

ANNALI

DELL'ISTITUTO ITALIANO
PER GLI STUDI STORICI

XVII

2000



SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO

ANNALI DELL'ISTITUTO ITALIANO
PER GLI STUDI STORICI

XVII

ANNALI
DELL'ISTITUTO ITALIANO
PER GLI STUDI STORICI

XVII

2000



SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO

Volume pubblicato nell'ambito delle attività di ricerca e di formazione
finanziate dal Ministero dell'Università e della Ricerca Scientifica e
Tecnologica in base al D.M. 680 del 26.2.1998

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

TUTTI I DIRITTI RISERVATI - ALL RIGHTS RESERVED
© 2001 Istituto Italiano per gli Studi Storici - Napoli
PRINTED IN ITALY

ISSN 0578-9931

ISBN 88-15-08487-8

SOMMARIO

<i>Gennaro Sasso</i> , Per l'inaugurazione dell'Istituto 1999-2000	1
<i>Gianluca Chiadini</i> , Lasa in Etruria	3
<i>Francesco Fronterotta</i> , La dottrina eleatica dell'«unità del tutto»: Parmenide, il <i>Parmenide</i> platonico e Aristotele	31
<i>Paolo Falzone</i> , Il <i>Convivio</i> e l'amicizia secondo i filosofi	55
<i>Rosalba Di Meglio</i> , Osservanza francescana e società nel Mezzogiorno angioino-aragonese	103
<i>Elisabeth Borgolotto</i> , Mele di Salomone da Sessa: un banchiere campano nella Firenze della metà del Quattrocento	143
<i>Juan Manuel Forte</i> , La crítica maquaveliana del papado y algunas fuentes del antihierocrátismo italiano	169
<i>Concetta Pennuto</i> , Armonia astronomia medicina: le loro relazioni nella filosofia ficiniana	217
<i>Petra Schwarz</i> , «Translatio lauretana». Zeugnisse marianischen Pilgerwesens in den südlichen Niederlanden	367
<i>Maria Toscano</i> , Gaetano Maria Gagliardi (1758-1814). Una testimonianza intellettuale a Napoli tra Settecento e Ottocento	609
<i>Fulvio Tessitore</i> , Vincenzo Cuoco e la rivoluzione napoletana del 1799	669
<i>Stefania Pietroforte</i> , Il ruolo della filosofia rosminiana nel sintetismo di Emilio Chiochetti	689
<i>Alessandra Penna</i> , Henri Bergson: l'irrisolta questione di coscienza e durata	751
Gli alunni dell'Istituto nel 2000	797

GENNARO SASSO

PER L'INAUGURAZIONE DELL'ISTITUTO 1999-2000

Nel corso del 1999 abbiamo pubblicato la monografia di Massimo Rinaldi, dal titolo «*L'audacia di Pythio*». *Filosofia, scienza e architettura in Colantonio Stigliola* e la raccolta di saggi di un antico allievo dell'Istituto, Carlo De Frede, su *Religiosità e cultura nel Cinquecento italiano*. Nella collana di «Ristampe anastatiche» sono apparsi il secondo volume de *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col machiavellismo* di Oreste Tommasini e *La riconquista del regno di Napoli nel 1799* a cura di Benedetto Croce. Per la serie dei carteggi crociani sono stati stampati il *Carteggio Croce-Novati*, curato da Alberto Brambilla, e quello *Croce-Messedaglia*, per le cure di Carlo De Frede. Nel volume XV dei nostri «Annali», inoltre, sono apparsi gli scritti di Rosario Villari, Paolo Fait, Ester Salvato, Gianluca D'Agostino, Sabina de Cavi, Silvana D'Alessio, Maria Marandino, Leone Parasporo, Davide Spanio, Stefano Maschietti, Paola Cavina, Jacopo Iacoboni, Luigi Pedrazzi. Infine, abbiamo voluto ricordare Fabio Luca Cavazza con una piccola raccolta di scritti degli amici che gli erano più vicini. A giorni apparirà il XVI volume degli «Annali» con gli scritti di Antonio Banfi, Roberta Fabiani, Mauro Visentin, Giuseppe Galasso, Annalisa Rossi, Barbara Ann Naddeo, Stefano Bacin, Roberta Picardi, Caterina Genna, Matilde Iaccarino, Adriano Ardovino, Guido Di Muccio, Gennaro Sasso.

Nel corso dell'anno pubblicheremo le monografie di Gianluca Cuniberti, dal titolo *Iperbolo ateniese infame*, di Erica Carotenuto, *Tradizione e innovazione nella Historia ecclesiastica di Eusebio di Cesarea*; nella collana di «Testi storici, letterari e filosofici», uscirà la traduzione della *Vita di Niccolò Acciaiuoli* di Matteo Palmieri a cura di Alessandra Mita. L'edizione dei carteggi crociani proseguirà con la pubblicazione del carteggio *Croce-Spingarn* curato da Emanuele Cutinelli-Rendina, -di quello *Croce-Petrini* per le cure di Cristina Farnetti.

Contiamo di ristampare anastaticamente le *Divagazioni omeriche* di Fausto Nicolini, giusta l'edizione del 1919, i tre volumi della *Storia delle origini cristiane* di Adolfo Omodeo nonché le edizioni curate da Benedetto Croce degli scritti di Eleonora de Fonseca Pimentel e *Prima del Machiavelli. Una difesa di re Ferrante di Napoli per il violato trattato di pace del 1486*. Infine, daremo alle stampe l'edizione dei carteggi di Salvator Rosa, raccolti da Lucio Festa, curata da Giovanni Borrelli e il volume XVII degli «Annali» dell'Istituto.

GIANLUCA CHIADINI

LASA IN ETRURIA *

Il problema delle modalità nelle quali si configura la presenza di *Lasa* nelle credenze e nel repertorio figurativo etrusco rimane tuttora solo parzialmente risolto nonostante il rinnovato interesse degli studi più recenti.¹ Infatti, la difficoltà di sviluppare un confronto con altri ambiti religiosi, vale a dire con il mondo greco-romano e italico, rende complessa l'interpretazione dei documenti a disposizione. Di qui la necessità di un'analisi più approfondita della documentazione iconografica ed epigrafica su *Lasa* che consenta di rielaborare le conclusioni raggiunte negli studi precedenti e, in taluni casi, di proporre una diversa lettura dei documenti, non solo sul ruolo della divinità nella *imagerie* etrusca, ma soprattutto sulle funzioni assolute dalla dea nella struttura sociale e culturale di appartenenza.

Il teonimo è attestato nella forma nominativa *Lasa*² sull'anello

* Ringrazio il prof. Francesco Roncalli per la cordialità con cui mi ha seguito e per i preziosi consigli profusi sul tema in questione; la prof. Ingrid Krauskopf per gli spunti di riflessione suggeritimi; rimane profonda inoltre la mia gratitudine nei confronti della prof. Marisa Tortorelli Ghidini, che ha seguito e sostenuto questo mio lavoro.

¹ Su *Lasa* cf. A. RALLO, *Lasa. Iconografia e esegesi*, Firenze 1974 (d'ora in poi cit. RALLO 1974); F.H. MASSA PAIRAULT, *Lasa Vecu - Lasa Vecuvia*, «DdA», 1, 1988, pp. 133-43 (d'ora in poi cit. MASSA PAIRAULT 1988); R. LAMBRECHTS, in *LIMC*, VI, Zürich und München 1992, s.v. *Lasa* (d'ora in poi cit. LAMBRECHTS 1992); M. HARARI, in *LIMC* VIII, Zürich und Düsseldorf 1997, s.v. *Vegoia* (d'ora in poi cit. HARARI 1997); J.R. JANNOT, *Devins, dieux et démons*, Paris 1998. Alla monografia di A. Rallo e alla voce del *LIMC* di R. Lambrechts si rimanda per tutta la bibliografia precedente.

² *Lasa* sarebbe citata anche su un inedito specchio ceretano del 300 a.C. ca., di cui si è persa ogni traccia. Se ne conosce solo l'iscrizione: *muntuc Hercle linei Lasa* [— — —]; cf. LAMBRECHTS 1992, p. 219, n° 12; Id., in *LIMC*, VI, Zürich und München 1992, p. 689, n° 6, s.v. *Munthuch*.

tudertino³ e su specchi di varia provenienza; nella forma del genitivo *lasl* compare sul fegato di Piacenza alla regione diciannovesima (ET, Pa 4.2). Il nome *Lasa*, forse di origine etrusca senza alcuna derivazione come prestito dal latino o dal greco,⁴ dovrebbe essere l'equivalente del lat. *nympha*, stando alla citazione di Servio (*ad Aen.* VI 72)⁵ in base alla quale si instaurerebbe la corrispondenza tra l'etr. *Lasa vecu/vecuvia* ed il lat. *Nympha Vegoia/Vegonia/Begoe*. Tuttavia tale associazione sembra inaccettabile sul piano linguistico. Infatti l'etr. *Lasa* individua il nome proprio della divinità e non una categoria di appartenenza come le ninfe. La prova è fornita dalla funzione degli epiteti che accompagnano il nome etrusco: *axununa* (ET, Pe s.10), *racuneta* (ET, Vc s.24), *sitmica* (ET, Vs s.8), (—)imrae (ET, Vc s.24), *vecu* (ET, OI s.52), *vecuvia* (ET, Um 7.1, Vn

³ Per la cronologia dei documenti, che oscilla tra la metà del IV secolo a.C. e la fine del III, mi attengo a quanto indicato da R. Lambrechts.

⁴ Difficilmente percorribile è il confronto con le lingue indoeuropee: su questo problema e tutta la bibliografia precedente cf. RALLO 1974, pp. 59-66 e LAMBRECHTS 1992, pp. 224-25. Il tema *las-* è stato ricollegato al latino *Lar, Lares*. Così è stata proposta la dipendenza dalla radice indoeuropea *las-*, mentre un'altra ipotesi la fa risalire alla radice mediterranea *lar-*. Per questi confronti con l'indoeuropeo cf. A. WALDE - J. POKORNY, *Vergleichendes Wörterbuch der Indogermanischen Sprachen*, Leipzig 1927, p. 386 e A. ERNOUT - A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 1939, s.v. *lar, laris, larua, lascivus*. Per la tesi dell'origine mediterranea di *las* e *lar* cf. A. TROMBETTI, *Saggio di antica onomastica mediterranea*, «St. Etr.», XII (1938), p. 301 e sgg. J. HEURGON, *Lars, largus et Lare Aineia*, in *Mélanges d'Archeologie et d'Histoire offerts à A. Piganiol*, Paris 1966, II, pp. 655-64, ha espresso l'ipotesi dell'origine etrusca basandosi sull'aggettivo *largus* e rivalutando la somiglianza fonetica e semantica delle forme latine *Lares, Lases, Acca Larentia* ed etrusche *Lasa, Laran*, tutte riconducibili alla radice etrusca *las-*. Ma a svantaggio della comune origine di questi nomi è la difficoltà di accettare il fenomeno della rotacizzazione intervocalica della sibilante già nella lingua etrusca. Inoltre il teonimo *lar* è attestato in Etruria nell'iscrizione sul candelabro bronzeo della I metà del IV secolo a.C. al Museum of Art della School of Design di Providence nel Rhode Island (U.S.A.), dove è utilizzato come epiteto del teonimo *lurs* (cf. D.F. MARAS, *Un testo etrusco di consacrazione e la terminologia del 'luogo sacro' nelle lingue dell'Italia antica*, «PP», CCCII (1998), pp. 321-51.

⁵ Il passo recita così: «Sed constat regnante Tarquinio quandam mulierem, nomine Amaltheam, obtulisse ei novem libros, in quibus erant fama et remedia romana (...). Qui libri in templo Apollinis servabantur, nec ipsi tantum, sed et Marciorum et Begoe Nymphae, quae artem scripserat fulguritarum apud Tuscos».

s.2). L'epiteto *axununa* individua un gentilizio come quelli attestati⁶ nel territorio perugino donde proviene lo specchio, rinvenuto in una tomba femminile del 300 a.C. ca.⁷ *Lasa axununa*⁸ è una divinità gentilizia invocata in favore della proprietaria dello specchio. Analogo discorso vale per l'epiteto *racuneta*⁹ che presuppone il gentilizio patronimico **racuna*.¹⁰ *Lasa racuneta* = *Lasa* quella(=la) *racuna* dovrebbe essere, come la *axununa*, una divinità gentilizia¹¹

⁶ Le forme sono: *axu*, *axusa*, *axuniasa*, *axununi*. Per la tomba degli *axu*, nella necropoli del Palazzone di Perugia cf. H. RIX, *Etruskische Texte, Editio minor*, Tübingen 1991 (d'ora in poi cit. *ET*), Pe 1.292-1.295. Il gentilizio è attestato anche in latino nella forma *Ac(h)onius* (CIE 3731 = *CIL* XI 1965, 1979 sgg.). In età romana particolarmente attestati sono gli *Aconii* di Volsinii che raggiungono nel tardo-impero anche cariche senatoriali, cf. M. TORELLI, *Senatori etruschi della tarda repubblica e dell'impero*, in *DdA*, III, 1969, pp. 305-06.

⁷ Cf. RALLO 1974, pp. 27-29, n° 6; LAMBRECHTS 1992, pp. 217-18, n° 3. Lo specchio da Perugia del 325-00 a.C., conservato al Museo archeologico nazionale di Firenze (inv. 80933) raffigura *Lasa axununa* mentre abbraccia *Atunis* seduto su una roccia. A sinistra dietro *Atunis* sono un cigno con un fiore nel becco e in basso un cane.

⁸ Tuttavia rimangono dei dubbi sulla funzione del gentilizio che avrebbe dovuto assumere la forma *axunai** piuttosto che *axununa*. Per il problema degli epiteti di *Lasa* cf. M. CRISTOFANI, *Sul processo di antropomorfizzazione nel pantheon etrusco*, in *Miscellanea Etrusco-Italica*, I dei «Quad. Archeol. etr.-ital.», 22 (1993), pp. 11-12 e C. DE SIMONE, *Dénominations divines étrusques binaires: considérations préliminaires*, in *Les Étrusques, les plus religieux des hommes* (Actes du colloque international, Paris 17-19 novembre 1992), Paris 1997, pp. 185-207.

⁹ Inevitabile è il confronto con *selvans sanxuneta* (*ET*, Vs 4.8) = *Selvans* quello (= il) *sanchuna*, in cui l'epiteto indica la funzione assoluta da *Selvans* e ripresa dal dio *Sancus*. Cf. G. CHIADINI, *Selvans*, «St. Etr.», LXI (1995), pp. 171-73.

¹⁰ Nell'epiteto è isolabile la radice **rac-* presente nel nome *racu* (*ET*, Cm 2.67) attestato su una coppetta capuana del terzo quarto del V secolo a.C. (cf. M. MARTELLI, in *REE* 1977, n° 30 e in *REE* 1978, n° 143; G. COLONNA, in *REE* 1980, n° 112) e *racvu* su un *aryballos* corinzio della I metà del VI secolo (cf. P. FORTINI, in *REE* 1980, n° 116). Sono poi attestate le forme *racvanie* (*ET*, Tc 9) sulla tegola di Capua del 470 a.C. (cf. M. CRISTOFANI, *Tabula capuana. Un calendario festivo di età arcaica*, Firenze 1995, pp. 31-33, 76), *racθ* (*ET*, LL V.8), *racuθus* (*ET*, OA 2.15). Inoltre, sempre per quanto attiene a *racu* cf. H. RIX, «St. Etr.», XLIX, 1981, pp. 249-52; M. MARTELLI, «BA», s. VI, 27 (1984), pp. 49 sgg. Per le attestazioni dei gentilizi in Etruria cf. anche H. RIX, *Das etruskische Cognomen*, Wiesbaden 1964.

¹¹ Dalla medesima radice *rac-* potrebbe essersi formato il teonimo *Recua*, forse attestato su uno specchio orvietano della seconda metà del IV secolo a.C., oggi

invocata in favore della proprietaria dello specchio¹² (fig. 1) di cui porta il nome. Anche l'epiteto *sitmica* (<*situmica**)¹³ potrebbe essere un gentilizio che trova confronti con il nome *setums* (= *Septimus*) attestato in un'iscrizione paleoumbra degli inizi del VI secolo da Tolfa.¹⁴ Dallo stesso nome di origine umbra si sarebbe formato anche il teonimo *seðumsai* attestato nella tegola di Capua.¹⁵ Ignoto

perduto (particolarmente incerta è la lettura iconografica dello specchio: per quella più recente cf. A. PARRINI, in *LIMC*, VII, Zürich und München 1994, s.v. *Reschualc*, p. 622) su cui sarebbero raffigurate *Turan*, una seconda figura femminile e *Recua*, rappresentata con un piccolo oggetto rotondo tra le mani. Pertanto *Recua*, come *Lasa*, dovrebbe far parte del corteo di *Turan*.

¹² Si tratta del noto specchio da Vulci datato al 325-00 a.C., conservato al Cabinet des médailles della Biblioteca nazionale di Parigi (inv. 1287). Lo specchio è diviso in due registri più l'esergo. Nella lunetta superiore è raffigurata la presentazione del fanciullo *Epiur* a *Tinia* da parte di *Hercle*. Assistono alla scena anche *Turan* e *Thalna*. Nel secondo ordine dello specchio sono raffigurati da sinistra a destra: *Aivas* che assiste all'incoronazione del giovane *Elchsentre* da parte della alata *Mean*. Tra i due è un cerbiatto. Al centro sono *Elinai*, affiancata da *Menle*, ed *Achmemrun*. Chiude il gruppo *Lasa* (*—imrae*). Quest'ultima regge con la sinistra un *alabastron* e con la destra il *discerniculum*. Infine nell'esergo è *Lasa racuneta* distesa su un fiore. Per lo specchio cf. RALLO 1974, pp. 39-41, n° 13; LAMBRECHTS 1992, p. 218, n° 4; per il testo cf. *ET*, Vc s.24.

¹³ *Lasa sitmica* è raffigurata sullo specchio (fig. 2) da Montefiascone (Vt) del 325-00 a.C., conservato al Museo archeologico nazionale di Napoli (inv. 5569). Ella affianca *Turan* stante e *Atunis* seduto. Cf. RALLO 1974, pp. 23-25, n° 4; LAMBRECHTS 1997, p. 217, n° 2.

¹⁴ L'iscrizione è stata incisa sull'ansa di un cratere di fabbrica capenate: cf. H. RIX, *Una firma paleoumbra*, «Arch. Gl. It.», LXVII (1992), pp. 243-52. L'iscrizione che recita *setums miom / face* (= *Septimus me fecit*) presenta il nome dell'artefice o, con maggiore probabilità, del committente del vaso come ipotizza G. COLONNA, *Un'iscrizione paleoitalica dell'agro tolfetano*, «St. Etr.», LI (1983), pp. 573-90. Dal nome umbro, una volta penetrato in Etruria, sarebbe poi sorto il gentilizio, come il *sitmica* riferito a *Lasa* e il teonimo *Sethumsai* della tegola di Capua.

¹⁵ Per la tegola di Capua cf. M. CRISTOFANI, cit., pp. 66-67. La dea, in questo caso paredra di *Tinun*, sarebbe titolare di una festa che si svolgeva nel centro campano. Altri confronti epigrafici sono con il nome *seðume* (*ET*, Pe 02) attestato a Perugia nel II secolo a.C. e a Chiusi (*ET*, Cl 1.52) e con il locativo *seðumati* citato nel *Liber Linteus X*, 5, che dovrebbe riferirsi ad un luogo di culto dedicato alla divinità: cf. K. OLZSCHA, *Aus einem etruskischen Priesterbuch*, «Glotta», XLII (1964), p. 237. È interessante notare l'oscillazione tra la sorda /h/ e l'aspirata /θ/

è il significato di (—)imrae,¹⁶ che definisce una funzione specifica assunta da *Lasa*. L'epiteto *vecuvia*, attestato anche nella forma abbreviata *vecu*, rimanda infine al nome di una *gens* etrusca documentata in tutto il territorio tra Chiusi e Perugia.¹⁷ L'uso di questi epiteti¹⁸ dimostra quanto ingiustificata sia sul piano linguistico la corrispondenza con il lat. *nympha*, mentre favorisce l'ipotesi che nel passaggio dall'etrusco in latino si sia perso il nome *Lasa* a vantaggio dell'epiteto *vecuvia* → *Vegoia* assunto come nuovo nome della divinità¹⁹ e che *Vegoia* sia stata inserita nella categoria delle ninfe, proprio perché *Lasa*, in quanto propiziatrice della fertilità per la cerealicoltura e della fecondità femminile, assolveva funzioni analoghe a quelle di una ninfa.

Anche se non si possiede alcuna attestazione epigrafica o iconografica di *Lasa* anteriore alla metà del IV secolo a.C.,²⁰ è ipotiz-

che contraddistingue il nostro epiteto *sitmica* rispetto alle altre forme attestate del nome e del teonimo.

¹⁶ È incerta la lettura del primo segno grafico dell'epiteto, infatti sembra presente una cancellatura. Il Rix, che seguì in questo caso, ha ritenuto di non accettare la lettura *šimrae*. L'epiteto, infatti, è stato spesso ricollegato a *Thymbraios*, ma l'incerta lettura del testo rende dubbiosa una simile ipotesi.

¹⁷ Le forme attestate sono a Chiusi *vecu* (ET, Cl 1.843), *vecui* (ET, Cl 1.848), *vecusa* (ET, Cl 1.852), *vecnatisa* (ET, Cl 1.1630), a Montepulciano *vecnatnei* (ET, Cl 1.1074), ad Orvieto *veicnai* (ET, Vs 1.203), nel territorio perugino *vecue* (ET, Pe 1.1267). Cf. RALLO 1974, p. 61 e LAMBRECHTS 1997.

¹⁸ Un valido confronto è con i nomi di altre divinità seguiti da epiteti, per esempio *fusluns paxies* (ET, Vc 4.1-4.4), *selvans sanxuneta* (ET, Vs 4.8), *selvans tularia*, etc. L'epiteto che accompagna il teonimo non si sostituisce ad esso, ma ne specifica le funzioni nell'ambito di un particolare culto. Ragionamento analogo va adottato per il teonimo *Lasa* e gli epiteti *racuneta*, *axununa*, *vecuvia*, (—)imrae e *sitmica*. Cf. M. CRISTOFANI - M. MARTELLI, *Fusluns paxies. Sugli aspetti del culto di Bacco in Etruria*, «St. Etr.», XLVI (1978), pp. 119 sgg.; G. CHIADINI, *op. cit.*; ed in particolare le divinità delle Tavole Iguvine: A.L. PROSDOCIMI, *Le religioni degli italici*, in *Italia omnium terrarum parens*, Milano 1989, pp. 484-96.

¹⁹ Un caso analogo si è verificato nel passaggio dall'etr. **Tinia velŕumna* al lat. *Vertumnus* ove la funzione onomastica è svolta dall'appositivo piuttosto che dal teonimo, cf. M. CRISTOFANI, *Voltumna: Vertumnus*, «Ann. Mus. Faina», 2 (1985), pp. 75-88.

²⁰ Seguì in questo caso la scelta di A. Rallo di non utilizzare le numerose rappresentazioni anonime di figure alate, perché sarebbero attribuite a *Lasa* senza alcun fondamento. Infatti, numerose sono le figure femminili, alate e non (*Achvizr*,

zabile che fosse presente nel mondo religioso etrusco già prima dell'età ellenistica quando, come numerose altre divinità, fu inserita nel vasto repertorio iconografico degli specchi.

Documento di partenza della mia analisi è l'anello²¹ (fig. 3) sigillo aureo da Todi, oggetto di numerosi studi mai pervenuti a una completa decrittazione iconografica e iconologica. Il problema nasce dall'incerta identificazione della figura di destra e degli attributi che le due donne nude stanti sostengono. A mio avviso, tali difficoltà sarebbero superabili: riconoscendo nelle due figure femminili *Lasa vecuvia*,²² di prospetto con in mano la spiga fiorita in un caso e, nell'altro, retrospiciente con la spiga secca inserita in un manico.²³ Le due figure sono circondate da piante e in basso a destra da altre spighe fiorite; siamo nel mese di maggio,²⁴ quello della

Mean, Zipna, Munthuch, Rescial, Phulphsna, Altria, Evan, Thalna, Tifanati, Malavisch, Thanr, Snenath) rappresentate su specchi al fianco di *Turan* o di altre divinità. Queste figure divine sono molto simili tra loro e spesso sembrano assolvere alle stesse funzioni. Ecco perché l'assegnazione all'una o all'altra di immagini anonime e prive di particolari attributi risulterebbe rischioso.

²¹ L'anello datato alla fine del IV - inizi del III secolo a.C., è conservato al Museo di Villa Giulia in Roma (inv. 2735). Cf. RALLO 1974, pp. 31-32, n° 8; M.A. RIZZO, in M. MARTELLI - M. CRISTOFANI (a c. di), *L'oro degli Etruschi*, Firenze 1983, p. 309, n° 226; LAMBRECHTS 1992, p. 219, n° 13; HARARI 1997, p. 184, n° 3.

²² L'interpretazione iconografica è affrontata in modo diverso dagli altri studiosi. Tutti sono concordi nel ritenere che solo la figura di sinistra rappresenti *Lasa vecuvia*, mentre l'altra rimarrebbe ignota. Ma la somiglianza tra le due figure e l'attributo che sostengono mi porta a ritenere che entrambe la raffigurino. Riguardo all'oggetto che la figura di sinistra sostiene, A. Rallo, M.A. Rizzo e R. Lambrechts ritengono si tratti di uno specchio. Solamente M. Harari pensa ad una spiga. Ed effettivamente si vedono le piccole incisioni delle spighette e della resta apicale come per la spiga rappresentata sullo specchio del Museo di Villa Giulia n° 24884, nonché lo stesso manico in cui la spiga è inserita (Lo specchio, cf. fig. 4, di provenienza ignota, ma presumibilmente dal territorio chiusino, del 350-25 a.C. raffigura *Lasa vecu* stante e *Menerva* seduta. *Lasa* è alata, indossa un corto chitone, calza gli stivaletti, e regge una spiga secca con la destra. Cf. RALLO 1974, pp. 32-33, n° 9; LAMBRECHTS, 1992, p. 218, n° 7a; HARARI 1997, p. 184, n° 1). Evidentemente, come già sullo specchio, si tratta di una spiga secca inserita in un piccolo manico metallico. Anche per i supposti 'fiori' raffigurati sull'anello, si vedono le piccole incisioni delle spighette.

²³ Forse dal manico nasce l'equivoco di ritenere la spiga uno specchio.

²⁴ Il ciclo vegetativo cerealicolo è scandito nel mondo antico da numerose

fioritura delle spighe e di tutte le altre piante e il sole²⁵ brilla alto sull'orizzonte, auspicio necessario affinché si porti a compimento la maturazione dei frutti. *Lasa vecuvia* è garante dell'intero ciclo vegetativo dei cereali: infatti la spiga secca è simbolo dell'avvenuto ciclo e contemporaneamente auspicio per la successiva rinascita vegetativa.²⁶ La dea è raffigurata di spalle affinché sia espressa la ciclicità dell'intero processo naturale.²⁷ *Lasa*, propiziatrice di fecondità per le

feste rituali: cf. H. LE BONNIEC, *Le culte de Cérès à Rome des origines à la fin de la République*, Paris 1958, pp. 124 sgg.; P. POUTHIER, *Ops et la conception divine de l'abondance dans la religion romaine jusqu'à la mort d'Auguste*, Rome 1981, p. 154; fondamentale è lo studio di MASSA PAIRAULT 1988, pp. 137-41 su cui mi baso per la mia ricostruzione. A febbraio si svolgeva a Roma il rito del *praemetium* in onore di Cerere, consistente nell'offerta delle prime spighe del raccolto precedente: cf. A. BRELICH, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1955, pp. 116-17. Per il periodo tra aprile e maggio i testi degli agronomi romani citano le fasi della spiga «in vagina», la fioritura, la sfioritura e all'inizio dell'estate quello della mietitura. La festa della spiga in vagina era celebrata il 19 aprile; di poco antecedenti erano le *Fordicidia* e nello stesso periodo, il 25 aprile per l'esattezza, si festeggiavano le *Robigalia*, per esorcizzare il pericolo della ruggine dalle piante (cf. K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, Leipzig 1960, pp. 67 sgg.; M. TORELLI, *Lavinio e Roma*, Roma 1984, p. 200; ID., *Il pane di Roma arcaica. Calendario, riti e strutture*, in *Nel nome del pane*, Atti del convegno Bolzano 3-6 giugno 1993, pp. 147-68). Durante il *novemdiale*, dal giorno delle *Robigalia* fino alle *Floralia*, che si concludevano il tre di maggio, si svolgevano diversi riti legati alla fecondità vegetativa. Dopo le *Floralia* iniziava il periodo della fioritura della spiga, che si concludeva il 23 di maggio. È questo il periodo della fioritura rappresentato sull'anello, quando la spiga è nel pieno della crescita e i pericoli di uno scarso raccolto, già in parte superati.

²⁵ E non una stella come aveva proposto M.A. RIZZO, in *L'oro degli Etruschi*, cit., p. 309, n° 226.

²⁶ Si è già detto del *praemetium* in onore di Cerere nel mese di febbraio quando ci si prepara al ciclo vegetativo della spiga auspicando che il nuovo raccolto sia abbondante e soprattutto senza rischi durante la vita della pianta.

²⁷ La posizione retrospiciente della prima *Lasa* non è dovuta ad assenza di spazio, ma assume un valore simbolico contrastando con l'immagine della seconda *Lasa* vista di prospetto. Il processo vegetativo dei cereali non ha interruzione tra l'ultimo raccolto e la nuova semina perché la spiga dell'anno precedente ritualmente consacrata è garante della rinascita della pianta dopo la pausa estiva ed autunnale. In tal modo *Lasa* è destinata a proteggere la comunità degli uomini dalla crisi dell'assenza dopo il raccolto polarizzando su di sé e risolvendo i *páthe tôn karpôn*; cf. E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino 1975, rist. 1997, pp. 249-62.

piante dei cereali, è rappresentata in due diversi momenti della sua attività: quando la spiga fiorisce in maggio e prima della sua nascita alla fine dell'inverno. Lo sdoppiamento dell'immagine è strettamente funzionale al ruolo di garante del ciclo vegetativo dei cereali in tutte le sue fasi.

Il potere fecondante di *Lasa* agisce non solo in campo agricolo ma anche per favorire la genitura delle spose. Sullo specchio di Villa Giulia n° 24884 (fig. 4) è raffigurata *Lasa vecu* con in mano una spiga secca identica a quella dell'anello tudertino. Per questo tipo di rappresentazione F.H. Massa Pairault richiama il rito del *florifertum* che si svolgeva a Roma alle calende di marzo, giorno natale del dio Marte, in onore di Giunone Lucina e suo figlio.²⁸ Ricordando il mito della fecondità di Giunone grazie al fiore magico che Flora le aveva consegnato, i Pontefici o i Sali insieme alle *Virgines Saliae* celebravano il *florifertum* all'interno del *sacrarium Martis*. Il fiore consacrato durante il rito, doveva essere proprio una spiga²⁹ del raccolto dell'anno precedente, istituendo così un legame ideologico tra la fecondità della tetra e quella femminile.³⁰ Il Marte ivi celebrato è il dio agrario con il quale si apre l'anno militare, ma anche il ciclo vegetativo cerealicolo per il quale si auspica fecondità pari a quella che consentì a Giunone di essere ingravidata. A *Lasa* va attribuito un potere analogo a quello di Flora, anche se il contesto mitologico è assolutamente differente:³¹ è divinità propiziatrice della fecondità

²⁸ Cf. MASSA PAIRAULT 1988, pp. 140-41. Per gli aspetti agrari di Marte cf. U.W. SCHOLTZ, *Studien zum altitalischen und altrömischen Mars Kult und Mars Mythos*, Heidelberg 1970, pp. 52 sgg. e M. TORELLI, *Lavinio e Roma*, cit., p. 108.

²⁹ E giustamente va sottolineata la comune etimologia di *spica* e *spes*, che indica l'idea della speranza di vita, fecondità e ricchezza legata al prezioso cereale.

³⁰ Il legame ideologico e religioso tra il ciclo vegetativo dei cereali e la gravidanza femminile è fortissimo. Ad esempio al primo era attribuito un periodo di 'gestazione' di nove mesi, pari a quello della gravidanza per le donne, prima di giungere alla mietitura estiva. A Roma veniva celebrato l'*equus October* in onore di Marte, nove mesi prima della mietitura dando inizio al nuovo ciclo vegetativo per i cereali: cf. FESTUS, p. 246 L (testo citato da MASSA PAIRAULT 1988, p. 138, n. 18).

³¹ *Lasa* non è Flora e in Etruria non sono attestate citazioni del mito di Giunone Lucina. Ma il confronto con Flora consente di individuare la sfera ideologica delle funzioni di *Lasa*, evitando di trasferire in modo diretto il mito romano nel mondo etrusco.

della terra per la cerealicoltura e delle spose per la nascita dei figli. Sullo specchio di Villa Giulia *Lasa* è al fianco di *Menerva* che in altri contesti presiede il rituale dei *nominalia* quando i nuovi nati, dopo il bagno nell'acqua lustrale, ricevono il nome e la bulla che sanciscono il loro ingresso ufficiale nella comunità.³² Nel nostro specchio le due dee simboleggiano probabilmente anche il momento iniziale e conclusivo legato alla nascita, dal concepimento al rito di iniziazione nella comunità degli uomini.

Il ruolo di Ninfa della fecondità e della fertilità che *Lasa* riveste è confermato dalle scene raffigurate sugli altri specchi. *Lasa* affianca la coppia formata da *Atunis* e *Turan* sugli specchi al Museo Archeologico di Perugia n° 975³³ (fig. 5), al Museo archeologico di Napoli n° 5569³⁴ (fig. 2), al Royal Ontario Museum di Toronto³⁵ n° 919.26.30 (fig. 6) e della collezione von Hessen;³⁶ è rappresentata da sola con *Atunis* sullo specchio perugino al Museo archeologico di

³² Lo specchio volsiniese del 300 a.C., conservato a Londra (British Museum, inv. 618) raffigura *Menerva* che trattiene un infante *Maris* nell'anfora piena di acqua lustrale. Assistono alla scena *Turms*, *Turan*, *Laran* e *Amantunia* con altri *Maris* infanti. Analoga scena è rappresentata sullo specchio chiusino del 325-00 a.C., conservato ai Musei statali di Berlino (inv. Fr47). In questo caso *Minerva* fa emergere un piccolo *Maris* da un'anfora colma di acqua lustrale. Assistono alla scena anche *Turan*, *Laran* e *Leinib* che regge sulle gambe un altro piccolo *Maris* che ha subito il medesimo rito: cf. F.H. MASSA PAIRAULT, *Iconologia e politica nell'Italia antica*, Milano 1992 (d'ora in poi cit. MASSA PAIRAULT 1992), pp. 150-51, fig. 144 e p. 103, n. 82; EAD., *De Préneste à Volsinii: Minerve, le fatum et la constitution de la société*, «PP», CCXXXIV (1987), pp. 227-33, figg. 8-9; M. CRISTOFANI, in LIMC, Zürich-München 1992, p. 358, n° 1-2, s.v. *Maris*.

³³ Lo specchio datato al 325-00 a.C. proviene da Perugia. *Turan* abbraccia *Atunis*. *Lasa* è aptera, indossa un chitone trasparente; rivolge lo sguardo alla coppia. Cf. RALLO 1974, pp. 21-23, n° 3; LAMBRECHTS 1992, p. 218, n° 8; per l'iscrizione cf. ET, Pe s.11.

³⁴ Si tratta dello specchio con la raffigurazione di *Lasa sitmica*, cf. *supra*.

³⁵ Lo specchio del 300 a.C. ca. proviene da Castel d'Asso. Al centro sono *Turan* e *Atunis* abbracciati, a sinistra *Lasa* ed *Aplu* e a destra *Menerva*. *Lasa* è nuda, calza i *socci*, porta due bracciali sul braccio destro e un'*opisthosphendone* sul capo. Con la destra regge una collana. Cf. RALLO 1974, pp. 29-31, n° 7; LAMBRECHTS 1974, p. 218, n° 6; per l'iscrizione cf. ET, At s.7.

³⁶ Lo specchio proveniente dal territorio chiusino è datato al 250-25 a.C. *Atunis* e *Turan* sono seduti e in affettuoso abbraccio. Li circondano due figure maschili, l'uno nudo, l'altro armato, non riconoscibili, e *Lasa*, tutti e tre stanti.

Firenze³⁷ n° 80933. Su questi specchi i due amanti sono assistiti da *Lasa* che deve favorire l'unione e proteggere la fecondità regolando e normalizzando il potere seduttivo del giovane *Atunis* e di *Turan* in vista dell'attività riproduttiva.³⁸ Sullo specchio al Museo di Firenze *Lasa* sostituisce *Turan* al fianco di *Atunis*: in questo caso non si celebra una nuova ierogamia, ma si rappresenta l'unione simbolica del potere seduttivo con la fecondità femminile³⁹ finalizzati alla riproduzione all'interno del matrimonio. Su quest'ultimo specchio *Atunis* è affiancato da un cane, simbolo della caccia,⁴⁰ e da un cigno in volo con un fiore nel becco, simbolo dell'unione sessuale e della nascita.

A questo punto è chiaro perché *Lasa* sia raffigurata alla presenza di altre coppie. Nello specchio di Chiusi conservato al Museo archeologico nazionale di Firenze n° 638⁴¹ (fig. 7) *Lasa* è con la coppia costituita da *Thesan* e *Tinthun* di cui benedice l'unione per

Lasa regge un lungo scettro con la destra. Tra *Atunis* e *Turan* vola un uccellino. Cf. RALLO 1974, pp. 36-39, n° 12.

³⁷ Si tratta dello specchio con la raffigurazione di *Lasa axununa*, cf. *supra*.

³⁸ Di Adone è sottolineato il potere seduttivo delle piante aromatiche e dei profumi che questa volta non sono causa di sterilità perché regolati dal potere fecondante di *Lasa*. Così si celebra un nuovo equilibrio raggiunto all'interno del matrimonio ove il pericoloso potere della seduzione è mitigato dall'unico fine socialmente possibile per una donna, e cioè la nascita dei figli del marito. E in tale direzione va interpretato anche lo specchio su cui *Lasa* e *Atunis* sono raffigurati da soli. Su Adone e il significato delle Adonie in Grecia fondamentale è il libro di M. DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris 1972 (*I giardini di Adone. I miti della seduzione erotica*, Torino 1975, trad. di M. DE NONNO) e Id., *Dionysos mis à mort*, Paris 1977 (*Dioniso e la pantera profumata*, Bari 1981). Inoltre sul culto di Adone a Gravisca cf. M. TORELLI, *Les Adonies de Gravisca. Archéologie d'une fête*, in *Les plus religieux des hommes*, cit., pp. 233-91.

³⁹ Al fianco di *Atunis* e *Turan* è privilegiata l'immagine di *Lasa* e non di un'altra tra le numerose seguaci del corteo della dea dell'amore: cf. B. SORVEZ-SOYEZ, in *LIMC*, I, Zürich und München 1981, s.v. *Adonis*, pp. 222-29.

⁴⁰ Anche la caccia alla quale Adone si dedica è una metafora del potere erotico della seduzione e della conquista amorosa: cf. J.L. DURAND - A. SCHNAPP, *Boucherie sacrificielle et chasses initiatiques* e A. SCHNAPP, *Eros en chasse*, in *La cité des images. Religion et société en Grèce antique*, Paris-Lausanne 1984, pp. 49-83.

⁴¹ Lo specchio è datato al 325-00 a.C. *Thesan* abbraccia *Tinthun* tra *Lasa* e *Memrun* che assistono alla scena. *Lasa* è aptera e regge uno scettro. Cf. RALLO 1974, pp. 25-27, n° 5; LAMBRECHTS 1992, p. 218, n° 10; per il testo cf. *ET*, Cl s.7.

la nascita di *Memrun* rappresentato già in età adulta. E ancora *Lasa* affianca *Elinai* e una figura maschile di incerta attribuzione sullo specchio del Museo civico di Como, già collezione Garovaglio.⁴² Qui *Lasa* sostiene un *alabastron* e il *discerniculum*, simboli del suo potere di favorire la fecondità della coppia.⁴³ All'interno della simbologia nuziale vanno collocati anche lo specchio da Vetulonia al Museo archeologico nazionale di Firenze n° 51⁴⁴ e quello del Museum für Kunst und Gewerbe di Amburgo n° KG1955,69⁴⁵ (fig. 8). Sul primo, *Turan* e *Tinia* abbracciati simboleggiano l'unione nuziale tra potere politico del mondo maschile e forza generatrice del mondo femminile.⁴⁶ Da un lato *Achle* armato sottolinea l'appartenenza del maschio al mondo militare, dall'altro *Lasa* la funzione generatrice della sposa. Analoga è la lettura dello specchio di Am-

⁴² Sullo specchio, di provenienza ignota e datato al 300-275 a.C., *Lasa* è raffigurata di piccole dimensioni, è alata, indossa un lungo chitone e reca un *alabastron* nella sinistra ed un *discerniculum* nella destra. Tra la figura maschile e *Lasa* pende una cista, che definisce lo spazio dell'*oikos* in cui la scena è inserita. Cf. RALLO 1974, pp. 34-35, n° 10; LAMBRECHTS 1992, pp. 218-19, n° 11; per il testo cf. ET, OI s.53.

⁴³ Dunque *Lasa* è anche dispensatrice degli aromi e dei profumi nuziali, utilizzati al fine di una attività riproduttiva all'interno del matrimonio.

⁴⁴ Lo specchio è datato al 300-250 a.C. *Tinia* abbraccia *Turan* tra *Achle* e *Lasa*. *Turan* indossa il lungo chitone che apre sul davanti sciogliendo la cintura. *Achle* è armato. *Lasa*, è alata, indossa il lungo chitone e regge un lungo bastone con la destra. Nell'esergo è poi raffigurato il busto di *Lasa vecuvia*. È alata e indossa il chitone. Cf. RALLO 1974, pp. 35-36, n° 11; LAMBRECHTS 1992, p. 218, n° 9; HARARI 1997, p. 184, n° 2; per il testo cf. ET, Vn s.2. La duplice rappresentazione di *Lasa*, indicata nell'un caso come *vecuvia* e nell'altro priva di epiteto, non deve far pensare a due diverse divinità. Si tratta della stessa *Lasa*, citata sull'esergo come *vecuvia* per sottolineare la sua funzione di dispensatrice di fecondità per la proprietaria dello specchio. Anche l'iconografia delle due figure è la stessa: entrambe sono alate e indossano il lungo chitone.

⁴⁵ Lo specchio di provenienza ignota è datato al 325-00 a.C. *Tinia* è raffigurato al centro tra *Maris* e *Lasa*. *Tinia* ha lo scettro ed il fulmine tricuspidato, *Maris* lo scettro, *Lasa* è coronata da un diadema. Cf. RALLO 1974, pp. 19-21, n° 2; LAMBRECHTS 1992, p. 218, n° 5; per il testo cf. ET, OI s.52.

⁴⁶ La coppia *Tinia-Turan* è solo simbolica e non è inserita in alcuna variante mitologica riguardo agli amori di *Tinia*. Inoltre non a caso *Turan* è ripresa nell'atto di sciogliere la cintura del chitone lasciando scoperto il pube: in tal modo la dea sottolinea la fecondità femminile e il ruolo di madre cui la donna è predestinata.

burgo. Al centro sono rappresentati *Tinia* con i simboli del proprio potere (scettro e fulmine) e *Lasa* che appoggia la mano sull'omero del dio fungendo simbolicamente da sua compagna e esaltando la fecondità femminile nel nucleo familiare. *Maris*, al quale entrambi rivolgono lo sguardo, sarebbe il frutto della loro unione.⁴⁷

Non a caso *Lasa* è rappresentata quasi sempre su specchi, strumenti del mondo muliebre destinati a valorizzare simbolicamente i ruoli di sposa e di madre. Presumibilmente si tratta di doni nuziali regalati con l'augurio di stabilità, ricchezza e fecondità, auspicio di benessere economico con abbondanti raccolti e di continuità della stirpe con la nascita di una fortunata e sapiente progenie maschile. Nei casi in cui *Lasa* assume gli epiteti gentilizi *axununa*, *racuneta* e *vecu/vecuvia* è più evidente il ruolo protettivo e beneaugurante nei confronti della proprietaria dello specchio. In questi casi *Lasa* viene invocata per favorire la fecondità della sposa e la ricchezza e la prosperità dell'intera famiglia. L'epiteto *sitmica*, invece, richiama la divinità *Sethum* di cui *Lasa* assume le funzioni. Sappiamo che nel V secolo a.C. *Sethumsai* veniva festeggiata a Capua alle idi di luglio insieme a *Tinun*.⁴⁸ La data dei festeggiamenti, proprio al culmine della stagione estiva quando il raccolto del grano è terminato, farebbe presupporre che *Sethumsai* possa essere legata all'attività cerealicola. Ciò spiegherebbe l'associazione con *Lasa* in quanto *Lasa sitmica* curerebbe l'intero ciclo vegetativo del grano dalla fecondazione iniziale fino al termine del raccolto.

Va anche sottolineato che gli specchi a noi pervenuti facevano parte dei corredi funerari delle loro proprietarie. Evidentemente fu operato un *transfert* dell'idea di fecondità e nascita dal mondo della

⁴⁷ *Maris* è divinità i cui caratteri sono ancora poco definiti (cf. M. CRISTOFANI, in *LIMC*, VI, Zürich und München, s.v. *Maris*, pp. 358-60). Come *Lasa*, è una divinità che si caratterizza per una molteplicità di presenze, documentate anche dai vari epiteti da cui è accompagnato il teonimo. Si tratta di un dio a carattere eroico che si affianca a *Hercle* e che assiste, in una posizione secondaria, altre divinità. Numerosi *Maris* infantili sono i protagonisti del rituale dei *nominalia* sullo specchio volsiniese (cf. *sup.*). In questo caso, invece, *Maris* è già adulto, ma anche sullo specchio al Museo archeologico di Firenze n° 638 con *Thesan* e *Tinbun*, *Memrun* è raffigurato in età adulta.

⁴⁸ Cf. M. CRISTOFANI, *Tabula Capuana*, cit., pp. 66-67.

vita a quello della morte. Un tale significato è attribuibile allo specchio del Museo di Firenze n° 638 (fig. 7) che contestualmente all'unione di *Thesan* e *Tinbun*, celebra l'ascesa di *Tinbun* e *Memrun* al mondo degli dei. *Lasa*, inoltre, partecipa ad una complessa scena mitologica sullo specchio vulcente della Biblioteca nazionale di Parigi⁴⁹ (fig. 1). Il registro inferiore raffigura *Elinai*, regina delle Isole Fortunate, assisa sul trono in atto di accogliere *Achmemrun* nel suo regno.⁵⁰ Al rito assiste *Menle* con in mano la patera rituale mentre *Lasa* (—)imrae è di spalle alla scena principale con in mano l'*alabaston* e il *discerniculum*. Qui *Lasa* è al margine del registro inferiore e, come *Aivas* all'altro margine, poggia un piede su una roccia sporgente, assumendo il tipico atteggiamento mediatico che caratterizza anche gli aruspici nell'esercizio rituale delle proprie funzioni.⁵¹ Evidentemente *Lasa* partecipa all'ingresso di *Achmemrun* nell'Aldilà compiendo un rito di purificazione con i due oggetti della cosmesi, strumenti propri della sfera nuziale riutilizzati in funzione sote-

⁴⁹ Si tratta dello specchio che raffigura *Lasa racuneta* e (—)imrae, cf. n. 12.

⁵⁰ F.H. MASSA PAIRAULT, in *Atti del 23° Convegno sulla Magna Grecia*, Napoli 1984, pp. 357-66, ritiene che sullo specchio sia rappresentato il mito di Elena regina delle Isole Fortunate (*Leuce*). Ma Elena non è con Achille come richiederebbe la tradizione del mito, né è sufficiente ricondurre l'epiteto (θ)imrae di *Lasa* ad Apollo *Thymbraios* per evocare la presenza dell'eroe acheo. Tuttavia è molto probabile che la scena raffigurata si svolga nell'Aldilà ed abbia un significato soterico. Elena siede sul trono e insieme a lei convivono pacificamente gli eroi achei e troiani tra cui *Elchsentre* e *Menle*, l'uno eroicamente incoronato da *Mean*, l'altro partecipe del rito di iniziazione con la regina. Interessanti sono i confronti con altre testimonianze soteriche: la laminetta aurea orfica rinvenuta in una tomba di Petelia, dopo aver descritto il viaggio che il defunto deve compiere per giungere nell'Aldilà, alla fine così recita: «Ed essi ti lasceranno bere dalla fonte divina (...) ed in seguito tu regnerai assieme agli altri eroi» (cf. A. BOTTINI, *Archeologia della salvezza. L'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche*, Milano 1992, p. 56). Ed eroi sono quelli celebrati sullo specchio di Vulci. Inoltre al fianco di *Menle* è un cerbiatto, lo stesso che ricorre, disteso insieme al defunto, su alcune tombe etrusche di devoti dionisiaci di IV e III secolo; cf. G. COLONNA, *Riflessioni sul dionisismo in Etruria*, in *Dionysos. Mito e mistero*, a c. di F. BERTI, Comacchio 1991, pp. 121-22.

⁵¹ Evidentemente la roccia ha un significato simbolico e consente al medium di stabilire un contatto con il 'numinoso'. Sull'iconografia di aruspici su piccole sporgenze rocciose cf. F. RONCALLI, *Sull'aruspice del Museo Gregoriano Etrusco*, in *Scritti di Archeologia e Storia dell'Arte in onore di Carlo Pietrangeli*, «StAccSp», pp. 47-51.

rica.³² E non a caso *Lasa racuneta*, dispensatrice di fecondità e salvezza per la proprietaria dello specchio, è raffigurata distesa su un fiore nell'esergo inferiore e con gli stessi attributi e lo sguardo rivolto alla scena superiore. Infatti la scena del registro inferiore trova compimento in quella superiore con la presentazione dell'infante *Epiur* da parte di *Hercle* a *Tinia*, *Turan* e *Thalna*. *Hercle*, l'eroe iniziatore del *saeculum* nella cosmogonia etrusca,³³ presenta il piccolo fanciullo alato, simbolo della rinascita, alle divinità che lo guideranno nella nuova vita politica, religiosa, familiare.³⁴ Infatti il fanciullo è simbolo della rinascita nella nuova vita dell'Aldilà, ma anche auspicio di ricchezza e fecondità terrena evocato in occasione del rinnovamento di uno dei *saecula* del *nomen Etruscum*. Sempre in funzione eroica e escatologica andrebbe letto lo specchio al British Museum n° BM 622⁵⁵ (fig. 9) che raffigura *Lasa* nell'atto di svolgere un rotolo³⁶ dal

³² Anche la tomba metapontina dell'uovo di Elena di V secolo presentava tra il corredo l'*alábastron*, strumento necessario alla purificazione dell'anima per raggiungere la nuova vita nell'Aldilà; cf. A. BOTTINI, *op. cit.*, pp. 64-85.

³³ Per tale ruolo assunto da *Hercle* cf. D. RUFFAT EMMANUEL, *Le miroir étrusque d'après la collection du Cabinet des Médailles*, Rome 1973, p. 51, n° 5, pp. 521-28.

³⁴ Diversi altri sono gli specchi che raffigurano *Hercle* in atto di presentare un neonato al consesso divino: cf. MASSA PAIRAULT 1992, pp. 148-54. Sull'identità di *Epiur* c'è ancora molta incertezza, tuttavia è ben ricostruibile il valore simbolico della scena in cui è inserito sul nostro specchio. ■ *puer* alato simboleggia la *nova progenies* che viene presentata agli dei dell'Olimpo da *Hercle*, eroe mediatore tra cielo e terra, con l'auspicio di ottenere ricchezza, prosperità e potere sotto la protezione divina; su queste riflessioni cf. F.H. MASSA PAIRAULT, *Questioni relative a Eracle*, «Ann. Mus. Faina», 5 (1998), pp. 244-50.

³⁵ Lo specchio di provenienza ignota è datato al 350-25 a.C. *Lasa* stante è raffigurata al centro tra *Aivas* e *Hamphiare*; è alata e vestita di un lungo chitone. Svolge un rotolo su cui sono incisi il suo nome e dei due eroi. Questi ultimi siedono ai lati sulle rocce e sembrano in attesa di un responso che *Lasa* starebbe per proferire. Cf. RALLO 1974, pp. 18-19, n° 1; LAMBRECHTS 1992, p. 217, n° 1; per l'iscrizione cf. ET, OI s.41.

³⁶ Il *rotulus* è lo stesso della figura femminile alata, seduta ai piedi del defunto, della statua-cinerario da Chianciano del 400 a.C., conservata al Museo archeologico di Firenze. Il genio alato (*Lasa*?) svolge il *rotulus*, al pari dello specchio londinese, sul quale si concentra l'attenzione del defunto. Un'altra figura femminile alata, con in mano il *rotulus*, è rappresentata in atto di accompagnare il defunto su biga al banchetto celeste nella tomba Golini I di Orvieto del terzo quarto del IV secolo. Sul

quale legge le imprese gloriose di *Aivas*⁵⁷ e *Hamphiare* e annuncia le sorti ai due eroi che, deposte le armi, attendono il compimento del proprio destino.⁵⁸ Né si spiegherebbe perché il nome di *Lasa* sia iscritto nel cartiglio insieme a quello dei due eroi, se non considerando l'ipotesi che ella funga da guida per l'Aldilà in un'ottica positiva di salvezza. Inoltre non va escluso che la *gens* della proprietaria dello specchio potrebbe riconnettersi, alla luce di una genealogia mitica, ai *fata heroica* dei due eroi. Così *Lasa*, protettrice della famiglia, sarebbe presente per celebrare i due eroi e proteggere la loro fortunata discendenza.

Infine a *Lasa* è dedicata la regione diciannovesima nella griglia interna del lobo destro del fegato di Piacenza.⁵⁹ Dunque fa parte delle divinità positive del *pantheon* etrusco cui è dedicata una parte del fegato per trarre auspici che nel suo caso devono essere favorevoli. La presenza di *Lasa* sul fegato di Piacenza conferma l'importanza della dea nell'ambito delle dottrine iatromantiche etrusche e il

rotulus erano scritte le lodi del defunto così da collocarlo per sempre in una sfera eroica (cf. MASSA PAIRAULT 1992, pp. 106-25). Tuttavia per queste raffigurazioni anonime permane la difficoltà di distinguere *Lasa* da *Vanth*, il demone funerario alato a volte rappresentato con in mano il *rotulus*: cf. J.R. JANNOT, *Charu(n) et Vanth, divinités plurielles?*, in *Les plus religieux des hommes*, cit., pp. 139-66.

⁵⁷ Aiace rappresenta nella simbologia etrusca di IV e III secolo a.C. la fine del *saeculum Troianum* così come Elena ne rappresenta l'inizio. L'utilizzo di tali iconografie nelle ideologie soteriche, anche in segno di auspicio di rinnovamento alla fine di un *saeculum*, è diffusissimo in Etruria ed investe anche altri eroi del mito greco tra cui Anfiarao. Cf. M. HARARI, *Ipotesi sulle regole del montaggio narrativo nella pittura vascolare etrusca*, in *Modi e funzioni del racconto mitico nella ceramica greca, italiota e etrusca dal VI al IV secolo a.C.* (Atti del convegno, Raito di Vietri sul Mare 29-31 maggio 1994), Salerno 1995, pp. 103-35.

⁵⁸ Tuttavia *Lasa* non va interpretata come un demone funerario e rapitore nell'accezione negativa che il termine possiede. Ella, Ninfa della nascita e della rinascita, probabilmente accompagna gli eroi e i defunti nell'Aldilà consentendo loro di salvarsi raggiungendo il felice mondo dell'Iperurano.

⁵⁹ Per il fegato cf. C. THULIN, *Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza*, Gieszen 1906; A. MAGGIANI, *Qualche osservazione sul fegato di Piacenza*, «St. Etr.», L (1982), pp. 54-88; L.B. VAN DER MEER, *The bronze liver of Piacenza. Analysis of a polytheistic structure*, Amsterdam 1987; G. COLONNA, *A proposito degli dei del fegato di Piacenza*, «St. Etr.», LIX (1993), pp. 123-39.

ruolo di divinità legata alla fecondità femminile e alla fertilità della terra, come fondamenti della struttura sociale.

I documenti su *Lasa* oscillano tra l'inizio del IV secolo e la fine del III e provengono prevalentemente dal territorio interno dell'Etruria centrale compreso tra Chiusi, Volsinii e Perugia. Ritengo che questo dato sia tutt'altro che casuale. Infatti è nota la crescita economica e politica delle città dell'Etruria interna in età ellenistica grazie all'attività agricola che aveva nella cerealicoltura il suo punto di forza.⁶⁰ In età ellenistica *Lasa* ha una collocazione ben precisa nell'ambito dei culti ctonii con il duplice scopo di favorire la fecondità delle giovani spose e la fertilità della terra a vantaggio delle famiglie aristocratiche dell'Etruria centrale interna. La corrispondenza, già individuata sul piano linguistico, tra *Lasa vecu* e la ninfa Vegoia della profezia⁶¹ trova ulteriore conferma nell'identità delle funzioni assolute da entrambe. *Lasa*, dispensatrice di fecondità e

⁶⁰ Cf. F. RONCALLI, *I santuari dei duodecim populi*, «Ann. Mus. Faina», 2 (1985), pp. 55-73 e G. COLONNA, *Società e cultura a Volsinii*, *ibid.*, pp. 101-31; W. V. HARRIS, *Rome in Etruria and Umbria*, Oxford 1971, pp. 49-84; G. CHIADINI, *op. cit.*, pp. 170-71.

⁶¹ Sulla profezia fondamentale è A. VALVO, *La 'Profezia di Vegoia'. Proprietà fondiaria e aruspicina in Etruria nel I secolo a.C.*, Roma 1988, cui si rimanda per tutta la bibliografia precedente. La profezia, per come è strutturata, rientra nella tipologia dei testi profetici di natura apocalittica e una certa somiglianza è con gli oracoli sibillini che spesso prevedono catastrofi o inviano maledizioni a coloro che non rispetteranno determinati principi e regole. Anche le caratteristiche formali della profezia sono in corrispondenza con gli oracoli sibillini: il destinatario effettivo non è il singolo (*Arruns Velthymnus* si limita a recepire e trasmettere il messaggio profetico), ma la collettività dei *domini* e dei *servi*; il soggetto della profezia è Vegoia, ma il destinante è *Tinia* ordinatore del cosmo e dei confini; il valore assoluto dei principi rivelati sui piani metafisico, fisico ed etico caratterizza l'intero testo; si privilegia una idea di eternità oltre la dimensione spazio-temporale del discorso; il luogo dell'enunciazione non è precisato. Nel corso del II e del I secolo a.C. gli oracoli sibillini sono particolarmente utilizzati a Roma, intervenendo sui problemi dell'espansione politica nel Mediterraneo, quale strumento di potere nelle mani di coloro che vogliono bloccare le conquiste territoriali dei propri nemici politici. Su tutti questi problemi cf. L. BREGLIA PULCI DORIA, *Libri sibillini e dominio di Roma*, in *Sibille e linguaggi oracolari*, a c. di I. CHIRASSI COLOMBO - T. SEPELLI, Macerata 1998, pp. 277-304 e nel medesimo volume G. MANETTI, *Strategie del discorso oracolare: la scrittura*, pp. 53-74 e P. POCCHETTI, *Fata canit foliisque notas et nomina mandat*. *Scrittura e forme oracolari nell'Italia antica*, pp. 75-105.

fertilità, è tra le divinità garanti dei campi coltivati e protettrici dei confini soprattutto in situazioni di crisi politica, istituzionale e sociale⁶² come i conflitti tra città etrusche e Roma nel periodo tra la seconda metà del IV secolo e la prima del III, nonché le lotte sociali tra classi aristocratiche e popolari a Volsinii per il possesso delle terre e del potere politico. A sua volta Vegoia è invocata in difesa della proprietà terriera in Etruria durante la critica situazione sociale sorta all'indomani della proposta di Livio Druso nel 91 a.C. di concedere la cittadinanza agli Italici.⁶³ Nel corso della romanizzazione il nome di *Lasa* sembra cedere il posto all'epiteto *vecuvia*/Vegoia in virtù della diffusione e dell'importanza della famiglia di cui Vegoia reca il nome.⁶⁴ Inoltre Vegoia acquisterebbe le sembianze di una ninfa perché la *nýmpe* è la sposa dal momento in cui contrae le nozze sino al parto del primogenito quando, avendo ottemperato alla propria funzione sociale, assume il ruolo definitivo di *gyné*.⁶⁵

⁶² Non a caso il termine *tular* è noto su cippi rinvenuti solo nell'Etruria centrale interna, cf. R. LAMBRECHTS, *Les inscriptions avec le mot 'tular' et le bormage étrusques*, Firenze 1970. Sulla *terminatio* etrusca cf. C. PICCALUGA, *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma 1974, pp. 97-140; P. CATALANO, *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano*, ANRW II, 16, 1, 1978, pp. 510-13; G. COLONNA, *Il lessico istituzionale etrusco e la formazione della città (specialmente in Emilia-Romagna)*, in *La formazione della città preromana in Emilia-Romagna* (Atti del convegno di studi, Bologna-Marzabotto, 7-8 dicembre 1985), Bologna 1988, pp. 21-24. Sulla funzione di *Tinia* nella *terminatio* cf. R. PETTAZZONI, *La divinità suprema degli Etruschi*, «Studi Mater. Stor. Relig.», 4 (1928), pp. 218-22.

⁶³ Al 91/90 a.C. è datata la profezia in base ai passi di CENSOR (*De die natali* 17,5-13) e PLUT. (*Sulla* 7, 6-9), sulla fine dell'ottavo secolo del *nomen etruscum*; cf. anche J. HEURGON, *The date of Vegoia's prophecy*, «JRS», XLIX (1959), pp. 41-45.

⁶⁴ Il nome *Velthymnus* rimanda a *Voltumna*, di cui il *fanum* volsiniese era stato prescelto a sede centrale della confederazione etrusca. Inoltre anche il gentilizio da cui deriva il nome di Vegoia era diffuso nel medesimo territorio. Pertanto è valido ritenere che proprio l'*entourage* aristocratico volsiniese-chiusino sia l'ambito di diffusione della profezia. E questo concorda con l'economia del territorio agricolo dell'Etruria centrale interna coltivato prevalentemente a grano. Infatti i confini tutelati dalla profezia sono di un territorio agricolo coltivato a cereali: nel testo si parla esplicitamente della ruggine, malattia tipica dei cereali tanto che per scongiurarla a Roma era celebrata in aprile la festa delle *Robigalia* (cf. *sup.*), ma anche tutte le altre avversità citate sono riferibili più ai cereali che non ad altri tipi di piantagione.

⁶⁵ Sulla *nýmpe* cf. C. CALAME, *Poétiques d'Eros en Grèce antique* (I Greci e

Oltre alla profezia Vegoia è nota per avere trasmesso i *libri fulgurales* agli Etruschi.⁶⁶ Dunque le virtù profetiche e l'autorità di cui godeva Vegoia erano tali che a lei era attribuita una parte cospicua della *disciplina* etrusca. La *disciplina* etrusca risale ad età arcaica, ma la stesura definitiva dei *libri fulgurales* di Vegoia è di età ellenistica.⁶⁷ E probabilmente fu la famiglia aristocratica, di cui Vegoia porta il nome, a controllare la codificazione di una tradizione sapienziale che si trasmetteva di generazione in generazione.⁶⁸

l'eros. Simboli, pratiche e luoghi, Bari 1992, trad. di M.R. FALIVENE, pp. 96-99) con tutta la bibliografia precedente ed in modo particolare M. DETIENNE, *Orphée au miel*, in *Faire de l'histoire*, a c. di J. LE GOFF - P. NORA, III, Paris 1974, pp. 56-75 che riporta il regolamento dei sacrifici in onore di Artemide a Cirene che prevedevano una precisa distinzione tra la *parthénos* (la ragazza fino al momento delle nozze), la *nýmpe* (la sposa dalle nozze fino al parto) e la *gyné* (la donna che ha generato i figli). Ad Atene era consacrato un santuario a *Nýmpe* ove la dea era oggetto di una consacrazione rituale in occasione delle nozze della giovane sposa.

⁶⁶ Ne parlano AMM. (17,10,2) e SERV. (*ad Aen.* VI 72), cit. *sup.* L'attività profetica di Vegoia non ha sede presso un oracolo, ma è finalizzata solamente alla trasmissione di testi scritti utilizzati per l'attività mantica. Sull'attività profetica e mantica in Etruria cf. D. BRIQUEL, *Le paradoxe étrusque: une parole inspirée sans oracles prophétiques*, in *Oracles et mantique en Grèce ancienne* (Actes du colloque de Liège, mars 1989), «Kernos», 3 (1990), pp. 67-75; J.R. JANNOT, *Devins, dieux et démons*, cit., pp. 20-32.

⁶⁷ Le fonti generalmente assegnano a *Tages* la trasmissione della *disciplina* ai *populi Etruriae* accorsi alla magica apparizione del fanciullo nell'agro di Tarquinia (cf. CIC., *De divinatione* II 23); inoltre ARNOB., *Adversus nationes* 2, 69, assegna a lui prima ancora che a Vegoia l'interpretazione di tutti i segni celesti e delle viscere animali. Infine GIOV. LIDO, *De ostentis* III 1 riporta la tradizione secondo la quale fu l'aruspice *Tarchon* (il cui nome richiama quello di Tarquinia) il contadino che per primo vide il magico fanciullo. Dunque l'origine della *disciplina*, rimandando invece all'Etruria centrale interna (Volsinii-Chiusi) ove era attivo il *fanum Voltumnae* di Volsinii.

⁶⁸ Sulla cераunomantica presso gli Etruschi cf. E. SIMON - A. MAGGIANI, *Il pensiero scientifico e religioso*, in M. CRISTOFANI (a c. di), *Gli Etruschi. Una nuova immagine*, Firenze 1984, pp. 146-49. Sul problema del controllo dei libri della *Etrusca disciplina* da parte delle classi aristocratiche cf. F. RONCALLI, *Osservazioni sui libri lintei etruschi*, «Rci pont. Accad. Archeol.», 51-52 (1978-1980), pp. 3-22.

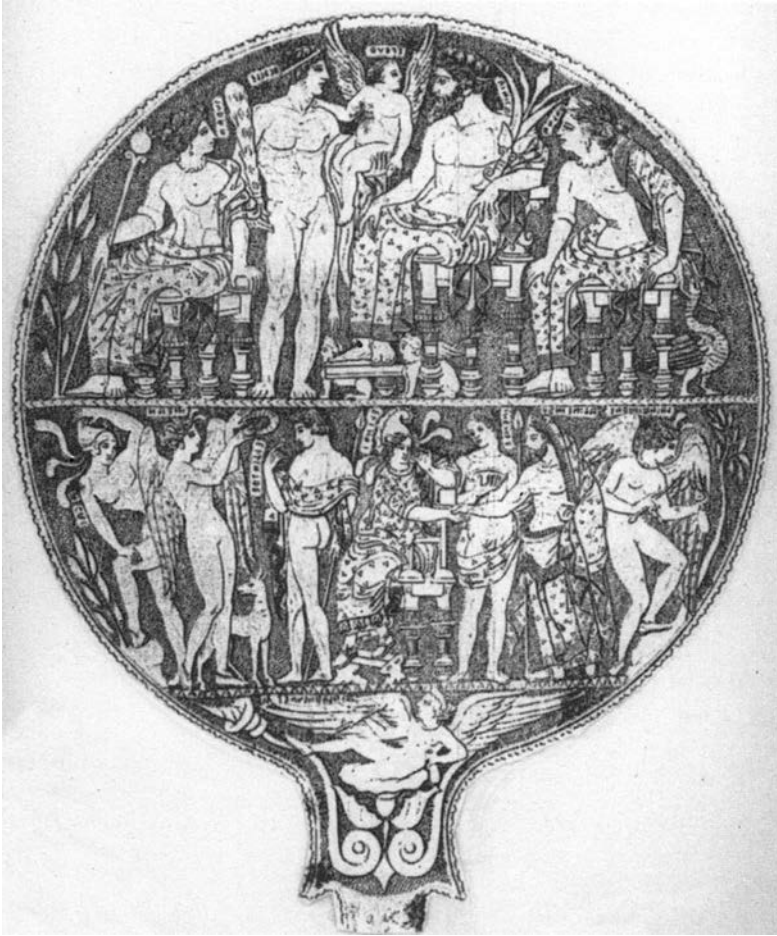


Fig. 1 - Specchio da Vulci - Parigi, Bibliothèque national, Cabinet des médailles
(disegno da E. GERHARD, *ES* II.III 1, tav. 181).



Fig. 2 - Specchio da Montefiascone (Vt) - Napoli, Museo archeologico nazionale (disegno da E. GERHARD, *ES III 1*, tav. 115).



Fig. 3 - Anello da Todi - Roma, Museo di Villa Giulia
(foto della Soprintendenza archeologica dell'Etruria meridionale).



Fig. 4 - Specchio di provenienza sconosciuta - Roma, Museo di Villa Giulia
(disegno da E. GERHARD, *ES I*, tav. 37).



Fig. 5 Specchio da Perugia - Perugia, Museo nazionale
(disegno da E. GERHARD, *ES V*, tav. 24).

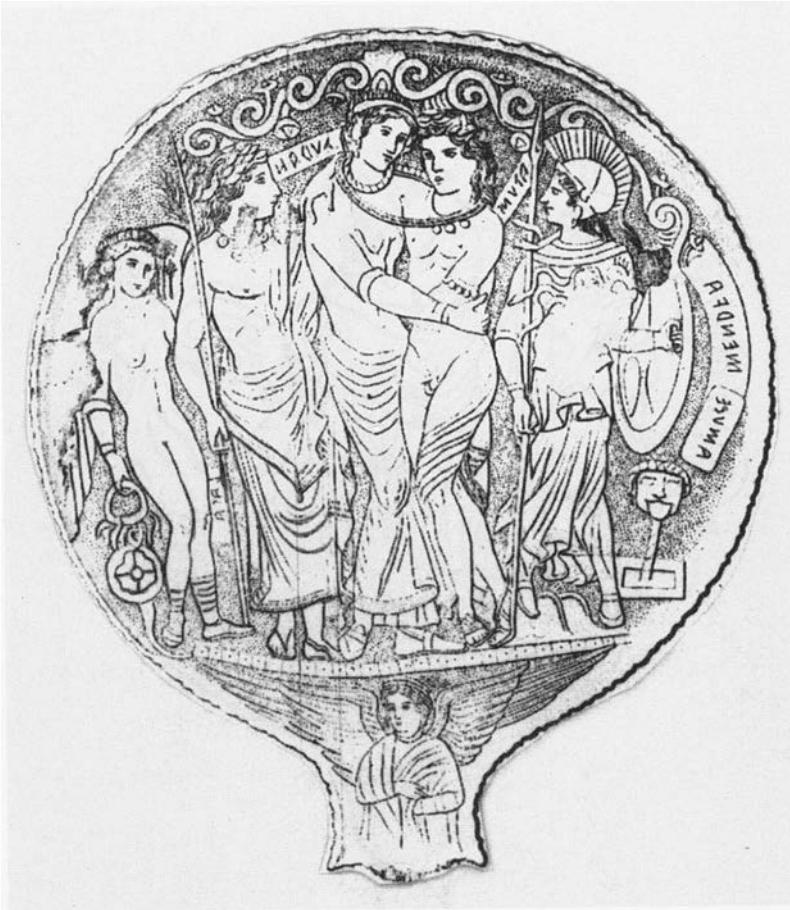


Fig. 6 - Specchio da Castel d'Asso - Toronto, Royal Ontario Museum
(disegno da E. GERHARD, ES V, tav. 23).



Fig. 7 - Specchio da Chiusi - Firenze, Museo archeologico nazionale
(disegno da E. GERHARD, *ES IV 1*, tav. 290).

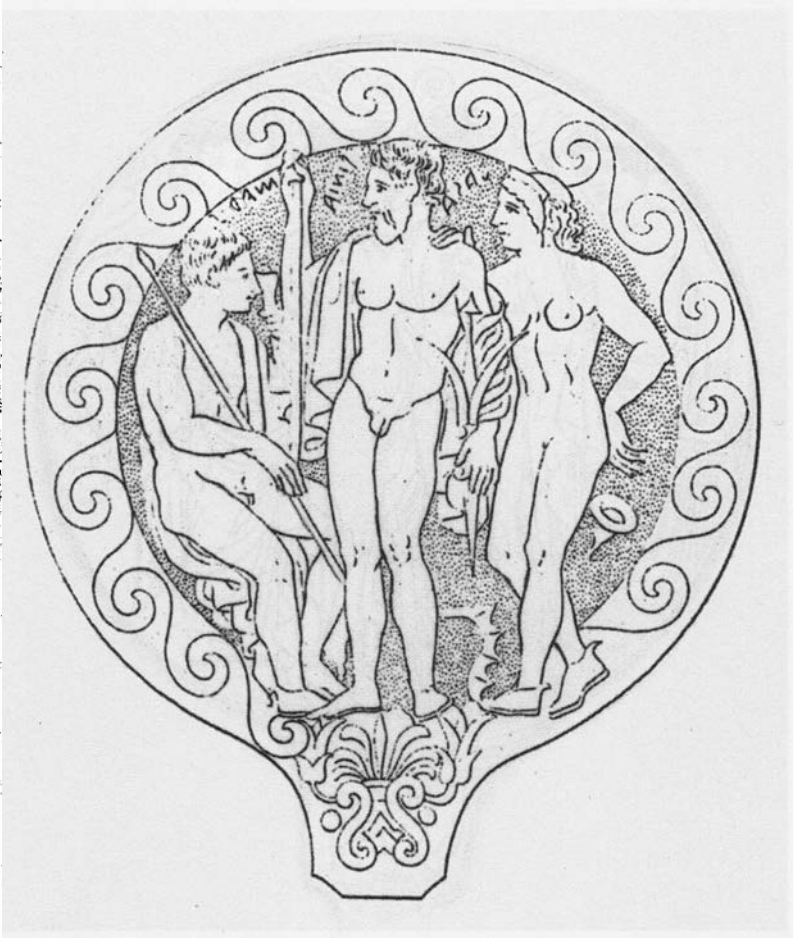


Fig. 8 - Specchio di provenienza sconosciuta - Amburgo, Museum für Kunst und Gewerbe (disegno da E. GERHARD, *ES V*, tav. 1).



Fig. 9 - Specchio di provenienza sconosciuta - Londra, British Museum
 (disegno da E. GERHARD, *ES IV*, tav. 359).

FRANCESCO FRONTEROTTA

LA DOTTRINA ELEATICA DELL'UNITÀ DEL TUTTO:
PARMENIDE, IL PARMENIDE PLATONICO E ARISTOTELE

Questo articolo, che anticipa alcuni risultati di una più ampia ricerca sulla presentazione e sull'interpretazione di Parmenide e della filosofia eleatica da parte di Platone, si propone di affrontare la questione limitatamente al *Parmenide*, citando appena, invece, le indicazioni fornite dagli altri dialoghi platonici (§§ 1-2).¹ Il ricorso alla testimonianza di Aristotele (§ 3) intende suggerire, senza nessuna pretesa di originalità e di esaustività, l'opportunità di un più ampio, seppur schematico, confronto conclusivo.

1. *La presentazione della dottrina eleatica nel Parmenide platonico.*

Per esprimersi sul significato e sul valore storico-filosofico della presentazione di Parmenide e della 'scuola' eleatica in generale nel *Parmenide*, occorre muovere, a mio parere, da questo interrogativo di fondo: è possibile giudicare Platone come un fedele espositore della dottrina di Parmenide, almeno entro i limiti che ci sono imposti da una conoscenza solo frammentaria e in parte indiretta del pensiero del grande Eleate? Per tentare di rispondere a questa domanda, conviene in primo luogo sgomberare il campo da ogni facile ingenuità: Platone non può certamente essere considerato uno 'sto-

¹ Non mi è stato possibile utilizzare, per la stesura di questo articolo, il recentissimo volume di J.A. PALMER, *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford 1999. D'altro canto, le questioni trattate qui di seguito — che si riducono essenzialmente alla definizione dell'immagine di Parmenide come è presentata nel *Parmenide* e all'interpretazione platonica della tesi eleatica dell'unità del tutto — rimangono sostanzialmente ai margini della ricerca di Palmer, che mira soprattutto a mettere in luce le diverse (e opposte) modalità e strategie di 'appropriazione' e di rielaborazione critica del pensiero di Parmenide da parte di Platone (nelle varie fasi della sua riflessione) e della sofistica.

rico della filosofia' in senso stretto e i suoi riferimenti ad altri pensatori, peraltro non rari, manifestano uno sforzo costante di reinterpretazione e di 'adattamento', tanto sul piano narrativo della messa in scena dialogica, quanto sul piano teorico dell'indagine filosofica. Non ci si attenderà dunque da Platone, nel *Parmenide*, una ricostruzione e una presentazione filologicamente ineccepibili dell'eleatismo, se non altro perché questo aspetto ricade al di fuori dei suoi interessi immediati. Tenendq presente tale avvertimento metodologico generale, valutiamo più nel dettaglio gli elementi in nostro possesso, per ricostruire il contesto filosofico e la prospettiva storica della discussione che viene narrata nel *Parmenide*.

Innanzitutto, il richiamo a Parmenide e alla 'scuola' eleatica² (Zenone e Melisso) si ritrova, oltre che nel *Parmenide*, anche nel *Teeteto* e nel *Sofista*. Nel *Teeteto*, l'indagine sulla natura della conoscenza è in larga parte dedicata alla confutazione del relativismo sensibile di Protagora, che presuppone una dottrina del divenire universale e del flusso perenne di tutte le cose, sulla base di una netta contrapposizione rispetto alla dottrina eleatica dell'immobilità del tutto. Nel *Sofista*, invece, la complessa elaborazione della diversità, articolata attraverso il rigetto della concezione parmenidea del non essere, è condotta da un filosofo di 'scuola' eleatica che si assume l'onere di un 'parricidio', non però senza avvertire le difficoltà e le responsabilità della sua analisi.³ Ma qual è precisamente la dottrina attribuita a Parmenide e a Zenone e in cosa consiste il contesto 'eleatico' che Platone raffigura nel *Teeteto*, nel *Sofista* e soprattutto nel *Parmenide*?

Per quel che riguarda Zenone, l'immagine che si deduce dai

² Sulla questione della cosiddetta 'scuola' eleatica e quindi sul rapporto effettivo fra Parmenide, Zenone e Melisso (ed eventualmente anche Senofane), cf. N.L. CORDERO, *L'invention de l'école éleatique: Platon, Sophiste*, 242d, in *Études sur le Sophiste de Platon*, éd. P. AUBENQUE, Napoli 1991, pp. 93-124; e la mia *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, Roma-Bari 1998, pp. 17-24.

³ Sul problema dell'elaborazione della diversità che, nel *Sofista*, conduce a una parziale confutazione delle tesi di Parmenide, cf. G. SASSO, *L'essere e le differenze. Sul Sofista di Platone*, Bologna 1991, pp. 157-201; e il mio articolo *L'être et la participation de l'autre. Une nouvelle ontologie dans le Sophiste*, «Ét. Philos.», 3 (1995), pp. 311-53, soprattutto pp. 341-50.

dialoghi platonici, e più in generale dalle fonti antiche, è quella di un abile e spregiudicato confutatore, non dissimile da un erista o da un sofista. Nel *Parmenide*, Platone fa dire a Zenone di aver composto la propria opera in difesa del maestro per «ardore polemico e gusto della discussione» (φιλονικία, 128d6; e2), mentre nell'*Alcibiade primo* (119a sgg.) si afferma che Zenone, alla stregua di un pedagogo itinerante o di un mercante del sapere, insegnava ai giovani dietro compenso a divenire «sapiienti e illustri». Ancora, nel *Fedro* (261d6-8), Socrate ricorda la capacità del 'Palamede eleatico' di far apparire «la stessa cosa simile e dissimile, una e molteplice, in quiete e in moto» (τὰ αὐτὰ ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ ἔν καὶ πολλά, μένοντά τε αὐ καὶ φερόμενα), ciò che era tipico dell'abilità retorico-persuasiva dei sofisti.⁴ E di questa abilità Zenone doveva far uso nello scritto che gli viene attribuito, forse intitolato *Dispute*,⁵ di cui abbiamo resoconti piuttosto precisi. Sappiamo che, secondo Proclo (in *Parm.* 694, 23-6), era composto di quaranta argomenti diretti contro gli avversari della dottrina di Parmenide. Zenone, infatti, avrebbe avuto quest'unico scopo: condurre una *reductio ad absurdum* delle obiezioni opposte alle tesi del maestro.⁶ Dei λόγοι zenoniani, Platone presenta nel *Parmenide* (127d6-7) solo il primo, consacrato alla confutazione dell'ipotesi della pluralità, ma probabilmente

⁴ Sull'attività di Zenone, cf. anche ISOCRATE 10, 3; ARISTOTELE, *Rhet. A.*, 1372b3 sgg.; PLUTARCO, *Pericl.* 4, 3; DIOGENE LAERZIO IX 25.

⁵ La *Suda* (s.v. Zenone) indica quattro titoli: *Dispute*, *Interpretazione di Empedocle*, *Contro i filosofi*, *Sulla natura*, ma gli ultimi tre sono forse varianti del primo. Anche Simplicio (*Phys.* 134, 2-11) sembra conoscere un'unica opera di Zenone.

⁶ L'identificazione degli avversari di Parmenide è oggetto di discussione fra gli interpreti: alcuni hanno sostenuto, e mi pare l'ipotesi più probabile, che si tratta semplicemente di coloro i quali, secondo il senso comune e non seguendo una ben definita dottrina, ridicolizzano la tesi dell'unità del tutto; altri hanno tentato invece di indicare una 'scuola' filosofica precisa dietro questi avversari: qualcuno ha pensato di riconoscere le dottrine pitagoriche, altri gli atomisti, Empedocle o Anassagora o i sofisti. Nulla impedisce d'altra parte che Platone si riferisca qui ai paradossi sollevati contro Parmenide da non meglio identificati 'pluralisti', senza un preciso e unico obiettivo polemico. Sulla questione, si vedano G. VLASTOS, *Zeno of Elea*, in *The Encyclopedia of Philosophy*, t. 8, ed. P. EDWARDS, New York-London 1967, pp. 369-79; M. CAVEING, *Zénon d'Élée. Prolegomènes aux doctrines du continu*, Paris 1982, pp. 163-69 e, in ultimo, PLATON, *Parménide*, trad. inédite, introd. et notes par L. BRISSON, Paris 1994, pp. 22-27.

esemplificativo dell'intera opera.⁷ Se la molteplicità esiste⁸ — è l'argomentazione di Zenone — derivano conseguenze assurde e risibili: tutte le cose saranno caratterizzate da opposti attributi contemporaneamente, saranno uno e molti (uno rispetto alla totalità che costituiscono, molti rispetto ai singoli elementi componenti la totalità), simili e dissimili (simili rispetto a sé stesse, dissimili rispetto alle altre cose) e così via. L'ammissione della molteplicità è dunque contraddittoria e la tesi parmenidea dell'unità del tutto ne risulta confermata e questo, come Zenone sottolinea, è, senza nessuna pretesa di originalità, il suo contributo alla difesa di Parmenide (127d6-128e3). Un contributo, mi pare, di natura essenzialmente metodologica, che consiste nell'elaborazione di uno schema logico-discorsivo che, muovendo da un'ipotesi assunta arbitrariamente (quindi non necessariamente vera né falsa *a priori*), ne esamina dialetticamente le conseguenze, ponendo fra queste un confronto logicamente significativo e vincolante per la valutazione dell'ipotesi iniziale: se un'ipotesi, come quella della molteplicità assunta da Zenone, dà luogo a conseguenze paradossali e contraddittorie e viene così 'ridotta all'assurdo', deve essere considerata falsa e respinta dall'analisi, mentre un'ipotesi da cui si deducono conse-

⁷ I λόγοι di Zenone, assai discussi nell'antichità, erano diretti, alcuni, contro il movimento (cf. ZENONE, fr. 4 DK e le testimonianze di ARISTOTELE, *Phys. Z.*, 239b5-32 sgg. [gli argomenti detti di 'Achille' e della 'freccia', cf. anche SIMPLICIO, *Phys.* 1011, 9 sgg. e 1015, 29 sgg.]; *Z.*, 239b33 sgg.; Θ , 263a5 sgg.), altri, contro la molteplicità (cf. ZENONE, fr. 3 DK e le testimonianze di EUDEMO, *Phys.* fr. 7 [in SIMPLICIO, *Phys.* 97, 12 sgg.]; SIMPLICIO, *Phys.* 99, 10 sgg.; 134, 2 sgg.) e connessi all'aporia della divisibilità o indivisibilità degli enti (cf. ZENONE, fr. 1-2 DK e le testimonianze di Aristotele, *Phys. A.*, 187a1 sgg.; *Metaph. B.*, 1001b7 sgg.; SIMPLICIO, *Phys.* 183, 3 sgg.; 40, 19 sgg.; FILOPONO, *Phys.* 42, 9 sgg.; 80, 23 sgg.). Si veda ora, in proposito, G. COLLI, *Zenone di Elea. Lezioni 1964-1965*, Milano 1998.

⁸ L'ipotesi di partenza della dimostrazione di Zenone si trova formulata da Platone in due forme diverse: (1) εἰ πολλά ἐστὶ τὰ ὄντα (127e1): «se gli enti sono molti»; (2) εἰ <τὰ> πολλά ἐστὶ (128d5): «se i molti sono». Nel primo caso, l'aggettivo πολλά è posto come attributo del soggetto τὰ ὄντα; nel secondo, <τὰ> πολλά diviene il soggetto dell'ipotesi. Ho scelto qui la possibilità (2), ma entrambe le traduzioni sono ugualmente legittime: il significato complessivo dell'argomento zenoniano — che tocca la questione dell'ammissione o dell'esclusione della molteplicità *tout court*, che essa sia intesa come un soggetto autonomo o come attributo di un soggetto — non è infatti in nessun caso messo in discussione.

guenze coerenti e non aporetiche può essere senz'altro riconosciuta come vera.⁹

Platone accoglie il metodo 'ipotesico' di Zenone,¹⁰ che verrà utilizzato nell'esercizio dialettico della seconda parte del dialogo, segnalandone tuttavia alcune gravi lacune. In primo luogo, laddove Zenone limitava la sua indagine alle cose sensibili (come Socrate rileva con piglio critico in 129b1-130a2), è necessario invece condurre la ricerca sul piano dei generi e delle realtà intelleggibili che si colgono solo con il pensiero e con il ragionamento; inoltre, il metodo ipotesico non può ritenersi completo con l'esame delle conseguenze di una certa ipotesi, perché deve essere esteso anche all'analisi delle conseguenze della negazione di quella stessa ipotesi (135d7-136c5). Mentre la prima di queste correzioni, pur fondamentale nella pro-

⁹ Il 'meccanismo' logico della *reductio ad absurdum* messa in atto da Zenone nel *Parmenide* può essere spiegato come segue: dati due assunti 'A' e 'non-A' fra loro opposti, è possibile volgere, per esempio, 'A' nella forma ipotesica «se 'A'», facendone così il punto di partenza della deduzione e traendo in seguito tutte le conseguenze 'a₁...a_n' che da quella premessa derivano. È sufficiente che una sola delle conseguenze 'a₁...a_n' dedotte si riveli manifestamente contraddittoria o anche semplicemente incoerente rispetto alla sua premessa perché l'assunto originario 'A' risulti invalidato e respinto come falso. In termini formali:

«Se 'A'» (ipotesi), allora «'a₁...a_n'» (conseguenze dedotte dall'ipotesi).

Se una sola delle conseguenze dedotte 'a₁...a_n' si rivela contraddittoria, allora l'ipotesi «se 'A'» è riconosciuta come falsa e l'assunto 'A' respinto dall'analisi. Ciò non permette naturalmente di sostenere, *sic et simpliciter*, la verità dell'assunto 'non-A' opposto ad 'A', ma solo di escludere 'A' dall'insieme degli assunti possibili, confutando così chi eventualmente cercasse di respingere l'assunto 'non-A' proprio sulla base della sua opposizione all'assunto 'A'. In breve, una *reductio ad absurdum* deduce immediatamente dall'assurdità di certe conseguenze la contraddittorietà delle loro premesse, giungendo perciò non a una dimostrazione sufficiente e autonoma dell'argomento opposto a quello esaminato; ma soltanto a una sua ulteriore conferma (quando lo si sia già altrimenti dimostrato) o, almeno, all'affermazione della sua plausibilità dialettica.

¹⁰ Sulla relazione fra il procedimento utilizzato nella seconda parte del *Parmenide* e il metodo ipotesico spesso introdotto nei dialoghi platonici e associato alla geometria (cf. *Men.* 86e1-87b4; *Phaed.* 100a3-b9; *Resp.* VI 510c1-511a8), si vedano soltanto R. ROBINSON, *Plato's earlier dialectic*, Oxford 1953², pp. 61-92; 146-79; R.S. BLUCK, *Plato's Phaedo*, a transl. with introd., notes and appendices, London 1955, pp. 160-73; 198-202; G. CAMBIANO, *Il metodo ipotesico e le origini della sistemazione euclidea della geometria*, «R. Filos.», 58 (1967), pp. 131-49.

spettiva filosofica di Platone, non incide affatto sulla forma e sulle modalità del metodo zenoniano, la seconda evidenza invece un'attitudine critica assai acuta nei confronti del 'Palamede eleatico'. Nel *Parmenide*, infatti, Zenone si serve del metodo ipotetico all'unico scopo di 'ridurre all'assurdo' l'ipotesi della molteplicità del reale, muovendo dal presupposto, sicuro e indubitabile ai suoi occhi di discepolo di Parmenide, della verità dell'ipotesi opposta, appunto quella parmenidea dell'unità del tutto. Però, in questa forma, una simile pratica filosofica si riduce sostanzialmente a un'abile e spregiudicata confutazione eristica, finalizzata alla *conferma* della verità di cui già si ritiene portatrice di fronte ad eventuali avversari, ma non certo all'autentica *ricerca* della verità, che deve sempre essere genuina e priva di pregiudizi. Ecco perché Platone suggerisce, per bocca di Parmenide, un significativo ampliamento metodologico: la validità e la veridicità di una determinata ipotesi, o di qualunque proposizione in generale, possono emergere solo dal confronto simultaneo dell'ipotesi formulata e della sua contraria, stabilendo quale delle due risulti davvero rigorosa e coerente rispetto alle sue conseguenze. In tal caso, allora, e a tali condizioni, il metodo zenoniano rappresenta effettivamente un procedimento di ricerca equilibrato ed efficace, ben distinto da ogni banale meccanismo logico di confutazione sofistica. Questo, mi pare, è tutto ciò che si ricava dalla presentazione di Zenone nel *Parmenide*.

D'altro canto, la figura e il pensiero di Parmenide assumono, per Platone, ben altra rilevanza. Nel *Teeteto*, a Parmenide, «venerando e terribile» (αἰδοῖός τε δεινός), e a Melisso, viene attribuita, in modo assai rapido e schematico, la tesi che «il tutto è uno, immobile in sé stesso» (ἓν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἑστηκεν αὐτὸ ἐν αὐτῷ), contro la dottrina eraclitea del perenne movimento dell'universo (180d7-e4; 183e3-184a8). Nel *Sofista* invece, l'assunto dell'unità del tutto (ribadito in 242d5-6 e 244b6 sgg.) è tematizzato e discusso: la citazione diretta di alcuni versi del poema di Parmenide presenta agli interlocutori del dialogo una concezione bipolare della realtà basata sulla netta opposizione di essere e non essere, che tuttavia, muovendo dalla constatazione che il non essere non è, in nessun caso e a nessuna condizione, si riduce a un monismo assoluto (237a8-9 e 258d1-2, in cui vengono citati i vv. 1-2 del fr. 7 DK di Parmenide). L'indagine del *Sofista* si rivolge proprio alla confuta-

zione delle tesi del 'padre' dell'eleatismo, per dimostrare che, per certi aspetti e nonostante l'incontrovertibile diniego di Parmenide, il non essere è, è pensabile e dicibile (241d3-7; 258c6-259b6) e ogni forma di monismo è intrinsecamente contraddittoria (244b6-245e2).¹¹ Nel *Parmenide*, infine, la dottrina parmenidea è ancora una volta concentrata nel sintetico assunto che 'il tutto è uno' (ἔν εἶναι τὸ πᾶν, in 128a7-b2; b3-4; d1; d5; 137b1-4). Ma come interpretare questa formula lapidaria?

Nei frammenti del poema di Parmenide in nostro possesso, il termine πᾶν (<il> 'tutto') compare, in accezioni significative, solo quattro volte, mai come sostantivo, ma sempre come attributo dell'essere. Nel fr. 8 DK, l'essere è definito «tutto» o «intero» (πᾶν, v. 5); «tutto uniforme» (πᾶν ἔστιν ὁμοῖον, v. 22), in quanto non divisibile; e «tutto pieno di essere» (πᾶν δ'ἔμπλεόν ἔστιν ἑόντος [...] ξυνεχές πᾶν ἔστιν, vv. 24-25), visto che, rigorosamente omogeneo, in nessun punto 'è' meno o più di quanto 'sia' negli altri. Nei vv. 5-6 del fr. 8 DK, leggiamo poi:

Οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, / ἔν, συνεχές.

Non mai era né sarà, perché è ora, tutto, uno, continuo.

Come si vede, l'essere viene qui descritto come un tutto, unico e omogeneo, e questa è la sola attribuzione dell'unità all'essere che compaia nei frammenti e l'unica occorrenza del termine ἔν. Dal

¹¹ Cf. ancora G. Sasso, *L'essere e le differenze. Sul Sofista di Platone*, cit., pp. 169 sgg.; e il mio *L'être et la participation de l'autre. Une nouvelle ontologie dans le Sophiste*, cit., pp. 317-19; 341-50. Dopo aver condotto una rigorosa *reductio ad absurdum* di ogni possibile monismo, ma in particolare di quello attribuito a Parmenide, servendosi tra l'altro di uno degli argomenti utilizzati da Parmenide nella prima serie di deduzioni della seconda parte del *Parmenide* (se l'uno è realmente uno deve essere privo di parti; ma il tutto, in quanto tale, ha parti, un centro e un'estremità; quindi il tutto non è uno; cfr. *Soph.* 245a1-9; *Parm.* 137c3-d5), lo Straniero eleate che guida la discussione nel *Sofista* conclude così (245d12-e2): «E di certo molte altre difficoltà con infiniti paradossi appariranno a chi afferma che ciò che è consiste [...] in un'unica cosa». Si tratta precisamente delle «risibili conseguenze» in cui i detrattori di Parmenide intendono imprigionare la tesi dell'unità del tutto e contro i quali polemizza Zenone nel *Parmenide* (128c5-d5), sollevando le «ancor più risibili conseguenze» dell'ipotesi della pluralità del reale.

contesto del poema parmenideo risulta chiaro che l'essere, esente da generazione e corruzione, intero, uniforme e completo, non può che rivelarsi uno e unico, posto che, se il non essere non è, non esiste altro oltre l'essere, e d'altra parte, se è intero e uniforme, l'essere non ammette distinzioni o differenziazioni — né alcuna forma di pluralità — al proprio interno. In ogni caso, l'attribuzione dell'unità è una conseguenza assolutamente secondaria nel ragionamento di Parmenide e, comunque, non rispetto al 'tutto', che rappresenta anch'esso uno dei predicati dell'essere, ma rispetto all'essere stesso: l'oggetto del poema non è τὸ πᾶν né τὸ ἔν, ma τὸ εἶν, l'essere di ciò che è, dal cui *status* ontologico si deducono alcune caratteristiche o proprietà — e, fra le altre, la totalità o onnicomprensività (πᾶν) e l'unità (ἔν).¹² Ciò ha indotto alcuni interpreti a correggere i vv. 5-6 del fr. 8 DK, espungendo del tutto il riferimento all'unità.¹³ Del resto, lo stesso Zenone, come risulta dalle testimonianze sulla sua opera, introduce l'argomento dell'unità e della molteplicità nella polemica contro gli avversari di Parmenide, senza tuttavia attribuirgli un ruolo determinante: egli non sembra tanto

¹² Questa è la posizione comune degli interpreti sulla questione dell'unità dell'essere (o del tutto) parmenideo, cf. solo K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916, p. 108; G. CALOGERO, *Studi sull'eleatismo*, Roma 1932, p. 69; M. UNTERSTEINER, *L'essere di Parmenide è οὐλον non ἔν*, «R. crit. Stor. Filos.», 10 (1955), pp. 5-23 (riedito in M. UNTERSTEINER, *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1958, pp. xxxi sgg.); e in ultimo N.L. CORDERO, *L'invention de l'école éléatique*, cit., pp. 109-13. Il predicato dell'unità dell'essere (o del tutto), secondario in Parmenide, diviene invece canonico nella dossografia, già con Aristotele (*Metaph.* A, 986b18; 28-30; *De gen. et corr.* 325a14-15) e Teofrasto (fr. 6 [in Alessandro, in *Metaph.* 31, 12], 7 [in SIMPLICIO, *Phys.* 115, 12-13] e 8 [in SIMPLICIO, *Phys.* 28, 7-8]), che dipendono con ogni probabilità dalla testimonianza, univoca e incontrovertibile, dei dialoghi platonici. L'unica eccezione antica è quella rappresentata da EUDEMO, *Phys.* fr. 43 Wehrli = fr. 11 Spengel, che dubita che Parmenide abbia voluto dimostrare o affermare l'unità dell'essere.

¹³ M. UNTERSTEINER, *Parmenide*, cit., pp. XLIII-L, propone una lezione dei vv. 5-6 riportata da Asclepio, in *Metaph.* 42, 30-31 che suona così: οὐ γὰρ ἔην, οὐκ ἔσται ὁμοῦ πᾶν, ἔστι δὲ μόνον / οὐλοφύεζ («<l'essere> né fu né sarà un tutto, ma è soltanto intero rispetto alla propria natura»). Su questa scelta cf. E. SPINELLI, *Parmenide fr. 8, 5-6: contra Simplicium?*, «Elenchos», 12 (1991), pp. 303-12; F. TRABATTONI, *Parmenide, Untersteiner e il fr. 8, 5-6*, «Elenchos», 12 (1991), pp. 313-18.

interessato alla difesa della tesi dell'unità del tutto, quanto piuttosto alla confutazione della molteplicità e del movimento, come pure, d'altra parte, allo scioglimento dell'aporia della divisibilità o indivisibilità degli enti. La *reductio ad absurdum* della molteplicità, con la conseguente e indiretta difesa della tesi dell'unità del tutto, non è il fondamento teorico dell'opera di Zenone, ma solo una delle linee lungo le quali si svolge la sua riflessione contro i detrattori di Parmenide.¹⁴

Rimane però la discordanza fra il testo del poema parmenideo e la testimonianza di Platone. Occorre cioè spiegare su quale base sia costruita l'immagine di Parmenide presentata nel *Parmenide* e negli altri dialoghi platonici. Mi pare comunque improbabile che la testimonianza di Platone si possa considerare attendibile, sia per quel che riguarda la dottrina storicamente sostenuta da Parmenide, sia rispetto alla terminologia e al linguaggio che riconosciamo nei frammenti del filosofo eleate.¹⁵ Ora, se lasciamo da parte Parmenide e

¹⁴ Sugli argomenti zenoniani, cf. *sup.*, n. 7.

¹⁵ Luc Brisson (PLATON, *Parménide*, cit., pp. 15-73), considera invece la presentazione platonica del pensiero di Parmenide sostanzialmente fedele all'originale e attendibile dal punto di vista storico. Il monismo parmenideo sarebbe infatti di natura sensibile, visto che le dimostrazioni di Zenone — che coincidono con una difesa rigorosa della dottrina del maestro — si collocano esclusivamente nell'ambito delle realtà sensibili. Il 'tutto' eleatico dovrebbe essere così concepito come l'universo sensibile spazio-temporale. E proprio sulla base di una simile dottrina, Parmenide muoverebbe, nella prima parte del dialogo, alcune critiche alla teoria socratica delle idee, critiche incentrate precisamente sulla possibilità della 'difficile' comunicazione fra i due livelli distinti del reale (le cose da un lato, le idee dall'altro), che quella teoria presuppone. D'altro canto, nella seconda parte del dialogo, l'esercizio dialettico mostrerebbe con un capovolgimento ironico come il monismo sensibile di Parmenide incorra in altrettanti paradossi, se esclude radicalmente l'esistenza del mondo ideale. L'oggetto dell'esercizio sarebbe perciò precisamente l'universo sensibile di cui Parmenide sancisce l'unità. Da questa interpretazione dissento su almeno due punti: mi sembrano innanzitutto discutibili, come ho appena cercato di mostrare, la fedeltà e la veridicità con cui Platone raffigura il 'caposcuola' eleatico; ma soprattutto non credo che la seconda parte del *Parmenide* sia consacrata a una discussione, ironica e critica, delle tesi di Parmenide (qualunque esse siano) né che l'oggetto dell'esercizio dialettico sia davvero l'universo sensibile (ho proposto una diversa lettura della seconda parte del dialogo nella *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, cit., pp. 83-104; e nell'articolo «*Que feras-tu, Socrate, de la philosophie?*». *L'un et les plusieurs dans l'exercice dialectique du*

Zenone, che in virtù delle considerazioni svolte fin qui non sono, a rigor di logica, sostenitori esclusivi dell'unità dell'essere o del tutto,¹⁶ l'unico filosofo di 'scuola' eleatica apertamente partigiano di una dottrina monista è senza dubbio Melisso. Proprio Melisso, compiendo un'impropria semplificazione del pensiero di Parmenide, attribuisce all'essere il fondamentale carattere dell'unità (frr. 5-6 DK):

Εἰ μὴ ἓν εἶη, περανεῖ πρὸς ἄλλο.

Se <l'essere> non fosse uno, avrebbe limite in altro.

Εἰ γὰρ <ἄπειρον> εἶη, ἓν εἶη ἄν· εἰ γὰρ δύο εἶη οὐκ ἄν δύναίτο ἄπειρα εἶναι, ἀλλ' ἔχοι ἄν πείρατα πρὸς ἄλληλα.

Se infatti <l'essere> è <infinito> deve essere uno: perché, se fosse due, i due non potrebbero essere infiniti, ma l'uno avrebbe limite nell'altro.

Dall'attribuzione all'essere dell'infinità spaziale (frr. 2-3 DK), Melisso deduce il predicato dell'unità: τὸ ὄν è essenzialmente e incontrovertibilmente ἓν¹⁷. Non a caso, già nel *Teeteto* (180e2), Platone associa senza alcuna distinzione le dottrine «dei Melissi e

Parménide de Platon, «R. Méta. Morale», 53, 2000, pp. 318-40). Sull'interpretazione di Luc Brisson, si veda inoltre F. FRONTEROTTA, *Fra Parmenide e Platone. Una nuova edizione francese del Parmenide*, «G. crit. Filos. ital.», XV/3 (1995), pp. 382-90.

¹⁶ In effetti, è stata anche avanzata l'ipotesi che Platone reinterpreti il pensiero di Parmenide e che, dietro la tesi 'scolastica' dell'unità del tutto, egli in realtà riconosca la complessità e l'originalità dell'eleatismo: per esempio, H. TELOH, *Parmenides and Plato's Parmenides* 131a-132c, «J. Hist. Philos.», 14 (1976), p. 127, sospetta «...that the One, which is the basis for dialectical exercise in the second half of the *Parmenides*, is, in reality, Parmenides' Being. Plato elevates the predicate 'one' to such a prominent position in the Eleatic thought that it even ingests its subject, Being». Si tratta tuttavia di un'ipotesi che incontra enormi difficoltà, perché pone immediatamente il problema del rapporto di Platone con i suoi predecessori e dei presupposti sulla cui base egli affronta e comprende la storia della filosofia.

¹⁷ Tutte le fonti antiche concordano con questa immagine di Melisso: a partire da ARISTOTELE, *Phys.* A, 185a e dallo scritto pseudo-aristotelico *De Melisso Xenophane Gorgia* (1-2); fino ad Alessandro (in SIMPLICIO, *Phys.* 110, 13); SIMPLICIO, *Phys.* 111, 18 sgg.; *De caelo* 558, 19 sgg.; TEMISTIO, in *Phys.* 7, 16; FILOPONO, in *Phys.* 50, 30; ed EPIFANIO, *adv. haer.* III 12.

dei Parmenidi» e, nel *Sofista*, la confutazione del monismo eleatico è introdotta da una citazione quasi letterale di Melisso. L'immaginaria domanda posta ai monisti dallo Straniero di Elea è infatti (244b9-10):

Ἐν ποῦ φατε μόνον εἶναι;

Voi affermate in qualche modo *che non vi è che un unico ente?*

che riecheggia la sentenza di Melisso (fr. 8.1 DK):

Μέγιστον μὲν οὖν σημεῖον οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ἓν μόνον ἔστιν.

Ciò che abbiamo detto è la prova più grande *che vi è un unico ente.*

Nei dialoghi, la polemica contro la filosofia eleatica sembra quindi diretta contro il suo ultimo ed estremo rappresentante, che, contemporaneo dello stesso Platone (come attesta Diogene Laerzio IX 24), riduce la complessa riflessione di Parmenide nello scarno assunto 'scolastico' dell'unità dell'essere e del tutto.¹⁸ Del resto, è sufficiente gettare uno sguardo alla genealogia della «famiglia eleatica» (ἐλεατικὸν ἔθνος) che Platone ricostruisce nel *Sofista* (242d4-7): «...la famiglia eleatica, che discende da Senofane e anche

¹⁸ Cf. in proposito M. UNTERSTEINER, *Parmenide* cit., pp. xxxix-xliii; J. WAHL, *Étude sur le Parménide de Platon*, Paris 1951, p. 75; G. CALOGERO, *Studi sull'eleatismo*, cit., p. 69; J. BARNES, *Parmenides and the Eleatic One*, «Arc. Gesch. Philos.», 61 (1979), p. 21; N.L. CORDERO, *L'invention de l'école éléatique*, cit., pp. 118-24 (p. 118: «Platon interprète Parménide à partir des conceptions de Mélissos») e Id., *Parménide et le Parménide de Platon*, in PLATON, *Le Sophiste*, trad. inédite, introd. et notes par N.L. CORDERO, Paris 1993, Annexe III, pp. 291-97. È inoltre possibile che, accanto a Melisso, Platone intenda riferirsi ai Megarici, continuatori e 'riformatori' delle tesi eleatiche fra V e IV secolo. Già le testimonianze antiche infatti stabiliscono un legame fra le dottrine eleatiche e megariche (cf. Aristocle [in Eusebio, *Praep. Ev.* XIV 17, 1]: «Costoro [Senofane, Parmenide, Zenone, Melisso, Stilpone e i Megarici] ritenevano che l'essere è uno (τὸ ὄν ἓν εἶναι), che il diverso non è e che nulla nasce né perisce né si muove in alcun modo»). Sul concetto di unità dei filosofi megarici, cf. M. UNTERSTEINER, *Parmenide*, cit., pp. xxxvii-xxxix; Id., *Studi eleatici. Senofane e Melisso nel De Melisso*, Xenophane, Gorgia. *Una polemica megarica?*, «Antiquitas», 8 (1953), pp. 51-52; e, più recentemente, R. MULLER, *Introduction à la pensée des mégariques*, Paris-Bruxelles 1988.

da più lontano, racconta i suoi miti, secondo cui ciò che si indica con 'tutto' è uno» (ὡς ἐνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων). Lasciando da parte l'allusione, in realtà difficilmente decifrabile, ai «più lontani» esponenti dell'ἐλεατικὸν ἔθνος, precedenti perfino a Senofane, questo albero genealogico induce a non poche perplessità. La riflessione di Senofane infatti, come i frammenti della sua opera e tutte le fonti antiche confermano,¹⁹ è rivolta essenzialmente alla divinità, cui egli conferisce gli attributi della totalità e dell'unità. Conseguentemente, a stento e non senza forzature, Senofane può essere costretto nello schema monista ricostruito da Platone. E, come ho già messo in luce, analogo è il caso di Parmenide, il 'padre' riconosciuto dell'eleatismo, e di Zenone. Al solo Melisso quindi, e a nessuno dei suoi predecessori, si addice precisamente, nel linguaggio e nel contenuto, la descrizione della 'famiglia' eleatica presentata nel *Sofista*.

È in conclusione probabile, allora, che l'immagine di Parmenide nel *Parmenide* — e in generale negli scritti platonici²⁰ — sia in effetti ispirata dai più tardi esponenti dell'eleatismo, anche se mascherata dietro i nobili tratti del venerando 'caposcuola', cui Platone riconosce un'autorità e un ruolo che vanno al di là della sua collocazione storica e delle dottrine che realmente sostenne. Parmenide diviene così il fondatore di una 'scuola' filosofica, la cui tesi fondamentale si riduce in ultima analisi alla schematica affermazione dell'unità del tutto, ed è collocato da Platone nel punto cruciale del suo ripensamento critico della teoria delle idee.

¹⁹ Cf. SENOFANE, fr. 23-26 DK; SIMPLICIO, *Phys.* 22, 30; IPPOLITO, *Ref.* I 14, 17, 19 Wendland; SESTO EMPIRICO, *Hypot. pyrth.* I 244.

²⁰ Una discussione a parte meriterebbe naturalmente la questione del rapporto fra Parmenide e Platone rispetto al 'parricidio' che lo Straniero di Elea compie nel *Sofista*, conducendo, proprio contro l'incontrovertibile divieto parmenideo, una rigorosa dimostrazione dell'esistenza del non essere inteso come differenza dall'essere. In proposito, si veda G. SASSO, *L'essere e le differenze. Sul Sofista di Platone*, cit., pp. 11-21; 169-201; D. O'BRIEN, *Le non-être. Deux études sur le Sophiste de Platon*, Sankt Augustin 1995, pp. 26-30; e il mio *L'être et la participation de l'autre. Une nouvelle ontologie dans le Sophiste*, cit., pp. 341-50.

2. *L'essere (o il 'tutto-uno') eleatico nell'interpretazione del Parmenide platonico.*

Rimane tuttavia un interrogativo essenziale a cui bisogna ancora dare risposta: indipendentemente dal fatto che la presentazione di Platone si addica a Melisso piuttosto che a Parmenide, cosa è, nei dialoghi platonici, il 'tutto-uno' attribuito a Parmenide e alla 'scuola' eleatica? Le informazioni di cui disponiamo sono piuttosto scarse. Abbiamo già visto²¹ che, nel *Teeteto* (180d7-e4; 183e3-184a8), un breve cenno ricorda l'immobilità assoluta del 'tutto-uno' di Parmenide e Melisso, in contrasto con il flusso perenne del divenire di tutte le cose predicato da Eraclito. Nel *Sofista* (237a8-9; 242d5-6), Platone presenta la dottrina dell'unità del tutto come necessaria conseguenza della radicale negazione opposta da Parmenide al non essere: se il non essere non è, l'essere soltanto è, unico e onnicomprensivo. Nel *Parmenide* (128a7-b2; b3-4; d1; d5; 137b1-4), infine, la dottrina eleatica è concentrata nell'ormai nota sentenza lapidaria: 'il tutto è uno' (ἐν εἶναι τὸ πᾶν), senza precisazioni di sorta. In assenza di testimonianze precise e univoche, occorre dunque basarsi su alcune indicazioni implicite per tentare di formulare un'ipotesi coerente.

Innanzitutto, nel *Parmenide* (127d6-129e3), Socrate ripete più volte, in polemica con Zenone, che non è paradossale definire lo stesso ente sensibile come uno e come molteplice, purché si ammetta l'esistenza di certi generi intelleggibili e puramente formali, distinti e separati, di cui le cose empiriche possano partecipare: in tal caso, qualunque cosa partecipi allo stesso tempo dell'idea dell'uno e dell'idea della molteplicità sarà detta legittimamente una e molteplice senza dar luogo a nessuna contraddizione, come il corpo umano che è uno nella sua totalità e molteplice rispetto alle sue parti.²² Questo argomento, concepito esclusivamente in opposizione alla zenoniana *reductio ad absurdum* della molteplicità, svela evidentemente la na-

²¹ Cf. *sup.*, § 1.

²² Per l'introduzione della teoria delle idee nel *Parmenide* rinvio al mio studio *ΜΕΘΕΞΙΣ. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Pisa 2001, cap. VII.

tura sensibile dei 'molti' (τὰ πολλά) di cui Parmenide (indirettamente) e Zenone (direttamente) negano l'esistenza. Ma Socrate continua, lucido e incalzante. Se davvero esistono simili generi intellegibili, non sarà assurdo sostenere che anche il 'tutto' nel suo insieme è 'uno', partecipando dell'idea dell'uno, e allo stesso tempo 'molteplice', partecipando dell'idea della molteplicità (οὐδὲν ἔμοιγε ἄτοπον δοκεῖ, οὐδέ γε εἰ ἐν ἅπαντα ἀποφαίνει τις τῶ μετέχειν τοῦ ἐνός καὶ ταῦτα ταῦτα πολλά τῶ πλήθους αὐ μετέχειν): se ne deve necessariamente dedurre che l'intera sfera dell'analisi di Parmenide e di Zenone, che si rivolge al 'tutto' (τὸ πᾶν) inteso come 'uno' (ἓν) o come 'molteplice' (πολλά), si estende così al mondo empirico, ma non comprende i generi ideali e intellegibili di cui le cose sensibili partecipano né prevede ovviamente una forma di 'partecipazione' o di 'comunicazione' fra i due piani del reale. Non a caso, Socrate afferma (e per tre volte ripete, cfr. 129b1-3; b6-c3; 129d6-130a2) che di ben diversa natura — e di assai maggior pregio — sarebbe l'indagine di Zenone, se, rivolta alle idee, riuscisse a mostrare che contemporaneamente uno e molti appaiono non gli enti empirici o la totalità dell'universo sensibile, ma piuttosto l'idea dell'uno o l'idea della molteplicità, o contemporaneamente simili e dissimili l'idea della somiglianza o l'idea della dissomiglianza: questa eventualità rappresenterebbe un «prodigio» (τέρας), «degnò di ammirazione e di meraviglia» (ἄξιον θαυμάζειν).²³ Ecco perché Socrate invita subito (129e3-130a2) Zenone ad ampliare la sua dimostrazione dalla sfera sensibile (τοῖς ὁρωμένοις) alle realtà intellegibili (ἐν τοῖς λογισμῶ λαμβανόμενοις). Infine, conviene rilevare come, poco dopo (130a3-b5), lo stesso Parmenide, ammirato per l'ardore filosofico del suo giovane interlocutore, manifesti grande stupore di fronte all'ipotesi dell'esistenza dei generi ideali e intellegibili corrispondenti a ognuna delle cose sensibili partecipanti di cui si è discusso fin lì, come l'unità, la molteplicità e così via.²⁴

²³ Sulla natura del 'prodigio' evocato da Socrate, con le sue ambiguità linguistiche e filosofiche, si vedano le note alla traduzione di PLATONE, *Parmenide*, trad. di G. CAMBIANO; introd. e note di F. FRONTEROTTA, Roma-Bari 1998, pp. 109-10; e il mio articolo *Uno stupefacente prodigio dialettico: perché Socrate «si meraviglia» in Platone*, Parm. 129b1-130a2?, in corso di stampa in «G. crit. Filos. ital.».

²⁴ «O Socrate, quanto sei degno di ammirazione per lo slancio che ti spinge ai

Questi passi giustificano insomma l'impressione che nel *Parmenide* Socrate introduca, con la teoria delle idee, una distinzione fra il piano sensibile e la sfera intellegibile dei generi assolutamente sconosciuta a Parmenide e a Zenone e ai loro occhi stupefacente, in quanto radicalmente estranea all'ambito di ricerca filosofica loro proprio. Se ciò è vero, bisogna probabilmente concluderne che il 'tutto-uno' difeso dai due filosofi eleati *precede* (storicamente e filosoficamente) la distinzione platonica fra il mondo sensibile e il mondo intellegibile e si colloca dunque, nell'interpretazione di Platone, sul piano sensibile degli enti che delle idee partecipano, coincidente con l'universo spazio-temporale.²⁵ In tale prospettiva, il confronto eleatico fra l'unità e la molteplicità, poiché rimane confinato sul piano sensibile, rappresenta — secondo un'osservazione del *Fililebo* — un semplice gioco «da ragazzi» (παιδαριώδη, 14d7) privo di reale interesse filosofico.²⁶ Al contrario, la questione fondamentale

discorsi. Ma dimmi, tu credi davvero che le cose stiano come dici, che vi siano da una parte questi generi in sé e per sé e dall'altra le cose che ne partecipano, separatamente gli uni dalle altre (χωρίς μὲν εἶδη αὐτὰ ἅπτα, χωρίς δὲ τὰ τούτων αὐ μετέχοντα)? E davvero ti pare che esista la somiglianza in sé, separatamente dalla somiglianza che noi possediamo, e così pure l'uno, la molteplicità e tutte le cose di cui hai sentito parlare Zenone poco fa (αὐτὴ ὁμοιότης χωρὶς ἧς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν, καὶ ἓν δὴ καὶ πολλὰ καὶ πάντα ὅσα νυνδὴ Ζήνωνος ἤκουες)?».

²⁵ Queste osservazioni non chiariscono naturalmente l'ancor più delicata questione della dottrina storicamente sostenuta da Parmenide, in particolare rispetto alla natura dell'essere come è descritta nei frammenti in nostro possesso: su tale problema rinvio al mio *Essere, tempo e pensiero: Parmenide e l'«origine dell'ontologia»*, «An. Scuola norm. sup. Pisa», XXIV/4 (1994), pp. 846-52.

²⁶ Cf. *Phil.* 14c7-15c3, in cui Socrate affronta il problema della relazione fra uno e molti, non però rispetto all'unità e alla molteplicità che si trovano nelle cose sensibili («Tu, Protarco, hai citato le stranezze più note sull'uno e sui molti e tutti sono ormai d'accordo, per così dire, che non bisogna occuparsene più, perché si tratta di un facile gioco da ragazzi che pone solo gravi ostacoli ai discorsi di chi li assume. Neanche si deve prendere in considerazione ciò che avviene quando qualcuno, dopo aver distinto con il ragionamento le membra e così le parti di ciascun oggetto e convenuto che tutte queste parti formano un 'uno', poi si confuti ridendo e ammettendo che è stato costretto a dire cose assurde, cioè che l'uno è molteplicità infinita e che i molti sono soltanto uno»), ma «quando si pone come uno qualcosa che non si genera e non si corrompe» (ὁπόταν [...] τὸ ἓν μὴ τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων τις τιθῆται), un'idea, e ci si interroga innanzitutto sull'esistenza di simili enti (πρῶτον μὲν εἴ τινας δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς

della dialettica dell'uno e dei molti emerge nella sua acuta difficoltà quando venga sollevato il problema della relazione fra le 'unità' ideali e l'infinita 'molteplicità' sensibile delle cose empiriche che delle idee partecipano, conservando quindi esclusivamente la 'forma' eleatica dell'opposizione uno-molti, riempita però di un 'contenuto' teorico autenticamente platonico: si tratta del dilemma della partecipazione, del complesso rapporto che vincola le cose partecipanti alle idee 'partecipate'.²⁷

3. Parmenide e la 'scuola' eleatica in Aristotele.

Se la presentazione e l'interpretazione della filosofia eleatica nel *Parmenide* e negli altri dialoghi platonici sono quelle ricostruite e sinteticamente descritte fin qui, può rivelarsi interessante esaminare molto brevemente la posizione assunta in proposito da Aristotele.²⁸ Nel *corpus* aristotelico si contano infatti almeno trenta riferimenti, espliciti o soltanto allusivi, agli eleati:²⁹ prendiamo in considerazione i principali.

οὔσα) e in seguito sulle modalità secondo cui tali unità, pur rimanendo uniche e auto-identiche, possano essere presenti nell'infinita molteplicità delle cose in divenire (μετὰ δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὐ καὶ ἀπείροις [...] αὐτὴν [...] θετέον).

²⁷ Sul temibile dilemma della partecipazione delle cose empiriche alle idee, nell'ambito della teoria platonica delle idee, cf. ancora il mio studio *MEΘΕΞΙΣ. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*, cit., cap. VIII. Da questi presupposti esegetici discende l'interpretazione della seconda parte del *Parmenide* che ho proposto nella *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, cit., pp. 83-104; e nell'articolo «*Que feras-tu, Socrate, de la philosophie?*». *L'un et les plusieurs dans l'exercice dialectique du Parménide de Platon*, cit.

²⁸ Rimane a mio avviso fondamentale a tale proposito l'articolo di S. MANSION, *Aristote, critique des Éléates*, «R. philos. Louvain», 51 (1953), pp. 165-86, da cui ho tratto spunto per l'analisi svolta in questo paragrafo. Ma si veda anche, naturalmente, H.F. CHERNISS, *Aristotle's criticism of Presocratic philosophy*, Baltimore 1935, pp. 1-144; 347-404.

²⁹ Presenterò soltanto, in questo paragrafo, i riferimenti di Aristotele alla tesi eleatica dell'unità del tutto, attribuita a Parmenide e a Melisso, tralasciando perciò la discussione degli argomenti di Zenone (si vedano solo in proposito *Phys.* A, 187a1 sgg.; Z, 239b5-32 sgg.; Θ, 263a5 sgg.; *Metaph.* B, 1001b7 sgg.), che mantengono agli occhi di Aristotele un valore e un significato logico del tutto partico-

In *Metafisica* A, 986b10-987a2, si trova la più ampia esposizione aristotelica delle dottrine eleatiche. Secondo Aristotele, gli eleati hanno giudicato «il tutto come un'unica natura» (παντὸς ὡς μιᾶς οὐσης φύσεως), ponendolo inoltre come immobile (τὸ πᾶν [...] ἀκίνητον): di essi però, Parmenide pare riferirsi all'unità formale (κατὰ τὸν λόγον), Melisso invece sembra alludere all'unità materiale (κατὰ τὴν ὕλην); l'uno afferma poi che il tutto è limitato (πεπερασμένον), l'altro che è illimitato (ἄπειρον). In *de gen. et corr.* A, 325a2-21, Aristotele si sforza di precisare il significato di questo rigoroso monismo 'immobilista', spiegando le ragioni che hanno indotto gli eleati a sostenere l'unità e l'immobilità del tutto, con la contemporanea negazione della molteplicità e del movimento. Muovendo dal fondamentale presupposto dell'assoluta non esistenza del vuoto (che coincide, secondo Parmenide, con il non essere), gli eleati ritengono impossibile distinguere una molteplicità di enti perché proprio il vuoto dovrebbe collocarsi fra i diversi enti, separandoli e differenziandoli gli uni dagli altri; d'altro canto, senza uno spazio vuoto nel quale può aver luogo uno spostamento o un mutamento di posizione, si rivela pure contraddittorio ammettere la possibilità del movimento. Ma Aristotele attribuisce agli eleati, oltre a questa, un'altra, più sottile dimostrazione dell'immobilità del tutto: in *de caelo* Γ, 298b21-24, egli ricorda infatti come tali filosofi credessero che solo le realtà eterne e immobili costituiscono legittimamente l'oggetto della vera conoscenza e del pensiero, spingendosi perciò ad applicare agli enti sensibili simili caratteristiche. In altri termini, se la conoscenza, per essere vera, esige come proprio contenuto un ente immobile, immutabile ed eterno, il 'tutto-uno' sarà allora di necessità immobile, immutabile ed eterno.³⁰

lare e autonomo e ricevono quindi una trattazione a parte, ben distinta da quella riservata agli altri filosofi eleati.

³⁰ Rinvio di nuovo, su questo punto, al mio *Essere, tempo e pensiero: Parmenide e l'origine dell'ontologia*, cit., pp. 842-52. In *Phys.* Γ, 207a15-17, e in *Metaph.* A, 986b18-21, Aristotele cita pure un altro, importante argomento addotto dagli eleati a sostegno della loro tesi monista e 'immobilista': essi avrebbero riconosciuto l'impossibilità della generazione e del divenire, osservando come nulla possa generarsi dal non essere, in quanto non è, né dall'essere, in quanto è già. Conseguentemente, respingendo ogni forma di generazione e di divenire, avrebbero logicamente

Questa è, in estrema sintesi, la presentazione aristotelica della riflessione degli eleati: cosa bisogna dedurne? Mi limito qui a isolare i due aspetti degni di interesse per la presente indagine, attenendomi ad alcune considerazioni di fondo. Conviene innanzitutto osservare come, pur introducendo, rispetto a Platone, una precisa distinzione fra Parmenide e Melisso, anche Aristotele finisca poi per riassumere la dottrina eleatica nella tesi dell'unità del tutto. La constatazione che la concezione 'materiale' di Melisso dell'illimitatezza e dell'infinità del tutto implica una sostanziale trasformazione della concezione 'formale' di Parmenide della limitatezza e della finitezza del tutto sembra rimanere, agli occhi di Aristotele, priva di ulteriori sviluppi, non determinando che una semplice (e forse perfino superficiale) variante dell'unica e identica dottrina monista, una variante dettata per lo più dalla minore finezza intellettuale di Melisso rispetto a Parmenide.³¹ In ogni caso, Aristotele non manifesta esitazioni di sorta nella sua analisi: gli esponenti della 'scuola' eleatica hanno sostenuto, senza eccezioni, che «il tutto è uno» (ἐν [...] εἶναι τὸ πᾶν).

Analogamente — ed è il secondo elemento che occorre mettere in luce — sebbene fornisca un'esposizione assai più attenta e dettagliata (di quella platonica) della filosofia degli eleati, con una minuziosa delucidazione delle sue premesse, delle sue conseguenze e delle sue molteplici articolazioni, Aristotele afferma comunque, con sicurezza, che «quei pensatori non ritenevano che esistesse alcunché al di fuori degli enti sensibili» (ἐκεῖνοι [...] μὴθὲν μὲν ἄλλο παρὰ τῆν τῶν αἰσθητῶν οὐσίαν ὑπολαμβάνειν).³² Le interpretazioni di Platone e di Aristotele coincidono quindi anche su questo punto: il 'tutto-uno' (τὸ πᾶν - ἐν), cui essi riducono la dottrina eleatica del-

escluso, allo stesso tempo, il movimento (che è una forma di divenire) e la pluralità (perché, senza la generazione, solo il tutto che già è può esistere realmente).

³¹ Cf. solo *Metaph.* A, 986b27-28.

³² Cf. *de caelo* Γ, 298b21-24. Queste linee mostrano con estrema chiarezza l'opinione di Aristotele sull'oggetto della riflessione eleatica, benché altrove (specialmente in *Phys.* A, 184a10-16; 185a18-20) egli affermi che, in quanto l'indagine sull'unità e sulla pluralità del tutto precede la ricerca fisica propriamente detta, potrebbe sembrare metodologicamente discutibile classificare i filosofi eleati fra i 'fisici' o i 'naturalisti' in senso stretto.

l'essere (τὸ ὄν), consiste propriamente nell'universo fisico, che si identifica a sua volta con la totalità degli enti spazio-temporali. Dall'indagine di Aristotele non emergono infatti oscillazioni o incertezze che inducano a dubitare del significato genuinamente naturalistico della riflessione eleatica: nulla, insomma, autorizza a supporre che Aristotele attribuisse agli eleati un orientamento filosofico 'idealista' (nel senso platonico) né tantomeno 'spiritualista', con l'eventuale postulazione di una forma pura dell'essere o dell'uno collocata su un piano intellegibile attingibile solo con il ragionamento e con il pensiero ed estraneo al mondo empirico come è conosciuto nell'esperienza comune.

Prima di concludere, qualche parola deve essere dedicata alle critiche rivolte da Aristotele al radicale monismo sensibile degli eleati, che sono concentrate in alcune pagine della *Fisica* (A, 185a20-187a12) e si basano essenzialmente sulla dottrina aristotelica della 'multivocità' del verbo essere e delle categorie. Infatti, ammesso che l'essere «si dice in molti sensi» (πολλαχῶς λέγεται) e può indicare la sostanza (οὐσία), la qualità (ποιόν), la quantità (ποσόν) e così via per le altre categorie,³³ cosa vogliono dire Parmenide e i suoi seguaci quando affermano che 'il tutto è uno'? Intendono forse sostenere che il 'tutto' è un'unica sostanza, come un 'uomo' o un 'cavallo', oppure che è un'unica qualità, come 'bianco' o 'caldo', o ancora che è un'unica quantità, come 'infinito' o 'illimitato'? Aristotele non lascia vie di scampo al ragionamento dei monisti (A, 185a20-25).

(A)

Se i monisti concedono che il verbo essere conserva intatta la molteplicità delle sue accezioni, nessuna forma di monismo sarà possibile, giacché bisognerà riconoscere che tali accezioni, pure se ricondotte allo stesso soggetto, rimangono tuttavia irriducibili l'una

³³ Introduco qui la questione della 'multivocità' dell'essere e la dottrina delle categorie (per le quali si vedano solo *Metaph.* Δ, 1017a10-b25; 1020a7-1021b11, e, naturalmente, il trattato sulle *Categorie*), senza approfondirne neanche schematicamente l'origine e il significato filosofico, all'unico scopo di illustrare brevemente la natura delle obiezioni sollevate da Aristotele contro le tesi eleatiche.

all'altra, designando così una molteplicità di determinazioni (sostanziale, qualitativa, quantitativa ecc.) proprie del 'tutto', che si rivelerà dunque come una molteplicità e non più come un'unità (A, 185a25-27).

(B)

Se invece i monisti sostengono che l'essere del 'tutto' si riduce esclusivamente alla quantità, alla qualità o a qualunque altra delle categorie diversa dalla sostanza, sarà possibile obiettare loro che né la quantità né la qualità né nessun'altra categoria diversa dalla sostanza sussistono di per sé, ma soltanto come attributi di un soggetto individuale, di una sostanza appunto: di conseguenza, il 'tutto-uno' comporterà nuovamente *almeno* una dualità di determinazioni (sostanza e qualità; sostanza e quantità; A, 185a27-b5).

(C)

Non resta dunque ai monisti che una difesa: l'essere del 'tutto-uno' si ridurrà alla categoria della sostanza priva di ulteriori determinazioni. Anche in questo caso però, Aristotele non ha difficoltà a mostrare che, pur limitandosi ad attribuire al 'tutto-uno' l'essere puramente sostanziale, non si ottiene tuttavia in nessun modo una conferma della tesi monista. Se per esempio è sostanza l' 'uomo' e se è definito come 'animale bipede', allora anche 'animale' e 'bipede', determinazioni che appartengono all' 'uomo' essenzialmente (senza però identificarsi propriamente con esso), saranno a loro volta sostanze al pari di 'uomo', con l'inevitabile conseguenza che l'unica sostanza 'uomo' implica in effetti una pluralità di determinazioni sostanziali. E analogamente per il 'tutto', che, se è sostanza e se è definito essenzialmente come 'uno' (senza che la determinazione dell'unità si identifichi però propriamente con esso), dovrà ammettere accanto a sé, come seconda sostanza, l' 'unità', con il risultato che perfino nell'ambito dell'essere sostanziale sussistono differenti e molteplici determinazioni e nessun monismo si rivela in ultima analisi possibile (A, 186b14-35).³⁴

³⁴ L'argomentazione aristotelica di *Phys. A*, 186b14-35 è stata da me volutamente semplificata in una forma che lascia tuttavia trasparire chiaramente il senso

Una volta collocata nel contesto della dottrina aristotelica della 'multivocità' dell'essere secondo le categorie, la tesi monista non riesce a sfuggire a un esito comunque fatale: infatti, sia che si accolga la molteplicità di accezioni di 'essere' (A), sia che si riduca l'essere a una qualunque delle categorie diversa dalla sostanza, come la qualità, la quantità e così via (B), sia che, infine, si concepisca l'essere esclusivamente come sostanza (C), l'assunto eleatico dell'unità del tutto sfocia contraddittoriamente nell'ammisione della pluralità.³³

4. Conclusione.

È ora possibile concludere riassumendo sinteticamente i risultati raggiunti dall'indagine. Presentando e discutendo il pensiero dei filosofi eleati, Platone e Aristotele concordano in primo luogo nel ridurre la loro dottrina allo scarno assunto 'scolastico' dell'unità del tutto, che si è rivelato però conforme alla riflessione di Melisso e dei tardi esponenti della 'scuola' eleatica piuttosto che a quella del 'caposcuola' Parmenide, o che, almeno, della riflessione di Parme-

dell'obiezione rivolta contro il monismo eleatico. Per altro verso, Aristotele rileva pure (*Phys. A*, 185b5-25) che, come l'essere, anche «l'uno si dice in molti sensi» e occorrerà quindi capire che genere di 'unità' gli eleati intendano attribuire al 'tutto' con la loro affermazione che 'il tutto è uno'. Dovrà trattarsi dell'unità concepita come 'continuità' o come 'indivisibilità' o ancora come 'unità di definizione'? Nel primo caso infatti, se il 'tutto' è un'unità 'continua', bisognerà riconoscere che esso è anche molteplice, poiché il 'continuo' è divisibile all'infinito; nel secondo caso invece, se il 'tutto' è un'unità 'indivisibile', non potrà possedere né quantità né qualità e non sarà quindi illimitato, come vuole Melisso, né limitato come vuole Parmenide; nel terzo caso infine, se l'unità del 'tutto' è concepita come 'unità di definizione', nel senso che tutti gli enti sono una sola e identica cosa rispetto alla loro definizione, gli eleati cadranno nel paradosso eracliteo dell'assoluta indistinzione di tutte le cose. Non entro nel merito di un'analisi dettagliata e di una valutazione degli argomenti di Aristotele e rinvio in proposito a S. MANSION, *Aristotele, critique des Éléates*, cit., pp. 175-76; e a P.J. BICKNELL, *Aristotle's comments on the Parmenidean One*, «Acta classica», 7 (1964), pp. 109-12.

³³ Per una simile conclusione, si veda nuovamente S. MANSION, *Aristotele, critique des Éléates*, cit., pp. 177-83; e, più di recente, G.A. SPANGLER, *Aristotle's criticism of Parmenides*, «Apeiron», 13 (1979), pp. 92-103.

nide pare semplificare impropriamente il nucleo essenziale³⁶ (anche se Aristotele sembra in generale maggiormente consapevole dello specifico significato della filosofia parmenidea): tanto per Platone quanto per Aristotele, quindi, l'autorità intellettuale dell'antico e venerando 'caposcuola' Parmenide risulta in parte indipendente dalla dottrina che egli storicamente sostenne e finisce per estendere la sua 'paternità' fino ai più lontani 'discendenti'. Allo stesso modo, e in ancor più stretto accordo, Platone e Aristotele condividono l'interpretazione del 'tutto-uno' eleatico inteso come una realtà sensibile che comprende esaustivamente la totalità dell'esistente e che si identifica quindi con l'universo fisico spazio-temporale nel suo insieme.³⁷

Un diverso atteggiamento, invece, e diverse modalità argomentative emergono nell'ambito delle obiezioni e delle critiche rivolte a un simile monismo sensibile. Platone vi si oppone da un duplice punto di vista, ontologico e logico. Muovendo da un'ovvia constatazione sul piano ontologico, egli mostra che la tesi eleatica secondo cui «il tutto è uno immobile in sé stesso» (ἐν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἕστηκεν αὐτὸ ἐν αὐτῷ) contraddice manifestamente l'evidenza immediata della molteplicità e del movimento perenne della sfera empirica: ecco perché, sensibile all'esigenza 'eleatica' dell'immobilità e dell'immutabilità dell'essere e convinto della necessità di ammettere l'esistenza di certe realtà eterne ed esenti dal divenire come oggetto del pensiero e della vera conoscenza, Platone postula, con la teoria delle idee, un superiore livello del reale composto di enti puri e intellegibili, assolutamente differenti dalle cose empiriche che popolano l'universo fisico spazio-temporale.³⁸ D'altro canto, anche da un punto di vista logico, egli svela l'inconsistenza formale della tesi monista: chi afferma che 'il tutto è uno', infatti, deve riconoscere pure che il 'tutto' (τὸ πᾶν) è, per definizione, un 'intero' (ὅλον) composto di parti diverse: ne consegue che o il 'tutto', in quanto è composto di parti diverse, non è uno (ma più di uno), oppure che l'uno come tale non esaurisce la totalità dell'esistente e non è il

³⁶ Cf. *sup.*, § 1.

³⁷ Cf. *sup.*, §§ 2-3.

³⁸ Cf. solo *Parm.* 127d6-129e3; 135b5-c4; e, *sup.*, il § 2.

'tutto', poiché manca di quelle molteplici parti che compongono il 'tutto' e che sono più di una.³⁹ Abbiamo visto poco sopra invece che, da parte sua, Aristotele confuta il ragionamento dei monisti soprattutto sulla base della propria dottrina della 'multivocità' dell'essere e delle categorie, segnalando così l'intrinseca incoerenza degli assunti eleatici, sottolineando la falsità delle loro premesse e portando alla luce la non consequenzialità delle loro conclusioni.

Platone e Aristotele giungono insomma a formulare, anche se in virtù di argomenti diversi e di diversa natura, un'identica 'diagnosi' dell'errore filosofico degli eleati, convenendo entrambi sul fatto che un monismo radicale, sensibile o intellegibile, materiale o ideale, non può che rivelarsi da ogni punto di vista rigorosamente autocontraddittorio.

³⁹ Cf. in proposito *Parm.* 137c4-d3; *Soph.* 245a1-c10.

PAOLO FALZONE

IL CONVIVIO E L'AMICIZIA SECONDO I FILOSOFI *

Che nel primo trattato del *Convivio* Dante descriva l'amore portato alla propria loquela secondo le forme dell'amicizia virtuosa, a norma della trattazione περί φιλίας esposta nei libri VIII e IX dell'*Etica Nicomachea*, nonché del ciceroniano dialogo *De amicitia* — filosoficamente meno teso di quella, ma che di essa accoglie il grosso della sistemazione teorica assegnata al problema¹ — e che alle medesime forme riconduca l'amore per la filosofia nel terzo trattato dell'opera, è fatto tanto noto quanto poco adeguatamente compreso nelle sue autentiche ragioni. Non mancano accurate descrizioni di tali luoghi danteschi, corredate, nei casi migliori, di copiosa indicazione di fonti;² ma certo una cosa è limitarsi alla constatazione che Dante, anziché guardare ai modelli tradizionali della tematica amorosa — nella sostanza il Cappellano e i suoi epigoni provenzali e italiani — si volga, meno scontatamente, alla trattatistica antica

* Desidero ringraziare quanti hanno voluto generosamente discutere con me i contenuti di questo saggio dantesco: il prof. Alberto Asor Rosa, il prof. Giorgio Inglese, la dott.ssa Sonia Gentili, gli amici dell'Istituto italiano per gli studi storici: Vincenzo De Risi, Stefano Maschietti, Pasqualino Masciarelli, Alessandra Penna. A questi ultimi e a tutti gli altri borsisti dell'anno accademico 1999-2000 dedico, in ricordo della bella esperienza napoletana, questo saggio.

¹ Distinzione, ovvero, del genere amicizia in tre specie o gradi: amicizia virtuosa o perfetta, nella quale il genere si consuma e si risolve, vera e propria unità dell'essenza, termine di misura e di apprezzamento dei due gradi inferiori; amicizia dilettevole e amicizia utile, affermazioni difettive della sostanza del genere, non tuttavia sprovviste di una loro autonoma realtà (in polemica con il *Liside* platonico). Ma della teoria aristotelica e ciceroniana dell'amicizia si dirà meglio più avanti, nel testo.

² Mi limito a segnalare i commenti, classici, *Il Convivio*, ridotto a miglior lezione e commentato da G. BUSNELLI - G. VANDELLI, Firenze 1934-37, in 2 voll., e in DANTE ALIGHIERI, *Opere minori*, t. I, p. II, a c. di C. VASOLI - D. DE ROBERTIS, Milano-Napoli 1988.

intorno al concetto di amicizia, altra cosa è chiedersi le ragioni di questa scelta, cioè a dire sforzarsi di comprendere il posto che essa occupa all'interno del pensiero di Dante. A tale questione si impegnano a rispondere le pagine che seguono.

Dell'operazione di adattamento del paradigma dell'amicizia virtuosa all'amore per la lingua materna, interessa in particolare la motivazione, fornita al capitolo XII del I trattato: «mostrare che non solamente amore ma perfettissimo amore di quella è in me», una tale motivazione implicando la possibilità di distinguere tra due forme qualitativamente non eguali di amore: l'una, meno perfetta, identificabile con l'amore nell'accezione generica e universale di sentimento naturale che lega tra loro tutte le cose; l'altra, che Dante chiama *perfettissima* — e che dunque deve aggiungere al grado di perfezione proprio della prima forma una qualità o piuttosto una somma di qualità tali per cui il grado di perfezione della forma risulti potenziato fino a raggiungere le possibilità estreme di realizzazione che per quella forma medesima si danno — identificabile con l'amore nell'accezione, stavolta specifica e non universale, di amore di amicizia, la cui esistenza non è vincolata — come nel primo caso — al mero dato di natura, bensì dipende dall'esserci di particolari condizioni — virtù, beneficio, uniformità di aspirazioni, consuetudine — le quali sopravvenendo al rapporto tra le entità strette da vincolo naturale, suscitati da questo rapporto vago e, per così dire, primitivo, le forme di una vera e propria amicizia.³ Se la prima forma cade nella classe delle volizioni primarie, in sede conoscitiva paragonabili all'intelletto dei primi principi, la seconda forma presuppone l'assenso deliberato dell'individuo, in altre parole un atto morale libero; distinzione etica non di poco conto, se in essa verrà riposto, come tutti sanno, l'ordinamento del basso Inferno, concedente ai violatori di *quell'amor ... che fa natura* pene meno aspre rispetto a quelle inflitte a chi invece viola *la fede spezial* cresciuta su quell'amore.⁴

Tenendo presenti queste indicazioni preliminari, sarà bene ri-

³ Una distinzione analoga è già in Cic., *De off.* I 17, 53-54.

⁴ Cf. *Inf.* XI 62 sgg.

portare il luogo dantesco che ci interessa, affinché il discorso risulti più chiaro:⁵

... a mostrare che non solamente amore ma perfettissimo amore di quella è in me, ed a biasimare ancora li suoi avversarii ciò mostrando a chi bene intenderà, dirò come a lei fui fatto amico e poi come l'amistà è confermata. Dico che, si come vedere si può che scrive Tulio in quello De Amicitia, non discordando dalla sentenza del Filosofo aperta nell'ottavo e nel nono dell'Etica, naturalmente la prossimitade e la bontade sono cagioni d'amore generative; lo beneficio, lo studio e la consuetudine sono cagioni d'amore accrescitive. E tutte queste cagioni vi sono state a generare e a confortare l'amore ch'io porto al mio volgare, sì come brevemente io mostr[er]ò.⁶

Posto sotto il segno di una convergenza delle fonti antiche, *De amicitia* e *Etica Nicomachea* VIII-IX, l'isomorfismo tra amore di amicizia e amore per il volgare risulta avere una doppia finalità, apologetica (difendere, come già al paragrafo XI, il volgare italiano dai suoi detrattori) e nobilitante (dimostrare l'eccellenza del proprio amore nei confronti della lingua materna). L'identità delle due forme amorose sarà deducibile — spiega Dante — dall'identità delle cause «generative» — efficienti avrebbe detto Aristotele — e delle cause «accrescitive» che condizionano, rispettivamente, genesi ed evoluzione di ciascuna delle due forme suddette.

Enunciate le cause, *prossimitade* e *bontade* per la classe delle generative, *beneficio studio* e *consuetudine* per la classe delle accrescitive, Dante intraprende la sua dimostrazione; si segua dunque il corso del ragionamento.

Per quanto riguarda la prima causa, la «prossimitade», Dante esordisce con una definizione generale: «tanto è la cosa più prossima quanto, di tutte le cose del suo genere, altrui è più unita»; nell'ambito del medesimo genere o classe di enti, tanto maggiore è il grado di unità che lega una cosa ad una cosa diversa, tanto maggiore sarà il grado di prossimità che tra quelle due cose si realizza; in base a tale principio è possibile sostenere tanto che «di tutti li uomini lo figlio è

⁵ Cito il testo dall'edizione della Società dantesca italiana: DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, a c. di F. BRAMBILLA AGENO, 2 voll., Firenze 1995. Da questa edizione si intendano estratte tutte le citazioni dal *Convivio* che compaiono nel presente articolo.

⁶ *Cv.* I XII 1-4.

più prossimo al padre», tanto che fra tutte le arti la medicina è la più prossima al medico, la «musica al musico» e così via.⁷ Sul versante della lingua, più prossima al parlante si dirà quella lingua che sia anche la più unita a colui che parla; ora, il volgare materno è esattamente la lingua che soddisfa questa condizione, nella misura in cui esso realizza con la mente del parlante un'unità verificabile e sul piano della sostanza, e sul piano degli accidenti. È unito in modo sostanziale a chi ne fa uso, poiché presente per primo e prima di ogni altro alla mente di costui (lo si apprende infatti dalla nutrice); ma è anche unito alla mente del parlante per via accidentale, nella misura in cui esso coincide di fatto con la lingua nella quale si esprimono e comunicano i soggetti più prossimi al parlante: genitori, fratelli, parenti, concittadini. Dimostrato questo punto, Dante ritorna all'assunto iniziale, e cioè che «la prossimitade è seme d'amistà»; ma siccome la lingua materna tra tutte è quella a lui più prossima, egli ne conclude che la prossimità «è tra le cagioni stata dell'amore» portate alla propria loquela.⁸

⁷ *Ibid.*, I XII 4; sull'amicizia che unisce il generante al generato, e viceversa, cf. ARIST., *Eth. Nicom.* VIII 1155a, 16 sgg.: «Naturaque inesse [scil. amicitia] ad id quod genuit genito, non solum in hominibus, set in volatilibus et plurimis animalium». L'*Etica Nicomachea* è citata secondo la traduzione latina di Roberto Grossetesta («Aristoteles Latinus», XXVI 1-3, fasciculus tertius, a c. di R.A. GAUTHIER, Bruxelles-Leiden 1972), che quella Dante lesse e utilizzò, poco importa se nella *versio pura* o se nella *versio recognita*, giacché non sostanziali appaiono di fatto le varianti che la seconda apporta alla prima; mi chiedo, in merito a tale questione, quando Maria Corti, in *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Torino 1982, dichiara, p. 96, che «naturalmente» si servirà della *versio recognita* per ricostruire i rapporti di eventuale dipendenza del trattato dantesco da quello aristotelico, quale significato la studiosa assegni all'avverbio «naturalmente»: il *naturalmente* presuppone una evidenza di ragioni che, francamente, non riusciamo a scorgere. Le due versioni non differiscono nella sostanza; nel corso *Super Ethica* Alberto Magno, lo ha dimostrato R.A. Gauthier, ebbe a servirsi della *versio pura*: che cos'è dunque che rende tanto ovvia la preferenza accordata dalla signora Corti al *textus recognitus*?

⁸ *Cv.* I XII 5-7: «E così lo volgare è più prossimo quanto più è unito, [e quello è più unito], che uno e solo è prima nella mente che alcuno altro, e che non solamente per sé unito, ma per accidente, in quanto è congiunto colle più prossime persone, sì come colli parenti e [colli] propi cittadini e colla propria gente. E questo è lo volgare proprio; lo quale è non prossimo, ma massimamente prossimo a ciascuno.

Per quanto riguarda l'altra causa generativa, la «bontade», la definizione che ne dà Dante dipende dalla definizione aristotelica — ma divenuta patrimonio di tutte le scuole — della virtù: premesso che la virtù di una cosa — vale a dire lo stato di perfezione che quella cosa raggiunge attuando completamente le potenzialità racchiuse nelle singole qualità che ad essa competono,⁹ come «nella maschiezza essere ben barbuto... nella femminezza essere ben pulita di barba in tutta la faccia» o «nel veltro ben correre»¹⁰ — è ciò che al tempo stesso fa in modo che quella cosa sia maggiormente degna di essere amata e lodata, nel caso della lingua maggiormente amabile e lodevole sarà «il bene manifestare del concetto», ovvero la chiara manifestazione verbale di quanto è stato concepito nella mente, e in questo risiederà la virtù propria del volgare.¹¹ Ma tale proprietà nel nostro volgare esiste,

Per che, se la prossimidade è seme d'amistà, come detto è di sopra, manifesto è ch'ella è delle cagioni stata dell'amore ch'io porto alla mia loquela, che è a me più prossima che l'altre».

⁹ Cf. ARIST., *Phys.* VII 3, 246a 13 sgg., ripreso in *Cv.* IV XVI 7. Ma si veda anche *Cv.* I V 11.

¹⁰ *Cv.* I XII 8-9.

¹¹ Cf. *Cv.* I V 11: «... lo sermone, lo quale è ordinato a manifestare lo concetto umano, è virtuoso quando quello fa, e più virtuoso quello che più lo fa»; da integrare con I X 7-9, sul modo tenuto da Dante nell'opera di magnificazione del volgare: «Mossimi prima per magnificare lui. E che in ciò [*scil.* adottando il volgare come lingua del commento] io lo magnifico, per questa ragione vedere si può: avvegna che per molte condizioni di grandezze le cose si possono magnificare, cioè fare grandi, nulla fa tanto grande quanto la grandezza della propria bontade, la quale è madre e conservatrice dell'altre grandezze. Onde nulla grandezza puote avere l'uomo maggiore che quella della virtuosa operazione, che è sua propria bontade; per la quale le grandezze delle vere dignitadi, delli veri onori, delle vere potenze, delle vere ricchezze, delli veri amici, della vera e chiara fama e acquistate e conservate sono. E questa grandezza do io a questo amico [*scil.* il volgare], in quanto quello [che] elli di bontade avea in podere e occulto, io lo fo avere in atto e palese nella sua propria operazione, che è manifestare conceputa sentenza»; per un'adeguata comprensione del passo, giova tener presente che nei commenti medievali al libro VIII dell'*Etica Nicomachea*, ordinaria è la distinzione tra amicizia considerata *secundum essentiam* e amicizia considerata *quantum ad radicem*. Nel primo caso l'amicizia corrisponde alla *similitudo bonorum*; nel secondo caso essa esprime piuttosto, come rileva ALBERTO MAGNO, *Super Eth.* VIII 2, 596, *indigentia iuvamenti per alterum*, sulla base del principio che *nullus sibi sufficiens est*. Sì che, così come la potenza appetisce l'azione di un principio agente che la attui, allo

e Dante lo ha già asserito, in polemica con i detrattori di esso, qualche paragrafo più indietro, l'undicesimo.¹² Se è così, anche per la seconda causa generativa dell'amore di amicizia, si può affermare quanto è stato affermato per la prima, e cioè «ched ella è delle cagioni stata dell'amore ch'io porto ad esso [*scil.* il volgare]: poi che, come detto è, la bontade è cagione d'amore generativa».¹³

All'esame delle cause efficienti, fa seguito l'esame delle cause accrescitive, le cause cioè che hanno rafforzato e fatto grande l'amicizia di Dante con il volgare materno; le tre cause sono: «bénéficio», «studio» (o «concordia di studio», cioè di aspirazioni), «consuetudine» (o «benevolenza di consuetudine», vale a dire affetto nato da intima frequentazione reciproca). Vediamole nell'enunciazione dantesca:

Detto come nella propria loquela sono quelle due cose per le quali io sono fatto a lei amico, cioè prossimitade a me e bontade propria, dirò come per beneficio e [per] concordia di studio e per benevolenza di consuetudine l'amistà è confermata e fatta grande.¹⁴

stesso modo l'amico apporta all'amico ciò di cui quest'ultimo manca per realizzare compiutamente sé stesso. Trasferito sul piano dei modi di relazione tra Dante e il volgare, ciò significa che Dante, dotando il volgare di quella stabilità sola per cui si può dire che una lingua esprima compiutamente le proprie potenzialità, ha agito nei confronti del volgare, costituito come soggetto, nella stessa maniera in cui la causa agente, traendola all'atto, agisce sulla potenza. Alla designazione del rapporto tra Dante e la propria loquela nei termini di amore di amicizia è insomma sotteso, io credo, uno sguardo teorico che lucidamente intuisce le implicazioni desumibili dalla possibilità di pensare sé e la propria lingua come reciproci soggetti di appetizione, secondo il modello della relazione tra potenza e atto; e del resto, storicamente, il concetto di appetito emana da quello di «privazione»: la potenza desidera ciò che ad essa manca per uscire dallo stato di potenzialità e dispiegare così sé stessa; il volgare desidera esprimere compiutamente sé stesso; desiderando ciò, desidera subire l'azione riformatrice di Dante, tesa al medesimo scopo. Tale appetito, mosso da così nobili intenti, è ben configurabile come un caso di «perfetta amicizia».

¹² «Mossimi ancora per difendere lui da molti suoi accusatori, li quali dispregiano esso e commendano li altri, massimamente quello in lingua d'oco, dicendo che è più bello e migliore quello che questo; partendo sé in ciò dalla veritade. Ché per questo comento la gran bontade del volgare di sì [si vedrà]; però che si vedrà la sua virtù, sì come per esso altissimi e novissimi concetti convenevolmente, sufficientemente e acconciamente, quasi come per esso latino, manifestare».

¹³ *Cv.* I XII 12-13.

¹⁴ *Ibid.*, I XIII 1.

Si sarà osservata una certa esuberanza lessicale rispetto alla terna delle cause accrescitive indicata in I XII 4, all'inizio di tutto il ragionamento. Se in quella sede Dante aveva parlato di «studio», qui, con espressione composita, parla di «concordia di studio», ovvero — una volta che si sia assegnato alla voce «studio» il valore semantico che è del latino *studere* — comunanza di aspirazioni; così anche la primitiva «consuetudine» si volge in «benevolenza di consuetudine», vale a dire affetto procedente da intima frequentazione reciproca, con comparsa di un concetto nuovo, quello di «benevolenza», anch'esso derivato dalle fonti antiche, come subito si vedrà. Da dove questa variazione o, meglio, puntualizzazione del lessico? È assai probabile che essa dipenda dalla priorità che a questa altezza del *Convivio* viene riconosciuta ad una fonte piuttosto che all'altra, al dialogo ciceroniano piuttosto che al trattato aristotelico; in *De amicitia* IX 29 Cicerone aveva scritto: «confirmatur amor et beneficio accepto et studio perspecto et consuetudine adiuncta. Quibus rebus ad illum primum motum animi at amoris adhibitis, admirabilis quaedam exardescit benevolentiae magnitudo». L'*amor confirmatur* del testo ciceroniano è volto da Dante in «... l'amistà è confermata», a *studium*, fedelmente tradotto in «studio», si affianca il sostantivo concordia di cui quello diviene come la specificazione; intesa nell'accezione generica di sentimento che unisce tutte le cose, la *concordia* traduce l'ὁμόνοια di Aristotele, ma ne potenzia, ampliandolo, il valore semantico; è noto infatti che per Aristotele la voce concordia è da intendersi in senso strettamente politico:¹⁵ essa esprime la convergenza di sentimenti che si realizza tra i membri di una stessa comunità politica; la concordia è, in altre parole, la *facies* politica della *philia*, ma di questa valenza il particolare uso dantesco, condizionato dalla vaghezza terminologica di Cicerone, non trattiene nulla. Quanto alla terza causa indicata da Dante, la «benevolenza», c'è da osservare che se nel *De amicitia* si trova l'espressione «magnitudo benevolentiae», nel *Convivio* si parla invece di «benevolenza della consuetudine», con riporto del termine «consuetudo», che nel testo ciceroniano designa il terzo dei tre requisiti necessari affinché l'amore si rafforzi («... consuetudine adiuncta»), sull'espres-

¹⁵ Cf. ARIST., *Eth. Nicom.* IX 1167a20-1167b1, 4-20.

sione «magnitudo benevolentiae», nella fonte antica indicante l'esito conclusivo del processo che da «illum primum motum animi» perviene all'amicizia vera e propria. Anche per il concetto di benevolenza si è costretti a rilevare una discrepanza tra l'uso aristotelico e l'uso ciceroniano, a sua volta condizionante, sempre nel senso della vaghezza, la ripresa dantesca. Di benevolenza, εὐνοια, Aristotele aveva trattato infatti in un capitolo del libro IX dell'*Etica Nicomachea*, dove con tale termine si voleva indicare quel sentimento spontaneo di ammirazione per la virtù altrui, precedente nel tempo l'instaurazione dell'amicizia vera e propria.¹⁶ Ora, se così è della benevolenza aristotelica, appare evidente che la «benevolenza» di cui ragiona Dante, sulla scorta di Cicerone, non può in alcun modo essere fatta corrispondere alla benevolenza di cui parla Aristotele nel libro IX dell'*Etica*, a dispetto della sintonia tra le fonti rilevata da Dante all'inizio del suo discorso (ma a guardar bene già in quel luogo il *De amicitia* appare in posizione eminente rispetto al trattato aristotelico, e la concordanza di questo con quello è piuttosto una *non* discordanza), giacché, essendo la «benevolenza» di cui ragiona Dante in questo luogo del *Convivio* una delle cause accrescitive, non generative, dell'amore, quelle cioè che rafforzano e fanno grande il sentimento di amicizia, si è obbligati a presupporre che essa intervenga a suggellare un rapporto già esistente, mutando il *vinco natural che fa natura* (l'*illum primum motum animi* di Cicerone) in *fede spezial*, là dove in Aristotele la benevolenza è non punto di arrivo, bensì punto di inizio, un primo conato di amicizia, così generico che lo si può addirittura provare per degli sconosciuti (πρὸς ἀγνωστὰς).¹⁷ Si vedrà in seguito come la preminenza

¹⁶ *Ibid.*, IX 1167a, 18-21.

¹⁷ La riflessione aristotelica sull'amicizia, nei libri VIII e IX dell'*Etica Nicomachea*, include due momenti nei quali si discutono i fondamenti logici ed empirici che presiedono alla possibilità che il pensiero distingua l'essenza dell'amicizia da quella della benevolenza; le indicazioni in forma non sistematica anticipate in VIII, 2 1155a32-1156a5, sono riprese con intento di sistematicità in IX 5, nell'ambito di una trattazione sui caratteri della benevolenza; l'analisi può essere ridotta ai seguenti punti:

a) La benevolenza (εὐνοια) somiglia all'amicizia (φιλία), ma non si può dire che sia la stessa cosa dell'amicizia. Si ha infatti benevolenza anche verso chi non si

della fonte ciceroniana sia destinata nel libro successivo del trattato a subire un certo ridimensionamento, per effetto — probabilmente — di una accresciuta intelligenza del testo aristotelico.

Ma veniamo al ragionamento svolto da Dante sulla natura delle cause accrescitive l'amore tra sé e il proprio volgare; esse, come si è

conosce ed essa può restare celata. Tali condizioni violano però le leggi costitutive dell'amicizia, che il libro precedente ha rinvenuto in un'istanza affettiva accompagnata da reciprocità non latente (*Etb.* VIII 2 1155b 27-35);

b) è anche da escludere che la benevolenza sia identica all'amore (φιλησις), giacché alla benevolenza mancano 1) slancio e desiderio 2) vicendevolezza: qualità che informano l'essenza dell'amore;

c) la benevolenza è piuttosto l'inizio dell'amicizia, allo stesso modo in cui la vista di una forma piacevole è l'inizio dell'amore;

d) sopravvenendo le condizioni di intimità e di reciprocità essa può mutarsi in amicizia: non in amicizia utile o dilettevole ma esclusivamente in amicizia perfetta, la sola che, come la benevolenza, abbia origine dalla virtù;

e) conclusione: la benevolenza può essere definita come una disposizione del soggetto a riconoscere e ad apprezzare in altri la virtù, senza che questa disposizione implichi la condizione di un mutuo e conclamato affetto. Si può dire in un certo senso che la benevolenza sia qualcosa di paragonabile all'inclinazione che nello stadio conduce lo spettatore ad ammirare le prodezze dell'atleta.

Qualche riflessione sui punti appena elencati: se la benevolenza è fondata sull'apprezzamento della virtù e se l'apprezzamento della virtù presuppone il possesso di una disposizione virtuosa, è anzi tutt'uno con tale disposizione, come non vedere che l'amicizia perfetta e la benevolenza condividono il medesimo principio formale? E se il principio formale è il medesimo per entrambe, in che cosa, propriamente, la benevolenza si ha a distinguere dall'amicizia, e viceversa? Risponde Aristotele che è la reciprocità, la quale implica disvelamento del bene, a mutare la benevolenza in amicizia. Ma se è così, si perviene alla situazione non scevra di difficoltà che benevolenza e amicizia, sebbene siano essenzialmente la stessa cosa, in quanto entrambe informate dalla virtù, differiscano tra loro per qualità accidentali — reciprocità e palesamento dell'istanza affettiva — la cui presenza o assenza individua lo specifico dell'una o dell'altra nozione. Si può dire, stando così le cose, che la benevolenza è un'amicizia (perfetta) privata dell'elemento della scambievolenza e che l'amicizia è benevolenza addizionata dell'elemento della scambievolenza: la raffigurazione mentale di questo rapporto pone alcuni problemi; ammettiamo che la benevolenza costituisca un grado dell'amicizia perfetta, un'affermazione non compiuta di essa. Ciò importerebbe come prima conseguenza l'impossibilità di predicare per l'amicizia perfetta il carattere che più ad essa è proprio, quello dell'inseità; verrebbe a rovinare, infatti, il principio secondo il quale una cosa è perfetta in quanto è per sé, vale a dire in quanto si trova in una condizione che esprime compiutamente i caratteri della sua essenza. L'esperienza di una fase im-

detto, sono tre: *beneficio, concordia di studio, consuetudine*. Il procedimento logico seguito ripete lo schema invalso per l'analisi delle cause efficienti; dimostrazione cioè dell'effettivo concorso delle cause in questione al moto di accrescimento dell'amore nutrito per il volgare, da cui inferire poi la natura amicale, dunque *perfet-*

matura dell'essenza dell'amicizia, fondata sui principi di quella ma non ancora pervenuta al suo apice, dunque solo ordinata al raggiungimento di esso, toglie al grado perfetto, che dà conto delle precedenti parziali realizzazioni dell'essenza, il privilegio dell'autonomia: è l'unità assoluta che gode dell'inseità, non l'unità che si è costituita per rastremazione progressiva dei molteplici. Lo stesso ragionamento varrebbe nel caso si decidesse di configurare il rapporto tra benevolenza e amicizia nei medesimi termini secondo i quali si suole costituire la relazione tra l'atto imperfetto e l'atto perfetto (ma l'atto, proprio perché tale, non dovrebbe essere sempre e solo perfetto?): la benevolenza è sulla via di diventare amicizia, accampata tra un atto e una potenza: l'atto che le è conferito dall'aver toccato l'essenza che le è propria, la potenza che essa esprime in quanto «ordinata» al raggiungimento di una forma ancora più perfetta. Quanto all'amicizia, è facile constatare che una situazione siffatta ci riporterebbe alle medesime difficoltà illustrate poco sopra: affettazione dell'inseità nel senso del molteplice, rischio di de-assolutizzazione connesso alla individuazione di una serie strutturata in unità tutte precedenti verso un apice (che come tale non è scorporabile dalla serie, sebbene ne costituisca il culmine qualitativo). Resta al vaglio la possibilità di considerare benevolenza e amicizia come due inseità in relazione l'una all'altra: poiché ciascuna è perfetta in sé, la gerarchia tra di esse sarebbe da ascrivere a relazione dedotta non già dall'interno del paradigma dell'amicizia perfetta, come se questa fosse la costola da cui ricavare le realtà meno perfette in qualche modo riducibili al genere amicizia, bensì da semplice giustapposizione di assoluti. Modello di configurazione che meglio dei precedenti appare adattarsi alla sostanza della riflessione aristotelica, sebbene rimanga pur sempre la difficoltà di spiegare con chiarezza come la virtù, cioè a dire l'unità positiva fondamentale del sistema etico aristotelico, informando entrambe allo stesso modo, e dunque non valendo a costituire le differenze qualitative tra l'una e l'altra, ceda a qualità tutto sommato periferiche, reciprocità affettiva e suo palesamento, la determinazione dei diversi gradi di perfezione relativa. Se non si può parlare in senso proprio di sbocco aporetico, certo la distinzione tra benevolenza e amicizia (perfetta) conclude, in contraddizione con l'istanza nomenclatoria e disambiguante, al riconoscimento dell'identità sostanziale delle categorie morali in osservazione, almeno per ciò che riguarda l'indicazione della virtù quale causa formale di entrambe; dalla intrinseca difficoltà dell'argomentazione aristotelica discende una circostanza che è particolarmente importante per il nostro discorso: la riflessione posteriore sull'amicizia, dipendente da quella di Aristotele, opera sistematicamente la indebita sovrapposizione dei due concetti; e offuscata risulta la cognizione delle differenze tra benevolenza e amicizia anche per Dante,

tissima, di tale amore, queste e non altre essendo le cause accrescitive che parimente accompagnano non già la costituzione di un legame di amicizia — cui provvedono le cause efficienti prima analizzate — bensì il suo intensificarsi.

Si segua il percorso dimostrativo. Che dal volgare egli ha ricevuto i massimi benefici, asserisce Dante, è manifesto, giacché il volgare è stato «congiugnitore delli *suoi* generanti, che con esso parlavano», e come tale esso ha concorso sia alla «perfezione prima» di lui, vale a dire la sua nascita — ciò che nella psicologia aristotelica, da cui queste categorie sono estratte, ha nome di *entelechia prima* — sia alla sua «perfezione seconda», vale a dire l'acquisizione dell'*abito di scienza*, in quanto mediante il volgare egli fu introdotto allo studio del latino («entrai nello latino») e mediante esso gli fu *mostrato*, ovvero insegnato.¹⁸ Ancora, «uno medesimo studio» è stato quello di Dante e quello del volgare; infatti, se si ammette il principio, concordemente riconosciuto, che «ciascuna cosa» mira per istinto innato alla propria conservazione,¹⁹ tale principio deve necessariamente appartenere, almeno in potenza, anche alla loquela volgare; ciò significa che se quest'ultima fosse in grado di tendere («studiare») a qualcosa, a quella, ovvero alla propria conservazione, tenderebbe; ma per il volgare, come per ogni altra lingua, conservare sé stesso equivale a raggiungere il massimo grado possibile di stabilità, guadagnare cioè la forma individuante le lingue regolate, e ciò è possibile solo attraverso l'operazione di «legare sé con numero e rime»; ebbene, siccome il medesimo obiettivo è stato perseguito da Dante attraverso la sua attività di poeta e prosatore volgare, con la quale egli ha inteso svolgere le potenzialità implicite in quella

che nel *Convivio* arriva a confondere le due nozioni che Aristotele si era sforzato di tenere distinte. Diversa è invece, come si vedrà, la situazione attestata dalla *Commedia* e dall'epistola a Cangrande della Scala.

¹⁸ *Cv.* I XIII 2 sgg. Sulla duplice *entelechia* dell'uomo si veda *Eth. Nicom.* I 6, 1097b, 22-28.

¹⁹ Principio diffuso in tutte le scuole filosofiche tardo-antiche, lo è in particolare nella scuola stoica. Una definizione sintetica ed efficace offre *Cic.*, *De off.* V 9, 24: «Omne animal se ipsum diligit ac, simul et ortum est, id agit, se ut conservet, quod hic ei primus ad omnem vitam tuendam appetitus a natura datur, se ut conservet atque ita sit affectum, ut optime secundum naturam affectum esse possit».

lingua assicurando ad essa nel contempo dignità e stabilità, ne deriva, conclude Dante, che «uno medesimo studio è stato lo suo e lo mio; per che di questa concordia l'amistà è confermata e accresciuta».²⁰

Ultima delle cause descritte, alla consuetudine o benevolenza della consuetudine Dante dedica un ragionamento piuttosto sbrigativo: come l'assidua ed intima frequentazione rinsalda le amicizie, così «il continuo uso» che Dante ha intrattenuto con il volgare ha magnificato l'amore per esso.²¹ Con ciò risulta compiutamente dimostrato quanto nelle intenzioni di Dante era necessario dimostrare, vale a dire l'identità delle cause che spiegano, secondo i filosofi antichi, l'origine e l'accrescimento di un rapporto di autentica amicizia, con le cause che spiegano l'origine e l'accrescimento dell'amore portato da Dante al proprio idioma; l'esito dell'inquisizione consente di trasferire, in base al principio secondo il quale due o più enti che condividono medesime cause sono identici nella sostanza, all'amore per il volgare le proprietà che qualificano la natura dell'amore di amicizia. Descritto il percorso argomentativo intrapreso da Dante, nonché il suo esito, resta da assolvere, per quel che ci riguarda, al compito più impegnativo ed anche — come sempre ogni qualvolta si abbandona il piano della descrizione per entrare in quello della proposta esegetica — più incerto, ovvero chiedersi per quale ragione Dante ha sentito il bisogno teoretico, piuttosto singolare, di ricondurre l'amore per il volgare alle forme filosofiche dell'amore di amicizia; in altre parole, a quale specifica finalità si indirizza un'operazione del genere?

Per rispondere adeguatamente a tale interrogativo, occorre avere presente nei suoi contorni la riflessione aristotelica e ciceroniana sull'amicizia (oggetto di per sé sfuggente, turbato nella sua intelligibilità dall'intimo contatto con il senso comune), giacché è da essa che Dante deriva le coordinate teoriche nelle quali inscrivere il

²⁰ *Cv.* I XIII 6-7.

²¹ *Ibid.*, I XIII 8-9: «Anche c'è stata la benivolenza della consuetudine, ché dal principio della mia vita ho avuta con esso benivolenza e consuetudine, e usato quello diliberando, interpretando e questionando. Per che, se l'amistà s'accresce per la consuetudine, sì come sensibilmente appare, manifesto è che essa in me massimamente è cresciuta, che sono con lei tutto mio tempo usato».

suo discorso. Qualcosa si accennava all'inizio di questa esposizione; vediamo ora di aggiungere ulteriori elementi. Dopo aver premesso che l'amicizia è una specie di virtù o qualcosa che si accompagna alla virtù,²² ciò che autorizza la selezione e la trattazione del tema in ambito etico, Aristotele distingue preliminarmente, siamo all'inizio del libro VIII dell'*Etica Nicomachea*,²³ l'amicizia perfetta, la τέλεια φιλία, dall'amicizia per diletto e dall'amicizia per interesse.²⁴ L'a-

²² «[Amicitia] est virtus quedam vel cum virtute»: sono le parole con le quali si apre il libro VIII della *Nicomachea*.

²³ Fondamentale alla comprensione della dottrina aristotelica dell'amicizia è l'imponente commento di R.A. GAUTHIER - J.Y. JOLIF ai libri VIII e IX dell'*Etica*, in ARISTOTELE, *L'Éthique à Nicomaque*, intr., trad. et comm. par R.A. GAUTHIER et J.Y. JOLIF, 4 voll., Louvain-Paris 1970 [1 edizione, in 3 voll., 1958]. Assai utile e intelligente è inoltre lo studio di J.C. FRAISSÉ, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris 1974, che ha sostituito l'ormai invecchiata sintesi di L. DUGAS, *L'amitié antique d'après les moeurs populaires et les théories des philosophes*, Paris 1914. Alla nozione di φιλία secondo Aristotele, Fraissé dedica la sezione del libro che va da p. 189 a p. 286.

²⁴ La nozione di τέλεια φιλία, ha fatto osservare lo Jaeger, interviene nell'*Etica Nicomachea* a correggere la nozione di πρώτη φιλία impiegata nell'*Etica Eudemea* e ancora compromessa con la terminologia platonica. In effetti con l'espressione *prōton philon*, Platone nel *Liside* designava il Bene-in-sé, rispetto al quale tutte le altre amicizie o tutti gli altri amori si trovano nello stesso rapporto di subordinazione che il mezzo intrattiene nei confronti del fine: tolta l'idea di Bene-in-sé, l'unico amabile per sé stesso, si toglie il principio che ordina e fa esistere ogni altro amore. Diversa, già nell'*Etica Eudemea*, sarebbe la posizione di Aristotele, per il quale l'amicizia dilettevole e l'amicizia utile non verrebbero a configurarsi come un qualcosa che è privo di un valore in sé, avente senso solo qualora si sia disposti a metterlo in relazione con un principio assoluto e trascendente, bensì esprimono due gradi diversi dell'idea di amicizia, debole nel caso dell'amicizia utile, intermedio nel caso dell'amicizia dilettevole, rispetto ai quali la vera amicizia si verrebbe a costituire come la piena realizzazione di quell'idea. La nozione di *téleia philia*, introdotta nell'*Etica Nicomachea*, non farebbe che adeguare il lessico ai contenuti già svolti nella *Eudemea*: ciò che è *téleion*, perfetto, è ciò che costituisce l'unità dell'essenza, e che dà conto al contempo di tutte le sue realizzazioni parziali. L'amicizia è così ricondotta entro i confini di un'ontologia che distingue tra *ens per se* e *ens per aliud*: l'amicizia utile, o la dilettevole, manifestano un modo di essere dell'amicizia, la quale tuttavia, al grado più eminente e più vero, è solo amicizia virtuosa. C'è da dire però che questa lettura dello Jaeger, pur cogliendo elementi di verità, appare eccessiva e un poco unilaterale nel marcare la distanza tra Platone e l'allievo. Rimane il fatto che l'amicizia perfetta — nonostante tutte le concessioni elargite

amicizia perfetta si realizza soltanto tra individui virtuosi ed è solo in questa specie di amicizia, coincidente con il genere nella sua interezza — per effetto del principio che l'esemplare più perfetto di un dato genere è come l'atto o *entelechia* del genere stesso, ciò da cui il genere prende la misura delle sue interne gerarchie — che l'amico è amato per sé stesso, identificandosi il possesso e la pratica della virtù, sia etica sia intellettuale, con la forma più alta di realizzazione che la natura concede all'individuo;²⁵ le altre due specie di amicizia, presenti all'interno della perfetta e tuttavia da essa oltrepassate, si contraggono in vista di un fine che ad esse è esterno, il piacere o l'utile, venuto meno il quale, anche l'amicizia che su di esso si era costituita dilegua.²⁶ Se la prima è duratura, giacché stabile e dura-

alle specie inferiori: non più mere ombre ma affermazioni, reali e concrete seppur difettive, del genere amicizia — accoglie pur sempre le caratteristiche che nel *Liside* definiscono il Bene-in-sé: è l'inseità dell'amicizia perfetta, o se si preferisce — per dirla con la *Monarchia* — la sua *perseitas*, che la sottrae all'obbligo della referenzialità esterna, cui invece le altre due specie, di necessità, soggiacciono. Ma il problema richiederebbe un supplemento di indagine. Cf. intanto ALBERTI MAGNI *Super Ethica*, VIII 2 697, il quale riconduce l'analisi dell'amicizia allo schema della relazione tra sostanza e accidente. Si tenga conto, inoltre, delle lucide osservazioni di J.C. FRAISSÉ, *op. cit.*, pp. 231 sgg.

²⁵ «Perfecta autem est bonorum amicicia, et secundum virtutem similitum. Isti enim bona similiter ad invicem volunt secundum quod boni. Boni autem sunt secundum se ipsos. Volentes autem bona amicis illorum gracia, maxime amici. Propter se ipsos enim sic habent, et non secundum accidens. Permanet igitur horum amicicia usquequo utique boni sint. Virtus autem, mansivum», ARIST., *Eth. Nicom.* VIII 1156b5, 6 sgg.

²⁶ ARIST., *Eth. Nicom.* VIII 1156a5-1156a20, 1-18: «Tres enim species amicicie, equales numero amabilibus. Secundum unumquemque enim est redamatio non latens. Amantes autem ad invicem, volunt bona ad invicem sic secundum quod amant. Qui quidem igitur propter utile amant ad invicem, non secundum se ipsos amant, set secundum quod fit aliquod ipsis ab invicem bonum. Similiter autem et qui propter delectacionem; non enim in quales quosdam esse diligunt eutrapelos, set quoniam delectabiles sibi ipsis. Quique propter utile amant, propter sibi ipsis bonum diligunt, et qui propter delectacionem, propter sibi ipsis delectabile et non secundum quod amatus est, set secundum quod utilis vel delectabilis; et secundum accidens utique amiciciae hae sunt, non enim secundum quod est qui aliquando est amatus, sic amatur, set secundum quod tribuunt hii quidem bonum aliquod, hii autem delectacionem. Facile solubiles utique tales sunt, non permanentibus ipsis similibus. Si enim non adhuc delectabiles vel utiles sint, quiescunt

turo è il possesso della virtù che la informa,²⁷ le seconde, sia pure in modo diverso tra loro, appaiono transitorie, in conformità all'evanescenza dei beni da cui si denominano. I medesimi concetti, infiacchiti da banalizzazioni di scuola, si ritrovano nel *De amicitia*; stessa classificazione tripartita del genere nelle specie suddette, disposte in

amantes. Utile autem non permanet, set alias fit aliud. Dissoluto igitur propter quod amici erant, dissolvitur et amicitia, ut existente amicitia ad illa». Uguali pensieri Dante aveva modo di rinvenire nel *Tresor* di Brunetto Latini, ampie zone del quale dipendono, come primo sospettò Concetto Marchesi, da un compendio arabo-alessandrino dell'*Etica*; tradotto in latino da Ermanno il Tedesco, vescovo di Astorga, circa la metà del XIII secolo, il compendio fu poi volgarizzato dal medico Taddeo Alderotti.

²⁷ Acutamente — con la dottrina e l'intelligenza proprie di chi, senza tentare la strada di una forzata quanto inopportuna conciliazione, mantiene la giusta percezione delle differenze che distinguono la morale classica da quella cristiana — R.A. Gauthier ha sottolineato il fondamentale ottimismo dell'etica aristotelica rispetto a quella cristiana. Nell'espressione «la virtù è duratura» (*Eth.* VIII 1156b12), osserva il padre domenicano, *L'Éthique*, cit., p. 677 del *Commentaire*, Aristotele mette molto di più di quanto potrebbe mettervi un cristiano, per il quale la virtù rimane pur sempre un bene fragile, costantemente insidiato dal peccato. Per Aristotele, al contrario, il possesso della virtù, una volta costituitosi, è inalienabile, la virtù essendo il prodotto non di una singola azione buona (*una hirundo non facit ver*), bensì di una serie di azioni tutte accomunate dal fatto di essere rivolte al bene, sicché, divenuto ormai un tratto essenziale del carattere, al pari di una seconda natura, l'abito della virtù richiederebbe, affinché degeneri nell'abito opposto, che a contrastare il peso di tante azioni tutte ugualmente e immancabilmente rivolte al *bonum*, sia non già un'azione viziosa qualsiasi, ma, piuttosto, una azione caratterizzata da un grado interno di viziosità, ovvero difformità dal buono e dal giusto, tale per cui essa da sola si trovi nelle condizioni di bilanciare l'effetto di tante azioni virtuose, onde modificare, nel senso del male, la natura interna dell'abito; circostanza, come è facile comprendere, dura a realizzarsi, tanto più se, secondo i principi della psicologia aristotelica, la quale, pur volendo reagire, almeno nelle intenzioni all'intellettualismo socratico-platonico, rimane di fatto fortemente intellettualistica, l'uomo di retta ragione e di retta volontà lo è in ogni circostanza della vita pratica: una volta, insomma, che si è scelto per il bene, quello si continua a perseguire; non così serena la morale cristiana: il bene lo si può scegliere, ma si tratta di una scelta la quale, di per sé, non assicura né che quel bene sia inamissibile, né che esso sia, geneticamente, immune da vizio. C'è da dire però che il discorso del padre Gauthier trascura di considerare l'evenienza che il carattere di un individuo, uscendo da un supposto stato di neutralità morale, venga a determinarsi come incline al vizio: permanendo le condizioni di stabilità dell'*habitus* di cui sopra si è discusso, Aristotele si rivelerebbe, sotto questo particolare rispetto, più pessimista

una scala alla cui sommità è posta l'amicizia tra virtuosi, l'unica a godere di autonomia posizionale, al cui grado intermedio è posta l'amicizia dilettevole, e al cui grado più basso è posta l'amicizia utile; queste due ultime, forme estenuate e offuscate di quel principio che solo senza ombre brilla al vertice del genere.

Se questo è lo sfondo dottrinale da cui prendono corpo le argomentazioni di Dante, ciò avviene in forza dell'esigenza di assicurare su solide basi teoriche il progetto di promozione e nobilitazione del volgare cui sono dedicati gli sforzi dell'autore nel I trattato del *Convivio*. Dimostrare infatti che la lingua volgare è oggetto di un amore di amicizia equivale al contempo ad affermare implicitamente tre cose: a) che il volgare, al pari dell'amico virtuoso, è degno di essere amato per sé stesso e non in funzione di altro; b) che esso contiene in sé i principi della propria ragion d'essere, così come l'amicizia virtuosa ha valore per sé, a differenza delle altre specie di amicizia, la utile e la dilettevole, che invece sono ricercate per fini estrinseci alla loro natura; c) che la dignità della lingua volgare non risponde ad un principio causale esterno, bensì risiede nella propria intrinseca virtù. Quali ricadute questo abbia nel processo, relevantissimo, di assegnazione al volgare di uno statuto linguistico autonomo, operazione preliminare la riconsiderazione dei rapporti di gerarchia di questo con la *gramatica*, è cosa tanto evidente da potersi lasciare implicita.²⁸

L'estensione del medesimo schema argomentativo al sapere filosofico, III, XI e sgg., applicato con più rigore e con maggiore pre-

di un pensatore cristiano il quale parli, in consonanza con i principi della propria fede, di «redenzione» o di «pentimento».

²⁸ Mi limito ad aggiungere che il riconoscimento dell'autonomia del volgare non implica la superiorità di questo rispetto al latino; l'operazione intellettuale condotta da Dante nei paragrafi XII e XIII del I trattato del *Convivio*, con il supporto dei materiali teorici offerti dalla riflessione aristotelica e ciceroniana sulla natura della vera amicizia, mira più semplicemente, ma è già moltissimo, a rivendicare in via di principio la natura non eteronoma del volgare. Al riconoscimento che il volgare, al pari del latino, è una realtà linguistica che possiede un valore per sé, è subordinata infatti la possibilità stessa di attribuire al volgare le «virtù» del latino: cf. I X 12, dove è detto che «per questo comento la gran bontade del volgare di sì [si vedrà]; però che si vedrà la sua virtù, sì com'è per esso altissimi e novissimi concetti convenevolmente e acconciamente, quasi come per esso latino, manifestare».

occupazione di far meglio aderire il discorso ai suoi modelli, riesce operazione meno astratta della precedente, giovandosi dell'invenzione della Donna gentile, la quale, mera allegoria o personaggio storico, fa comunque guadagnare plausibilità ad un discorso che, anche in questo caso, si impegna a dimostrare la natura amicale del sentimento che unisce l'autore ad un oggetto non empirico di dilezione. Come già per il volgare, il paradigma dell'amicizia filosofica è chiamato, da una parte a nobilitare l'idea dell'amore, ponendo sé stesso come modello che funzioni da regola e unità di misura per gli altri modelli amorosi, tutti implicitamente liquidati come deteriori e meno perfetti, dall'altra a istituire il valore autonomo della scienza filosofica in quanto oggetto di amore puro, libero e disinteressato, amore di amicizia appunto, da parte del filosofo. Incita del resto all'operazione il nome stesso di filosofia, inteso, a norma di Isidoro, come «amistanza a sapienza»;²⁹ se l'amicizia partecipa dell'idea di filosofia fin dall'atto costitutivo del nome — coniato da Pitagora, come vuole un'antica tradizione consegnata al Medioevo da sant'Agostino — risulta legittimato in partenza, più di quanto non accadesse per il volgare, il compito di riportare l'amore per la

²⁹ La divagazione etimologica prende le mosse dalla spiegazione del vocabolo 'filosofo'; cf. *Cv.* III XI 3-6: «Dico adunque che anticamente in Italia, quasi dal principio della costituzione di Roma — che fu se[tt]e]cento cinquanta anni [innanzi, o] poco dal più al meno, che 'l Salvatore venisse, secondo che scrive Paulo Orosio —, nel tempo quasi che Numma Pompilio, secondo re delli Romani, vivea uno filosofo nobilissimo, che si chiamò Pittagora ... E dinanzi da costui erano chiamati [li] seguitatori di scienza non filosofi ma sapienti ... Questo Pittagora, domandato se elli si reputava sapiente, negò a sé questo vocabulo e disse sé essere non sapiente, ma amatore di sapienza. E quindi nacque poi, ciascuno studioso in sapienza che fosse 'amatore di sapienza' chiamato, cioè 'filosofo'; ché tanto vale in greco 'philos' che a dire 'amore' in latino, e quindi dicemo noi 'philos' quasi amore, e 'sophia' quasi sapienza: onde 'philos' e 'sophia' tanto vale quanto 'amatore di sapienza'. Per che vedere si può che questi due vocaboli fanno questo nome di 'filosofo', che tanto vale a dire quanto 'amatore di sapienza'. Per che notar si puote che non d'arroganza ma d'umiltade è vocabulo. Di questo nasce lo vocabulo del suo proprio atto, [cioè] Filosofia, sì come dello amico nasce lo vocabulo del suo proprio atto, cioè Amicizia. Onde si può vedere, considerando la significanza del primo e del secondo vocabulo, che Filosofia non è altro che amistanza a sapienza, o vero a sapere: onde in alcuno modo si può dicere catuno filosofo, secondo lo naturale amore che in ciascuno genera lo naturale amore di sapere».

filosofia al genere dell'amicizia perfetta. Il modo di procedere che il ragionamento assume in questa seconda dimostrazione, appare più mosso e variato: ad un primo momento, scandito dal rimando alla definizione aristotelica dell'amicizia e subordinato all'esigenza di evidenziare come il proprio amore nei confronti del sapere soddisfi tutti i requisiti che quella definizione richiede per essere valida, segue un secondo momento in cui il ritmo dell'argomentare è dato, con analogia rispetto allo schema elaborato per il volgare, dall'analisi comparata delle quattro cause prime che, secondo Aristotele, spiegano il divenire della sostanza; nel corso di questa, più impegnativa, argomentazione Dante avrà cura di stabilire che quanto si predica dell'amicizia, in merito a ciascuna categoria, può essere predicato anche dell'amore per la sapienza. Sofferamoci per ora sul primo di questi due momenti. Dante osserva che nell'intenzione di Aristotele, così come essa si esprime nell'VIII dell'*Etica*, «quelli si dice amico la cui amistà non è celata a la persona amata e a cui la persona amata è anche amica, sì che la benevolenza sia da ogni parte». Per prima cosa si noterà, nella definizione riportata, il rimando ad una sola, l'*Etica Nicomachea*, delle due fonti chiamate, nella trattazione sull'amore per il volgare, a definire il perimetro dottrinale del discorso dantesco; si noterà altresì che tra «benevolenza» e «amicizia» corre ora un rapporto di quasi-sinonimia (sì che la benevolenza sia da ogni parte), mentre nella trattazione sul volgare 'benevolenza' era voce capace di rimandare ad un ambito proprio di significati, o meglio ad una qualità, la natura di causa accrescitiva, ad essa, costituita idealmente come soggetto di predicazione, dichiarata inerente. Non necessariamente la quasi-sinonimia importa, come si potrebbe ritenere, un allontanamento ulteriore dalla lettera aristotelica. È abolita, intanto, la progressione lineare dall'amicizia alla benevolenza, formalmente scorretta nell'individuazione di due punti — l'uno che dà avvio al moto di costituzione dell'amicizia, l'altro che lo completa — in posizione invertita rispetto all'ordine aristotelico; la sinonimia, inoltre, tien conto per lo meno della vicinanza sostanziale che il comune fondamento nella virtù conferisce alle due disposizioni affettive, pur non bastando da sola, è ovvio, a determinarne l'identità. La sovrapposizione dei concetti si spiega bene con la circostanza che il passo è sotto la suggestione, esplicita, di un luogo del libro VIII dell'*Etica* in cui non appare ancora giunta

ad una limpida formulazione concettuale, come lo sarà invece nel libro IX,³⁰ la distinzione tra benevolenza e amicizia: «Volentes autem sic bona *benivolos* dicunt, si non idem et ab alio fiat; *benevolenciam enim in contrappassis amiciciam esse...*» (*Eth.* VIII 2, 1155b 18 sgg.): è qui abbozzata, è vero, una prima riflessione sulla relazione tra benevolenza e amicizia, ma più nel senso della somiglianza che della difformità; e se gli elementi che nel IX libro daranno corpo alle distinzioni tra i due concetti già in qualche modo vi figurano quali anticipazioni (si noti quel *contrappassis*), rimane, il discorso, su un piano ancora generico di non compiuta esplicitazione. Come che sia di ciò, l'aspetto più notevole della questione, per quanto di essa riguarda Dante, è che le oscillazioni alle quali nel *Convivio* vengono costretti i membri della coppia semantica in osservazione — ora dislocati in progressione disambiguante secondo un prima e un poi, ora avvicinati fin quasi alla sinonimia — consentono, qualora si badi alla qualità della relazione che la coppia concettuale intrattiene di volta in volta con la fonte aristotelica, di ricostruire un segmento del rapporto, denso di altre e maggiori implicazioni, tra Dante e la *sua Etica*. L'impressione, per il *Convivio*, è quella di un lento ma sicuro avvicinamento alla lettera aristotelica, che procede di pari passo con l'affrancamento dall'autorità ciceroniana (ancora attiva, e in modo preponderante, nella trattazione sul volgare): lo stato della questione nelle opere successive dell'Alighieri conferma l'andamento del trattato: nella *Commedia* il prelievo della coppia benevolenza-amicizia avviene ormai nel senso dettato dalla trattazione aristotelica, nella variante 'compiuta' del libro IX,³¹ e secondo le

³⁰ *Eth. Nicom.* IX 5, 1166b, 30 sgg.

³¹ La distinzione risulta recepita da Dante all'altezza del canto XXII del *Purgatorio*, nell'episodio dell'incontro tra Stazio e Virgilio. Da che Giovenale, disceso nel Limbo, gli ha reso nota la profonda ammirazione che Stazio aveva nutrito in vita nei suoi confronti, da quel momento, confessa Virgilio, egli ha sentito per costui una *benevolienza...* / *quale più strinse mai di nessuna persona* (XXII 16-17). Nel rispetto della definizione aristotelica — *benevolencia autem amicicie quidem assimilatur, non tamen est amicicia. Fit enim benevolencia, et ad ignotos et latentes; amicicia autem non* — quella tra Stazio e Virgilio è detta da principio semplice *benevolienza*, e solo dopo che l'incontro è avvenuto e che sono state svelate le rispettive identità, la parola 'amico' torna ad essere disponibile alla selezione: *Ma dimmi e come amico mi perdona / se con troppa securtà allargo il freno, / e come amico*

medesime categorie il tema tornerà ad affiorare, pur con una nota di consapevole declinazione cristiana, nell'*Epistola XIII*³². L'intera trafila esegetica subita dai termini amicizia e benevolenza nella sostanza mette in luce il carattere dinamico del rapporto tra Dante e l'*Etica* aristotelica, sia pure verificato, tale carattere dinamico, nel-

omai meco ragiona (ibid. 19-21). Ma sarà da tener presente anche *Pd. VIII 55-57*; parla Carlo Martello, rivolgendosi a Dante: *Assai m'amasti, e avesti ben d'onde; / che s'io fossi giù stato, io ti mostrava / di mio amor più oltre che le fronde*; il senso della terzina, una volta che si sia deciso di tener conto della distinzione aristotelica tra «benevolenza» e «amicizia», risulta essere il seguente: tu hai mostrato nei miei confronti, fino a che ero in vita, grande affetto; e facesti bene (il tuo affetto non era cioè elargito in vano), perché, se fossi vissuto più a lungo, non mi sarei limitato a mostrarti benevolenza (*le fronde*), bensì ti avrei ricambiato con una vera e completa amicizia (i frutti). L'immagine delle fronde e dei frutti esprime un rapporto tra perfezioni intrinsecamente diverse che è distintivo della formulazione aristotelica del problema.

³² Si tratta nella fattispecie dei paragrafi dell'epistola che vanno dal 2 al 14. Ecco le tesi fondamentali di quello che può considerarsi quasi un trattatello di Dante sull'amicizia:

a) l'ammirazione per le virtù umane e politiche di Cangrande ha suscitato in Dante benevolenza nei confronti di lui;

b) la benevolenza si è mutata in amicizia non appena Dante si è trovato nelle condizioni di conoscere personalmente il soggetto che sapeva possedere tali virtù e di rendersi conto dell'effettiva consistenza di esse;

c) difesa di Dante dalla «presunzione» di cui lo si potrebbe tacciare per il fatto di definirsi amico di un uomo a lui tanto superiore per virtù;

d) discussione, resa necessaria dall'assunto del punto precedente, del problema se sia possibile amicizia tra soggetti di diversa virtù. La risposta, affermativa, segue Aristotele su un punto, se ne discosta su un altro: con Aristotele Dante sostiene che la eventuale sproporzione qualitativa sussistente tra gli amici vada evitata col portare il rapporto di identità a rapporto di analogia proporzionale [cf. *Eth. Nicom.* VIII 8, 1158b23 sgg. e IX 1 e 2]: il soggetto superiore dona la sua amicizia al soggetto inferiore; quest'ultimo ricambia esercitando nel modo più perfetto possibile, a beneficio del superiore, le virtù di cui è provvisto. Aristotele fa l'esempio del figlio che, per ricambiare adeguatamente il padre del beneficio da lui ricevuto, quello massimo della vita, occorre che metta tutto sé stesso nell'amarlo; il *Convivio* discorre del servo, che, gratificato dall'amicizia del padrone, lo contraccambia prestandogli in maniera eccellente i propri servigi. Allo stesso modo, Dante donerà il frutto del proprio ingegno, la terza cantica, accompagnata dall'epistola. Il testo si discosta invece dalle linee del pensiero aristotelico, quando sostiene che la legittimità dell'amicizia tra soggetti diseguali va ammessa sulla base del presupposto che se fosse altrimenti, se cioè tale possibilità venisse negata dal pensiero, non

l'applicazione intorno ad un problema teorico non certo dei più elevati e complessi.

Chiarito questo punto, torniamo al senso complessivo del ragionamento dantesco sull'amore per la filosofia: «benevolenza», dicevamo, si richiede anche nella pratica della filosofia, *a parte agentis* col mostrare il filosofo amore nei confronti della filosofia, *a parte patientis* col rendersi la filosofia intelligibile al pensiero del filosofo, il quale avrà nel frattempo provveduto a guadagnarsi questa intelligibilità attraverso «studio» (torna una delle cause accrescitive indicate per il volgare) e «sollecitudine»:

E così, acciò che sia filosofo, conviene essere l'amore alla sapienza che fa l'una delle parti benivole; conviene essere lo studio e la sollecitudine che fa l'altra parte anche benivole; sì che familiaritate e manifestazione di benevolenza nasce tra loro. Per che senza amore e senza studio non si può dire filosofo, ma conviene che l'uno e l'altro sia.³³

Il nucleo della definizione aristotelica è attinto però nelle righe immediatamente successive, con il richiamo alla classificazione del genere amicizia nelle tre classi, o specie, di amicizia virtuosa (= onesta³⁴), amicizia dilettevole, amicizia utile. Vi corrisponde, secondo lo

risulterebbe più concepibile ciò che le Scritture in più luoghi ammettono, vale a dire l'amicizia tra l'uomo e Dio, soggetti evidentemente divisi da un vero e proprio abisso ontologico. Su questo punto Dante abbandona Aristotele per seguire la tradizione cristiana. Nello Stagirita era chiaro infatti l'ammonimento che la costituzione di un rapporto di amicizia su base analogica deve comunque presupporre una distanza non eccessiva tra i soggetti che la contraggono; e come esempio di amicizia impossibile per eccessivo divario ontologico dei soggetti in questione, Aristotele allegava proprio il caso dell'amicizia tra l'uomo e la divinità: ciò che Dante, attenendosi alla dottrina cristiana della distanza-prossimità dell'uomo alla Causa che lo ha prodotto, riconosce invece come possibile.

Se il punto d) testimonia una adesione parziale alla dottrina aristotelica, la quale è comunque cosa diversa dal fraintendimento, situandosi già nello spazio della variazione consapevole del tema, non v'è dubbio che i punti a) e b) rispecchiano fedelmente, ancora una volta, la distinzione tra benevolenza e amicizia approntata da Aristotele nel IX dell'*Etica*. La consonanza delle espressioni dell'*Epistola* con i versi, sopra citati, della *Commedia* e di entrambi con le analisi aristoteliche è impressionante.

³³ *Cv.* III xi 8.

³⁴ L'approfondimento dell'identità sostanziale tra le categorie di *bonum, vir-*

schema consueto, il raffronto con la filosofia, o meglio con le specie possibili di amore di cui la filosofia è fatta oggetto; all'interno del discorso si incunea una veloce ma incisiva battuta polemica contro *medici, legisti e religiosi*, rimproverati di amare la sapienza non in nome della sapienza stessa, come dovrebbero, ma per il proprio utile, in tal modo escludendosi dal novero degli autentici amici del sapere:

E sì come l'amistà per diletto fatta, o per utilidade, non è amistà vera ma per accidente, sì come l'Etica ne dimostra, così la filosofia per diletto o per utilidade non è vera filosofia ma per accidente. Onde non si dee dicere vero filosofo alcuno che per alcuno diletto colla sapienza in alcuna parte sia amico (...) Né si dee chiamare filosofo colui che è amico di sapienza per utilidade,³⁵ sì come sono li legisti, medici e quasi tutti li religiosi, che non per sapere studiano ma per acquistare moneta o dignitate (...) E sì come

tus, honestum si deve alla scuola stoica. Cf., al riguardo, la testimonianza di *Cv.* IV VI 9-10: «Furono filosofi molto antichi, delli quali primo e prencipe fu Zenone, che videro e credettero questo fine della vita umana essere solamente la rigida onestade: cioè rigidamente, senza rispetto alcuno la verità e la giustizia seguire, di nulla mostrare dolore, di nulla mostrare allegrezza, di nulla passione avere sentore. E diffiniro così questo onesto: 'quello che senza utilidade e senza frutto, per sé di ragione è da laudare'. E costoro e la loro setta chiamati furono Stoici...». Dante deriva la definizione da *Cic.*, *Tusc. disp.* IV XV 34.

³⁵ Stringe in un solo discorso amore disinteressato per l'amico e amore disinteressato per il sapere, BRUNETTO LATINI, *Tresor* II 44, 20 e 22, ed. Carmody: «Donques amistiés ki est por bien et por verité dure lonc tens, pour çou que vertus ne puet estre remuee legierment; mais amistiés ki est par proufit se sevre mintenant ki le proufit s'en est osté ... E tel fois vaut plus reverence d'onour ke pecune, selonc ce que voloit Pitagoras, k'il voloit de ses disciples reverence d'onour et non pas de pecune; mais es autres ars mecaniques l'om demande pecune. Ce n'avient pas en philosophie, car de tant com li affere sont plus noble, tant il convient avoir plus noble guerredon, pour ce ke a celui ki nous enseigne science ne devons nous pecune mas honor et reverence, autresi comme a Deu et au pere». Mentre Tommaso d'Aquino, in *Metaph.* I 3, 56, nel ricordare che la sapienza va amata per se stessa, finisce con l'incontrare la definizione aristotelica della vera amicizia: «Cum enim antiqui studio sapientiae insistentes sophistae, idest sapientes vocarentur, Pythagoras interrogatus qui se esse profiteretur, noluit se sapientem nominare, sicut sui antecessores, quia hoc praesumptuosum videbatur esse; sed vocavit se philosophum, idest amatorem sapientiae. Et exinde nomen sapientis immutatum est in nomine philosophi, et nomen sapientiae in nomen philosophiae. Quod etiam nomen ad propositum aliquid facit. Nam ille videtur sapientiae amator qui sapientiam non

intra le spezie dell'amistà quella che per utilitate è meno amistà si può dicere, così questi cotali meno partecipano del nome di filosofo che alcuna altra gente.³⁶

Cade, a questo punto dell'analisi dantesca, una precisazione importante sulla genesi dell'amicizia onesta, la causa efficiente della quale Dante rinviene nella «bontade dell'anima amica», vale a dire nella disposizione virtuosa di chi prova amicizia, e la cui causa prima, a sua volta in relazione di causalità efficiente con la suddetta disposizione, è individuata nel binomio «diritto appetito» e «diritta ragione», configurante il possesso individuale necessario affinché un atto virtuoso si produca. Trattandosi di un luogo cruciale ai fini della nostra interpretazione, sarà utile, anche per favorire una comprensione adeguata del discorso, trascriverlo:

Per che, sì come l'amistà per onestade fatta è vera e perfetta e perpetua, così la filosofia è vera e perfetta e [perpetua], che è generata per onestade solamente, senza altro rispetto, e per bontade dell'anima amica, che è per diritto appetito e per diritta ragione [c.n.].

Che cosa vuol dire che l'efficacia dell'atto virtuoso, la cui ripetizione costante genera, in colui che tale atto compie, una ferma disposizione al bene, vale a dire, in termini aristotelici, l'*habitus virtutis*, è subordinata al possesso, da parte del soggetto etico, di un *appetito diritto* e di una *diritta ragione*? La densità dei due termini, riflesso di una scelta lessicale non generica ma tecnicamente motivata, si allenta al cospetto della «teoria dell'appetito», deducibile da osservazioni disseminate nel libro IV del trattato.³⁷ In IV XXI 11-12, ad esempio, compendiando dottrine peripatetiche esposte da Cicerone nel *De finibus*, libro V, Dante osserva che nella natura di ciascun ente è insito il seme della virtù, la quale a sua volta costituisce il seme della felicità; a ciò si aggiunge che il «primo e più nobile rampollo» prodotto dal seme della virtù, il primo atto cioè

propter aliud, sed propter seipsam quaerit. Qui enim aliquid propter alterum quaerit, magis hoc amat propter quod quaerit, quam quod quaerit.

³⁶ Cv. III XI 9-11.

³⁷ Sulla nozione di 'appetito' in Dante, cf. S. VANNI ROVIGHI, *Appetito*, in ED [= *Enciclopedia Dantesca*] I, pp. 327-29.

mediante il quale si manifesta la naturale disposizione al bene, è «l'appetito dell'animo», chiamato dai greci *hormén*³⁸, con il quale si deve intendere, a norma di quanto suggerito in IV xxii 9-10, l'appetito razionale, o volontà, proprio delle sole sostanze intelligenti.³⁹ Infatti, a differenza degli animali sprovvisti di ragione, i quali si muovono al bene sollecitati da istinto naturale, l'uomo non prova appetito se non per ciò che è oggetto della sua conoscenza (IV xxii 2-3); per questo la filosofia morale è necessaria, giacché essa ha il compito, fondamentale, di additare all'uomo il sommo bene, ovvero il fine ultimo «dove drittamente ogni umano appetito» trova appagamento.⁴⁰ Quest'ultima affermazione consente di arrivare a stabilire che l'appetito dritto non è che il desiderio del bene, inteso sia come desiderio del bene supremo, la felicità, sia come ricerca dei singoli atti virtuosi ordinati alla realizzazione di quello; e infatti, se è vero che la felicità — la cui definizione Aristotele ricava, deduttivamente, dalla inquisizione e dal rinvenimento di quell'atto che può farsi coincidere con la più nobile e più propria delle operazioni dell'uomo — consiste nel contemplare le verità eterne, altrettanto vero è che, a tale condizione, può pervenire, e di fatto perviene, solo quel tale individuo che abbia provveduto, preliminarmente, ad esonerare sé stesso dal peso delle passioni, esercitando con regolarità

³⁸ Cf. Cic., *De fin.* V vi 17: «...appetitum animi, quem ὁρμήν Graeci vocant».

³⁹ «E non dicesse alcuno che ogni appetito sia animo; ché qui s'intende animo solamente quello che spetta alla parte razionale, cioè la volontà e l'intelletto. Si che se volesse chiamare animo l'appetito sensitivo, qui non ha luogo, né istanza puote avere; che nullo dubita che l'appetito razionale, non sia più nobile che 'l sensuale, e però più amabile». E *d'animo* — per distinguerlo da *naturale* — sarà chiamato in *Pg.* XVI 92 l'amore proprio delle creature razionali.

⁴⁰ Cf. *Cv.* IV vi 7-8: «E però che tutte l'umane operazioni domandano uno fine, cioè quello dell'umana vita, al quale l'uomo è ordinato in quanto egli è uomo, lo maestro e l'artefice che quello ne dimostra e considera, massimamente obedire e credere si dee. Questi è Aristotile: dunque esso è degnissimo di fede e d'obediencia. E a vedere come Aristotile è maestro e duca della ragione umana in quanto intende a la sua finale operazione, si conviene sapere che questo nostro fine, che ciascuno disia naturalmente, antichissimamente fu da li savi cercato. E però che li disideratori di quello sono in tanto numero e li appetiti sono quasi tutti singularmente diversi, avvegna che universalmente siano pur [uno], malagevole fu molto a scernere quello dove drittamente ogni umano appetito si riposasse». E cf. anche *Pd.* XVI 4-6: «... mirabil cosa non mi sarà mai: / che là dove appetito non si torce, / dico nel cielo ...»

l'insieme delle virtù morali: da qui il senso dell'aggettivo «architetonica», qualificante, nel proemio dell'*Etica*, la sostanza stessa della scienza morale.⁴¹ Ma allora, specularmente, possedere una ragione *diritta* equivarrà a *conoscere* il bene, sapere che esso è effettivamente tale, nonché a indagare quali mezzi si diano al suo conseguimento.

⁴¹ Vale la pena qui discutere, già che si è incorsi nella definizione aristotelica della scienza morale, l'opinione di quanti, rimandando al celebre paragone dantesco tra *Etica* e Primo Mobile, nel secondo libro del trattato, sottolineano l'originalità della tesi dantesca — eminenza della scienza morale rispetto alle altre scienze, deducibile dal rapporto tra Primo Mobile e i cieli inferiori, che da quello ricevono il movimento — e la risolvono nella speciale formazione, non universitaria, del poeta, rivolto ad un pubblico laico di semi-colti, lontano dalle cavillose dispute scolastiche e più attratto, viceversa, da problemi di comportamento (è questa, se non intendo male, la tesi sostenuta da R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs, Initiations à la philosophie médiévale*, 1, Fribourg-Paris 1996, studio per altro ricco di osservazioni fini e intelligenti). Direi che le cose non stanno esattamente in questo modo: è ben vero che Dante accorda all'*Etica* una posizione eminente tra le discipline del sapere, ma questa eminenza non è diversa da quella che, molto tempo prima, lo stesso Aristotele aveva accordato alla scienza morale, definendola, appunto, «architetonica»: che cosa vuole significare l'attributo architetonica speso per l'*Etica*? L'attributo non marca di sicuro una intrinseca superiorità (come potrebbero le virtù morali superare in pregio quelle intellettuali?), bensì indica che senza lo studio dell'*Etica* e, concretamente, senza la pratica delle virtù morali, l'individuo non è nelle condizioni di pace, equilibrio, libertà dalle passioni che la pratica delle virtù superiori, quelle speculative, richiede come necessarie per dispiegare sé stessa. In altre parole: mentre all'esercizio delle virtù morali si può pervenire senza pervenire all'esercizio delle intellettive, alle intellettive non si può pervenire se prima non si sia pervenuti alle morali. In tal senso l'*Etica* è scienza «fondamentale» (nel medesimo senso in cui il significato letterale è di fondamento all'allegorico, e questo senza quello non può darsi, o come il vegetativo è di fondamento al sensitivo); essa, come architetto, sovrintende alla costruzione della felicità, la quale in ultima analisi si risolve nell'attività speculativa. Si capisce allora che il paragone dantesco *Etica*-Primo Mobile non fa che riprendere, variando e sviluppando con ingegno l'immagine, il concetto già aristotelico: effettivamente senza la scienza morale, e dunque senza la pratica delle virtù relative al comportamento, impossibile sarebbe per l'uomo giungere al fine supremo cui egli è destinato, così come, se non esistesse il Primo Mobile, datore di movimento, verrebbe meno il fine dell'Universo, che è quello di continuare la vita nel ritmo alterno della generazione e della corruzione. Altra questione è poi quella della specifica formazione dantesca, per effetto della quale, probabilmente, questo concetto di Aristotele, non suo, a Dante dovette stimolare riflessioni e pensieri ulteriori, incontrare in una parola i suoi sentimenti.

Ciò spiega perché *appetito diritto* è chiamato in *Cv.* III xv 12 l'appetito «che s'ingenera nel piacere della morale dottrina», da cui sola procede «quella felicitade, la quale diffinisce Aristotile nel primo dell'Etica, dicendo che è operazione secondo virtù in vita perfetta»,⁴² e perché «uomo di diritto appetito e di vera conoscenza» — con variazione sinonimica dell'aggettivo qualificante il secondo termine della dittologia (*diritta > vera*) — è detto in IV XIII 15 quell'individuo che, avendo conoscenza del fatto che il vero bene (*perfecto bene*) risiede nella virtù, tiene in disprezzo le ricchezze materiali, su quello tanto influenti quanto lo è il *rivo* che scorre rispetto alla torre che gli è da presso. L'uso dantesco delle voci *diritto appetito*, *diritta* (o *vera*) *conoscenza* è ricalcato sulle forme latine *rationem veram* e *appetitum rectum*, cui è consegnata, nella versione grossatestiana dell'Etica, la resa di ciò che la lingua greca esprime con λόγον ἀληθῆ καὶ τὴν ὀρεξίν ὀρθήν. La coppia concettuale è presente in un passo del VI libro; Aristotele vi sostiene la necessità che le potenze impegnate nella produzione di un atto morale, ragione e appetito, vengano a determinarsi, rispettivamente, come *vera* e come *recta*, affinché quell'atto possa qualificarsi come atto di natura virtuosa.⁴³ Il ragionamento implicito nell'asserzione di Aristotele è il seguente: posto che la virtù è un abito elettivo consistente nella scelta, effettuata con regolarità, del giusto mezzo,⁴⁴ vale a dire un modo di

⁴² Cf. *Cv.* III xv 11-12: «... è da sapere che moralitade è bellezza della Filosofia: ché così come la bellezza del corpo resulta dalle membra in quanto sono debitamente ordinate, così la bellezza della sapienza, che è corpo di Filosofia come detto è, resulta dall'ordine delle virtudi morali, che fanno piacere quella sensibilmente. E però dico che sua biltà, cioè moralitade, piove fiammelle di foco, cioè appetito diritto, che s'ingenera nel piacere della morale dottrina: lo quale appetito ne diparte eziandio dalli vizii naturali, non che dalli altri. E quinci nasce quella felicitade la quale diffinisce Aristotile nel primo dell'Etica, dicendo che è operazione secondo virtù in vita perfetta». E cf. anche III VIII 16.

⁴³ *Eth. Nicom.* VI 2, 1139a 22-25, mio il corsivo: «Quare quia moralis virtus habitus electivus, electio autem appetitus consiliativus, oportet propter hec quidem *rationem veram* esse et *appetitum rectum*, si quidem electio studiosa, et eadem hanc quidem dicere, hunc autem persequi».

⁴⁴ Cf. *Eth. Nicom.* II 6, 1106b 36-1107a 2: «Est ergo virtus habitus electivus in medietate existens que ad nos determinata ratione, et ut utique sapiens determinabit». La definizione è ripresa da Dante in *Le dolci rime d'amor ch'i' solia*, vv.

essere, una qualità, che l'individuo contrae ponendosi di volta in volta l'obiettivo di produrre azioni buone, ossia azioni ispirate al criterio della debita distanza dagli opposti estremi che per ciascun genere di azioni si danno, come non ammettere che il buon esito della scelta sia subordinato all'attuarsi della possibilità che la ragione si dimostri *vera* nell'operare la scelta medesima, ovvero valuti correttamente i mezzi atti a raggiungere efficacemente lo scopo prescelto — che è quanto esprime il concetto di «deliberazione», βούλευσις, lat. *iudicium* o *consilium* — e che il desiderio, per Aristotele collocato nella 'parte' irrazionale dell'anima, si manifesti come *rectum*, ovvero sottometta sé stesso al comando della ragione, effettivamente perseguendo ciò che la facoltà superiore, detentrica della regola, ha prescritto di perseguire?⁴⁵ Necessari entrambi allo

81-88: Dico ch'ogni virtù principalmente / vien da una radice: / vertute, dico, che fa l'uom felice / in sua operazione. / Questo è, secondo che l'Etica dice, / un abito eligente / lo qual dimora in mezzo solamente; / e tai parole pone; e riproposta in Cv. IV XVII 7: «E ciascuna di queste vertudi ha due inimici collaterali, cioè vizii, uno in troppo e un altro in poco; e queste tutte sono li mezzi intra quelli, e nascono tutte da uno principio, cioè dall'abito della nostra buona elezione: onde generalmente si può dicere di tutte che siano abito elettivo consistente nel mezzo».

⁴⁵ Le linee essenziali della psicologia aristotelica dell'atto morale si trovano esposte nel libro III dell'*Etica Nicomachea*. La genesi dell'atto morale risulta essenzialmente a carico del desiderio, il quale, disponendosi all'obbedienza della parte che detiene la regola, consente la *decisione* o προαίρεσις, *electio* nella versione latina del Grossatesta, esprimendosi nell'indicazione del fine da perseguire; alla decisione o posizione del fine segue la ricognizione logica (βούλευσις, lat. *iudicium/consilium*) dei mezzi idonei al suo conseguimento, fase che si conclude con la scelta (βούλεσις, *voluntas*) del mezzo che la ragione ha giudicato, rispetto agli altri, il più idoneo ed efficace a tale scopo. La sintesi ragione-desiderio si realizza nelle due fasi dinamiche del processo: *electio* e *voluntas*. Per la nozione di *electio* in Aristotele, cf. *Eth. Nicom.* III V 1111b5, 6-10. Utile, in virtù della sua chiarezza, l'esposizione di san Tommaso, *Sent. Lib. Ethic.* III lectio 5, 10-24, ed. R.A. GAUTHIER: «Dicit ergo primo quod, postquam determinatum est de voluntario et involuntario, consequens est quod pertranseunter de electione determinetur, quia videlicet breviter proponit ea quae sunt necessaria ad considerandum de electione. Quod autem ad hanc doctrinam pertineat de electione determinare, probat per hoc quod electio maxime videtur esse propria virtuti, de qua ad praesens principaliter intenditur. Et huius ratio manifestatur ex hoc quod, cum ex habitu virtutis procedat et interior electio et exterior operatio, mores virtuosus vel vitiosus magis diiudicantur ex electione quam ex operibus exterioribus; omnis enim virtuosus eligit bonum, sed quandoque non

schiuersi dell'azione, ragione e desiderio assolvono, all'interno della psicologia dell'atto morale, funzioni diverse e complementari: il desiderio provvede a imprimere slancio all'azione, a renderla efficace sul piano pratico; la *ratio*, incapace viceversa per sua natura di trasmettere il movimento, considera e valuta in che modo conseguire un determinato fine.⁴⁶ A monte dell'azione, vertice da cui essa

operatur propter aliquod exterius impedimentum...». Tommaso prosegue quindi con il chiarire che se la volontà (*voluntas*) è l'appetito razionale del sommo bene, la *electio* è il medesimo appetito rivolto ad un bene particolare, cf. *ibid.* 140 sgg.: «Deinde cum dicit: *Sed neque voluntas* etc., ostendit differentiam electionis ad voluntatem ... Dicit ergo primo quod neque etiam electio est voluntas, quamvis videatur esse propinqua voluntati; utrumque enim pertinet ad unam potentiam; scilicet ad appetitum rationalem, qui voluntas dicitur, sed voluntas nominat actus huius potentiae secundum quod fertur in bonum absolute, electio autem nominat actum eiusdem potentiae relatum in bonum secundum quod pertinet ad nostram operationem per quam in aliquod bonum ordinamur». Si sarà osservato che per Tommaso la nozione di *electio* è identica, di fatto, alla nozione di *voluntas* (diversa è solo l'estensione dei rispettivi ambiti); là dove, per Aristotele, *electio* e *voluntas* rimangono due cose irriducibili l'una all'altra, la prima coincidendo con la scelta del fine operata dal desiderio in accordo con la parte che possiede la regola — il desiderio infatti, pur essendo irrazionale per natura, è in grado comunque di obbedire alla ragione — la seconda coincidendo piuttosto con la scelta del mezzo più efficace a raggiungere il fine, decisione messa in atto dalla sintesi di ragione e desiderio e presupponente un processo di natura deliberativa che abbia indagato sui mezzi ordinati al conseguimento del fine prescelto. L'una concezione implica che al desiderio si riconosca una struttura alogica per essenza, ma logica per partecipazione; l'altra implica il riconoscimento di un particolare appetito, razionale per essenza, che, distinto dall'inclinazione naturale di cui partecipano tutte le cose, riceva il nome specifico di *voluntas*. E qui interessa osservare, sia pure di sfuggita, che su nient'altro che sulla struttura del desiderio verte, in definitiva, il dissidio ideologico, su cui molto ancora si discute, tra Dante e Cavalcanti; ché il primo fin da subito *nulla volta sofferse che Amore reggesse senza lo fedele consiglio della ragione*, e sempre guardò al desiderio come ad una facoltà penetrabile razionalmente; il secondo, invece, meno suggestionato dal metodo e dal pensiero degli scolastici, mai abbandonò la concezione puramente aristotelica del desiderio come natura da sé escludente qualsivoglia principio di razionalità.

⁴⁶ A differenza dell'*electio*, che si limita a decidere nell'ambito dei fini da perseguire, il *consilium* (Βούλευσις) provvede a ricercare, con indagine razionale, i mezzi per raggiungere il fine già scelto; la *electio* è dunque ordinata al fine, il *consilium* ai mezzi in vista del fine. Oggetto della deliberazione, afferma Aristotele, sono le cose umane che dipendono da noi, quelle cioè che è in nostro potere conoscere o compiere; la *electio* al contrario, avendo di mira unicamente il fine,

si dipana, si colloca l'*electio*, la decisione del fine da perseguire, risultante dalla combinazione delle facoltà superiori, in possesso dei giudizi pratici dai quali desumere le regole dell'agire morale, con quelle inferiori, che non possiedono la regola, ma che in compenso sono libere di muoversi e di far muovere.⁴⁷

può desiderare anche cose impossibili, come ad esempio che l'uomo sia immortale. Cf. ARIST., *Eth. Nicom.* III 5 1112a 15, 21-1112a 30, 9: «Consiliantur autem utrum de omnibus, et omne consiliabile est; vel de quibusdam, non est consilium? Dicendum autem forsitan consiliabile, non pro quo consiliaretur utique aliquis insipiens vel insanus, set pro quibus intellectum habens. De eternis autem nullus consiliatur. Puta de mundo, vel diametro et costa, quoniam incommensurabiles. Set neque de hiis que in motu, semper autem secundum eadem factis, sive ex necessitate, sive natura, vel propter aliquam causam aliam ... Consiliamur autem de hiis que in nobis et operabilibus». Sullo specifico contributo del *consilium* alla genesi dell'atto morale e sulle modalità con le quali esso procede, cf. *ibid.* 1112b10, 18 — 1112b20, 26: «Consiliamur autem non de finibus, set de hiis que ad fines. Neque enim medicus consiliatur si sanabit, neque rhetor, si suadebit, neque politicus si pacem faciet, neque reliquorum aliquis de fine; set ponentes finem aliquem, qualiter et per que erit, intendunt; et si per plura quidem videatur fieri, per quod facillime et optime, intendunt. Si autem per unum procuratur, qualiter per hoc erit, et illud per quid, quousque utique veniant ad primam causam, que in invencione ultima est». Colui che è in grado di «deliberare» in modo corretto è definito da Aristotele «prudente»; la «prudenza» è infatti la virtù di sapersi comportare secondo la giusta regola in quelle azioni che abbiano una rilevanza morale: cf. *Eth.* VI 8, 1141b, 8-14: «Prudencia autem circa humana et de quibus est consiliari; prudentis enim maxime hoc opus esse dicimus bene consiliari. Consiliatur enim nullus de impossibilibus aliter habere, neque de quibuscumque non finis aliquis est; et hic operabile bonum. Simpliciter autem bonus consiliator est optimi homini operabilium coniectativus, secundum racionacionem». Dante, che tocca la nozione di *consiglio* in *Cv.* IV xxvii 6, mostra di considerarlo, aristotelicamente, un effetto della «prudenza»: «Dalla prudenza vegnono li buoni consigli, li quali conducono sé e altri a buono fine nelle umane cose e operazioni». In *Pg.* XVIII 62, nel quadro della dottrina dell'amore esposta da Virgilio, si parla di *virtù che consiglia*, intendendo con ciò la facoltà, innata, cui è riservato il compito di emettere, in anticipo sul desiderio, un giudizio sul grado di conformità del singolo bene particolare, oggetto dell'apprensione volitiva, rispetto al bene in quanto tale, oggetto dei *primi appetibili*.

⁴⁷ Cf. ARIST., *Eth. Nicom.* VI III 1139a35, 23 - 1139b5, 2: «Mens autem ipsa nichil movet, set que gracia huius et practica. Hec enim et factive principatur. Gracia enim huius, facit omnis faciens. Et non finis simpliciter, set ad aliquid et alicuius factum, set non actum. Bona accio enim finis. Appetitus autem, huius. Propter quod vel appetitivus intellectus electio, vel appetitus intellectivus. Et tale principium homo». E si veda B. LATINI, *Tresor*, cit., II 30.

Questo essendo il significato autentico della coppia *rationem veram* e *appetitum rectum*, l'estensione del medesimo significato alle formule *diritto appetito* e *diritta ragione* di *Cv.* III XI, adattamento volgare di ciò che la lettera latina dell'*Etica* suona, appare operazione legittima e testualmente ben motivata. Si dirà allora, parafrasando il luogo dantesco, che la forma di amore che l'amicizia onesta individua è quella forma che è propria dell'anima virtuosa, vale a dire dell'anima che mediante l'intelletto conosce l'operazione buona — pone cioè tale azione a termine ultimo dell'agire e inquisisce i modi della sua realizzazione — e che tramite il desiderio, penetrato, s'intende, di ragione, si muove a perseguirla. Non che schiudere una dimensione originale del fenomeno amoroso, siffatta concezione — rivendicante la partecipazione delle facoltà superiori dell'anima alla genitura di amore — comunica una iniziativa polemica all'indirizzo di quelle psicologie amorose integralmente risolte nel recinto dell'anima sensitiva. Presa ormai compiuta familiarità con la tradizione dell'intellettualismo aristotelico-scolastico, la quale rinveniva nella ragione il principio formale di individuazione dell'uomo, una filosofia dell'amore come quella enucleabile dal *De amore* di Andrea Cappellano, riproposta in tanta parte della lirica italiana del XIII secolo, doveva a Dante con verosimiglianza apparire ben riduttiva. La limitazione da essa imposta al dispiegamento del processo amoroso, sacrificato all'attività di due sensi, uno esterno, la *visio*, l'altro interno, la *cogitatio*,⁴⁸ veniva nei fatti a descrivere una dinamica psicologica risultante, nel suo funzionamento, tutta a carico dell'anima sensitiva, e perciò stesso in grado di escludere le potenze intellettive dalla possibilità di condizionare il processo medesimo; soluzione inaccettabile, qualora si dia, come storicamente si diede per Dante, la necessità di eludere la tradizionale dicotomia tra attività speculativa e fenomenologia dell'amore. Una volta ammesso il principio dell'unità sostanziale dell'anima umana, inclusiva dell'intelletto e delle sue facoltà, il riconoscere con Aristotele che la felicità dell'uomo è riposta nella contempla-

⁴⁸ Secondo la nota (fin troppo) definizione con la quale si apre il *De amore*, ed. S. BATTAGLIA: «Amor est passio quaedam procedens ex visione et immoderata cogitatione formae alterius sexus...».

zione dei supremi intelligibili (*in vacazione*), che sola consente all'individuo di vivere *non ... secundum quod homo est ... set secundum quod divinum aliquid in ipso existit*,⁴⁹ di fatto importava, volendo salvaguardare, al tempo stesso, e la positività del fatto amoroso e l'integrità etico-psicologica del soggetto virtuoso, che si cercasse con ogni mezzo quel genere di sentimento, alternativo alla passione, che potesse essere contratto non per sollecitazione delle facoltà sensibili, capaci in misura della loro intensità di intermettere l'attività speculativa, bensì per intervento direttivo della ragione sul desiderio.⁵⁰ L'amicizia onesta di Aristotele risultava ben conforme ad un sentimento vincolato a tali requisiti; senza contraddire infatti i modi dell'attività intellettuale, essa, dandosi come causa formale la virtù procedente da scelta deliberata (*electio*), lasciava a Dante la libertà di declinare in senso intellettualistico la psicologia amorosa dei suoi predecessori. Ciò spiega perché gli oggetti più alti dell'amore di Dante, dalla lingua volgare alla Donna gentile-Filosofia, vengano nel *Convivio* sottoposti al medesimo trattamento teorico, teso uniformemente a commutare, su base aristotelico-ciceroniana, la qualità di quell'amore, sospettabile, come ammette lo stesso

⁴⁹ *Eth. Nicom.* X 1177b25, 15-20.

⁵⁰ Occorre che sul punto, avente nel principio dell'unità dell'anima umana il suo fondamento, si faccia la massima chiarezza. Mentre l'operazione conoscitiva si attua in condizioni di separatezza dalla materia, e come tale riguarda solo la parte spirituale del composto umano, la passione è un'alterazione che coinvolge tanto l'anima quanto la materia corporea. Può accadere dunque che l'improvviso destarsi del moto passionale ad opera di un agente esterno, sia in grado di costringere la ragione ad aderire totalmente all'oggetto che i sensi hanno percepito, impedendole di trovare distrazione in oggetti che sarebbero più conformi alla sua natura incorporea. Ciò accade perché le facoltà umane sono tutte potenze di una sola anima, in modo tale che se una sola di esse comincia ad esercitare con particolare veemenza l'azione che le è propria, tutte le altre potenze si trovano ad assecondarla. Una volta assolutizzato, il punto di vista passionale minaccia di corrompere le operazioni delle facoltà superiori: è proprio ciò da cui l'amicizia mette al riparo, essa procedendo non da rapporto di reciproca esclusione tra appetito e ragione, bensì da virtuosa collaborazione tra essi. Il principio si trova ottimamente illustrato in SANCTI THOMAE DE AQUINO *Summa Theologiae* I-II, q. 77, a. 1 ed è variamente presente in Dante: cf., ad es., *Cv.* II XIII 24, *Rime* CIII 31-34, *Ep.* IV; nella medesima situazione psicologica, si badi, sono immersi Dante e Virgilio nel II del *Purgatorio*, quando, rapiti, ascoltano il canto di Casella *come a nessuno toccasse altro la mente*.

Dante, di certa passionalità,³¹ in amore di amicizia, per ciò stesso puro e disinteressato.³²

Questo nuovo corso della filosofia amorosa dantesca, nuovo e rispetto ai predecessori e rispetto ad altri documenti del suo pensiero — le zone della *Vita Nuova*, ad esempio, ancora sensibili alla

³¹ Cf. *Cv.* I II 15-16.

³² Sarebbe interessante, se non ci fossimo imposti il limite del *Convivio*, valutare il ricorso al modello dell'amicizia virtuosa nelle altre opere di Dante. Mi limito a segnalare, per la sua singolarità, il caso di *Monarchia* I XI, dove, rivestita di un lessico paolino e agostiniano, la dottrina aristotelica della vera amicizia è trascritta in ambito politico. Per rendersene conto basta seguire il filo dell'argomentazione svolta da Dante: dopo avere affermato, sulla base di *Eth.* V 2, la contrarietà tra *cupiditas* e *iustitia*, Dante individua nel Monarca universale il soggetto più acconcio a incarnare la giustizia, essendo costui anche il soggetto meno affetto da cupidigia; il ragionamento si sostiene ad un luogo dell'VIII libro dell'*Etica*, nel quale Aristotele distingue la figura del re da quella del tiranno, ricorrendo al principio della eterogeneità dei rispettivi fini: il primo bada al bene comune, il secondo bada al bene privato. Questa differenza, spiegava Aristotele, trova ragione nel fatto che mentre il tiranno è avido di ricchezze — delle quali ha necessità per mantenersi il consenso — e si preoccupa soltanto del proprio interesse, il re, non mancando di nulla e non avendo nulla da desiderare, è libero di provvedere senza impedimenti al bene dei suoi sudditi. Merita aggiungere che l'argomentazione aristotelica si svolge nel quadro della trattazione relativa all'amicizia, rispetto al cui genere le comunità ordinate all'interesse delle parti che le compongono, quali sono le comunità politiche o quelle familiari, costituiscono una realizzazione specifica.

In Dante, l'impossibilità obiettiva che il Monarca si costituisca quale soggetto di predicazione della cupidigia, implica *e contrario* che egli sia provvisto di una volontà sana, ovvero di un appetito diritto: tale appetito è ciò che la *Monarchia* definisce *karitas seu recta dilectio* (I XII), la quale, disprezzati i beni materiali, persegue unicamente il bene di Dio e dell'uomo; il Monarca, in quanto difensore della pace e della concordia, assicura infatti al genere umano *simul sumptum* che esso raggiunga il fine che gli è proprio, vale a dire la felicità riposta nell'esercizio delle virtù etiche e intellettuali. Ma anteporre al proprio utile il bene di altri, non è forse l'atteggiamento che nel libro VIII dell'*Etica* definisce la vera amicizia e la distingue dalle forme corrotte di essa, quali sono l'amicizia per diletto o per utilità? Volere il bene dell'amico significa per Aristotele amare l'amico in sé, e amare l'amico in sé equivale ad amarlo per la virtù che egli possiede, giacché la virtù rappresenta l'elemento che realizza al massimo grado la natura dell'uomo e che ne attua l'essenza, portando in esso a perfezione sia la sfera dell'*ethos* (il carattere) sia la sfera del *nous* (l'intelletto). Quando dunque Dante scrive che la *recta dilectio* ricerca (*querit*, si badi, con termine di ascendenza paolina) la *perseitas* dell'uomo, ovvero ciò per cui un uomo si definisce tale, l'intelletto, e che la *recta dilectio* informa

lezione del *primo amico* — si renderà più evidente procedendo nell'analisi del paragone istituito da Dante tra amore di amicizia e amore per il sapere. Il discorso, che occorrerà riprendere dal punto in cui lo abbiamo interrotto, ambisce a dimostrare ulteriormente l'assunto di partenza — che vi sia cioè un rapporto di similitudine tra amicizia virtuosa e amore per la filosofia — attraverso l'analisi comparata delle quattro cause prime che spiegano, secondo il parere di Aristotele, la costituzione della sostanza e il suo divenire; le quattro cause enumerate da Dante sono a) *il subietto* b) *la forma* c) *la causa efficiente* d) *la causa finale*; nel corso dell'argomentazione viene stabilito che quanto si predica dell'amicizia in merito a ciascuna delle suddette categorie può essere predicato anche rispetto alla sapienza. Al solito, la verifica dell'identità delle rispettive cause, restituisce sul piano teorico la possibilità di riportare una forma amorosa sull'altra.

La *forma* com'è noto è per Aristotele il principio interno di strutturazione dell'ente, ciò che fa in modo che una cosa sia quella che è e non altra: definire la forma di una sostanza significa dunque definire la cosa stessa; il *subietto* indica invece la materia in relazione alla forma, la materia sulla quale un determinato princi-

l'amore del Monarca verso i suoi sudditi, egli, senza uscire dal corpo della dottrina aristotelica, individua in sostanza due soggetti, uno dei quali collettivo, il cui rapporto è degno di essere configurato come un rapporto di perfetta amicizia; secondo un trattamento che, giova ribadirlo, Dante è solito riservare alle realtà sue più «perfette», ogni qual volta avverta il bisogno di metterle in connessione reciproca. Come il rapporto tra il Monarca e il genere umano ha i caratteri dell'amicizia virtuosa, così, si deve ipotizzare, il rapporto tra il Tiranno e i suoi sudditi si assesta sul gradino più basso dell'amicizia utile, nella quale uno o entrambi i soggetti che contraggono il vincolo di amicizia, si comporta in modo tale da anteporre il proprio bene al bene dell'amico; il parallelismo è rafforzato dal fatto che se la tirannide è una degenerazione della monarchia, ovvero un movimento interno con il quale il regime monarchico passa alla sua forma corrotta, analogamente l'amicizia utile non è in sé una negazione dell'idea di amicizia, ma ne rappresenta l'affermazione più vile e degradata. Può essere utile infine ricordare che Tommaso d'Aquino, in un passaggio del *De regno* I 10 14-68, annovera l'amicizia con i sudditi tra i beni dei quali un re è nella condizione di godere, a differenza del tiranno. Ciò che presto andrà a costituirsi come un luogo comune della trattatistica *de principe*, presuppone ancora in Dante e in Tommaso una riflessione non ovvia sui libri VIII e IX dell'*Etica Nicomachea*.

pio formale si estende.³³ Ebbene, Dante asserisce che materia dell'amicizia è la «conoscenza dell'operazione buona», ovvero la conoscenza dell'atto virtuoso, mentre la forma dell'amicizia, ciò che la fa essere tale, è «l'appetito di quella», ovvero l'inclinazione, razionalmente determinata, che fa tendere alla virtù medesima. Non diversamente, si aggiunge, la filosofia, intesa come amore per il sapere, ha per materia «lo 'ntendere», vale a dire l'intellezione della verità, e per forma «uno quasi divino amore allo 'ntelletto», il che significa amore per l'operazione dell'intelletto che ne costituisce la 'virtus' specifica. La prima conseguenza di rilievo che scaturisce da questo raffronto è che conoscenza e desiderio, applicate nel primo caso al dominio del *bonum*, nel secondo al dominio del *verum*, definiscono, rispettivamente, principio materiale e principio formale sia dell'amicizia sia dell'amore per il sapere. Non sfuggano le implicazioni epistemologiche contenute in questa asserzione: dire che il principio che dà forma alla filosofia coincide con l'appetito della verità, equivale infatti ad ammettere, sul piano teorico, che il desiderio del sapere è sufficiente *di per sé* a qualificare come filosofico un atteggiamento *disposto* all'indagine del vero; è il desiderio di conoscenza, nutrito *a parte subiecti*, a fondare la dignità delle singole discipline filosofiche; né è dato rinvenire con sicurezza per queste ultime una scala gerarchica, elaborata sui rispettivi ambiti di pertinenza, che renda espliciti i rapporti di reciproca subordinazione; viceversa tutte le scienze si offrono come oggetto di amore e di studio da parte del filosofo, chiara essendo in Dante la coscienza del fatto che la Filosofia in senso proprio, o Sapienza, allegorizzata nella Donna gentile, è «massimamente in Dio» e in Lui solo è «per modo perfetto e vero, quasi per eterno matrimonio (III XII 12-13), e come tale essa trascende di necessità le singole scienze. Né la conoscenza umana, «l'amoroso uso di sapienza», sarebbe altrimenti possibile se, per irradiazione di sé, la Sapienza non si rifrangesse nel corpo delle scienze medesime, comunicando loro l'eccellenza del proprio nome, e se in tale modo non venisse partecipata, a mezzo dell'amore di cui le singole scienze filosofiche sono fatte oggetto, dagli esseri intelligenti di

³³ Cf. *Cv.* II I 10-11

grado inferiore.³⁴ Atteggiamento che se sul piano epistemologico pareggia la posizione delle scienze filosofiche dentro il corpo unico della Sapienza, del quale esse si trovano ad essere come le singole membra, sul piano delle sue interne giustificazioni dottrinali, col mettere l'accento sulla tensione amorosa del filosofo alla verità, più che sul pieno possesso di essa, appare singolarmente riassorbire l'intellettualismo aristotelico, il quale dall'esercizio effettivo delle virtù speculative fa dipendere il fine ultimo dell'uomo, entro lo schema neoplatonico di emanazione-regressione, in cui il movimento ciclico di discesa-ascesa dalla Causa Prima e verso la Causa Prima, somma verità e somma bontà, viene fatto scaturire dal dinamismo che agli enti conferisce il desiderio, conreato ad essi, del buono e del vero.

A forma e materia segue, nell'esposizione di Dante, la *cagione efficiente*; la causa efficiente è secondo Aristotele quel principio che fa in modo che una cosa esista, richiamando il quale si intende voler richiamare l'atto costitutivo della cosa medesima. Per l'amicizia Dante indica — quale causa efficiente — la *virtù*, là dove per la sapienza tale genere di causa è rinvenuto nella *veritade*, lasciando presupporre un'analogia, che è necessario ammettere qualora si intenda rispettare la struttura simmetrica del ragionamento, tra *bonum* e *verum*, ciascuno, nei rispettivi ambiti, delimitante il campo di giurisdizione dei due concetti posti a confronto. E però, mentre l'individuazione, da parte di Dante, della causa efficiente dell'amicizia nella *virtude* risulta conforme alla dottrina aristotelica, giacché l'amicizia vera e propria si realizza, come vuole lo Stagirita, solo presupponendo, in chi la contrae, il possesso della virtù, lo stesso non si può asserire, o per lo meno non con altrettanta sicurezza, a proposito dell'individuazione della causa efficiente della sapienza nella *veritade*, la quale va incontro ad alcune difficoltà: ammesso che la causa efficiente è la causa costitutiva di una determinata cosa, inizio del movimento in virtù del quale quella stessa cosa viene o generata o prodotta, l'atto di riconoscere come valida questa definizione esclude *ipso facto* che la *veritade* di cui ragiona qui Dante si abbia a identificare con quel *verum* che è termine ultimo su cui

³⁴ Cf. *Cv.* III XII 13-14.

ricade e a cui mira, giusta il configurarsi di esso come *télos*, l'attività del filosofo; a meno che non si voglia ammettere, su questo punto, un poco verosimile fraintendimento della dottrina aristotelica da parte di Dante, due mi paiono le ipotesi esegetiche plausibili; si può supporre che con il termine *veritade* Dante abbia voluto riferirsi all'«intellectus principiorum» (νοῦς τῶν ἀρχῶν), quei principi generali sempre veri — dei quali discorrono *Etica Nicomachea* e *Analitica Posteriora*⁵⁵ — al cui possesso Aristotele subordina la possibilità di costruzione del ragionamento sillogistico. Fatto valido il principio che niente passa dalla potenza all'atto se non per l'azione di una causa che è già in atto, qualora si neghi all'individuo il possesso di questi primi principi di scienza, nessuna conoscenza ulteriore è più deducibile, poiché è nelle condizioni di imparare, ovvero di acquistare l'abito del sapiente, solamente colui che, partendo da premesse vere già in atto, giunga a conclusioni altrettanto vere. Intesa in questo senso, l'affermazione che la *veritade* è causa efficiente della sapienza, né suscita particolari difficoltà né si discosta dalle linee generali del pensiero aristotelico. Si può altrimenti supporre, più credibilmente,⁵⁶ che la *veritade* sia qui da assumersi come la Sapienza stessa, la luce della quale, illuminando gli intelletti che ad essa si volgono mediante l'amore (*causa formale*), schiude loro la possibilità del conoscere, e nel far questo esplica, come indicato correttamente nel testo, la funzione di causa efficiente della conoscenza medesima. Presupposto a tale esegesi è il saggio di metafisica platonica delineato in *Cv.* III VII 2 e sgg.; conformemente alla dottrina del *Liber de causis*, vi si trova asserito che, sebbene discenda in tutte le cose con uno *discorrimento*, la «divina bontà» è però *diversamente* ricevuta, secondo il grado di purezza ontologica che pertiene alla cosa ricevente; in modo analogo la luce del sole — cui si può assomigliare la divina bontà scaturita dalla Causa Prima — è *diversamente* recepita e contratta dagli oggetti che essa investe a misura della maggiore o minore diafanità di questi. Tanto la materia, principio di

⁵⁵ Rispettivamente in VI 6, 1140b31 sgg. e in II 19, 100b5 sgg.

⁵⁶ Ma questa seconda ipotesi non è, a guardar bene, diversa dalla prima: semplicemente la ricomprende, come si vedrà, in una prospettiva più larga, inclusiva della concezione dantesca dell'essere.

difformità dell'ente dalla Causa che lo ha creato, pone ostacoli alla propagazione della luce divina, tanto la forma, viceversa, si lascia attraversare da essa:

Così la bontà di Dio è ricevuta altrimenti dalle sostanze separate, cioè dalli Angeli, che sono senza grossezza di materia, quasi diafani per la purità della loro forma; e altrimenti dall'anima umana, che avegna che da una parte sia da materia libera, da un'altra è impedita, sì com'è l'uomo ch'è tutto nell'acqua fuor del capo, del quale non si può dire che tutto sia nell'acqua né tutto fuor da quella; e altrimenti dalli animali, la cui anima tutta in materia è compresa, ma, tanto dico, alquanto [è] nobilitata; e altrimenti dalle piante, e altrimenti dalle minere, e altrimenti dalla terra che dalli altri, però che è materialissima, e però remotissima e improporzionalissima alla prima semplicissima e nobilissima vertute che sola è intellettuale, cioè Dio.³⁷

Dedotta dalla struttura ontologica che, fin dalla creazione, pertiene alle diverse classi di enti, la divisione per «gradi generali» è ulteriormente riducibile a divisione «per gradi singolari»; sotto questo rispetto il criterio di ordinazione consisterà nel fissare il grado di prossimità del singolo ente al Principio Primo, secondo che in esso, a confronto con gli enti della stessa specie, abbia a prevalere — e in quale misura — la perspicuità della forma ovvero l'opacità della materia:

E però che [nel]l'ordine intellettuale dell'universo si sale e si discende per gradi quasi continui dalla infima forma all'altissima [e dall'altissima] alla infima, sì come vedemo nell'ordine sensibile; e tra l'angelica natura, che è cosa intellettuale, e l'anima umana non sia grado alcuno, ma sia quasi l'uno all'altro continuo per li ordini delli gradi; e tra l'anima umana e l'anima più perfetta delli bruti animali ancor mezzo alcuno non sia; e noi veggiamo molti uomini tanto vili e di sì bassa condizione, che quasi non pare [loro] essere altro che bestia: e così è da porre e da credere fermamente che sia alcuno tanto nobile e di sì alta condizione che quasi non sia altro che angelo.

³⁷ Dio, viene aggiunto in *Cv.* III xiv 4, infonde *la sua virtù o per modo di diritto raggio o per modo di splendore riverberato; nelle Intelligenze*, immateriali, la divina luce *raggia senza mezzo*, nelle altre cose, affette da materia, essa si propaga *per modo riverberato*.

Come la diversità da individuo a individuo concretamente si produca, provvedono a spiegare le pagine del IV trattato che discutono dell'origine dell'anima umana: ad essa, osserva Dante, concorrono inizialmente tre cause, la virtù informante dei cieli, la complessione del seme e la disposizione del seminante, le quali possono trovarsi, al momento del concepimento, ad un grado di perfezione ottimo, buono o meno buono; una volta che dalla cooperazione delle cause suddette sia stata formata l'anima sensitiva con i relativi organi, il Primo Motore, Dio, vi infonde la virtù intellettuale: tanto più efficacemente, quanto più puro è il sostrato disposto a riceverla. Tale virtù si identifica con l'*intelletto possibile*, il quale, precisa Dante, «potenzialmente in sé adduce tutte le forme universali, secondo che sono nel suo produttore, e tanto meno quanto più dilungato dalla prima Intelligenza è»; dove quel *potenzialmente*, spiega Bruno Nardi,⁵⁸ non va inteso nel senso, aristotelico, che l'intelletto possibile è in grado di divenire tutte le cose — ché in tal caso si rimarrebbe confinati nei limiti di una infeconda giustapposizione tra materia e forma, estranea al pensiero di Dante — bensì nel senso che in esso sono intruse delle potenze attive, veri e propri germi di conoscenza, pronte a dispiegare compiutamente se stesse sotto l'azione di un principio agente;⁵⁹ qualcosa di molto vicino, nella so-

⁵⁸ In quello che si può considerare il più importante degli studi danteschi del Nardi, intendo dire *L'origine dell'anima umana secondo Dante*, apparso in rivista al principio degli anni Trenta, poi pubblicato negli *Studi di Filosofia Medievale*, Roma 1960, pp. 9-68. Il senso del *potenzialmente* del *Convivio* è discusso alle pp. 44-45 del saggio; Nardi rinvia, p. 45 n. 1, a GUGLIELMO ALVERNIATE, *De retr. Sanct.* c. 1: «Cum vis intellectiva animae humanae speculum sit *potentialiter* omnium intelligibilium, ex necessitate perfectio eius ultima erit, ut haec sit in effectu complete».

⁵⁹ Nel complesso la spiegazione di Nardi convince. C'è da dire però che nell'espressione «potenzialmente in sé adduce tutte le forme universali, secondo che sono nel suo produttore, e tanto meno quanto più dilungato dalla prima Intelligenza è» non proprio perspicua appare la presenza di quel *tutte*: se si ammette che l'intelletto possibile adduce in sé *tutte* le forme universali, come si fa poi a dire che le riceve in misura della distanza di esso dalla prima Intelligenza? O le adduce in sé *tutte*, o ne riceve una parte, *tertium non datur*. Mi chiedo allora se l'influsso dell'aristotelico $\nu\omicron\upsilon\varsigma \tau\acute{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, negato da Nardi sul versante della dottrina, non debba invece essere ammesso per ciò che riguarda la «formulazione» del periodo. La questione andrebbe ripresa e approfondita.

stanza, alle *rationes seminales* di Agostino o alle forme incoative di Alberto Magno.⁶⁰ Ribadita nel canto XXV del *Purgatorio*, la dottrina dell'origine dell'anima umana, secondo che la si trova esposta nel *Convivio*, è al contempo una dottrina della conoscenza, ascrivibile ad un'area speculativa mista, greco-arabo-cristiana, nella quale si incrociano tanto lo Pseudo-Dionigi e Agostino quanto Avicenna e il *Liber de causis*, e avente nella cooperazione delle cause fisiche con quelle metafisiche il suo aspetto peculiare; tale dottrina si caratterizza, rispetto a quella tomistica, cui pure il padre Busnelli, poco opportunamente, volle accostarla, per il fatto di correggere in senso platonico la tesi aristotelica della genesi empirica del conoscere: per Dante il fenomeno della conoscenza umana rimane di fatto irriducibile al processo fisico di astrazione della forma ideale dalla materia sensibile, ciò che assegnerebbe all'universale *post rem* (il *phantasma* astratto dalle sue qualità materiali) una certa priorità nell'atto conoscitivo: piuttosto esso domanda, ai fini della sua esplicazione, l'esistenza di un Intelletto superiore e trascendente — la Sapienza divina — il quale, illuminando gli intelletti inferiori, su di essi imprime, come sigillo sulla cera, la propria virtù, in misura minore o maggiore a seconda della diversa disposizione dell'anima ricevente; ovvero deponga negli intelletti medesimi, allo stato incoativo, le forme ideali conoscibili, la piena attuazione delle quali è finalmente demandata al processo di astrazione originato dalla percezione sensibile: l'immagine intenzionale ricavata dai sensi e prodotta dal lavoro della facoltà *cogitativa*, finisce cioè coll'attualizzare di volta in volta le forme che *in sé potenzialmente adduce l'intelletto possibile*,

⁶⁰ Cf. MATTHEI AB AQUASPARTA *Quaest. disputatae de fide et cognitione*, I, Firenze 1957², p. 257: «Quidam ... eorum dicunt, quod anima a suae conditionis principio, hoc ipso quod est natura intellectiva, habet sibi concreata, indita et innata quaedam seminaria vel radices et quasi activas potentias respectu omnium specierum intelligibilium, omnium artium et scientiarum, quemadmodum materia naturalis habet in se rationes seminales et activas quasdam potentias, quae non sunt de essentia materiae, sed materiae inditae et superadditae in prima mundi formatione; ita quod sicut formae non adveniunt ab extra in materiam, sed illa quasi semina, excitata per agentia extrinseca convenientia, prodeunt in actum, ita anima excitata a sensibus virtute sui agentis educit de suo possibili, ubi haec latent, et deducit in actum», in B. NARDI, *L'origine dell'anima umana*, cit., p. 45.

il quale tali forme ha ricevuto, per infusione, dal *Primo Motore*⁶¹. Avendo ben chiaro questo punto, la designazione della *veritade* quale causa efficiente della filosofia, dalla quale siamo partiti, mi sembra sufficientemente spiegata.

L'ultima categoria che Dante prende in esame è la *causa finale*, la quale risponde alla domanda: per quale fine, per conseguire quale scopo una determinata cosa esiste o viene prodotta? Fine dell'amizizia è la «buona dile[tt]azione», il piacere, non peccaminoso, che si ricava dal «convivere secondo l'umanità propriamente», che è

⁶¹ E dunque: se per Dante la conoscenza umana non è spiegabile sulla base del solo processo di astrazione della forma ideale dalla materia sensibile, l'efficacia di tale processo venendo a dipendere dalla capacità dell'intelletto di recepire la luce divina, come si giustificano, a fronte di questa dottrina, affermazioni del tipo che l'uomo *solo da sensato apprende ciò che fa poscia d'intelletto degno* (*Par. IV 41-42*)? Il fatto è che la conoscenza infusa da Dio è presente nella mente umana allo stato incoativo, attende cioè di passare dall'atto imperfetto all'atto compiuto; questo passaggio, quando non venga direttamente gestito da Dio per via di rivelazione, si realizza attraverso il naturale processo di astrazione dell'idea dalla materia: in tal senso, col dire che «l'uomo solo da sensato apprende», non si dice nulla di realmente contraddittorio rispetto alla concezione su esposta. Esiste però una questione di carattere più generale, vale a dire lo speciale modo di assimilazione dantesca delle fonti: mai pedissequo, in alcuni casi perfino opportunistico, procedente di norma per integrazione di livelli dottrinali diversi. Di fatto, apprezzare la teoria dantesca del conoscere, equivale a ripercorrere la storia di un evento che traumatizzò, in una certa misura, il pensiero medievale: la penetrazione in Occidente, con la traduzione latina del *De anima*, della teoria aristotelica dell'astrazione; col mettere a capo del processo conoscitivo la percezione sensibile, dopo che per secoli si era predicata senza soluzione di continuità la dottrina agostiniana dell'illuminazione divina, la tesi aristotelica giunse d'improvviso a turbare le certezze sull'argomento. In alcuni casi la nuova teoria scalzò e rimpiazzò la precedente, in Tommaso d'Aquino ad esempio; in altri casi si tentò la conciliazione: numerosi esponenti della scuola francescana del secolo XIII, compreso san Bonaventura, seguirono un simile indirizzo. Alle dottrine dei francescani guarda anche Dante, nello sforzo di mantenersi fedele tanto ad Aristotele e Tommaso, sostenitori della genesi empirica della conoscenza, quanto ad Agostino, ad Avicenna e a tutti coloro che avevano sostenuto, richiamandosi a Platone, la trascendenza dei principi del conoscere. Né da questo quadro potrebbe in alcun modo essere estromesso Alberto Magno: il suo *De intellectu et intelligibili* meriterebbe infatti la massima attenzione. Mi rendo conto tuttavia che tali affermazioni andrebbero documentate e approfondite: è quanto mi riprometto di fare prossimamente, tornando sull'argomento della conoscenza umana secondo Dante con uno studio specifico.

tanto quanto dire «secondo ragione»; ad analogo fine conduce la filosofia, recante con sé l'«eccellentissima dile[tt]azione che non pate alcuna intermissione o vero difetto», espressione con la quale vengono rese, nella prosa dantesca, le *admirabiles delectationes ... puritate et firmitate*, concomitanti, a norma di *Eth.* X 1172a25, l'esercizio delle virtù intellettive. Sicché il senso di tutto il ragionamento dantesco viene ad essere all'incirca il seguente: a) l'amicizia coincide col desiderio della virtù (*causa formale*); essa ha, come sostrato materiale b) la conoscenza dell'atto virtuoso (*causa materiale*); giacché però perseguire la virtù è possibile solo se già la si possiede, si è obbligati a ritenere che la virtù c) costituisca il presupposto stesso dell'amicizia (*causa efficiente*); l'amicizia virtuosa procura infine, a chi la contrae d) un nobile diletto (*causa finale*); parimenti la filosofia è a1) amore per l'esercizio della virtù intellettuale (*causa formale*), esprimendosi b1) nella ricerca della verità (*causa materiale*); un tale appetito scaturisce nell'uomo c1) dalla conoscenza, di origine trascendente, dei principi primi ordinati all'attività speculativa (*causa efficiente*) ed è finalizzato d1) al raggiungimento del più nobile dei piaceri (*causa finale*). Condividendo le stesse cause, i due amori appartengono alla stessa specie. Quale il senso, vien da chiedersi, di tanto rilievo concesso all'idea di amicizia nell'ambito di una trattazione sul sapere? Si può ipotizzare, con buoni margini di verisimiglianza, che l'amicizia ebbe a rappresentare per Dante una variante intellettualistica di quel principio dinamico, ma in certa misura 'alogico', di coesione dell'essere che nei sistemi platonici e cristiani è rappresentato dal desiderio; né dunque essa può venir compresa al di fuori dell'apprezzamento, più in generale, della concezione ontologica di cui il *Convivio* da testimonianza. Regolata da una struttura partecipativa, la scienza dell'essere e delle sue cause è, nel trattato, un compendio di proposizioni ricavate dal *Liber de causis*: assolutamente semplice e a sé sempre identico è il modo di effusione della bontà divina, provvedente all'instaurazione dell'essere di tutte le cose; le cause seconde, le quali ricevono il potere causale del quale sono provviste dalla Causa Prima, informano l'essere, provvedono cioè alle determinazioni formali di esso. Potere causativo e creativo quello della Causa Prima; semplice potere causativo quello delle cause secondarie. L'essere di tutto ciò che è dipende dunque integralmente da Dio; ora, ogni cosa

mira per natura a conservare sé stessa; ma poiché conservare sé stessa significa per quella cosa fortificare il proprio essere, essa aspira innanzi tutto a riunirsi alla Causa che l'ha prodotta, giacché da essa è stata chiamata all'esistenza. Ma come è possibile che la creatura, infinitamente inferiore al suo principio, raggiunga la Causa Prima, senza intaccarne l'assoluta purezza e semplicità? Ciò accade, in una forma che garantisce la separazione ontologica tra l'Ente per sé e l'ente creato, ogni qual volta la creatura si unisce a quelle realtà cosiddette «perfette», la filosofia ad esempio, nelle quali è stampata *maggior orma* della bontà divina; l'amore è il principio dinamico attraverso il quale l'«unimento» si realizza, mediante il quale cioè la creatura partecipa dell'Essere della Causa Prima:⁶²

Amore, veramente pigliando e sottilmente considerando, non è altro che unimento spirituale dell'anima e della cosa amata, nel quale unimento di propria sua natura l'anima corre tosto e tardi secondo che è libera o impedita. E la ragione di questa naturalitate può essere questa. Ciascuna forma sostanziale procede dalla sua prima cagione, la quale è Iddio, sì come nel libro Di Cagioni è scritto, e non riceve diversitate per quella, che è semplicissima, ma per le secondarie cagioni e per la materia in che discende. Onde nel medesimo libro si scrive, trattando della infusione della bontà

⁶² L'identificazione della Causa Prima con l'Essere marca la distanza del *Liber de causis* dal neoplatonismo classico, per il quale l'Uno rimane ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Mentre cioè la metafisica neoplatonica, quale si esprime negli autori classici di questa scuola, Plotino e Proclo, è, per usare le parole di Francesco Romano, una «me-ontologia», ovvero una metafisica fondata sulla trascendenza dell'Uno-Bene rispetto all'essere e all'intelletto, la metafisica neoplatonica araba, di cui è espressione il *De causis*, da un lato ribadisce, per fedeltà alle fonti, la trascendenza ontologica della Causa Prima, dall'altro afferma che la Causa Prima è identica all'essere, salvo però intendere l'essere come essere puro e vero, antecedente ogni determinazione. Probabile, su questa concezione della Causa Prima, un influsso del *De divinis nominibus* del cristiano Dionigi l'Areopagita; le ragioni di questa particolare opzione dottrinale risiedono nell'esigenza, comune tanto al pensiero islamico quanto a quello giudaico-cristiano, di conciliare il derivazionismo neoplatonico con il principio creazionista; ma sulla questione, si veda l'eccellente studio di C. D'ANCONA COSTA, *Esse quod est supra eternitatem. La cause première, l'être et l'éternité dans le «Liber de causis» et dans ses sources*, in EAD., *Recherches sur le Liber de Causis*, Paris 1995, pp. 53-72. Per ciò che riguarda invece i rapporti tra l'opera di Dante e il *Liber de causis*, resta fondamentale B. NARDI, *Citazioni dantesche dal Liber de causis*, in *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze 1967, pp. 81-109.

divina: «E fanno[si] diverse le bontadi e i doni per lo concorrimento della cosa che riceve». Onde, con ciò sia cosa che ciascuno effetto ritenga della sua cagione, [...] ciascuna forma ha essere della divina natura in alcun modo: non che la divina natura sia divisa e comunicata in quelle, ma da quelle [è] partecipata, per lo modo quasi che la natura del sole è partecipata nell'altre stelle. E quanto la forma è più nobile, tanto più di questa natura tiene: onde l'anima umana, che è forma nobilissima di queste che sotto lo cielo sono generate, più riceve della natura divina che alcun'altra. E però che naturalissimo è in Dio volere essere — però che, sì come nello allegato libro si legge, «prima cosa è l'essere, e anzi a quello nulla è» —, l'anima umana essere vuole naturalmente con tutto desiderio; e però che 'l suo essere dipende da Dio e per quello si conserva, naturalmente disia e vuole essere a Dio unita per lo suo essere fortificare. E però che nelle bontadi della natura [e] della ragione si mostra la divina, vène che naturalmente la natura umana con quelle per via spirituale sé unisce, tanto più tosto e più forte quanto quelle più appaiono perfette: lo quale apparimento è fatto secondo che la conoscenza dell'anima è chiara o impedita. E questo unire è quello che noi dicemo amore, per lo quale si può conoscere quale è dentro l'anima, veggendo di fuori quelli che ama. Questo amore, cioè l'unimento della mia anima con questa gentil donna, nella quale della divina luce assai mi si mostrava, è quello ragionatore del quale io dico; poi che da lui continui pensieri nascano, miranti ed esaminanti lo valore di questa donna che spiritualmente fatta era con la mia anima una cosa.⁶³

Similmente, in *Cv.* III III 1-11, a commento del verso *Amor che nella mente mi ragiona*, Dante osserva che ciascuna classe di enti ha lo suo *speciale* amore, cioè a dire il proprio modo di ricongiungersi a Dio. La regressione a Dio sospinta dal desiderio delle di lui bellezze — motivo di ascendenza eriugeniana — è la risposta dell'ente creato al processo di egressione che ne ha determinato l'affioramento all'essere. Il discorso procede linearmente: l'uomo in quanto realtà complessa, partecipa attraverso il corpo del mondo sensibile e attraverso la mente delle sostanze divine separate da materia, accoglie in sé tutte le specie di amore provate dalle sostanze a lui inferiori; ma alle forme di amore condivise con i livelli ontologici più bassi, egli aggiunge la forma di amore che, in virtù della ragione, è a lui più propria, quella dell'amore intellettuale. Sebbene lo schema dell'argomentazione provenga a Dante, con ogni probabilità, dal IV libro del *De divinis nominibus* dello Pseudo-Dionigi — dove è già rinve-

⁶³ *Cv.* III II 3-9

nibile una suddivisione dell'amore in specie diverse riferibili ognuna ad una classe ontologica distinta⁶⁴ — nell'adattamento dantesco lo schema viene variato col precisare che l'amore specifico dell'uomo in quanto sostanza intelligente, l'amore per la *veritade* e la *vertude*, è il medesimo amore da cui nasce l'amicizia onesta di cui tratta Aristotele nell'ottavo dell'*Etica*. La natura intellettuale della vera amicizia, sentimento che in concorrenza alla passione Aristotele aveva voluto costituito sulla base di un deliberato inclinare alla virtù, richiedeva che la classificazione dionisiana degli amori si aprisse a ricevere quella forma di amore che alla mente di Dante, sotto la viva suggestione dell'*Etica*, andava ormai configurandosi come la più nobile e più compiuta:

E però che l'uomo, avvegna che una sola sustanza sia, tutta fi[ata la] forma, per sua nobilitade, ha in sé [e] la natura d'ognuna [di] queste cose, tutti questi amori puote avere e tutti li ha. Ché per la natura del semplice corpo che nello subietto signoreggia, naturalmente ama l'andare in giuso; e però quando in su muove lo corpo, più s'afatica. Per la natura seconda, del corpo misto, ama lo luogo della sua generazione, e ancora lo tempo; e però ciascuno naturalmente è di più virtuoso corpo nella nello luogo dove è generato e nel tempo della sua generazione che in altro [...] E per la natura terza, cioè delle piante, ha l'uomo amore a certo cibo (non in quanto è sensibile, ma in quanto è notribile), e quello cotale cibo fa l'opera di questa natura perfettissima, e l'altro non così, ma falla perfetta. E però vedemo certo cibo fare li uomini formosi e membruti e bene vivacemente colorati, e certi fare lo contrario di questo.

E per la natura quarta, delli animali, cioè sensitiva, hae l'uomo altro amore, per lo quale ama secondo la sensibile apparenza, sì come bestia; e questo amore nell'uomo massimamente ha mestiere di rettore per la superchievole operazione, nello diletto massimamente del gusto e del tatto.

E per la quinta natura, cioè vera umana o, meglio dicendo, angelica, cioè razionale, ha l'uomo amore alla veritade e alla vertude; e da questo amore nasce la vera e perfetta amistà, dell'onesto tratta, della quale parla lo Filosofo nell'ottavo dell'*Etica*, quando tratta dell'amistade.⁶⁵

⁶⁴ *De div. nom.* IV 15, 713A-713B. Al trattato dionisiano rimandò già B. NARDI, *Filosofia dell'amore nei rimatori italiani del XIII secolo e in Dante*, in *Dante e la cultura medievale*, Roma-Bari 1990 [I ed. Bari 1942], pp. 49-50.

⁶⁵ Mi sembra che l'insieme del discorso dantesco sulle differenti specie di amore, riceva miglior luce se confrontato ad un luogo della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino. Interrogandosi sulla natura dell'amore, Tommaso discute se

Le ragioni in forza delle quali l'amicizia perfetta di Aristotele viene issata da Dante al grado più eminente della gerarchia degli amori, sono, si è già detto, deducibili dalla stessa definizione aristotelica della *φιλία*; entrando nel merito, in *Etica VIII 5*, ad esempio, Aristotele distingue tra *amatio* (*φίλησις*) e *amicitia* (*φιλία*), ridu-

esso, come vogliono i più, si trovi unicamente nella parte concupiscibile dell'anima. Tra gli argomenti *contra*, il *doctor angelicus* allega un brano delle Sacre Scritture; in *Sap. 8, 2*, si legge infatti: «Hanc», ovvero la sapienza, «amavi et exquisivi a iuventute mea». Ora, il concupiscibile, facendo parte dell'appetito sensitivo, non può tendere alla sapienza, la quale non cade sotto il dominio dei sensi (*non comprehenditur sensu*), bensì è superiore ad essi. Dunque l'amore non è nel concupiscibile. All'accoglimento di questa deduzione fa resistenza l'autorità del Filosofo, il quale in *Topica II 7* afferma che l'amore «est in concupiscibili». Tommaso risolve la questione argomentando come segue: premesso che l'amore riguarda la facoltà appetitiva — in quanto oggetto di entrambi è il bene (*bonum*) — partendo dall'analisi di differenti appetiti, sarà possibile risalire a differenti specie di amore. Esiste, dice Tommaso, un appetito che non deriva da una conoscenza del fine desiderato insita nel soggetto desiderante, ma dall'azione esercitata su di esso da un principio esterno, che ha provveduto ad orientare il soggetto desiderante verso quel fine; tale appetito si definisce *naturalis*: infatti tutti gli esseri naturali tendono alle cose che sono loro conformi, non mediante una conoscenza di tipo soggettivo, ma in forza della conoscenza di colui che ha istituito la natura, cioè Dio: allo stesso modo una freccia si muove al bersaglio non in virtù di un principio intrinseco di movimento, bensì per effetto della mano che ha teso l'arco. Dopo il *naturalis*, Tommaso pone l'*appetitus sensitivus*, proprio degli animali bruti. Essendo rivolto al fine desiderato dalla conoscenza insita nel soggetto desiderante, per questo aspetto l'*appetitus sensitivus* si distingue dal *naturalis*; se ne discosta invece in quanto appetito «necessitato»: esso segue infatti la conoscenza del fine non in forza di un libero giudizio (*ex libero iudicio*), ma per necessità (*ex necessitate*), come si può vedere negli animali privi di ragione, i quali si indirizzano alle cose che sono loro conformi perché sollecitati dall'istinto. Pur tipico degli animali bruti, l'*appetitus sensitivus* è partecipato anche dall'uomo; nel caso dell'essere umano tuttavia l'appetito sensitivo conserva un certo margine di libertà, almeno nella misura in cui si sottomette alla ragione (*obedit rationi*). Al di sopra dell'appetito naturale e di quello sensitivo, san Tommaso colloca infine l'*appetitus rationalis sive intellectivus*, vale a dire l'appetito che si uniforma alla conoscenza del fine desiderato in virtù di un atto di libero giudizio (*secundum liberum iudicium*). Tale è l'appetito della parte razionale dell'uomo e lo si definisce comunemente volontà (*voluntas*). In ciascuno di questi appetiti, conclude Tommaso, l'amore sta ad indicare il principio del moto tendente al fine amato: si parlerà dunque di *amor naturalis*, *amor sensitivus* e *amor intellectivus* (o *voluntas*). Lo stesso argomento è trattato nella *quaestio XXII, articulus 4*, delle *Quaestiones disputatae de veritate*, ma con una maggiore sottigliezza di analisi e da

ciendo la prima al genere della *passio*, la seconda al genere dell'*habitus virtutis*.

Assimilatur autem amatio quidem passioni, amicitia habitui. Amatio enim non minus ad inanimata est. Redamant autem cum electione, electio autem ab habitu. Et bona volunt amatis illorum gracia non secundum passionem, set secundum habitum.⁶⁶

Ora, la *passio* indica, secondo Aristotele, l'azione che un corpo subisce ad opera di un agente posto al di fuori di esso; l'*amatio* costituisce un caso particolare di *passio*: una forma piacevole si imprime alla vista di chi guarda: attraverso gli organi di senso la forma penetra, veicolata dagli *spiriti del viso*, all'interno dell'anima; ivi è progressivamente spogliata delle qualità sensibili nelle quali si trova immersa; divenuta quindi, in virtù dell'azione dei sensi interni, una *species intentionalis individualis*, una rappresentazione mentale, l'immagine dell'oggetto si deposita nella *memoria*, dove, tesaurizzata assieme ad altre forme, da questo momento in poi essa va a costituire un possesso permanente dell'anima, cui il soggetto desiderante può rivolgere il proprio pensiero anche in assenza dell'oggetto materiale che quella immagine ha prodotto. Tutt'affatto diversa la genesi dell'*habitus virtutis*, di cui l'*amicitia* è una specie (*amicitia est virtus quaedam vel cum virtute*). L'abito esprime, come chiarisce il III libro dell'*Etica*, una ferma disposizione al bene; tale disposizione l'individuo acquisisce non già per un processo di elaborazione psicologica condotto su materiale offerto dai sensi, bensì mediante la replicazione di atti virtuosi, all'origine dei quali è sempre da porre una scelta razionale penetrata di desiderio, cioè a dire volontà di renderla effettiva, ovvero un desiderio penetrato di ragione. Il consi-

una angolatura diversa: in questo caso il criterio di distinzione tra gli appetiti è ricavato dal principio che una cosa è tanto più nobile quanto più assomiglia a Dio. Ora, mentre tutto ciò che esiste dipende da Dio, Dio, al contrario, non dipende che da sé stesso; ragione per cui più una natura è vicina a Dio, tanto meno è inclinata da altro e più è capace di inclinare sé stessa. Sulla base di questo assioma, l'Aquinata chiarisce le differenze tra l'appetito razionale, proprio delle nature maggiormente vicine a Dio, e i restanti appetiti, che caratterizzano le nature inferiori a quelle intellettive.

⁶⁶ *Eth. Nicom.* VIII 5, 1157b25-1157b30, 15-19.

derare l'amicizia perfetta un *habitus virtutis* implica dunque che a monte del complesso di azioni e comportamenti che la rivelano come tale, si abbia, a differenza di quanto accade nella genesi dell'*amatio*, il concorso delle facoltà superiori dell'anima. Se ne può inferire, per ciò che di tale questione tocca il *Convivio*, che l'intellettualismo qualificante la nozione aristotelica dell'amicizia, già configurata nell'*Etica* in relazione di antagonismo con l'appetito sensibile, abbia dischiuso al pensiero di Dante l'opportunità di ascrivere l'amicizia medesima, considerata nella sua forma più autentica e più compiuta, al genere sommo dell'*amore che ragiona nella mente*; solo qualora si sia disposti ad ammettere, su questo punto, la mediazione dei libri VIII e IX dell'*Etica Nicomachea*, poco importa se recepiti direttamente o attraverso i commenti di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, è possibile intendere, a mio avviso, il percorso di ragionamenti seguendo il quale Dante arrivò a fare dell'amicizia un'intima articolazione dell'amore secondo intelletto.

ROSALBA DI MEGLIO

OSSERVANZA FRANCESCANA E SOCIETÀ
NEL MEZZOGIORNO ANGIOINO-ARAGONESE

Lo sviluppo dei movimenti dell'Osservanza a partire dalla fine del Trecento è stato giudicato dalla storiografia più recente (sugli Ordini religiosi) il momento in cui giunge a perfezione l'interscambio tra società civile e società religiosa,¹ talché al Convegno assisiato del 1983 Kaspar Elm poté affermare che «la riforma fu in gran parte una questione dello stato in via di consolidamento, dei signori territoriali in ascesa, delle signorie che conquistavano il potere e di città potenti».² A sua volta Gabriella Zarri, in riferimento soprattutto alle motivazioni che spingevano i principi ad appoggiare i movimenti osservanti — motivazioni individuabili nel successo popolare incontrato da una predicazione mirante ad una riforma morale aliena dai toni eversivi del fraticellismo, nella realizzazione da parte dei frati di opere sociali e di pacificazione nelle città e, non ultimo, nel sentimento dell'onore familiare e nel patronato spirituale — sottolineava l'esigenza di concentrare l'indagine su «entità territoriali circoscritte e ben delineate, siano esse la singola città, la diocesi o un più ampio territorio avente un'omogeneità culturale e politica».³ È appunto quello che si cercherà di fare in questo studio,

¹ Per il Trecento cf. G.G. MERLO, *Francescanesimo e signorie nell'Italia centro-settentrionale del Trecento*, in *I francescani nel Trecento*, Napoli 1988, pp. 103-26, ora anche in Id., *Tra eremo e città. Studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale*, Santa Maria degli Angeli - Assisi 1991, pp. 95-112.

² K. ELM, *Riforme e Osservanze nel XIV e nel XV secolo*, in *Il rinnovamento del francescanesimo. L'Osservanza*. Atti dell'XI convegno internazionale organizzato dalla Società internazionale di studi francescani (Assisi, 20-23 ottobre 1983), Assisi 1985, pp. 151-67.

³ G. ZARRI, *Aspetti dello sviluppo degli Ordini religiosi in Italia tra Quattro e Cinquecento. Studi e problemi*, in *Strutture ecclesiastiche in Italia e Germania prima della Riforma*, a c. di P. PRODI - P. JOHANEK, Bologna 1984, pp. 207-57, qui p. 210. Sulla stessa tematica cf. anche D. HAY, *La chiesa nell'Italia rinascimentale*, Bari 1979, soprattutto le pp. 101-02; M. FOIS, *L'«Osservanza» come espressione della*

che presenta i primi dati di una ricerca relativa al Mezzogiorno continentale, un'area con una sua ben definita identità non solo sul piano culturale e politico, ma anche su quello religioso, e nello stesso tempo pienamente partecipe di tutte le esperienze religiose più innovative in atto nell'Italia e nell'Europa del pieno e tardo Medioevo.⁴ Lo si vede molto bene proprio attraverso il fenomeno dell'Osservanza francescana, che rappresenta il momento in cui l'attivismo dei frati contribuisce a ridurre fortemente quelle differenze nei tempi e nei modi della diffusione del francescanesimo che si riscontrano per la fase delle origini tra le varie parti dell'Italia. Lo sottolineava nel 1982 Raul Manselli, che, nel delineare un bilancio

«*Ecclesia semper renovada*», in *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV-XVIII*. Atti del IV convegno di aggiornamento dell'Associazione italiana dei professori di Storia della Chiesa (Napoli, 30 agosto-3 settembre 1976), Napoli 1979, pp. 13-107, qui le pp. 26-28; G. CHITTOLINI, *Stati regionali e istituzioni ecclesiastiche nell'Italia centrosettentrionale del Quattrocento*, in *Storia d'Italia. La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea. Annali 9*, a c. di G. CHITTOLINI - G. MICCOLI, Torino 1986, pp. 149-63; *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*, hrsg. von K. ELM, Berlin 1989, in particolare il saggio di N. RUBINSTEIN, «*Reformation*» und *Ordensreform in italienischen Stadtrepubliken und Signorien*, pp. 521-38; G. VAUCHEZ, *Ordini mendicanti e società italiana (XIII-XV secolo)*, Milano 1990; si attende, poi, la pubblicazione degli Atti della XL settimana di studio organizzata dall'8 al 12 settembre 1997 a Trento dall'Istituto storico italo-germanico di quella città sul tema «Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania: secc. XIV e XV», per la quale mi permetto di rinviare alla mia rassegna in «*Quad. mediev.*», XLV (1998), pp. 221-28, e a quella di R. LAMBERTINI, «*Stud. stor.*», XXXIX (1998), pp. 899-914. Sull'Osservanza francescana in generale cf. oltre *Il rinnovamento del francescanesimo*, cit., anche L. BRENGIO, *L'Osservanza francescana in Italia nel secolo XIV*, Roma 1963 («*Studi e testi francescani*», 24); M. SENSI, *Le osservanze francescane nell'Italia centrale*, Roma 1985 («*Bibliotheca Seraphico-Cappuccina*», 30); D. NIMMO, *Reform and division in the franciscan Order*, Roma 1995³ («*Bibliotheca Seraphico-Cappuccina*», 33).

⁴ Il riferimento è in particolare ai lavori di L. Pellegrini ora raccolti nel volume «*Che sono queste novità*». *Le religiones novae in Italia meridionale (secoli XIII e XIV)*, Napoli 1999, e di G. VITOLO, *Santità, culti e strutture socio-politiche*, in *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, a c. di G. VITOLO, Napoli 1999, pp. 23-38; *Ordini mendicanti e dinamiche politico-sociali nel Mezzogiorno angioino-aragonese*, «*Rass. stor. salernitana*», XXX (dic. 1998), pp. 67-101; *Esperienze religiose nella Napoli dei secoli XII-XIV*, in *Medioevo Mezzogiorno Mediterraneo. Studi in onore di Mario Del Treppo*, a c. di G. ROSSETTI - G. VITOLO, Napoli 2000, pp. 3-34.

degli studi di storia religiosa relativi al Mezzogiorno medievale nel secondo dopoguerra, osservava che era stata trascurata «la storia religiosa dopo Roberto», la quale pur avrebbe meritato attenzione «specialmente per la parte che riguarda l'arrivo e l'espansione dell'Osservanza».⁵ Da allora non può dirsi che la situazione sia cambiata di molto, se si prescinde da un recente saggio di Giovanni Vitolo, dedicato a *Ordini mendicanti e dinamiche politico-sociali nel Mezzogiorno angioino-aragonese*, che per primo ha fornito una messa a punto del problema, suggerendo stimolanti ipotesi di lavoro alla luce di una prospettiva più ampia, che tiene conto non solo della storia istituzionale interna dell'Ordine e dei ben noti rapporti tra i frati e il potere monarchico, ma anche di quelli con la società meridionale in tutte le sue componenti, politiche, economiche e religiose.⁶

⁵ R. MANSELLI, *Gli studi di storia religiosa*, in *Il Mezzogiorno medievale nella storiografia del secondo dopoguerra: risultati e prospettive*. Atti del IV convegno nazionale dell'Associazione dei medioevalisti italiani (Università di Calabria, 12-16 giugno 1982), a c. di P. DE LEO, Soveria Mannelli 1985, pp. 177-98, qui p. 189.

⁶ G. VITOLO, *Ordini mendicanti e dinamiche politico-sociali*, cit. Allo studio dell'Osservanza francescana in Italia meridionale sono state dedicate, in massima parte, solo pagine all'interno di testi che analizzavano lo sviluppo dell'Ordine fin dal Duecento e convegni dedicati soprattutto alla storia istituzionale dell'Ordine. L'unico testo prettamente dedicato all'Osservanza è quello di B.F. PERRONE, *La Regolare Osservanza francescana nella Terra d'Otranto. Il divenire storico-legale (1391-1898)*, Galatina 1992; dello stesso autore si veda anche, *I conventi della serafica Riforma di S. Nicolò in Puglia (1590-1835)*, I-III, Galatina 1981-82. I primi studi e i primi convegni svolti sull'argomento sono: A.P. COCO, *I Francescani nel Salento. I. Dalle origini sino al 1517*, Taranto 1930; ID., *I Francescani in Basilicata*, Firenze 1925; ID., *Saggio di storia francescana di Calabria dalle origini al secolo XVII*, Taranto 1931; C. CATERINO, *Storia della Minoritica Provincia Napoletana di S. Pietro ad Aram*, I-III, Napoli 1926-27; G. D'ANDREA, *I Frati Minori Napoletani nel loro sviluppo storico*, Napoli 1967; D. FORTE, *Testimonianze francescane nella Puglia Dauna*, Sansevero 1967; ID., *Itinerari francescani in Terra di Bari*, Bari 1973; ID., *Movimento francescano nel Molise*, Campobasso 1975; M. BOCHICCHIO, *L'origine della Regolare Osservanza francescana in Basilicata, 1472-1593*, «Studi francescani», LXXIV (1977), pp. 37-85; ID., *Lo sviluppo della Provincia francescana di Basilicata*, ivi, pp. 121-67; *I Francescani in Capitanata*. Atti del convegno di studi (Convento di S. Matteo-S. Marco in Lamis, 24-25 ottobre 1980) Bari 1982; *Francescanesimo in Basilicata*. Atti del convegno di Rionero in Vulture (7-10 maggio 1987), a c. di G. BOVE - C. PALESTINA - F.L. PIETRAFESA, Napoli 1989; *I Francescani nel Sannio*. Atti del convegno organizzato dalla provincia

La penetrazione dell'Osservanza in Puglia e Basilicata.

L'Osservanza francescana nacque nell'Italia centrale della seconda metà del Trecento per opera di Paoluccio Trinci e dei suoi seguaci e fu rinvigorita di lì a poco da coloro che, non a caso, sono stati definiti le «quattro colonne» del movimento, vale a dire Bernardino da Siena,⁷ Giovanni da Capestrano,⁸ Alberto da Sarteano⁹ e Giacomo della Marca;¹⁰ essi, attraverso «un instancabile pendolarismo missionario»,¹¹ riuscirono a moltiplicare le fondazioni di conventi in tutta la penisola ed anche al di fuori di essa. Nel Mezzo-

sannito-irpina dei Frati Minori (Benevento, 1-3 ottobre 1992), a c. di D.E. TIRONE, Foglianise 1996. Dedicati alla Sicilia: *Francescanesimo e cultura in Sicilia (secc. XIII-XVI)*. Atti del convegno internazionale di studio in occasione della nascita di San Francesco d'Assisi (Palermo, 7-12 marzo 1982), «Schede mediev.», XII-XIII (1987); *Francescanesimo e civiltà siciliana nel Quattrocento* (Palermo, 25-30 ottobre 1992), a c. di A. BISANTI e D. CICCARELLI, Palermo 2000.

⁷ Basta pensare a tutti i convegni dedicati all'Albizzeschi: *San Bernardino da Siena. Saggi e ricerche pubblicati nel quinto centenario della morte (1444-1944)*, Milano 1945; *San Bernardino da Siena nel V centenario della morte (1444-1944)*, «Studi francesc.», XVIII (1945); *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, Todi 1976 («Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale», XVI); *Atti del Convegno storico bernardiniano in occasione del sesto centenario della nascita*, L'Aquila 1980; *Atti del Simposio Internazionale Cateriniano-Bernardiniano*, Siena 1982; *San Bernardino predicatore e pellegrino*, a c. di F. D'EPISCOPO, Galatina 1985. Bisogna ovviamente consultare (sia per Bernardino sia per gli altri predicatori) anche le voci della *Bibliotheca sanctorum* e del *Dizionario biografico degli italiani*.

⁸ Oltre alla fondamentale biografia di G. HOFER, *Giovanni da Capestrano, una vita spesa nella lotta per la riforma della Chiesa*, trad. it. di G. DI FABIO, a c. di A. CHIAPPINI, L'Aquila 1955, si può consultare *Giovanni da Capestrano. Dalla storia della Chiesa alla storia d'Europa*, Bologna 1986 («Quaderni del Monte», 4), ed anche *San Giovanni da Capestrano nella Chiesa e nella società del suo tempo*, a c. di E. e L. PÀSZTOR, L'Aquila 1989. Tuttavia il problema fondamentale resta quello dell'edizione critica delle opere del Capestranese.

⁹ Il contributo più recente *Alberto da Sarteano nel sesto centenario della nascita*, «Studi francesc.», LXXXII (1985).

¹⁰ Oltre alla completa biografia di D. LASIC, *De vita et operibus S. Iacobi de Marchia*, Falconara Marittima 1974, è fondamentale *San Giacomo della Marca nell'Europa del Quattrocento*. Atti del convegno internazionale di studi (Montepredone, 7-10 settembre 1994), a c. di S. BRACCI, Padova 1997.

¹¹ G. CRACCO, *Presentazione a Predicazione francescana e società veneta nel Quattrocento: committenza, ascolto e ricezione*, «Venezie francesc.», n.s., VI (1989), p. 10.

giorno continentale l'Osservanza si propagò molto precocemente, raggiungendo aree non toccate o appena lambite durante la prima espansione del movimento francescano.

L'organizzazione vicariale ricalcò in tutta la penisola la primitiva organizzazione provinciale, quale si era formata nei primi due secoli di sviluppo dell'Ordine, perpetuando così l'originaria difformità rispetto ai confini politici e diocesani. L'unica eccezione a questo modello la ritroviamo proprio nel Mezzogiorno, precisamente in Basilicata, dove, seppur piuttosto tardi, fu istituita una vicaria che non ricalcava affatto i confini di una provincia, poiché questa non era mai esistita. Qui, infatti, nel terzo decennio del XIV secolo erano operanti nove conventi, un numero troppo esiguo per costituire una provincia a sé; fu così che i conventi di Potenza, Muro, Saponara e Marsico furono aggregati alla custodia di Principato della «provincia Terrae Laboris», quelli di Venosa e Melfi alla custodia di Barletta della «provincia Apuliae» e, infine, quelli di Matera, Montepeloso e Tricarico alla custodia di Matera, appartenente anch'essa alla «provincia Apuliae».¹² Gli insediamenti in Lucania a causa delle condizioni geografiche e climatiche avevano del tutto trascurato la zona che, prevalentemente montuosa, dal centro della regione si spingeva fino al Mar Ionio e i pochi conventi sorti si erano dislocati alle pendici dell'Appennino meridionale, lungo i confini con le due province.

Il movimento dell'Osservanza penetrò in Basilicata tra il 1430 e il 1446, quando furono fondati i conventi di S. Maria della Pace a Venosa,¹³ S. Maria di Vitalba ad Atella,¹⁴ S. Francesco

¹² L. PELLEGRINI, *Insedimenti francescani nell'Italia del Duecento*, Roma 1984 («Studi e ricerche», Nuova serie, 1), alle pp. 305-07 si trova la situazione dei conventi appartenenti a queste province, dai quali si possono estrapolare i dati da riferire alla Basilicata; si veda anche M. BOCHICCHIO, *L'origine della regolare Osservanza*, cit., pp. 40-41.

¹³ F. GONZAGA, *De origine seraphicae religionis franciscanae*, I-II, Romae, ex typographia Dominici Bosae, 1587, p. 400; L. WADDING, *Annales Minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum*, Firenze 1931, t. IX, a. 1399, p. 242; D. DE GUBERNATIS, *Orbis seraphicus*, IV, Roma 1684, p. 375b; A.P. COCO, *I Francescani in Basilicata*, cit., p. 10; M. BOCHICCHIO, *L'origine*, cit., p. 42.

¹⁴ F. GONZAGA, *De origine*, cit., pp. 401-02; L. WADDING, *Annales*, cit., t. XI,

di Tursi,¹⁵ Ognissanti a Melfi¹⁶ e S. Francesco a Miglionico;¹⁷ quest'ultimo sorse dentro le mura, dopo le prime difficoltà con i Conventuali, grazie all'intervento di Antonio Sanseverino, duca di San Marco, e degli abitanti del luogo. Tutti questi insediamenti erano molto vicini alla Puglia e facevano parte della vicaria osservante pugliese.

Il 17 maggio 1472 fu riunito all'Aquila il dodicesimo capitolo generale dei frati Minori dell'Osservanza cismontana, durante il quale fu eletto vicario generale Angelo da Chivasso, della provincia francescana ligure.¹⁸ Fra le numerose questioni che furono trattate, emerse anche quella relativa ad alcuni conventi della Basilicata, diventati un peso per il progresso dell'Osservanza, perché troppo isolati e privi di raccordi con i superiori. Fu così stabilito di inviare come commissario visitatore Giacomo da Molfetta, che doveva percorrere la regione, fondare nuovi conventi e, se necessario, creare una vicaria propria per quegli insediamenti.¹⁹ Tra il 1473 e il 1484, anno in cui fu istituita la vicaria di Basilicata,²⁰ si ebbero quattro commissari (Giacomo da Molfetta, 1473/74; Giovanni da Nola, 1475/78; Bonifacio da Moscufo, 1478/80; Angelo da Sant'Angelo, 1481/84), con i quali i frati lucani, forse perché impazienti di avere

a. 1439, p. 100; D. DE GUBERNATIS, *Orbis*, cit., IV, p. 375b; A.P. COCO, *I Francescani in Basilicata*, cit., p. 9; M. BOCHICCHIO, *L'origine*, cit., p. 42.

¹⁵ F. GONZAGA, *De origine*, cit., p. 502; L. WADDING, *Annales*, cit., t. XI, a. 1441, p. 167; M. BOCHICCHIO, *L'origine*, cit., pp. 42 sgg.

¹⁶ F. GONZAGA, *De origine*, cit., p. 402; L. WADDING, *Annales*, cit., t. XI, a. 1441, p. 167; A.P. COCO, *I Francescani in Basilicata*, cit., p. 9; M. BOCHICCHIO, *L'origine*, cit., pp. 42 sgg.

¹⁷ F. GONZAGA, *De origine*, cit., p. 502; L. WADDING, *Annales*, cit., t. XI, a. 1439, p. 100; M. BOCHICCHIO, *L'origine*, cit., pp. 47 sgg.

¹⁸ L. WADDING, *Annales*, cit., t. XIV, a. 1472, p. 5; *Chronologia historico-legalis Seraphici Ordinis Fratrum Minorum Sancti Patri Francisci*, I, Napoli, C. Cavallo, 1650, p. 138a; D. DE GUBERNATIS, *Orbis*, cit., III, p. 121a.

¹⁹ L. WADDING, *Annales*, cit., t. XIV, a. 1472, pp. 5-6; M. BOCHICCHIO, *L'origine*, cit., p. 44.

²⁰ F. GONZAGA, *De origine*, cit., p. 501; L. WADDING, *Annales*, cit., t. XIV, a. 1484, pp. 439-40; D. DE GUBERNATIS, *Orbis*, cit., IV, p. 138b; M. BOCHICCHIO, *L'origine*, cit., p. 82.

un loro vicario, non ebbero mai rapporti pacifici e spesso ricorsero anche all'aiuto dei secolari per contrastare i loro provvedimenti.²¹

Non privo di significato, ad esempio, è quanto accadde a Laurenzana: da una lettera del 13 marzo 1483²² inviata dal vicario generale, Pietro di Napoli, al principe Raimondo Orsini, *dominus Lauremtianae*, si comprende che i frati del locale convento avevano proibito al commissario di accedervi e che, di conseguenza, questi aveva minacciato di chiuderlo. I frati si erano rivolti allora all'Orsini, che aveva inviato alcuni suoi rappresentanti al Generale, per chiedergli di non chiudere il convento; Pietro da Napoli, con la predetta lettera del 1483, assicurava che il convento non sarebbe stato chiuso se il commissario avesse potuto svolgere le sue funzioni. Non era la prima volta che le autorità laiche in Basilicata erano al fianco degli Osservanti:²³ come si è detto, il convento di Miglionico, ad esempio, fu assegnato agli Osservanti in seguito alla protesta del principe Antonio Sanseverino e dei cittadini del paese, e fu costruito a spese di questi ultimi; il conte di Tursi sostenne le spese per un convento vicino al paese; i conventi di Pietrapertosa e Viggiano furono costruiti a spese pubbliche e private; il principe Eligio della Marra chiese di costruire quelli di S. Maria di Orsoleo e di Stigliano; infine, fu il principe Girolamo Sanseverino a far richiesta e, insieme ad altre persone singole, a dare offerte per la fabbrica del convento di Tricarico. I signori locali appaiono in prima fila anche quando si trattò di protestare per il fatto che i conventi lucani si erano ritrovati privi di qualsiasi superiore dopo il capitolo generale della Verna del 1484: qui, infatti, era stato stabilito ancora una volta, come nel Due-Trecento, che avrebbero dovuto occuparsene i vicari di Terra di Lavoro e di Puglia, che però avevano aggregato alle rispettive vicarie solo i conventi più vicini e comodi da raggiungere.²⁴ La protesta sortì comunque i suoi effetti e di lì a poco fu istituita la vicaria osservante della Basili-

²¹ M. BOCHICCHIO, *L'origine*, cit., p. 77.

²² *Regestum Observantiae Cismontanae*, in *Analecta Franciscana*, t. XII, Grottaferrata 1983, pp. 420-21; M. BOCHICCHIO, *L'origine*, cit., p. 78.

²³ M. BOCHICCHIO, *L'origine*, cit., pp. 44 sgg.

²⁴ *Ibid.*, pp. 80 sgg.

cata, probabilmente a causa soprattutto di quelle difficili condizioni ambientali che nella prima fase dell'espansione francescana avevano indotto a scartare quei luoghi: né il numero dei conventi né quello dei frati,²⁵ infatti, era tanto elevato da giustificare l'istituzione. Decisive, però, furono le sollecitazioni dei laici, sicuramente spinti dalla volontà di favorire con l'istituzione della vicaria autonoma un inquadramento religioso del territorio, dove i frati furono spesso chiamati ad occuparsi della *cura animarum*, che evidentemente il clero secolare non prestava in maniera adeguata.

Che l'introduzione dell'Osservanza nel Mezzogiorno sia stata abbastanza precoce, è dimostrato da un caso molto interessante, quello della custodia di S. Caterina, un'aggregazione di conventi pugliesi e calabresi, che fece parte dal 1391 al 1446 della vicaria di Bosnia.²⁶ Il convento di S. Caterina di Galatina fu fondato nel 1385 da Raimondo del Balzo Orsini, signore di Soletto (contea della propria famiglia), conte di Lecce (dote della moglie Maria d'Enghien) e principe di Taranto, il quale, di lì a poco, lo dotò anche di un ospedale:²⁷ non esistendo ancora una vicaria osservante pugliese, il convento fu aggregato alla vicaria di Bosnia, che era la circoscrizione più orientale fra quelle cismontane, e Bonifacio IX con la *Pia vota*²⁸ autorizzò Bartolomeo della Verna, vicario di Bosnia, a far sì che i frati bosniaci risiedessero qui e *in aliis construendis locis*. Stessa sorte, infatti, toccò anche ad altri conventi costruiti tra la Puglia e la Calabria, che formarono quindi la custodia di S. Caterina della vicaria osservante di Bosnia. Si tratta di S. Francesco

²⁵ La Basilicata ancora nel primo decennio del Cinquecento risulta la vicaria con meno insediamenti, contandone, secondo la statistica del Wadding, solo 16; considerando una media circa dodici frati a convento non si supera la presenza di 192 frati: cf. L. WADDING, *Annales*, cit., t. XV, a. 1506, p. 401.

²⁶ G. VIROLO, *Ordini mendicanti e dinamiche politico-sociali*, cit., pp. 77-79.

²⁷ B.F. PERRONE, *La Regolare Osservanza*, cit., pp. 20 sgg.

²⁸ Il 25 marzo 1385 Urbano VI con la *Piis votis* concesse a Raimondo del Balzo Orsini la facoltà di costruire «unum locum pro usu et habitatione fratrum Ordinis Minorum cum ecclesia sub vocabulo S. Chatarinae in qua divina officia in lingua latina per fratres dicti Ordinis temporibus debitis celebrantur ...». Il papa concesse altresì al principe e *aliis Christi fidelibus* di costruire accanto alla chiesa un ospedale: cf. il doc. pubblicato in A.P. COCO, *I Francescani nel Salento*, cit., pp. 261-62. Per la *Pia vota* del 1391 cf. *ibid.*, pp. 262-64.

a Gallipoli, che fu ugualmente ceduto dall'Orsini, di S. Francesco ad Altamura, costruito dall'università e dallo stesso principe donato alla custodia, di S. Francesco a Minervino Murge, fondato ancora dall'Orsini, di S. Maria della pace a Venosa, di S. Francesco a Bitetto, iniziato nel 1432 dall'università bitettese e dal vescovo Carlo Alcamone in un luogo non troppo distante dall'abitato, di S. Maria del Tempio di Lecce, innalzato nello stesso anno dal barone di Corigliano d'Otranto, Nuzzo Drimi, nei giardini di sua proprietà vicini al proprio castello e fuori dalle mura della città, di S. Maria la Nova a Racale, sorto nel 1445 per interessamento del vescovo di Nardò e su richiesta del *custodis et fratrum domus S. Catherinae de terra sancti Petri Ordinis Fratrum Minorum de Observantia*²⁹, e infine di quello dedicato alle sante Margherita e Brigida a Crotona, fondato nel 1400 dal marchese di Catanzaro, Nicola Ruffo.³⁰

Nel frattempo il movimento avviato dal Trinci già nei primi decenni del XV secolo aveva cominciato a diffondersi sia in Puglia sia in Calabria, grazie a Tommaso da Firenze e Agostino da Firenze. Questi, intorno agli anni Venti, furono probabilmente i primi due vicari provinciali di Calabria;³¹ la vicaria di *Apulia* (anche nel Quattrocento i territori che si affacciavano sull'Adriatico erano divisi, come già nel Duecento, in due circoscrizioni: al di sotto di una linea tracciabile da Barletta a Melfi, quella di *Apulia*, comprendente quindi tutta la Puglia meridionale, al di sopra di essa quella di *S. Angelo*, comprendente il resto della regione e il Molise) fu organizzata invece intorno agli anni Trenta, così che nel 1435 ne era vicario Antonio da Andria.³² Nel 1440 Eugenio IV con la *Sacrae Religionis* estese ai frati osservanti della Puglia la facoltà, già concessa a quelli di altre vicarie, di riunirsi annualmente in qualche

²⁹ L. WADDING, *Annales Minorum*, cit., t. XI, a. 1445, pp. 282 e 556; A.P. COCO, *I Francescani nel Salento*, cit., p. 274.

³⁰ B.F. PERRONE, *La Regolare Osservanza*, cit., p. 23.

³¹ A.P. COCO, *Saggio di storia francescana di Calabria*, cit., pp. 59 sgg.

³² BONAVENTURA DA FASANO, *Memorabilia Minoritica Provinciae S. Nicolai*, Bari, F. Zanetti - L. Valeri, 1656, p. 80: «Ego in bulla foundationis nostri conventus Melfiensis, quae in archivio provinciali in nostro conventu Andriae asservatur, hunc P. Antonium Vicarium Provinciale anno 1435 extitisse invenio».

luogo per l'elezione dei propri vicari provinciali.³³ Probabilmente, essendosi ormai assestata l'organizzazione degli Osservanti in questi territori, Eugenio IV il 31 agosto 1446 decretò il distacco della custodia di S. Caterina dalla vicaria di Bosnia e la sua fusione con la vicaria osservante di *Apulia*³⁴. L'intervento pontificio, se da un lato si inseriva perfettamente fra le iniziative del papa, che nello stesso anno con la *Ut sacra* istituì definitivamente due grandi vicarie generali, una cismontana e l'altra ultramontana, salvaguardando l'autonomia degli Osservanti con l'esclusione di qualsiasi intervento da parte dei ministri provinciali e con la limitazione ai ministri generali di poter compiere solo visite personali per correggere comportamenti poco edificanti assunti dai frati o anche dallo stesso vicario generale degli Osservanti, qualora ce ne fosse stato bisogno,³⁵ dall'altro mostrò che l'organizzazione osservante era giunta ormai ad un buon grado di elaborazione anche a livello periferico oltre che centrale. Ciò che invece i frati nel Quattrocento non mutuarono dalla tradizione minoritica furono proprio le custodie, suddivisioni delle province duecentesche amministrare da custodi, che, all'interno dei territori cismontani, ritroviamo solo nella vicaria di Bosnia e in quella d'Ungheria.³⁶ Luigi Pellegrini,³⁷ per il Duecento, ha scritto:

Dalle informazioni di Giordano da Giano risulta che i 'custodi', benché nominati e dipendenti dal ministro provinciale, godevano di ampi margini di autonomia, non solo per quanto atteneva al governo dei frati e la loro dislocazione, ma anche in rapporto alle iniziative di espansione e organizzazione dell'Ordine nell'area di loro competenza e in quelle confinanti, dove i frati Minori non si fossero ancora insediati. Compito dei custodi era appunto quello di organizzare le diverse fasi di insediamento

³³ *Bullarium Franciscanum*, n.s., a c. di U. HÜNTEMANN - J.M. POU Y MARTÍ - C. CENCI, I-IV, Firenze-Grottaferrata 1929-1990, qui I, n. 461, pp. 220-21.

³⁴ B.F. PERRONE, *La Regolare Osservanza*, cit., p. 31.

³⁵ M. FOIS, *I Papi e l'Osservanza minoritica*, in *Il rinnovamento*, cit., pp. 31-105.

³⁶ L. WADDING, *Annales Minorum*, cit., t. XV, a. 1506, pp. 367-405.

³⁷ *I quadri e i tempi dell'espansione dell'Ordine*, in M.P. ALBERZONI - A. BARTOLI LANGELI - G. CASAGRANDE - K. KRÜGER - E. MENESTÒ - G.G. MERLO - G. MICCOLI - L. PELLEGRINI - G.L. PODESTÀ - E. PRINZIVALLI - A. RIGON - R. RUSCONI, *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino 1997 («Biblioteca Einaudi», 1), pp. 165-201, qui p. 168.

presso i centri urbani nelle aree di nuova espansione dell'Ordine, fino alla realizzazione del *locus*, cioè della sede stabile per la comunità minoritica, che vi veniva costituita dal custode stesso. La custodia rappresentava dunque inizialmente un efficace strumento di conquista di nuovi spazi. Essa è soprattutto elemento di riarticolazione territoriale secondo criteri di adattamento alle realtà locali, criteri che tengono conto delle peculiarità linguistico-culturali e hanno spesso come riferimento le strutture ecclesiastiche e le articolazioni politiche del territorio. La custodia consente inoltre un più diretto controllo dei frati dislocati nel territorio custodiale per gruppi organizzati dal custode stesso nelle comunità locali sotto la responsabilità del 'guardiano'.

È quanto in realtà accadde anche per la custodia di S. Caterina della vicaria di Bosnia, che, in questa fase ancora iniziale del movimento osservante, si rivelò un utile strumento sia per il controllo e il disciplinamento dei frati sia per l'adattamento delle strutture dell'Ordine alla situazione religiosa e politica del tempo e del luogo, sia, infine, per la conquista di nuovi spazi e per il coordinamento di più conventi, dislocati in aree diverse.

L'intera vicenda, infatti, oltre a dimostrare la rapida diffusione dell'Osservanza nel Mezzogiorno, rivela l'attivismo dei laici, principi e università, che appoggiarono il collegamento fra i conventi pugliesi e calabresi e i frati di Bosnia probabilmente perché preoccupati da problemi di carattere religioso: i frati Minori, infatti, sia pugliesi e calabresi sia bosniaci, come leggiamo nella *Piis votis*, avrebbero dovuto celebrare gli uffici sacri in lingua latina per giungere alla definitiva affermazione di essi in quel basso Salento ancora troppo permeato da tradizioni liturgiche di origine bizantina. I protagonisti principali furono i Del Balzo Orsini, dei quali fu particolare lo stretto legame con il convento di S. Caterina di Galatina, la cui chiesa si configurò nei loro confronti come una sorta di *Heigenkirche*. Su richiesta dell'Orsini, infatti, nel 1403 Bonifacio IX esentò la chiesa e l'ospedale di S. Caterina dalla giurisdizione dell'ordinario diocesano, sottomettendoli direttamente alla Santa Sede e riservando lo *jus patronatus* al principe, che, in tal modo, aveva il diritto di presentare il rettore dell'ospedale.³⁸ Nella chiesa, poi, che

³⁸ Archivio di Stato di Napoli, *Monasteri soppressi*, fascio 5503, fol. 1; cf. doc. in A.P. Coco, *I Francescani nel Salento*, cit., pp. 269-70.

fu il mausoleo di famiglia, si ritrovano sia l'arma degli Orsini e un'epigrafe che commemora Raimondo Del Balzo, zio di Raimondello e iniziatore delle fortune della famiglia, sia i cenotafi di Raimondello, di Giovanni Antonio e di Maria d'Enghien. La famiglia dotò la biblioteca del convento di numerosi codici e fece pervenire alla chiesa insigni reliquie, delle quali nel 1536 fu compilato un dettagliato elenco,³⁹ come se avessero voluto farne un santuario.⁴⁰

Dagli anni Trenta del Quattrocento, come abbiamo già rilevato, l'Osservanza francescana cominciò a moltiplicare i propri conventi in tutta la vicaria di *Apulia*: così, con bolla di Martino V del 23 maggio del 1427⁴¹ diretta al vescovo di Bisceglie, si diede facoltà all'università di Trani di restaurare e anche di ampliare la vecchia abbazia benedettina di S. Maria della Colonna, abbandonata dai monaci in seguito ad una devastazione dei Turchi. L'università in tempi molto brevi mantenne l'impegno e i frati presero possesso del convento posto in un luogo piuttosto isolato, sulla roccia che si protende verso il mare. Bonaventura da Fasano⁴² ricorda che qui vi era un crocifisso, profanato dai Turchi, che suscitava molta devozione da parte del popolo. Nel 1430 l'università di Bitonto fondò il convento di S. Maria della Chinisa non molto lontano dalla città;⁴³ nel 1438 con il contributo finanziario dell'università di Andria fu fondato sulle vestigia di un'antica cappella, che si trovava fuori dalla città, il convento di S. Maria Vetere;⁴⁴ nel 1441 con pubblico denaro fu costruito il convento di Ognissanti a Melfi, che conservò il nome di una piccola chiesa che sorgeva in quel luogo, dove i frati, col sostegno dell'università, lavoravano la

³⁹ B.F. PERRONE, *I conventi*, cit., pp. 233 sgg.

⁴⁰ Si potrebbe pensare di inserire il complesso di Galatina nella tipologia dei conventi-santuari: cf. G. CRACCO, *Dai santi ai santuari: un'ipotesi di evoluzione in ambiente veneto*, in *Studi sul Medioevo veneto*, Torino 1981, pp. 41 sgg.; R. DI MEGLIO, *I culti diffusi dall'Osservanza francescana*, in *Pellegrinaggi e itinerari*, cit., pp. 165-79.

⁴¹ L. WADDING, *Annales*, cit., t. X, a. 1427, p. 497.

⁴² *Memorabilia*, cit., p. 42; D. FORTE, *Itinerari*, cit., pp. 48-49.

⁴³ F. GONZAGA, *De origine*, cit., p. 401; L. WADDING, *Annales*, cit., t. X, a. 1430, p. 201; D. FORTE, *Itinerari*, cit., pp. 50-52.

⁴⁴ F. GONZAGA, *De origine*, cit., p. 401; L. WADDING, *Annales*, cit., t. XI, a. 1438, p. 58; D. FORTE, *Itinerari*, cit., p. 55.

lana per i loro confratelli;⁴⁵ nel 1449 per interessamento di Gabriele Del Balzo Orsini, duca di Venosa, fu edificato il convento di S. Angelo di Ruvo, posto fuori dalla città e vicino alle mura;⁴⁶ negli stessi anni Quaranta Giovanni Antonio Del Balzo Orsini, figlio di Raimondello, oltre a continuare a fornire ai frati di S. Caterina di Galatina il necessario per vivere,⁴⁷ eresse il convento di S. Antonio di Taranto non lontano dal suo palazzo principesco, dotandolo anche di un'infermeria;⁴⁸ nel 1451 fu la volta del convento di S. Bernardino sorto non molto lontano da Molfetta con pubblico denaro⁴⁹ e dedicato al Santo da poco canonizzato, che per devozione era stato anche inserito fra i compatroni della città. Nel convento si recavano ogni anno nel giorno della festa del Senese i notabili dell'università per offrire doni votivi e molti di loro scelsero di essere seppelliti qui, dove era molto attiva anche una confraternita dedicata all'Immacolata.⁵⁰

Le fondazioni continuarono negli anni Sessanta del Quattrocento: nel 1462 il conte Giulio Antonio Acquaviva fondò in aperta campagna il convento di S. Maria dell'Isola a Conversano;⁵¹ nel 1463 per opera del vicario provinciale Giacomo Paniscotto e di un facoltoso mercante di Pisa, Baldovino Carattone, fu fondato a Bari un convento per i Minori osservanti accanto all'antica chiesa di S. Pietro, della quale il nuovo edificio conservò il nome;⁵² nel 1475 il

⁴⁵ F. GONZAGA, *De origine*, cit., p. 402; L. WADDING, *Annales*, cit., t. XI, a. 1441, pp. 167, 489; D. FORTE, *Itinerari*, cit., p. 62.

⁴⁶ F. GONZAGA, *De origine*, cit., p. 402; L. WADDING, *Annales*, cit., t. XII, a. 1449, p. 600; D. FORTE, *Itinerari*, cit., pp. 62-63.

⁴⁷ Per il doc. cf. A.P. COCO, *I Francescani nel Salento*, cit., pp. 304-07.

⁴⁸ L. WADDING, *Annales*, cit., t. XI, a. 1447, p. 358; A.P. COCO, *I Francescani nel Salento*, cit., pp. 162 sgg.

⁴⁹ F. GONZAGA, *De origine*, cit., p. 403; L. WADDING, *Annales*, cit., t. XII, a. 1451, p. 132; A. SALVEMINI, *Saggio storico sulla città di Molfetta*, Napoli 1878, p. 23; D. FORTE, *Itinerari*, cit., pp. 64-65.

⁵⁰ F. LOMBARDI, *Notizie storiche della città e dei vescovi di Molfetta*, Napoli 1703, pp. 84, 161, 163, 167, 188.

⁵¹ F. GONZAGA, *De origine*, cit., p. 403; L. WADDING, *Annales*, cit., t. XIII, a. 1462, p. 292; D. FORTE, *Itinerari*, cit., pp. 67-68.

⁵² F. GONZAGA, *De origine*, cit., p. 403; L. WADDING, *Annales*, cit., t. X, a. 1436, p. 322; t. XIII, a. 1463, p. 381; D. FORTE, *Itinerari*, cit., p. 68.

convento di S. Francesco di Spinazzola passò dai Conventuali agli Osservanti.⁵³ Interessante è anche quanto accadde ad Atella, dove l'università nel 1439 aveva edificato un convento per i Minori osservanti fuori dalla città, che, tuttavia, dopo circa trenta anni i frati dovettero abbandonare per l'insalubrità dell'area; per loro fu costruito un nuovo convento presso la chiesa di S. Maria degli Angeli, sicuramente posto anch'esso ai margini della città, poiché era precedentemente abitata da eremiti del Terz'Ordine.⁵⁴ Nel 1477 re Ferrate, su richiesta di Francesco del Balzo, duca di Andria e conte di Bisceglie, concesse agli Osservanti la chiesa di S. Lorenzo a Bisceglie di regio patronato, dove risiedevano già i Conventuali, che, tuttavia, non avevano né licenza reale né si adoperavano per celebrare l'*officium canonicum et alia ad cultum divinum necessaria*. Nel 1479 il papa Sisto IV autorizzava il duca e l'università a fondare un convento accanto alla chiesa: convento che fin dai primi anni percepiva dall'università un contributo annuo di 85 ducati e 4 tomi di grano al mese per il mantenimento dei frati.⁵⁵ Nel 1499 l'università di Otranto riedificò il convento di S. Giovanni, che era stato distrutto dai Turchi.⁵⁶

L'Osservanza francescana continuò a moltiplicare le proprie sedi in tutta la vicaria di *Apulia*, arrivando a contare secondo la statistica del 1506 riportata dal Wadding,⁵⁷ ben 35 insediamenti: gli esempi qui riportati ci permettono di fare alcune considerazioni. Per la diffusione del movimento di riforma, fondamentale fu sicuramente il ruolo degli Orsini, soprattutto al tempo di Giovanni Antonio: dai registri di conto della tesoreria del principe si rileva che ai conventi di Taranto, Galatina, Lecce e Otranto affluivano sue cospicue offerte, a quello di S. Chiara di Nardò quelle di sua moglie, la principessa Anna Colonna; fu tramite quest'ultima, nipote del papa

⁵³ L. WADDING, *Annales*, cit., t. IX, a. 1392, pp. 134 e 528; t. XIV, a. 1475, p. 144; D. FORTE, *Itinerari*, cit., p. 72.

⁵⁴ F. GONZAGA, *De origine*, cit., p. 401; L. WADDING, *Annales*, cit., t. XIV, a. 1475, p. 144; D. FORTE, *Itinerari*, cit., p. 72.

⁵⁵ L. WADDING, *Annales*, cit., t. XIV, a. 1479, p. 270; per il documento del re cf. D. FORTE, *Itinerari*, cit., pp. 273-74.

⁵⁶ A.P. COCO, *I Francescani*, cit., pp. 167 sgg.

⁵⁷ L. WADDING, *Annales*, cit., t. XV, pp. 387-88.

Martino V, che influirono nella scelta dei candidati alla cattedra vescovile, dove dal 1426 al 1453 si succedettero ininterrottamente tre frati Minori.⁵⁸ Essi, molto legati anche al ramo femminile dell'Ordine, nei cui conventi facevano inserire le donne di famiglia,⁵⁹ si posero come interlocutori principali non solo dei frati, che, grazie ai forti alleati, riuscirono a imporre la loro presenza nella regione talvolta a scapito dei Conventuali, ma anche delle comunità cittadine, che con il loro sostegno potevano spesso assicurarsi la presenza degli Osservanti, per una migliore assistenza morale e religiosa. Il loro impegno era probabilmente diretto anche alla rivitalizzazione di alcune zone periferiche ed extramurarie della città: come abbiamo visto, ai frati venivano spesso affidate antiche chiese poste ai margini delle città o al di fuori di esse, per le quali la vicinanza al nuovo convento mendicante significava ritornare ad essere centri vitali nel panorama religioso locale. I frati, quindi, si trovavano a svolgere funzioni di mediazione e di collegamento fra il 'dentro' e il 'fuori': questo era quanto avveniva, ad esempio, a Lecce, dove in occasione della fiera cittadina più importante, vale a dire quella di s. Giacomo il 24 luglio, era nel convento di S. Maria del Tempio posto, come si ricorderà, fuori le mura della città, che si celebravano i riti sacri.⁶⁰

Un altro aspetto significativo è rappresentato dal fatto che i frati Minori non si adoperarono per cambiare l'intitolazione delle chiese loro affidate: circostanza che è stata rilevata anche da Giovanni Vitolo⁶¹ per la Napoli del Due-Trecento, dove essi non ebbero nessuna chiesa dedicata al loro fondatore. Se per le intitolazioni alla Madonna si può pensare che esse siano state mantenute perché il

⁵⁸ C. MASSARO, *Monasteri femminili e realtà urbane in terra d'Otranto nel tardo Medioevo*, in *Chiara e il Secondo Ordine. Il fenomeno francescano femminile nel Salento*, a c. di G. ANDENNA-B. VETERE, Galatina 1997, pp. 253-74.

⁵⁹ In un elenco dei nomi delle badesse e delle monache del monastero di S. Chiara di Nardò relativo agli anni 1366-1653 pubblicato dal Coco, ritroviamo diverse donne appartenenti alla famiglia Orsini, soprattutto dalla seconda metà del Quattrocento in poi: cf. A.P. COCO, *I Francescani nel Salento*, cit., pp. 307-11.

⁶⁰ Archivio di Stato di Napoli, *Diversi della Sommaria*, II num., reg. 253, c. 87v; C. MASSARO, *Monasteri femminili*, cit., p. 261.

⁶¹ *Santità, culti*, cit., p. 28.

culto mariano era anche da loro promosso, per le altre è probabile che abbia operato il desiderio di non sconvolgere il panorama devozionale del luogo in cui si inserivano. Allo stesso modo, per non turbare i rapporti con i confratelli Conventuali, solo di rado pretesero che venisse loro affidato un convento appartenente all'altro ramo della famiglia francescana, per cui è stato giustamente osservato che l'Osservanza fallì come movimento di riforma di antichi istituti religiosi, preferendo stabilirsi in sedi costruite *ex novo*.⁶² Questo, comunque, favorì la loro penetrazione non solo in tanti centri minori che nella fase insediativa duecentesca erano stati trascurati, ma anche in alcune città vescovili, che ebbero un convento francescano solo col movimento di riforma quattrocentesco: per rimanere nella vicaria di *Apulia*, è questo il caso di Bitetto, Gallipoli, Castellaneta, Cassano, Ruvo e Ugento.

La Calabria e il Regestum Observantiae Cismontanae.

Che l'Osservanza abbia rappresentato il momento in cui ci fu una più profonda penetrazione dei Mendicanti nel Mezzogiorno, è ben dimostrato dal caso della Calabria, dove nel Trecento vi erano solo 18 insediamenti, mentre nei primi anni del Cinquecento ben 35,⁶³ che si dislocarono non solo in alcune sedi vescovili, come Catanzaro e Rossano, ma anche in tanti centri minori di dimensioni più o meno piccole. L'iniziativa fu ancora in massima parte nelle mani delle università e dell'aristocrazia feudale, sia dei detentori di grandi organismi territoriali sia dei piccoli signori locali. Tuttavia, se i secondi si impegnarono per l'edificazione di singoli conventi, onde soddisfare le loro esigenze religiose e quelle dei propri sudditi, i primi furono a stretto contatto non solo con le comunità francescane presenti nei propri domini, ma anche con i dirigenti dell'Ordine, nei progetti dei quali spesso interferirono.

⁶² G. ZARRI, *Aspetti dello sviluppo*, cit., pp. 222-28.

⁶³ Per i dati relativi ai primi anni del Cinquecento si veda L. WADDING, *Annales*, cit., t. XV, a. 1506, pp. 385 sgg.; per quelli relativi al Trecento si veda L. PELLEGRINI, *Insediamenti francescani*, cit., pp. 307-08.

Abbiamo già ricordato il caso della vicaria di Bosnia e della custodia di S. Caterina, sostenuta dagli Orsini. Più interessante ancora risulta quanto accadde negli anni Ottanta del Quattrocento in Calabria: vicenda, che è possibile ricostruire grazie alle notizie forniteci dal *Regestum Observantiae Cismontanae*.⁶⁴ Attraverso i documenti ivi raccolti, infatti, si possono mettere in evidenza dinamiche e circostanze ben più interessanti di quelle finora evidenziate: gli storici che si sono occupati dell'Italia meridionale, adeguandosi alla frammentarietà del testo, o non hanno preso in considerazione questa fonte o ne hanno utilizzato solo alcuni dati, relativi alla storia interna dell'Ordine, senza alcun collegamento con il più ampio contesto politico e religioso.⁶⁵

Nel *Regestum* ritroviamo per la Calabria un vero e proprio *dossier* di circa cento documenti, la maggior parte dei quali riportati nel registro per esteso. Il primo è una lettera⁶⁶ del 5 febbraio del 1483, scritta dal vicario generale Pietro da Napoli a Gabriele Rangone da Verona, francescano, prima vescovo e poi cardinale del titolo dei SS. Sergio e Bacco,⁶⁷ poiché il vicario provinciale di Calabria, Francesco *de Philocastro*, aveva inviato al cardinale un *memoriale quoddam apertum*, nel quale gli chiedeva aiuto per ottenere il permesso di poter celebrare il capitolo provinciale senza aspettare il ritorno in Calabria del Generale o, al massimo, in presenza di un commissario a lui favorevole. Pietro da Napoli, affermando che

⁶⁴ *Regestum Observantiae*, cit., pp. 413 sgg.

⁶⁵ Gli unici saggi dedicati al Mezzogiorno che hanno preso in considerazione questa fonte sono quelli già citati di M. Bochicchio, di B. Perrone sull'Osservanza pugliese e di C. SCHMITT, *Appunti dal «Regestum Observantiae Cismontanae» per la storia degli Osservanti in Puglia nella seconda metà del sec. XV*, in *I Francescani in Capitanata*, cit., pp. 87-96. Tuttavia, se si escludono i lavori del Bochicchio sulla vicenda della vicaria di Basilicata, gli altri autori si sono limitati a segnalare nomi di vicari provinciali del tutto sconosciuti, come, ad esempio, quelli di Pietro da Napoli (1468) e Raffaele da Otranto (1487) per la Puglia, o di personaggi a diverso titolo presenti nel Mezzogiorno. Di recente è stata sottolineata l'importanza di questa fonte da G.G. MERLO, *Ordini mendicanti e potere: l'Osservanza minoritica cismontana*, in *Vite di eretici e storie di frati. A Giovanni Miccoli*, a c. di M. BENEDETTI - G.G. MERLO - A. PIAZZA, Milano 1998, pp. 267-301.

⁶⁶ *Regestum*, cit., pp. 413-15.

⁶⁷ U. BETTI, *I Cardinali dell'Ordine dei Frati Minori*, Roma 1963.

costui era spinto solo *ex libertatis et sublevationis ambitione*, esortava il cardinale a non prestare sostegno all'azione del Provinciale, che con il suo comportamento aveva provocato *gravissimos scandalos in clero et populo*. Dalla nostra documentazione non risulta che il Rangone sia intervenuto a favore di Francesco *de Philocastro*, ma solo che, dopo circa due mesi, fu informato più dettagliatamente su quanto era accaduto dallo stesso Pietro da Napoli.⁶⁸ Tra il febbraio e il marzo dello stesso anno iniziò tuttavia una lunga corrispondenza tra il vicario generale e il vicario provinciale di Calabria, che fu più volte esortato dal primo a non celebrare il capitolo in sua assenza e a scrivere piuttosto ai guardiani per far sì che essi nominassero i discreti da inviare al capitolo provinciale che si sarebbe dovuto tenere a Cosenza l'11 aprile.⁶⁹ A chiarirci meglio le idee su quanto stava accadendo sono tre lettere: la prima,⁷⁰ del 3 marzo, è scritta da Francesco al vicario generale per esortare quest'ultimo (*non tirate tanto la corda che se vegna ad rompersi*) a non ritornare in Calabria e ad accondiscendere ai voleri del principe di Bisignano, della famiglia dei Sanseverino, il quale avrebbe voluto che il capitolo fosse celebrato a Morano, dove il convento e la chiesa dedicati a s. Bernardino e costruiti nel 1452 per intervento del suo antenato Antonio Sanseverino, non erano stati ancora consacrati, per cui in occasione del capitolo si sarebbe potuto procedere anche alla consacrazione dei due edifici. Il 20 marzo Pietro da Napoli scrisse, contemporaneamente, al Provinciale, ordinandogli di far convenire i frati a Cosenza,⁷¹ e al principe di Bisignano, spiegandogli i motivi del suo rifiuto.⁷²

Da quest'ultima lettera è possibile trarre diverse notizie: in origine era stato deciso di celebrare il capitolo provinciale a Pizzo di Calabria per volere del conte di Mileto, ma lo stesso conte aveva scritto al Generale per dirgli che non poteva celebrarsi in quel luogo: essendo già giunte lettere del re Ferrante d'Aragona e della comu-

⁶⁸ *Regestum*, cit., pp. 443-45.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 416-21.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 425-26.

⁷¹ *Ibid.*, cit., pp. 428-29.

⁷² *Ibid.*, pp. 430-31.

nità cittadina di Cosenza affinché il capitolo si svolgesse in quella città ed avendo il Generale acconsentito, non poteva adesso ritornare sui propri passi spostando di nuovo la sede prescelta, poiché *tale mutacione* avrebbe causato *el grandissimo et irreparabile scandalo, el quale infallebelemente succedera non solo in Cosenza, ma a tucta la provincia, a secolari et frati*. Il risultato fu una profonda spaccatura tra i frati della provincia calabrese.⁷³ Francesco *de Philocastro* e i suoi seguaci (per lo più i frati che dimoravano nelle terre del Sanseverino) con l'appoggio del principe di Bisignano, non solo decisero di non partecipare all'assemblea di Cosenza, ma di propria iniziativa si riunirono in un capitolo a Nicastro, eleggendo come proprio vicario provinciale Filippo da Cosenza, mentre il capitolo di Cosenza, presenziato dallo stesso Generale, elesse come vicario provinciale Giacomo di Aiello. Il principe non cessò tuttavia di appoggiare i dissidenti, permettendo loro di stanziarsi, prima a Catanzaro e a Nicotera, da dove furono cacciati grazie all'intervento degli ufficiali regi,⁷⁴ poi in due conventi del suo territorio, quelli di Morano e di Bisignano, che furono così strappati al governo del Provinciale neoeletto. Nonostante le numerose lettere inviate sia da Pietro da Napoli sia da altri secolari ed ecclesiastici, fra i quali anche il cardinale Giovanni d'Aragona allora arcivescovo di Cosenza,⁷⁵ al principe (e talvolta anche alla principessa) affinché volesse restituire quei due conventi a Giacomo da Aiello, e nonostante la grande disponibilità dimostrata dal Generale, che si impegnò più volte a non punire i dissidenti e nominò anche un commissario, Damiano da Gioia,⁷⁶ che avrebbe dovuto provvedere a tale riconsegna, essa non avvenne e il protettore dell'Ordine, Giuliano della Rovere, decise che la questione doveva essere lasciata irrisolta fino al capitolo generale che si sarebbe celebrato alla Verna nel 1484.⁷⁷

Il *Regestum* non ci informa su quanto fu deciso in merito ai conventi di Bisignano e Morano, che tuttavia possiamo ritenere

⁷³ *Ibid.*, pp. 432-540.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 456 sgg.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 476 e 501-02.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 475-83.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 534-35.

restituiti alle legittime autorità dell'Ordine se il nuovo Generale, Giovanni del Sigestro, nel novembre del 1487,⁷⁸ prescrisse da Bisignano al guardiano di Morano, Antonio da Cosenza, di partecipare al prossimo capitolo provinciale di Cosenza, al quale sappiamo che lo stesso Giovanni fu presente. Più incerta la sorte che toccò a Francesco *de Philocastro* e ai suoi seguaci: se di alcuni di questi ultimi il *Regestum* riporta le ammissioni di colpevolezza che essi pronunciarono,⁷⁹ dubbi restano per quel che riguarda il loro leader. Sappiamo che in un primo momento al capitolo del 1484⁸⁰ fu allontanato dalla Calabria e con lui lo stesso Giacomo di Aiello, mentre fu istituito come commissario Bernardino Caimi da Milano, assistito da due consiglieri; successivamente, il 15 luglio del 1487, Giovanni del Sigestro consentì a Francesco di ritornare in Calabria⁸¹ e, ciò che lascia più perplessi, è il fatto che lo stesso Generale il 1° gennaio del 1488 scrisse una lettera, per obbedienza della quale il destinatario, ossia il vicario di Calabria, era incaricato di punire coloro che avessero continuato a creare problemi nella provincia: a tergo del documento il vicario viene identificato con Francesco *de Philocastro*.⁸²

La vicenda risulta molto interessante e richiederebbe maggiori informazioni sia per la fase iniziale che per quella finale. A quanto già detto possiamo solo aggiungere che Francesco era stato probabilmente già vicario di Calabria: a tale titolo, infatti, Pietro da Napoli, durante i suoi primi tre anni di generalato (1475-1478), e precisamente il 23 ottobre del 1475, gli invia una lettera⁸³ riguardante il convento di S. Bartolomeo di Lipari. Dopo soli due anni, il 26 novembre del 1477, in una lettera⁸⁴ dello stesso Generale al vicario provinciale di Calabria, questa volta Giovanni da Catanzaro, probabilmente appena nominato per la terza volta (lo sappiamo investito di tale carica già nel 1455 e nel 1467),⁸⁵ troviamo che

⁷⁸ *Ibid.*, p. 571.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 573-74.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 542.

⁸¹ *Ibid.*, p. 565.

⁸² *Ibid.*, p. 577.

⁸³ *Ibid.*, pp. 197-98.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 262.

⁸⁵ A.P. Coco, *Saggio di storia*, cit., p. 90.

era stato commissario in quella regione Antonio da Gerace, ma che era stato sospeso dal Generale per cinque anni: infatti, per procedere all'elezione dei discreti per il capitolo generale di Pavia del 1478, Pietro aveva incaricato Pietro da Morano, *vicarius loci Bisignani*, e Gabriele da Monopoli o Cosenza, il primo nella valle del fiume Crati e il secondo nel resto della provincia.⁸⁶ A questi il Generale scrive apertamente di far sì che non venga eletto Antonio da Gerace e specifica che, invece, poteva essere nominato sia Francesco *de Philocastro*, che solo «per caso» si trovava a predicare a Messina, poiché richiesto dalla comunità cittadina,⁸⁷ sia Giacomo di Aiello, al tempo commissario in curia, *che sia padre non minore de lui* (Francesco *de Philocastro*), *ne de meno exstimatione ne la fameglia, et sia stato occupato in maiore fatiche et pericoli per tucta la fameglia tre anni molto piu che l'altro* (ancora Francesco) ... *se l'altro* (Francesco) *de questo avesse admiratione, fate la mia scusa che me pare fare iustamente per non fare iniuria ad niuno, che cossi se trova fora la provincia luno* (Francesco) *como laltro* (Giacomo di Aiello), *quantunche laltro sia fora per utilita de tucta la fameglia et meritaria maiore compensatione*.

Da questi dati sembra di poter capire che i rapporti fra Pietro da Napoli e Francesco *de Philocastro* non furono mai ottimi o per motivi personali che ci restano sconosciuti o, più probabilmente, poiché quest'ultimo non aveva dato grandi prove di abilità e lealtà già durante il suo primo incarico come Provinciale in Calabria, e che, al contrario, Pietro aveva una grande predilezione per Giacomo di Aiello.⁸⁸ Se probabilmente i rapporti tra Francesco e il Generale negli anni seguenti peggiorarono per alcune ambizioni 'autonomistiche' del primo, è anche vero che il compito dei vicari provinciali di Calabria, a causa della grande estensione della provincia, non do-

⁸⁶ *Regestum*, cit., pp. 256-62.

⁸⁷ Francesco vi era stato inviato da Pietro da Napoli il 25 ottobre 1477, cf. *ibid.*, p. 253.

⁸⁸ Se davvero poi, come risulta dal regesto Francesco nel 1488 fu davvero nominato di nuovo vicario in Calabria, ciò potrebbe confermare la nostra ipotesi, ossia che si trattava di problemi tra Pietro da Napoli e Francesco, se quest'ultimo, una volta eletto generale Giovanni del Sigestro poteva di nuovo ritornare a rivestire quella carica.

veva essere molto semplice, per cui il Generale incaricò per compiti importanti più di una persona. La natura della regione, praticamente divisa da una barriera naturale quale quella dell'altopiano della Sila, faceva sì che ambiziosi signori territoriali, fondatori il più delle volte dei conventi, potessero tranquillamente interferire nella loro vita, ponendosi quasi come garanti del buon governo della vicaria sia in periodi di assenza del superiore del luogo incaricato dall'Ordine sia, soprattutto, quando i disegni di quest'ultimo potevano contare sul favore di quelli, come accadde negli anni Ottanta del Quattrocento. Comunque la provincia, a causa della sua grande estensione, nel 1580 venne divisa in due: quella detta *dei Sette Martiri*, corrispondente alla zona meridionale, e quella di Calabria, che includeva i territori settentrionali.⁸⁹

Questa lunga vicenda ci fornisce più spunti di riflessione. Essa è rivelatrice, innanzitutto, non solo dei rapporti esistenti tra i vertici dell'Ordine e i detentori del potere a livello locale, ma soprattutto dell'atteggiamento dei primi nei confronti dei secondi: Pietro da Napoli appare del tutto intenzionato a far sì che la devozione del principe di Bisignano non si trasformi in aperta ostilità e, seppur afferma chiaramente che non avrebbe dovuto intromettersi nella faccenda perché se *nui* (i frati) *non devemo impazarene del stato e regemento secolare, cossi li signori non se debeno intromectere al regimento nostro*⁹⁰, più volte giustifica il comportamento del Sanseverino, perché determinato, a suo giudizio, da false notizie riferitegli da Francesco e dai suoi seguaci. Ugualmente interessante si rivela il comportamento di re Ferrante, che interviene poco nella vicenda e solo come mediatore a favore della comunità di Cosenza oppure, attraverso i suoi ufficiali, per riportare ordine nei conventi occupati dai dissidenti. Il *Regestum*, quindi, è una fonte interessante, perché mostra bene come gli Osservanti o, quanto meno, quelli con responsabilità di governo, fossero dotati di spiccato realismo politico e quindi pienamente consapevoli degli stretti rapporti esistenti con i poteri operanti ad ogni livello della società.

Degno di nota è anche il comportamento dell'ordinario dioce-

⁸⁹ F. GONZAGA, *De origine*, cit., p. 380.

⁹⁰ *Regestum*, cit., p. 442.

sano di Cosenza, Giovanni d'Aragona, il quale aveva ottenuto dal pontefice un breve che disponeva la restituzione al governo dell'Ordine dei due conventi di Bisignano e Morano, con la clausola *si ita est*, che, riferendosi all'occupazione dei due luoghi da parte dei dissidenti, faceva pensare ad un'inchiesta da parte dell'arcivescovo. Così, su sua richiesta, Pietro da Napoli il 14 dicembre del 1483⁹¹ scrisse al protettore dell'Ordine, Giuliano della Rovere, affinché si adoperasse presso il pontefice per ottenere un mandato senza quella clausola, il che dimostra la prudenza di Giovanni d'Aragona, dovuta probabilmente alla presenza attiva nella vicenda del principe di Bisignano.

Né si tratta dell'unico caso riportato dal *Regestum* di contatto con i signori territoriali di vasti o piccoli domini. Infatti, esso ci fornisce notizie interessanti sia per quanto riguarda la Basilicata e i rapporti esistenti ancora una volta tra i Sanseverino e i frati lucani, di cui abbiamo già parlato, sia su quanto avvenne in un'altra località del Mezzogiorno, Lipari.

Da qualche breve informazione⁹² e da tre documenti⁹³ circa il convento di S. Bartolomeo di Lipari è possibile ricostruire le trame di alcuni rapporti significativi: si trattava di un insediamento dei Conventuali, dove, in occasione del capitolo generale del 1475 celebrato nel convento di S. Croce di Napoli, su richiesta dei cittadini del luogo e attraverso la mediazione del *dominus Paschalis, castellanus castri novi* (forse Cittanova) e dello stesso re Ferrante d'Aragona, sollecitato dal figlio Alfonso, duca di Calabria, fu deciso di inviare gli Osservanti. Pietro da Napoli, appena eletto per la prima volta vicario generale, avendo incontrato a Roma il ministro generale che si lamentava su quanto stava accadendo ai suoi frati residenti a Lipari, praticamente minacciati dagli Osservanti perché lasciassero il loro convento, da qui, il 25 giugno del 1475, scrisse una lettera *ad cives Lipari* per comunicare loro che gli Osservanti non avrebbero preso possesso del convento per non turbare i rapporti con i frati della comunità, e che, se avessero voluto, avrebbero potuto co-

⁹¹ *Ibid.*, pp. 501-02.

⁹² *Ibid.*, pp. 163, 182, 565.

⁹³ *Ibid.*, pp. 184-85, 197-99.

struirne uno nuovo. In calce al documento troviamo una postilla, nella quale si legge che la stessa cosa era stata scritta sia al re e a suo figlio sia al castellano. Tuttavia dopo quattro mesi la situazione non era cambiata granché, bensì era peggiorata, se lo stesso Generale scrisse a Francesco *de Philocastro*, vicario provinciale di Calabria, dal quale appunto dipendevano gli Osservanti che avevano occupato il convento di Lipari, di non molestare i Conventuali del posto e di non procedere alla fondazione di un nuovo convento se prima i frati non avessero liberato quello di S. Bartolomeo. Nonostante ciò la situazione non migliorò, se il 6 marzo del 1476 Pietro da Napoli prescrisse di nuovo le stesse cose al vicario provinciale e ai frati.

La vicenda testimonia ancora una volta, da un lato, il fallimento dell'Osservanza come movimento di riforma e di rivitalizzazione delle vecchie strutture dell'Ordine, per cui essa preferì svilupparsi attraverso nuove sedi per evitare problemi con i frati della comunità, dall'altro il ruolo svolto dai signori feudali che, favorendo l'insediamento degli Osservanti, si rendevano interpreti delle esigenze religiose dei propri sudditi.

Il protagonismo delle comunità cittadine.

Due realtà particolari nel panorama dell'Osservanza cismontana sono la vicaria di S. Angelo e quella di S. Bernardino (corrispondente grosso modo all'Abruzzo), dove il numero dei conventi osservanti (23 nella prima, 21 nella seconda⁹⁴) risulta abbastanza contenuto rispetto alla prima diffusione del francescanesimo, che aveva visto 29 insediamenti nella provincia di S. Angelo e ben 43 in quella *Pinnensis*⁹⁵ (la circoscrizione abruzzese cambiò nome al capitolo generale del 1457 in onore del Santo sepolto all'Aquila). Per la vicaria di S. Angelo, più che ad una scarsa presenza di insediamenti osservanti, bisognerebbe pensare ad una loro difficile identificazione, poiché, come scrive il Wadding,⁹⁶ *in hac Provincia* (bisogne-

⁹⁴ L. WADDING, *Annales*, cit., t. XV, a. 1506, pp. 388-92.

⁹⁵ L. PELLEGRINI, *Insedimenti francescani*, cit., pp. 304-07.

⁹⁶ L. WADDING, *Annales*, cit., t. XV, a. 1506, p. 391.

rebbe usare il termine 'vicaria', dato che le circoscrizioni osservanti ebbero il titolo di 'provincia' solo dopo la bolla *Ite vos* del 1517) *Fratres ad Eremitarum modum in locis desertis, et per nemora habitant, nihil curantes de rebus saecularium, quorum confessiones non audiunt neque defunctos sepeliunt, neque ad supplicationes publicas accedunt.* Fra i primi conventi osservanti, infatti, ci furono quelli di S. Giovanni vicino Campobasso, di S. Onofrio a Casacalenda,⁹⁷ edificato nel 1415 con pubblico denaro, di S. Nazario a Morrone del 1415-18, di S. Maria di Valle Aspra⁹⁸ ad Atesa del 1430, di S. Onofrio a Vasto⁹⁹ del 1440, di S. Giovanni (o S. Erasmo) a Guglionesi¹⁰⁰ del 1452, ex monastero di monaci cartusiani: tutti insediamenti posti ai margini dei centri abitati, in luoghi piuttosto solitari, per i quali non è possibile sapere se si sia trattato di una libera scelta degli Osservanti, conforme ai propri ideali di ascesi e di meditazione, oppure del desiderio di evitare problemi con i Conventuali, così diffusi in quelle zone; dalla metà del Quattrocento, comunque, anche in questa vicaria sorsero i primi conventi voluti dalle comunità cittadine e dai signori del luogo.

Un caso che dimostra bene quanto gli Osservanti fossero ormai pienamente inseriti nella realtà cittadina del tardo Medioevo, è quello di Agnone, nel Molise. Nel 1451 il pontefice Nicolò V aveva concesso, su richiesta dell'università e dei cittadini, all'abate di S. Maria di Agnone la facoltà di fondare un convento intitolato a s. Bernardino, che era stato canonizzato solo da un anno.¹⁰¹ Ciò che interessa di più è quanto si verificò nel 1456, quando, per regolare la vita del comune, il parlamento agnonese promulgò degli statuti, alla cui stesura parteciparono anche alcuni Osservanti. Così leggiamo:

Essendo presente nella stessa Terra [Agnone] e predicando i divini misteri il Rev. in Cristo P. fr. Francesco d'Aragona [osservante] dell'Or-

⁹⁷ F. GONZAGA, *De Origine*, cit., p. 420; L. WADDING, *Annales*, cit., t. IX, a. 1415, p. 477, t. XIV, a. 1476, p. 168; D. FORTE, *Movimento francescano*, cit., pp. 48-49.

⁹⁸ L. WADDING, *Annales*, cit., t. X, a. 1430, p. 201.

⁹⁹ L. WADDING, *Annales*, cit., t. XI, a. 1440, p. 129.

¹⁰⁰ D. FORTE, *Movimento francescano*, cit., pp. 63-64.

¹⁰¹ D. FORTE, *Movimento francescano*, cit., pp. 60-63.

dine dei Minori, degnissimo annunziatore della parola di Dio, nelle cui mani fu promesso di osservare, adempiere efficacemente e fare osservare in questa terra e per sempre, tutte e singole le cose qui di seguito scritte in pubblico e generale Parlamento in presenza dello stesso Padre.¹⁰²

Seguono dettagliate norme per i sarti, i calzolai, i fabbri, nelle quali si può scorgere in maniera evidente l'eco della predicazione francescana allorché si prescrive di operare *bene, fedelmente e legalmente*, senza maggiorare il prezzo per i forestieri e senza praticare l'usura: temi, questi, cari ai predicatori dell'Osservanza francescana.¹⁰³

Interessante, poi, è anche la situazione dell'Abruzzo: qui gli Osservanti, trascurando del tutto gli agglomerati montani e in parte anche quelli costieri, che avevano subito un forte processo involutivo tra i secoli XII-XIV, si insediarono soprattutto nella fascia collinare e nei centri che andavano acquistando un certo rilievo nel loro contesto territoriale. Tranne pochi casi di insediamenti in pieno centro cittadino (L'Aquila, Lanciano, Penne e Ortona), la predilezione dei frati continuò ad essere rivolta verso il territorio perimetrale della città o verso centri di dimensioni più ridotte, ma pur sempre agglomerati di rilievo: Ocre, Orsogna, Caramaico, Roccamontepiano, Chieti, Francavilla, Tocco da Casauria, Atri, solo per citare qualche esempio. Ancora una volta, come era già accaduto nel

¹⁰² *Statuti e Capitoli della Terra di Agnone*, a c. di F. LA GAMBA, Napoli 1972, p. 224. Interessanti sono anche quelli stilati nel 1504 alla presenza del francescano Marco da Bologna, omonimo del più noto vicario generale degli anni 1464/67 e 1469/72. Per altri casi si veda M. MONTESANO, «*Supra acqua et supra ad vento*». «*Superstizioni*», maleficia e incantamenta nei predicatori francescani osservanti (Italia, sec. XV), Roma 1999 («Nuovi studi storici», 46), pp. 32-34.

¹⁰³ A. GHINATO, *La predicazione francescana nella vita religiosa e sociale del Quattrocento*, «Picenum Seraphicum», 10 (1973), pp. 24-98; Bernardino predicatore nella società del suo tempo, cit., in particolare il saggio di G. MICCOLI, *Bernardino predicatore: problemi e ipotesi per un'interpretazione complessiva*, pp. 11-37, e quello di S. DA CAMPAGNOLA, *L'osservanza come problema dell'attività pastorale*, pp. 183-209; *Predicazione francescana e società veneta nel Quattrocento*, cit.; R. RUSCONI, *Predicatori e predicazione (sec. IX-XVIII)*, in *Storia d'Italia. Intellettuali e potere. Annali 4*, a c. di C. VIVANTI, Torino 1981, pp. 951-1035; M. MONTESANO, «*Supra acqua et supra ad vento*», cit.

Duecento, l'insediamento francescano poteva operare come 'rilevatore dell'importanza dell'agglomerato che lo accoglieva'.¹⁰⁴

Che le comunità locali siano state anche qui protagoniste, è dimostrato da vari casi, in cui esse furono mosse da sentimenti di gratitudine per gli effetti prodotti dalla predicazione dei frati osservanti, i quali avevano attuato interventi di pacificazione in ambienti percorsi da attriti e tensioni. Se ne fece promotore soprattutto Giovanni da Capestrano, uno delle *quattro colonne* dell'Osservanza che sacrificarono l'originaria componente eremitico-contemplativa del movimento, operando quella che Mario Sensi ha definito una vera e propria «riforma nella riforma».¹⁰⁵

Fin dal Duecento vi erano tensioni fra Lanciano e Ortona: la prima, situata a sud di Pescara, quasi ad un miglio dalla costa adriatica, era un attivo centro mercantile, ma il traffico delle merci doveva passare attraverso Ortona, posta due miglia al nord di Lanciano, la quale, naturalmente, aspirava a rendersi del tutto indipendente, cercando ripetutamente di attrezzare un proprio scalo commerciale. Entrambe le città posero la controversia nelle mani del Capestranense, che iniziò la sua attività di predicazione e pacificazione nel dicembre del 1426, spingendo le parti a stringere una forte unione politica ed economica, concedendosi mutuo diritto di cittadinanza. In segno di riconoscenza i cittadini di Lanciano nel 1430 edificarono in città un convento per gli Osservanti, che fu appunto denominato S. Angelo della pace.¹⁰⁶

La stessa cosa si verificò probabilmente anche a Sulmona, dove nel 1426 per intervento del Santo fu permesso a coloro che erano andati in esilio dopo la conquista di Napoli da parte di Carlo d'Angiò di ritornare in città. Così per gratitudine nel 1443 si diede luogo all'edificazione del convento di S. Nicola.¹⁰⁷

¹⁰⁴ A. CHIAPPINI, *Profilo di storia francescana in Abruzzo dal secolo XIV al XVI*, «B. R. Dep. abruzzese Stor. p.», s. III, XVII (1926), pp. 9-67; L. PELLEGRINI, *Il francescanesimo nella società abruzzese dal secolo XIII all'«Osservanza» bernardiniana*, *ibid.*, LXX (1980), pp. 35-76, da cui è tratta la citazione di p. 73.

¹⁰⁵ M. SENSI, *Le Osservanze*, cit., p. 296.

¹⁰⁶ G. HOFER, *Giovanni da Capestrano*, cit., pp. 148-49.

¹⁰⁷ G. CIAVATTONI, *Il convento di S. Nicola di Sulmona dalle sue origini ai nostri giorni*, Lanciano 1909.

Ci sono, poi, alcuni casi che meritano particolare attenzione, come quello dell'Aquila, legato alle vicende della costruzione della chiesa e del convento dedicati a s. Bernardino: vicende ricostruite nei particolari da Maria Rita Berardi¹⁰⁸ e di recente riconsiderate da Giovanni Vitolo¹⁰⁹ nel contesto più generale dei rapporti tra Ordini religiosi e società politica nel Mezzogiorno medievale. Ne è venuto fuori l'efficace spaccato di una società urbana ricca, ma nello stesso tempo percorsa da gravi tensioni politiche, all'interno della quale i Minori osservanti svolsero un ruolo assai incisivo come mediatori di pace, nel mentre il loro convento diventava uno dei più importanti poli urbanistici e devozionali della città.¹¹⁰ Tuttavia, la presenza dei Conventuali, stanziati a S. Francesco, condizionò sicuramente i legami degli Aquilani con la nuova fabbrica di S. Bernardino: attraverso l'analisi di circa cinquecento testamenti degli anni 1454-1500, condotta dalla Berardi, è emerso che gli stessi esponenti del ceto mercantile-imprenditoriale, che si adoperarono per il completamento del nuovo edificio, facevano poi lasciati più consistenti ai Conventuali di S. Francesco e preferivano essere sepolti in chiese parrocchiali o di altri Ordini religiosi, per cui S. Bernardino si rivelò per la città e i suoi abitanti più un luogo di prestigio che di devozione. A tal riguardo Vitolo ha osservato che il prestigio conseguito dagli Osservanti grazie alla predicazione non fu sufficiente a spezzare i legami di lunga durata che univano le famiglie del ceto dirigente ai più antichi conventi, per cui al nuovo convento si legarono soprattutto esponenti della nobiltà più recente e dei ceti sociali emergenti.

Interessante è anche la vicenda della fondazione del convento osservante di S. Francesco di Cava (oggi Cava de' Tirreni), nella vicaria di Terra di Lavoro: fondazione voluta nel 1492 dall'amministrazione comunale, che si attivò per ottenere i relativi permessi dal vicario generale, dall'ordinario diocesano (l'abate dell'abbazia bene-

¹⁰⁸ *Esigenze religiose ed egemonie politiche nella fabbrica di S. Bernardino all'Aquila*, in *Luoghi sacri e spazi della santità*, a c. di S. BOESCH GAJANO - L. SCARAFFIA, Torino 1990, pp. 507-25.

¹⁰⁹ *Ordini mendicanti e dinamiche politico-sociali*, cit.

¹¹⁰ M.R. BERARDI, *Da città-contado a città santuario: L'Aquila tra XIV e XV secolo*, «Arch. stor. Sannio», n.s., I (1996), pp. 235-69.

dettina di Cava) e dal pontefice, mobilitando lo stesso re Ferrante ai fini di una rapida realizzazione del progetto. Significativa è la scelta del sito, posto ai margini del borgo Scacciaventi, che era quello più dinamico fra i vari villaggi sorti nel territorio dell'antica Cava, cosicché nel secolo successivo conseguì la dignità di città mediante il trasferimento in esso della sede vescovile.¹¹¹ La costruzione del convento osservante, che continuò ad essere al centro degli interessi sia degli amministratori comunali sia delle famiglie più in vista della città, che lo arricchirono di numerose cappelle, scaturì dalla volontà della comunità cittadina di costruire un nuovo polo religioso, simbolo della propria identità culturale e civile, del tutto autonomo dalla vecchia abbazia benedettina con la quale si era identificato fino ad allora il centro cittadino.¹¹²

L'Osservanza francescana si era ampiamente sviluppata anche nel resto della vicaria di Terra di Lavoro. I primi conventi erano sorti fin dagli anni Venti del Quattrocento, raggiungendo uno sviluppo completo agli inizi del Cinquecento con 45 sedi. In questa vicaria, che comprendeva grosso modo l'intera Campania e che già tra la fine del Duecento e gli inizi del Trecento aveva visto una forte espansione del francescanesimo, superando i 50 insediamenti,¹¹³ non si ebbe la moltiplicazione di sedi conventuali costruite completamente *ex novo*: se non mancarono nuove fondazioni, ancora una volta patrocinate da laici (ad esempio il convento di S. Francesco ad Altavilla Silentina, fondato intorno al 1435 dalle famiglie Cardoviana e Sanseverino,¹¹⁴ quello di S. Maria delle Grazie ad Arpaia, fondato verso la fine del Quattrocento da Alfonso de Guevara, signore del luogo,¹¹⁵ quello di S. Francesco a Padula, voluto da Tommaso Sanseverino, che, tramite il vescovo di Capaccio, ottenne la facoltà di fondarlo con breve del 31 luglio 1422¹¹⁶), furono per lo

¹¹¹ S.L. BUONDONNO, *San Francesco al borgo Scacciaventi in Cava de' Tirreni*, Cava de' Tirreni 1993, pp. 43-57.

¹¹² G. VITOLO, *Ordini mendicanti e dinamiche politico-sociali*, cit.

¹¹³ L. PELLEGRINI, *Insediamenti francescani*, cit., pp. 305-06.

¹¹⁴ F. GONZAGA, *De origine*, cit., p. 374; G. D'ANDREA, *I Frati Minori*, cit., p. 516.

¹¹⁵ F. GONZAGA, *De origine*, cit., p. 531; G. D'ANDREA, *I Frati Minori*, cit., p. 517.

¹¹⁶ L. WADDING, *Annales*, cit., t. X, a. 1422, pp. 406-07; G. D'ANDREA, *I Frati Minori*, cit., p. 109. Tenendo presente il documento pontificio, ci sembra poco

più vecchie strutture o conventi abitati dai Conventuali quelli che passarono agli Osservanti. Emblematico è al riguardo il caso di Napoli, dove gli Osservanti si stabilirono dapprima nel piccolo convento della SS. Trinità di Palazzo, nel quale i frati svolsero in origine l'ufficio di cappellani per le monache dell'antico monastero di S. Croce di Palazzo, fondato dalla regina Sancia nel 1338. Costretti ad andar via quando i nemici di Giovanna II assediaron Castel dell'Ovo e Castelnuovo, nel 1423 si stabilirono a S. Maria la Nova, che era stata fondata già nel 1279 su iniziativa di Carlo I d'Angiò come nuova sede destinata ai frati che avevano visto abbattuto il convento di S. Maria a Palazzo per la costruzione di Castelnuovo.¹¹⁷ Successivamente, tra il 1435 e il 1460, si stabilirono anche nel convento di S. Croce di Palazzo, che, abbandonato dalle monache, fu da loro ristrutturato, così da potervi far svolgere il capitolo generale nel 1475.¹¹⁸ Come si vede, le sedi napoletane degli Osservanti furono tutti conventi già esistenti: al contrario di quanto avvenne nel Due-Trecento, mancò quell'impegno diretto da parte della monarchia a favore del movimento, che anzi, come abbiamo visto nel caso della SS. Trinità, risentì piuttosto della crisi da cui fu sconvolta.

Il ruolo della monarchia angioino-aragonese.

Non è possibile, in verità, individuare una chiara strategia politica nei confronti dell'Osservanza francescana da parte dei sovrani angioini, che si mostrarono piuttosto interessati a stringere rapporti stretti con singoli frati dotati di grande prestigio e di influenza sulle

esatta la notizia riportata dal Gonzaga circa questo convento, secondo il quale questo sarebbe stato fondato sempre per volere dei Sanseverino intorno al 1380: cf. F. GONZAGA, *De origine*, cit., p. 372.

¹¹⁷ Su S. Maria di Palazzo cf. S. PALMIERI, *Il Castelnuovo di Napoli. Reggia e fortezza angioina*, «A. Accad. pontaniana», n.s., XLVII (1998), pp. 501-19.

¹¹⁸ G. D'ANDREA, *I Frati Minori*, cit., p. 108; per il capitolo si veda *Regestum Observantiae*, cit., soprattutto le pp. 174-82. Non sono ancora molto chiare le origini del convento di S. Francesco dell'Osservanza, sorto nel Quattrocento e appartenente probabilmente al Terz'Ordine.

masse. Tra questi indubbiamente primeggiò Giovanni da Capestrano, il quale, dopo aver svolto prima di diventare frate importanti incarichi per la corte angioina, ritornò nel Regno per intraprendere una dura lotta contro gli ebrei, che attraverso l'usura erano considerati responsabili di un vero e proprio sfruttamento economico nei confronti delle popolazioni cristiane.¹¹⁹ La regina Giovanna II (1414-35), da lui sollecitata, dopo aver accertato che gli ebrei prestavano denaro ad usura e non portavano più i prescritti segni di riconoscimento, con decreto del 3 maggio 1427 autorizzò Giovanni a costringerli all'osservanza delle leggi ecclesiastiche e civili, e a punire i renitenti.¹²⁰ Tuttavia, il fatto che gli ebrei entro lo stesso anno riuscissero ad ottenere che Giovanna II mitigasse i suoi provvedimenti, dimostra che in realtà l'influenza dei frati, e anche di quelli più rappresentativi del movimento di riforma, non era poi tanto forte.

La situazione non sembra diversa con i sovrani aragonesi, i quali ugualmente non si mostrarono molto attivi né nel sostenere il movimento nel suo complesso né nel promuovere o favorire interventi di riforma, come avveniva contemporaneamente in altre parti d'Italia e anche d'Europa.¹²¹ Oltre ad alcuni trasferimenti di conventi dietro i quali può scorgersi almeno in parte l'intervento diretto dei reali, come quello di S. Nicola di Salerno passato agli Osservanti

¹¹⁹ Sugli ebrei in Italia meridionale è fondamentale il libro di N. FERORELLI, *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, Torino 1915 (seconda ed. a c. di F. PATRONI GRIFFI, Napoli 1990). Si veda anche D. ABULAFIA, *Il Mezzogiorno peninsulare dai bizantini all'espulsione (1541)*, in *Storia d'Italia. Gli ebrei in Italia. Annali 11/1, Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, a c. di C. VIVANTI, Torino 1996, pp. 5-44, in particolare le pp. 28-30, e *L'ebraismo nell'Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541: società, economia, cultura*, a c. di C.D. FONSECA - M. LUZZATI - G. TAMANI - C. COLAFEMMINA, Galatina 1996. Più specifici: J. COHEN, *Friars and the Jews: the evolution of medieval anti-Judaism*, Ithaca-London 1983, e *Le inquisizioni e gli ebrei in Italia*, a c. di M. LUZZATI, Roma-Bari 1994.

¹²⁰ G. HOFER, *Giovanni da Capestrano*, cit., pp. 150-54.

¹²¹ G. D'ANDREA, *I Frati Minori*, cit.; D. FORTE, *Itinerari francescani*, cit., p. 73. Per quanto riguarda il resto della penisola e l'Europa si veda G. CHITTOLINI, *Stati regionali e istituzioni ecclesiastiche*, cit., pp. 153 sgg.; D. MERTENS, *Riforma monastica e potere temporale nella Germania sud-occidentale prima della Riforma*, in *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania*, cit., pp. 171-205.

per volere di Margherita di Durazzo nel 1407, o quello fuori le mura di Aversa, ceduto ai frati da Giovanna II, uno dei pochi esempi di richieste di sostegno ai reali è quello di Bisceglie, dove su sollecitazione del conte del luogo e dell'università re Ferrante nel 1477 concesse agli Osservanti la chiesa di S. Lorenzo di regio patronato, e lo stesso Sisto IV approvò tale cessione nel 1479. Non si può, tuttavia, trascurare quanto si verificò con il famoso complesso di Galatina, che nel 1494 Alfonso II assegnò agli Olivetani: solo nel 1507, grazie anche al sostegno dell'università, i frati ritornarono a S. Caterina. Significativo, poi, è il mancato intervento di re Ferrante a sostegno degli Osservanti francescani nel 1472, quando Sisto IV, cedendo alle pressioni dei Conventuali e del cardinale Pietro Riario, mostrò di voler revocare la bolla *Ut sacra* di Eugenio IV. Dietro invito del vicario generale Marco da Bologna, re e principi intervennero presso il pontefice a favore degli Osservanti, ma tra essi non ci fu il re di Napoli.¹²²

Qualche anno fa Roberto Bizzocchi,¹²³ nel tentativo di delineare un 'modello meridionale di rapporto fra potere politico e Osservanza mendicante', ha affermato che, se con gli Angioini fu evidente un profondo sostegno al francescanesimo, per contrasto, a metà del Quattrocento gli Aragonesi, saliti al trono, sembrarono più interessati all'Ordine dei frati Predicatori e alla sua riforma, mentre le sorti dell'Osservanza francescana nel Regno sarebbero state determinate a suo giudizio solo dalla politica ecclesiastica delle dinastie signorili. Egli si riferiva probabilmente alla decisione presa dal papa Alessandro VI nel 1493, maturata dopo ben quattro anni di insistenze da parte della corte aragonese (in particolare del futuro sovrano Alfonso II e di suo fratello Federico III), di aggregare undici conventi di Terra di Lavoro alla Congregazione lombarda, nata nel 1459 e punta avanzata dell'Osservanza domenicana in Italia. Dopo soli tre anni, però, i Lombardi abbandonarono l'impresa, anche se, cedendo alle istanze di re Federico, mantennero la dire-

¹²² M. FOIS, *I papi e l'Osservanza*, cit., p. 84.

¹²³ R. BIZZOCCHI, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa nel Quattrocento*, in *Il Beato Pietro da Mogliano (1435-1490) e l'Osservanza francescana*, a c. di G. AVARUCCI, Roma 1993 («Bibliotheca Seraphico-Cappuccina», 43), pp. 9-21.

zione del convento di Arienzo (Caserta) e impiantarono *ex novo* una loro comunità a Napoli nel convento, già dei Celestini, di S. Caterina a Formiello, dove si insediarono nel 1501 e dove rimarranno fino alla soppressione degli inizi dell'Ottocento.¹²⁴ Come è stato giustamente osservato,¹²⁵ Ferrante e il figlio Alfonso dovettero essere mossi nel loro progetto da motivi di carattere religioso, oltre che dal desiderio di conseguire vantaggi d'immagine soprattutto presso quei larghi settori dell'aristocrazia napoletana legati alla spiritualità domenicana; non si riesce invece a vedere nell'operazione alcuna implicazione di carattere politico, perché sarebbe stato del tutto velleitario per i sovrani aragonesi pensare di poter esercitare attraverso i conventi campani qualche influenza sui vertici della Congregazione e magari, attraverso di essi, sul duca di Milano, che era allora Ludovico il Moro. Del resto lo stesso Alfonso II non mancò di rivolgere la sua attenzione anche al mondo dell'Osservanza francescana, sollecitando il padre affinché inviasse un suo oratore a Sisto IV per ottenere che Giacomo della Marca, conosciuto dal duca a Civitella del Tronto, venisse a Napoli come moralizzatore e predicatore.¹²⁶

Un caso a sé è il rapporto che Ferrante d'Aragona, prima, e il figlio Alfonso II poi, ebbero con fra' Roberto Caracciolo, meglio noto come Roberto da Lecce (1425-95), il famoso predicatore francescano assai richiesto da città e principi. Fra questi vi fu lo stesso re Ferrante, cui il frate dedicò una sua raccolta di sermoni, la prima in volgare, il *Quaresimale volgare*, edito a Milano nel 1474. Molto legati gli furono anche il duca di Calabria, Alfonso, erede al trono, e suo fratello, il cardinale Giovanni, ai quali dedicò, rispettivamente, una raccolta di sermoni in volgare, *Lo specchio della fede*, edito a Venezia nel 1495, e il *Tractatus de timore divinatorum iudiciorum*, pubblicato a Napoli nel 1473. Contando su questi appoggi, nel 1452 tentò la

¹²⁴ A. D'AMATO, *Sull'introduzione della riforma domenicana nel Napoletano per opera della Congregazione Lombarda (1489-1501)*, «Arch. Fratrum Praed.», XXVI (1956), pp. 249-75; G. GIOFFARI - M. MIELE, *Storia dei Domenicani nell'Italia meridionale*, Napoli-Bari 1993, vol. II, pp. 219 sgg.

¹²⁵ G. VITOLO, *Ordini mendicanti e dinamiche politico-sociali*, cit.

¹²⁶ V.G. MASCIA, *S. Giacomo della Marca taumaturgo nel Regno di Napoli*, Napoli 1976, p. 8.

scalata ai vertici dell'Osservanza, ma fallì l'obiettivo, finendo addirittura con il passare ai Conventuali, tra i quali si distinse per l'accanimento con cui prese a osteggiare i suoi antichi confratelli.¹²⁷ Clamoroso, a tal riguardo, è l'episodio, recentemente ricostruito da Giovanni Vitolo,¹²⁸ che lo vide protagonista nel 1455, quando tentò di realizzare il passaggio ai Conventuali del convento osservante di S. Francesco di Gaeta. In compagnia dello stesso re Ferrante nonché del Generale dell'Ordine e del ministro provinciale di Terra di Lavoro, Roberto arrivò a Gaeta, ottenendo l'espulsione degli Osservanti e la loro sostituzione con i Conventuali; si trattò, tuttavia, di un successo effimero perché i Gaetani, non solo disertarono in massa le sue prediche, ma mobilitarono anche i personaggi più influenti della città, i quali ottennero dal sovrano il ritorno degli Osservanti.¹²⁹

Proprio il ruolo tutto sommato marginale giocato dalla monarchia angioina-aragonese ha fatto pensare nel passato ad una specificità del Mezzogiorno rispetto all'Italia centro-settentrionale, dove i principi avrebbero mostrato un più chiaro interesse ad acquisire una forma di controllo dei movimenti dell'Osservanza favorendone l'organizzazione in congregazioni coincidenti con i loro domini territoriali; ma questa tesi, che fino a qualche anno fa sembrava incontestabile, oggi comincia ad apparire non così convincente come si era creduto, per cui il quadro generale si va facendo molto più sfumato e articolato.¹³⁰ La monarchia non si pose neanche come mediatrice fra i signori dell'aristocrazia locale e il papa per avere

¹²⁷ S. BASTANZIO, *Fra Roberto Caracciolo, predicatore del secolo XV, vescovo di Aquino e di Lecce*, Isola del Liri 1947. Successivamente si riappacificò con i suoi ex confratelli, ma solo per otto mesi, quando ritornò definitivamente tra i Conventuali. Anche suo fratello Luca da Lecce, dopo essere stato vicario provinciale nel 1474, entrò fra i Conventuali, diventando nel 1483 ministro provinciale.

¹²⁸ *Ordini mendicanti e dinamiche politico-sociali*, cit.

¹²⁹ A. CHIAPPINI, *Fratris Nicolai de Fara epistolae duae ad S. Iohannem de Capistrano*, «Arch. francisc. hist.», XV (1922), pp. 382-405.

¹³⁰ G.M. VARANINI, *Riforme degli Ordini ed osservanze mendicanti fra autorità politica e autorità ecclesiastica nell'Italia centro-settentrionale del Quattrocento*, relazione tenuta alla XL Settimana di Studio organizzata dall'Istituto storico italo-germanico di Trento (Trento, 8-12 settembre 1997), i cui atti sono in corso di stampa.

conventi osservanti nei propri territori per cui l'aristocrazia o si rivolgeva direttamente alla Santa Sede, facendosi a volte anche portavoce delle istanze delle comunità cittadine, oppure cercava l'appoggio dei vescovi, il cui ruolo fu sicuramente decisivo per lo sviluppo del movimento di riforma in tutta la penisola. Un elemento da sottolineare e che, esso sì, accomuna tutta la penisola italiana è infatti il protagonismo della nobiltà e delle popolazioni locali, che reclamano a gran voce la presenza dei frati osservanti e si addossano per lo più le spese per la costruzione dei conventi: elemento tanto più significativo se si tiene presente che un tale protagonismo non si registra nell'ambito della provvista dei benefici ecclesiastici, che sono un terreno di scontro tra monarchia e Papato, ma da cui sembrano completamente tagliate fuori non solo le comunità locali ma anche l'aristocrazia, mentre invece in Italia centro-settentrionale, e soprattutto in Toscana¹³¹ e in Lombardia,¹³² per le quali gli studi sono più avanti, le istanze locali, sia pur sempre più compresse, riescono invece ancora ad avere un qualche rilievo. Le ragioni di questa diversità sono probabilmente da ricercare nella consolidata tradizione di intervento della monarchia nel funzionamento delle istituzioni ecclesiastiche, per cui quando le comunità cittadine conseguirono in età angioino-aragonese una maggiore autonomia, gli spazi di intervento in tema di provvista beneficiaria si erano ormai chiusi. Ma non è questa la sede per affrontare un tale problema; qui è invece necessario ribadire che le comunità locali svolsero dappertutto, al Nord, al Centro e al Sud, un ruolo attivo nella diffusione dell'Osservanza.

I frati al servizio della società: Monti di pietà, fondazioni ospedaliere, pellegrinaggi.

L'Osservanza francescana si diffuse al Sud, non a caso, in una fase di crescita della società meridionale nel suo complesso, talché essa non fu la ripetizione incompleta e sbiadita di un fenomeno nato

¹³¹ R. BIZZOCCHI, *Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento*, Bologna 1987.

¹³² G. CHITTOLINI, *Stati regionali e istituzioni ecclesiastiche*, cit.

e sviluppatosi pienamente altrove, come avvenne con la prima fase di diffusione del francescanesimo, che al Sud penetrò più tardi e in maniera selettiva, per cui alcune regioni come la Lucania, la parte più interna della Campania e della Calabria, ne furono toccate solo marginalmente. Gli Osservanti, infatti, non privilegiarono solo i grandi centri, ma penetrarono dovunque e con una capacità di radicamento che è la stessa in tutta Italia, per cui le loro vicende nel Mezzogiorno sono parte integrante di un fenomeno che investì l'intera penisola con tempi e modalità simili dappertutto.

A questo contribuì anche e soprattutto l'attivismo dei maggiori esponenti del movimento, Bernardino da Siena, Giovanni da Capestrano, Alberto da Sarteano e Giacomo della Marca, i quali, muovendosi freneticamente attraverso la penisola ed anche al di fuori di essa, contribuirono a diffondere rapidamente verità religiose, modelli di comportamento, culti e pratiche devozionali, che ebbero grande successo presso i laici, fondatori di chiese e conventi. Lo stesso fecero sul piano linguistico in qualità di produttori e mediatori di testi fra centri geograficamente distanti, per cui favorirono, entro la lingua scritta, la diffusione di modi espressivi sovregionali presso un pubblico più o meno distante dai canali della cultura ufficiale.¹³³

Una situazione di grande omogeneità in tutta la penisola risulta anche dallo studio dei culti diffusi dai Minori osservanti, in particolare quelli del Nome di Gesù e della Madonna delle Grazie, che furono propagati dai maggiori esponenti del movimento.¹³⁴

Là dove gli Osservanti sembra che abbiano operato al Sud con minore incisività è nella creazione di Monti di Pietà e di grandi complessi ospedalieri, ma non è detto che le cose siano andate veramente così, perché le ricerche su queste tematiche sono in Italia meridionale ancora agli inizi e in futuro potrà emergere probabilmente un quadro di fondazioni ospedaliere e di Monti di Pietà molto più ricco di quello oggi disponibile. Il monopolio della parola detenuto dai frati li rendeva, infatti, non di rado indispensabili per l'attuazione di progetti particolari, come appunto la fondazione di

¹³³ F. BRUNI, *Appunti sui movimenti religiosi e il volgare italiano nel Quattrocento*, «Studi linguistici ital.», IX (1983), pp. 3-30, qui p. 13.

¹³⁴ R. DI MEGLIO, *I culti*, cit.

Monti di Pietà e ospedali: opere che coinvolgevano, a livelli diversi, le varie componenti cittadine, dall'aristocrazia alla borghesia e ai gruppi artigiani e popolari. I Monti di Pietà venivano promossi per combattere il prestito ad usura, cui spesso facevano ricorso le persone più povere: si trattava di istituti creditizi, non elemosinieri, poiché il denaro, anche se prestato gratuitamente, doveva essere restituito o recuperato con la vendita del pegno, che veniva depositato all'atto del prestito; talvolta, poi, veniva richiesto un minimo compenso per mantenere intatto il capitale, per pagare gli ufficiali e per sostenere, in genere, le spese di gestione.¹³⁵ Poiché erano spesso gli ebrei coloro che praticavano il prestito ad usura, i frati si impegnarono in una vera e propria 'lotta antiebraica', nella quale abbiamo visto attivo lo stesso Giovanni da Capestrano. I Monti cominciarono ad essere fondati fin dalla metà del XV secolo, ma solo dal 1515, anno in cui il Concilio Lateranense V decretò legittimo che venisse richiesta una piccola somma per le spese di gestione, si affermarono decisamente come istituzione e furono sostenuti anche da altri Ordini religiosi e dal clero.

Oltre ai Monti pecuniari, si diffusero anche quelli frumentari, che tendevano a calmierare non il costo del denaro, ma quello del grano e dei cereali, favorendo così l'elemento povero della classe degli agricoltori mediante il prestito del grano (*mons frumentarius*) o di derrate (*mons bladorum*), con l'obbligo della restituzione all'epoca del raccolto.¹³⁶ Il fenomeno, per quel che riguarda il XV secolo, si riscontra soprattutto nell'Italia settentrionale e centrale; nel Mezzogiorno, invece, si conoscono finora solo il Monte dell'Aquila, istituito nel 1466 per intervento di Giacomo della Marca e già

¹³⁵ V. MENEGHIN, *I Monti di Pietà in Italia dal 1462 al 1562*, Vicenza 1986, pp. 11 sgg.; Marco da Montegallo (1425-1496). *Il tempo, la vita, le opere*. Atti del convegno di studio (Ascoli Piceno 12 ottobre 1996 e Montegallo 23 agosto 1997), a c. di S. BRACCI, Padova 1999, in particolare il saggio di G. ANDENNA, *Prestito, interesse e usura in età comunale: riflessioni economiche e canonistiche (XII-XIV secolo)*, alle pp. 23-41, ripubblicato con qualche aggiunta in *Chiesa, usura, e debito estero*, Milano 1999, pp. 39 sgg.

¹³⁶ M. SENSI, *I Monti Frumentari*, in *Assistenza e beneficenza in età moderna: le istituzioni nella Marca*. Atti del XXVII convegno del Centro di studi maceratesi (Treia, 23-24 novembre 1991), Pollenza (Mc) 1993, pp. 43-55.

ricostruito nel 1488 da Bernardino da Feltre,¹³⁷ e quello di Sulmona, patrocinato nel 1471 dall'osservante Paolo da Brescia, al quale nel 1489 Andrea da Faenza affiancò un Monte frumentario.¹³⁸

Poche purtroppo sono anche le notizie che abbiamo circa le fondazioni ospedaliere del Mezzogiorno legate agli Osservanti: interessanti, tuttavia, sono i casi dell'Aquila e di Sulmona, dove si verificò per iniziativa di Giovanni da Capestrano quanto era accaduto a Piacenza grazie al predicatore francescano Michele Carcano.¹³⁹ In entrambe le città, verso la metà del Quattrocento, per esigenze di razionalizzazione dell'assistenza le minori istituzioni ospedaliere furono tutte aggregate agli Ospedali Maggiori, vicino ai quali era situato anche il convento degli Osservanti.¹⁴⁰ Abbiamo, poi, già accennato all'ospedale annesso al convento di S. Caterina di Galatina, eretto ad opera degli Orsini, il cui rettore era però probabilmente di nomina regia: fra le disposizioni del capitolo generale celebrato a Napoli nel 1475 e inviate al vicario provinciale di *Apulia*, Bernardino da Bitetto, si legge:

¹³⁷ G. PANSA, *Gli Ebrei in Aquila nel secolo XV - L'opera dei Frati Minori e il Monte di Pietà*, «B. Soc. Stor. p. Abruzzi», XVI (1904), pp. 201-29; G. CASELLI, *Studi su S. Giacomo della Marca*, II, Offida 1926, pp. 206-19; M. WEBER, *Les origines des Monts-de-Piété*, Rixheim 1920, pp. 85-92; L. CASSESE, *La «Chronica civitatis Aquilae» di Alessandro de Ritiis*, «Arch. stor. prov. napoletanæ», n.s., XXVII (1941), pp. 151-216, XXIX (1943), pp. 115-268; V. MENEGHIN, *Bernardino da Feltre e i Monti di Pietà*, Vicenza 1974, pp. 195-99.

¹³⁸ G. CIAVATTONI, *Il convento di S. Nicola*, cit., pp. 123-46; A. GHINATO, *Studi e documenti intorno ai primitivi Monti di Pietà*, V, Roma 1966, p. 28; M. SENSI, *Fra Andrea da Faenza istitutore dei Monti Frumentari*, «Picenum Seraphicum», IX (1972), pp. 162-257, qui p. 174. Solo in Sicilia il fenomeno ebbe più consistenza, ancora una volta grazie all'attività pastorale svolta da Andrea da Faenza negli ultimi anni della sua vita con la fondazione dei Monti pecuniari di Messina, Sciacca, Corleone, Bivona (tutti del 1494), Agrigento (1495) e forse anche quello di Catania (1494): cf. F. ROTOLO, *Fra' Andrea da Faenza O.F.M. Obs. (m. 1495) e i primi Monti di Pietà in Sicilia*, in *Francescanesimo e cultura in Sicilia*, cit., pp. 149-79.

¹³⁹ P.M. SEVESI, *Il Beato Michele Carcano*, O.F.M. Obs., 1427-1484, «Arch. francisc. hist.», XXXIII (1940), pp. 366-408; XXXIV (1941), pp. 95-114; XLVI (1953), pp. 251-78.

¹⁴⁰ G. HOFER, *Giovanni da Capestrano*, cit., pp. 293 sgg. e 326-27. Per un quadro generale delle riforme ospedaliere nel Quattrocento si veda G. ALBINI, *Città e ospedali nella Lombardia medievale*, Bologna 1993, pp. 114-27.

Decretum est per Capitulum generale Neapoli, quod fratres provinciae Apuliae nullo modo se impediunt de hospitale quod dicitur S. Catharinae, in castro S. Petri, praeter consilium dandum regi, quando guardianus dicti loci requiritur super rectorem illius hospitalis deputando; tunc enim guardianus, si requiratur, et non alias, possit solum consilium dare et non aliter se impedire, vel alius frater.¹⁴¹

I frati, in sintonia con la bolla *Ex iniuncto* del 1446 di Eugenio IV, non potevano neanche contare sulle risorse finanziarie dell'ospedale per le proprie necessità e solo in casi del tutto eccezionali potevano rivolgersi ai rettori di quell'istituto *petendo eleemosynaliter*.¹⁴²

Fra i servizi resi dai frati può essere incluso anche il pellegrinaggio: lo ha notato di recente M.R. Berardi,¹⁴³ che, concentrandosi sull'Abruzzo, ha insistito sul ruolo svolto dagli Osservanti nell'andare per conto dei pellegrini nei luoghi sacri della cristianità (Roma, Gerusalemme, Loreto, San Giacomo di Galizia, Santa Maria degli Angeli).

Ma quello che è più significativo è che dappertutto e nello stesso tempo i frati superarono la primitiva esperienza eremitica, per tuffarsi in una appassionata e proficua attività pastorale, alla quale si affiancò una non meno incisiva presenza sul piano politico sia a livello locale sia negli ambienti di corte. Il risultato fu il conseguimento di una grande autorevolezza e di una capacità di influenza che è dato cogliere anche nelle realtà periferiche. Da questo punto di vista una fonte preziosa si è rivelato il *Regestum Observantiae Cismontanae*, grazie al quale, come si è visto, è possibile integrare la scarsa documentazione conservata *in loco*.

Naturalmente all'interno di queste linee assai generali ci sono ancora tanti vuoti da colmare, tante realtà che bisognerà cercare di conoscere più da vicino, ma fin d'ora può dirsi che la storia dell'Osservanza francescana va, anche nel Mezzogiorno, al di là dell'ambito strettamente religioso, per configurarsi come un osservatorio privilegiato sulla società meridionale e sulle sue dinamiche politiche e sociali.

¹⁴¹ *Regestum Observantiae*, cit., pp. 181 e 230.

¹⁴² *Ibid.*, p. 181.

¹⁴³ M.R. BERARDI, *Oltre il confine: culto dei santi e pellegrinaggi dagli Abruzzi medievali*, in *Pellegrinaggi e itinerari dei santi*, cit., pp. 205-30.

ELISABETH BORGOLOTTO

MELE DI SALOMONE DA SESSA:
UN BANCHIERE CAMPANO NELLA FIRENZE
DELLA METÀ DEL QUATTROCENTO

In un recente articolo Michele Luzzati ha sottolineato l'unitarietà della storia dell'ebraismo italiano negli ultimi due secoli del Medioevo e agli inizi dell'Età moderna, fissando la sua attenzione sui «rapporti fra ebrei toscani e ebrei del Regno di Napoli».¹ I flussi migratori, sia in direzione nord-sud che in direzione sud-nord, testimoniano di una circolazione rilevante degli ebrei nella penisola.² A Firenze non pochi ebrei meridionali furono impegnati nell'attività di prestito, e non mancano quelli dell'Italia centrosettentrionale che scesero nel Sud, come a Napoli, che era allora una piazza economica di rilievo per gli ebrei.³ La famiglia da Pisa vi investì non pochi

¹ M. LUZZATI, *Dalla Toscana a Napoli (e ritorno) alla fine del Quattrocento: note sulla koinè ebraica italiana*, in *Medioevo Mezzogiorno Mediterraneo. Studi in onore di Mario Del Treppo*, vol. II, Napoli 2000, pp. 163-64.

² La circolazione degli ebrei era notevole anche al di là della penisola. Cf. M. LUZZATI, *Un medico ebreo toscano nella Sardegna del pieno Quattrocento*, in *Sardegna, Mediterraneo e Atlantico tra Medioevo ed età moderna. Studi storici in memoria di Umberto Boscolo*, a c. di L. D'ARIENZO, Roma 1993, pp. 375-91. Cf. anche A. VERONESE, *Una famiglia di banchieri ebrei tra XIV e XVI secolo: i da Volterra. Reti di credito nell'Italia del Rinascimento*, Pisa 1998. Nella prima metà del Quattrocento, il medico Genatano di Buonaventura da Volterra, dalla città toscana, partì per la Sardegna, pp. 18-23 e 140; nel 1481, Buonaventura di Emanuele da Volterra fece un viaggio in Terra d'Israele del quale abbiamo un diario, pp. 143-64; nel 1468, Abramo, Buonaventura e Salomone di Gaio da Ravenna, suo cognato, preparavano un viaggio per la Catalogna a scopo commerciale, p. 141.

³ Cf. M. LUZZATI, *La casa dell'ebreo. Saggi sugli Ebrei a Pisa e in Toscana nel Medioevo e nel Rinascimento*, Pisa 1985, p. 246: «E in un contratto fra ebrei stipulato a Siena nel 1463 l'elenco delle città in cui il pagamento di una certa cifra poteva essere effettuato comprendeva, oltre ai centri toscani, una sola città settentrionale, Milano, ma poi Roma e Napoli: chiara spia di una possibile ulteriore spinta verso il Sud». Sull'immigrazione degli ebrei dell'Italia centrosettentrionale nel Sud nella seconda metà del Quattrocento, cf. N. FERORELLI, *Gli Ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, Torino 1915, pp. 71-76.

denari e partecipò anche al banco di prestito di Cosenza. Uno dei membri della famiglia da Volterra, Lazzaro di Emanuele, genero di Vitale di Isacco da Pisa, fu impegnato oltre che nei banchi di Volterra e di Firenze, anche nei banchi di Napoli, di Cosenza e di Gaeta.⁴

Questa ampia circolazione che contribuì all'espansione dell'ebraismo si realizzò anche grazie ai matrimoni fra ebrei del centro-nord e ebrei meridionali. Un esempio in tal senso è dato dalla storia familiare di Laura da Terracina, figlia di Jacob di Elia da Terracina e di Sara di Abramo di Gaio da Lucca. Il padre, Jacob, che risiedeva a Napoli ed era un importante mercante-banchiere, aveva sposato nel 1476 un'ebrea lucchese. In seguito a quest'alleanza, il fratello e il padre di Sara si trasferirono a Napoli dove s'impegnarono nel traffico di tessuti.⁵ L'andirivieni fra Nord e Sud continuò quando, nel 1493, la figlia Laura andò in Toscana per sposare un ebreo di Pisa, Simone di Vitale di Isacco da Pisa.⁶ La strada fra il Sud e il Nord, e viceversa, era dunque un percorso molto frequentato dagli ebrei, al punto da far pensare all'inesistenza per loro di un «confine» fra l'Italia centrosettentrionale e l'Italia meridionale.

All'interno del quadro che abbiamo delineato, questo contributo presenta la figura inedita di un ebreo originario del Mezzogiorno, Mele di Salomone da Sessa, la cui residenza a Firenze è attestata per il primo decennio della seconda metà del Quattrocento.⁷ Egli è citato in una ventina di documenti notarili, rogati a Firenze tra il 1451 e il 1494 da cinque notai diversi: ser Gualtieri di

⁴ Per altri esempi di ebrei meridionali in Toscana e nell'Italia settentrionale e di ebrei centrosettentrionali nell'Italia meridionale, cf. M. LUZZATI, *La casa dell'ebreo*, cit., pp. 65, 128-129 e A. VERONESE, *op. cit.*, pp. 38, 136-41.

⁵ Cf. M. LUZZATI, *La casa dell'ebreo*, cit., pp. 261-62, per un altro esempio di un ebreo toscano, Mosè di Dattilo da San Miniato, presente a Napoli nel 1468 «per commerciare panni».

⁶ Cf. M. LUZZATI, *Dalla Toscana a Napoli*, cit., pp. 167-74. Laura ebbe un figlio, Vitale Nissim di Simone di Vitale da Pisa, illustre talmudista e cabalista. Cf. su di lui A. GUETTA, *Vita religiosa ed erudizione ebraica a Pisa: Yechiel Nissim da Pisa e la crisi dell'Aristotelismo*, in *Gli ebrei di Pisa (secoli IX-XX)*, Atti del convegno internazionale. Pisa, 3-4 ottobre 1994, a c. di M. LUZZATI, Pisa 1998, pp. 45-67.

⁷ Per maggiori informazioni sulla popolazione ebraica propriamente fiorentina, cf. ID., *Gli ebrei nella società e nell'economia fiorentina del secondo Quattro-*

ser Lorenzo da Ghiacceto, ser Piero di Mariano Cecchi, ser Pietro di ser Antonio da Vinci (il padre di Leonardo), ser Piero di Carlo Viva e ser Francesco di Ottaviano da Arezzo.⁸ In tutti gli atti egli è segnalato con la stessa indicazione toponimica, la forma cognominale «de Sessa». Mele si presentava dunque sempre ai notai come proveniente da Sessa, il che rende in tutti i casi certa l'identificazione. In sei documenti è inoltre meglio specificata l'origine perché si precisa la zona di provenienza con le formulazioni seguenti: «de partibus Regni», «partium Neapoli» e «partium Apulie».⁹ Si tratta per la precisione della città di Sessa Aurunca situata in Terra di Lavoro, nel Regno di Napoli e nell'attuale provincia di Caserta.¹⁰

cento: osservazioni ed ipotesi, «Italia. Studi e ricerche sulla storia, la cultura e la letteratura degli ebrei in Italia», VIII (1989), pp. 53-61.

⁸ Gli atti sono stati rintracciati presso l'Archivio di Stato di Firenze (d'ora in avanti: ASF) nel fondo *Notarie Antecosimiano* (d'ora in avanti: NA). Dodici atti furono rogati da ser Gualtieri di ser Lorenzo da Ghiacceto tra il 1451 e il 1461, due da ser Piero di Carlo Viva negli anni 1458-59, quattro da ser Pietro di ser Antonio da Vinci nel 1465, uno solo da ser Piero di Mariano Cecchi sempre nel 1465 e due da ser Francesco di Ottaviano da Arezzo nel 1494. Di questi atti, nove sono stati rogati Mele vivente, e dodici dopo la sua morte.

⁹ ASF, NA, 10446 (già G 694, 1450-54), c. 145r e c. 373v; 10447 (già G 694, 1450-59), c. 35v; 10449 (già G 694, 1413-62), cc. 70r-72r; 10450 (già G 694, 1413-64), cc. 172r-72r bis; notaio Gualtieri da Ghiacceto, e 4883 (già C 343, 1464-66), c. 30v; notaio ser Piero di Mariano Cecchi. Notiamo come spesso, negli atti, si possa leggere «Mele Salamonis de Sessi». Sessa può essere il luogo di origine della famiglia e/o quello di nascita, oppure il luogo di una residenza prolungata o significativa.

¹⁰ Si veda per gli ebrei di Sessa Aurunca nel Quattrocento N. FERORELLI, *Gli Ebrei nell'Italia meridionale*, cit., pp. 140 e 143; l'autore vi menziona due ebrei designati con la forma cognominale «di Sessa»: «Ventura de Angelo di Sessa», prestatore a Carinola verso il 1488 e «Sabatino de Moyse di Sessa» abitante a Cosenza nel 1457; U. CASSUTO, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Firenze 1918, pp. 44 e 259; un «Meir da Sessa» era presente a Firenze intorno al 1456. Non si può escludere che questo Meir, del quale sappiamo solo che ne era stata catturata la moglie durante un episodio di violenza contro gli ebrei, fosse il nostro Mele. Per altri ebrei provenienti da Sessa cf. A. SILVESTRI, *Gli ebrei nel Regno di Napoli durante la dominazione aragonese*, «Campania sacra», 18 (1987), p. 69, dove sono citati «Sabatino de Moysi di Sessa» e «l'ebreo Salomone di Sessa», usuraio intorno al 1460; C. COLAFEMMINA, *Documenti per la storia degli ebrei in Puglia e nel Mezzogiorno nella Biblioteca Comunale di Bitonto*, «Sefer Yuhasin», 1-3 (1993), p. 28, «Raphaele Ventura e Emanuele figlioli del olim Angelo de Sessa» nel 1482. Infine in due altri documenti da me rintracciati, sono nominati Salomone di Mosè da

La sua vita a Firenze, grazie alla disamina dei documenti, può essere disegnata con sufficiente precisione per quello che riguarda la ricostruzione della famiglia¹¹ e del suo impegno nei banchi della città. Attraverso la ricostruzione della sua figura è inoltre possibile chiarire meglio l'attività dei banchi fiorentini e mettere in risalto le partecipazioni incrociate dei prestatori ebrei.

I testamenti di Mele in nostro possesso sono ben tre, di cui l'ultimo ci è pervenuto in due esemplari: il primo è stato fatto stendere il 28 agosto 1452,¹² il secondo l'otto giugno 1457¹³ e il terzo il 14 agosto 1459.¹⁴ Essi consentono prima di tutto di ricostruire la genealogia della famiglia di Mele.

Sessa e Abramino di Mosè da Sessa, entrambi abitanti a Napoli, rispettivamente in ASFi, NA, 4885 (già C 343, 1469-75), c. 65v e cc. 82r-83v; atti rogati dal notaio ser Piero di Mariano Cecchi il 1° agosto 1471 e il 16 ottobre 1471. Si veda per un quadro globale dell'ebraismo nel Sud *L'ebraismo dell'Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1514: società, economia, cultura. Un bilancio*, a c. di C.D. FONSECA - M. LUZZATI - G. TAMANI - C. COLAFEMMINA, Atti del IX Congresso internazionale dell' AISG, Galatina 1993.

¹¹ È impossibile studiare la storia degli ebrei senza fare la storia della famiglia ebraica, centro e motore del mondo ebraico; a questo proposito cf. M. LUZZATI, *Le ricerche prosopografiche sulle famiglie ebraiche italiane (secoli XIV-XVI)*, in *La storia degli ebrei nell'Italia medievale: tra filologia e metodologia*, a c. di M.G. MUZZARELLI e G. TODESCHINI, pp. 58-63 e G. TODESCHINI, *Familles juives et chrétiennes en Italie à la fin du Moyen Age: deux modèles de développement économique*, «Annales XLV/4» (1990), pp. 787-817.

¹² ASFi, NA, 10450 (già G 694, 1413-64), c. 148r-v; notaio ser Gualtieri di ser Lorenzo da Ghiacceto. Prima di tutto, dopo aver affidato la propria anima a Dio, Mele lasciava un legato di una libbra alla nuova sacrestia di Santa Reparata e all'opera di Santa Reparata e un legato di una libbra per la costruzione delle mura di Firenze. Il testatore procedeva in tal modo per ottemperare agli statuti della città di Firenze. Inoltre, lasciava un legato di 10 fiorini larghi per la sepoltura, e per amor di Dio, un legato di cinquanta fiorini per gli ebrei poveri e un legato di cinquanta fiorini larghi per le ragazze ebreche povere, orfane e vergini da maritare (questa disposizione testamentaria era una delle più frequenti fra gli ebrei italiani del tardo Medioevo, dove il celibato era raro). La distribuzione di questi due ultimi legati era affidata a Emanuele di Buonaventura da Volterra e a Emanuele di Bonaiuto da Camerino.

¹³ ASFi, NA, 10450 (già G 694, 1413-64), c. 149r-v; notaio ser Gualtieri di ser Lorenzo da Ghiacceto.

¹⁴ ASFi, NA, n. 10449 (già G 694, 1413-62), cc. 70r-72r e 10450 (già G 694, 1413-64), cc. 172r-172vbis; notaio ser Gualtieri di ser Lorenzo da Ghiacceto.

Mele era sicuramente il diminutivo del nome Samuele corrispondente all'ebraico Shemuel.¹⁵ Suo padre Salomone era già morto nel 1451. Sappiamo, da due soli documenti (i due primi testamenti), che il nome di suo nonno era Meluccio, vale a dire che nonno e nipote, come spesso accadeva, avevano lo stesso nome.

Egli era sposato a un'ebrea originaria della zona ferrarese, Ricca, figlia di Josef da Lendinara (il nome di questo centro è seguito a volte della menzione «Ferrariensis»)¹⁶ alla quale, attraverso i testamenti, restituiva la dote di 200 fiorini d'oro larghi e lasciava anche i panni di lana e di lino, gli anelli, le cinture e i gioielli, abitualmente da lei indossati, e i suoi propri panni. Ricca avrebbe ottenuto la tutela dei figli e usufruito di tutti i suoi beni se fosse rimasta vedova e onesta e se si fosse dedicata solamente ai figli. Questa preoccupazione di Mele, che si traduceva in una clausola del tutto normale (anche per i cristiani), per il mantenimento dello stato vedovile e della cura dei figli da parte della madre, era finalizzata a premunire questi ultimi della doppia perdita, sia affettiva sia economica, che poteva essere conseguente alla morte del padre. Nel mondo ebraico, nel quale, oltretutto, si poteva divorziare e risposarsi, un secondo e a volte anche un terzo matrimonio non erano cosa rara.¹⁷ Un nuovo matrimonio che comportasse un cambio di residenza significava spesso l'abbandono dei

¹⁵ Cf. U. CASSUTO, *op. cit.*, il capitolo sull'onomastica, pp. 231-44 e anche V. COLORNI, *La corrispondenza fra nomi ebraici e nomi locali nella prassi dell'ebraismo italiano*, in *Id.*, *Judaica Minora. Saggi sulla storia dell'ebraismo italiano dall'antichità all'età moderna*, Milano 1983, pp. 783-85. Lo stesso Colorni presenta e commenta il testamento di «ser Samuele figlio di ser Salomone di Roma, redatto a Ferrara nel 1485», un ricco banchiere originario da Roma che si trasferì prima a Mantova e poi a Ferrara. Egli veniva chiamato «ser Melle»; cf. *Id.*, *Il testamento di ser Mele da Roma 1485, ibid.*, pp. 85-98.

¹⁶ Nel documento ASF_I, NA, 10449 (già 1413-62), cc. 70r-72r il padre di Ricca è indicato col nome di «Josep Finzi»: nel documento n. 10448 (già 1460-65), c. 89v, è invece indicato col nome: «Moise olim Gaii». È sicuramente un errore del notaio che avrà confuso il nome del padre di Ricca con quello del padre di Angelo di Mosè da Sant'Elpidio, il cui padre si chiamava Mosè del fu Guglielmo. Per la famiglia Finzi, anche se non risulta né la nostra Ricca né suo padre, cf. *Id.*, *Genealogia della famiglia Finzi. Le prime generazioni, ibid.*, pp. 329-42.

¹⁷ Si veda per questo fenomeno nell'Umbria, A. TOAFF, *Il vino e la carne. Una comunità ebraica nel Medioevo*, Bologna 1989, p. 38.

figli nati dal matrimonio precedente. Una vedova che entrava in una nuova famiglia era, infatti, spesso costretta a rinunciare ai figli, dovendoli affidare alla famiglia del marito defunto.¹⁸ Mele, ovviamente, faceva il possibile per evitare questa eventualità.

Ricca aveva un fratello dal lato materno, Mosè di Abramo, che abitava a Prato, nominato nel testamento del 1459, al quale Mele proibiva di rivendicare una qualsiasi parte dell'eredità o della tutela dei suoi figli. In una delle due copie del testamento, egli è indicato come «Moyses Abrami de numero sacerdotum». Era dunque un «Cohen» e, con ogni probabilità, si tratta di Mosè di Abramo di Buonventura di Salomone di Sabato da Prato, che apparteneva alla famiglia da Prato, già chiamata da Lucignano e originaria da Terracina.¹⁹ A quanto pare, non risulta nessun rapporto tra Mosè e il nostro Mele, il quale, in modo eloquente, lo escludeva dal testamento. Da parte sua, Mele aveva una sorella, Fiore, sposata a Emanuele di Sabato da l'Aquila, abitante forse a Siena.²⁰ Nel caso in cui Ricca avesse contratto un altro matrimonio e avesse quindi abbandonato i figli, ci si può chiedere a chi essi sarebbero stati affidati. In Toscana Mele non aveva probabilmente nessun parente, ad ecce-

¹⁸ Si veda per la situazione delle madri vedove, anche se nel mondo cristiano, C. KLAPISCH-ZUBER, *La «madre crudele». Maternità, vedovanza e dote nella Firenze dei secoli XIV e XV* (1983) trad. it. in EAD., *La famiglia e le donne nel Rinascimento a Firenze*, Bari 1988, pp. 285-303.

¹⁹ Per l'appartenenza di Mosè da Prato al gruppo familiare dei da Terracina cf. U. CASSUTO, *op. cit.*, pp. 125-26. Possiamo seguire le vicende di Mosè dal 1450 al 1499. Era padre di Yosef e di Abramo, che era medico (questi elementi biografici mi sono stati cortesemente forniti da Michele Luzzati). La madre di Mosè e di Ricca si era dunque sposata due volte, ma non sappiamo chi fra Ricca o Mosè fosse di primo letto. Il medico Abramo di Mosè da Prato al quale U. CASSUTO, *op. cit.*, si riferì alle pagine 184 e 317 era sicuramente il figlio del fratello di Ricca.

²⁰ Da quanto si legge nel testamento del 28 agosto 1452, il cognato di Mele abitava a Siena, ma la lettura non è sicura, e non ci risulta finora un Emanuele di Sabato da l'Aquila abitante in Siena. Sappiamo invece che Emanuele di Sabato da l'Aquila abitava il 25 settembre 1458 a Bologna nella casa del banchiere Musetto di Ventura. Cf. Archivio di Stato di Bologna, *Notarile*, notaio Francesco Muletti, busta 8 (comunicazione di M. Luzzati). Quest'ultimo era impegnato anche in un banco di Siena, il che potrebbe spiegare la residenza di Emanuele di Sabato in questa città.

zione forse di questa sorella alla quale lasciava un legato di cinquanta fiorini in aiuto delle doti delle sue figlie.

Mele, ovviamente, dopo le nipoti, non dimenticò le proprie figlie. Nel 1452, ne aveva tre. Alla prima, Gentilesca, moglie di Salomone di Sabbatuccio da Alatri abitante in Caiazzo in Terra di Lavoro, lasciava una casa con orto e con viti²¹ sita ad Alatri (nell'attuale provincia di Frosinone) con tutte le masserizie e i beni e con tutti i diritti che egli aveva nella cittadina. A Pinta e Diana, le due altre figlie, e alle eventuali figlie nate dopo la sua morte, lasciava ciascuna, come dote, 200 fiorini d'oro larghi.²² Gentilesca, Pinta e Diana (della quale ultima non abbiamo alcuna altra notizia), e le eventuali figlie nasciture, sarebbero divenute eredi se Mele fosse morto senza figli maschi; in questo caso i figli maschi della sorella Fiore avrebbero ereditato i suoi libri ebraici.

La seconda figlia, Pinta, nel 1461 risultava sposata ad Angelo del fu Mosè da Sant'Elpidio (nell'attuale provincia di Ascoli Piceno). Il 22 maggio di quell'anno, Angelo confessava, in Firenze, di aver ricevuto in dote da sua moglie Pinta, 200 fiorini d'oro larghi (dote non elevatissima, ma comunque di un certo peso) e di portare in contradote 130 fiorini. Egli prometteva, inoltre, alla suocera Ricca di restituire in ogni caso la dote, sia che lui e Pinta avessero figli o meno. Pinta, allo scopo di recuperare la dote, poteva prendere possesso dei beni del marito, che, da parte sua, prometteva di rinunciare all'eredità di Mele, suo suocero.²³ Val la pena ricordare che di solito quando c'erano figli, la dote non veniva restituita poiché i soldi sarebbero stati loro destinati. Invece, la restituzione della dote

²¹ Queste viti della casa di Alatri, lasciate a Gentilesca, servivano sicuramente alla produzione di vino casher. Sulle norme ebraiche sul vino e per il caso dell'Umbria, nella quale numerosi ebrei erano proprietari di viti, si veda A. TOAFF, *Il vino e la carne*, cit., pp. 201-53.

²² Cf. M. LUZZATI, *Matrimoni e apostasia di Clemenza di Vitale da Pisa*, in Id., *La casa dell'ebreo*, cit., pp. 59-106; A. TOAFF, *Il vino e la carne*, cit., pp. 22-23 e A. MOLHO, *The Dowry Fund and Marriage Market in Early Quattrocento Florence*, «J. mod. Hist.», 50 (1978), pp. 403-38. Per la Toscana, come per l'Umbria, una dote di 200 fiorini sembra essere una dote media. Per tutti i dati, cf. A. VERONESE, *op. cit.*, pp. 52-53.

²³ ASFi, NA, 10448 (già G 694, 1450-59), c. 90r-v; notaio ser Gualtieri da ser Lorenzo da Ghiacceto.

alla moglie, se rinunciava ai figli, sarebbe servita per contrarre nuove nozze. Abbiamo già visto, a questo proposito, che Mele restituiva la dote di Ricca, con la condizione che sua moglie restasse vedova e si dedicasse alla cura dei figli.

Da quanto riportato a margine dell'atto del 22 maggio 1461, il 3 agosto seguente Emanuele di Buonaventura da Volterra si faceva dare la copia della «confessio dotis». In ogni testamento egli era nominato esecutore testamentario. Nel primo e nel terzo (1452 e 1459), lo era insieme a Emanuele di Abramo da San Miniato. Nel secondo (1457), insieme a Buonaventura di maestro Guglielmo da Montalcino. È sicuramente in questa veste che Emanuele da Volterra chiese una copia della confessione di dote. Era forse stato uno dei «pronubi» dell'alleanza matrimoniale, anche se nulla sappiamo delle trattative per realizzarla. Sembra lecito ipotizzare che sia stato qualche socio di Mele ad occuparsene.²⁴ Nell'ultimo testamento (quello del 1459), nessuna menzione veniva fatta di un legame fra i due giovani. Il matrimonio di Pinta ed Angelo fu sicuramente preparato e celebrato dopo l'agosto 1459, cioè dopo la stesura del testamento.

Durante i cinque anni che separano le stesure del primo (1452) e del secondo testamento (1457), nacquero due figli maschi, Salomone e Gabriele, i quali, nel 1457, vennero nominati eredi. Il ramo femminile non fu tuttavia scartato del tutto: sarebbero state le figlie ad ereditare se fosse mancata la discendenza maschile. Nel terzo testamento, del 14 agosto 1459, del quale abbiamo due copie, i figli maschi, sempre nominati eredi universali, erano tre: si era aggiunto il piccolo Lazzaro. Quest'ultimo è citato come erede di Mele in un atto del 22 maggio 1461, ma non più negli atti del 1465. Egli morì sicuramente dopo il maggio 1461 e prima del maggio 1465. Gabriele, del quale nulla successivamente sappiamo, appare come erede insieme al fratello maggiore Salomone nel 1465, per poi scomparire. Le figlie, per quello che riguarda l'eredità dei beni, non furono più nominate, la discendenza femminile era dunque scartata dalla successione. Abbiamo visto quindi la famiglia dei da Sessa crescere ad

²⁴ Cf. A. VERONESE, *op. cit.*, p. 51, a proposito delle combinazioni dei matrimoni, e in particolare sulla presenza di sensali di matrimoni.

ogni testamento: da tre figlie nel 1452 si allargò a cinque figli nel 1457 e poi a sei nel 1459, di cui tre figlie e tre figli maschi.

Mele, al momento della stesura dei due primi testamenti (1452 e 1457) si trovava nella bottega del notaio nel popolo di San Stefano all'Abbazia. Nell'agosto 1459, invece, fece redigere il suo testamento nella propria casa posta nel popolo di San Miniato tra le torri. Egli si dichiarò «sanus mente sensu et intellectu, licet corpore languens», ragione per cui fu il notaio a recarsi fino a casa sua; a quanto si legge sul margine della seconda copia del testamento, Mele venne a morte nel gennaio del 1460. Era dunque sicuramente malato, e forse convinto di essere vicino alla morte, che sopraggiunse cinque mesi dopo il testamento.

Val la pena notare i nomi dei testimoni alla stesura dell'ultimo testamento: erano Pandolfo di Iacopo Pandolfini, Piero di Francesco di Giovanluigi Strozzi, Giovanni di Iacopo di Ubertino Strozzi, tutti del popolo di San Miniato, Bartolomeo di Giovanni di Masino pellicciaio del popolo di San Pier Maggiore, Dino di Giovanni di Dino tessitore di drappi del popolo di San Frediano, Giovanni di Cardinale Rucellai del popolo di San Frediano e Giovanni di Iacopo di Lorenzo sarto del popolo di San Frediano. La presenza di questi cristiani, alcuni di grandi famiglie fiorentine, in casa di Mele è la spia, se non di una certa considerazione, di una non particolare avversione nei confronti degli ebrei.²⁵

Notiamo infine dalla lettura dell'insieme dei documenti che Mele ha abitato in tre diversi popoli di Firenze: nel popolo di San Lorenzo (da aprile 1451 a giugno 1453), nel popolo di Santa Trinita (da ottobre 1453 a giugno 1457) e nel popolo di San Miniato tra le torri nel quale si trovava il banco del Borghese (da dicembre 1458 ad agosto 1459). Il 13 novembre 1459, Mele rinunciava all'affitto di una casa appartenente ai fratelli Francesco e Filippo del fu messer Barnaba degli Agli, posta nel popolo di Santa Maria Maggiore. Non

²⁵ Cf. M. LUZZATI, *Gli ebrei nella società*, cit., p. 58: «Sia il notaio che i testimoni si recavano spesso nelle case ebraiche, e ciò soprattutto quando l'atto da rogare riguardava una donna. Non di rado poi notai ed altri Cristiani venivano nominati arbitri o procuratori da Ebrei». Forse alcuni di questi testimoni erano stati clienti di Mele nei banchi della città.

sappiamo quando fosse stato fatto l'accordo che veniva annullato due mesi prima della morte di Mele, e neanche sappiamo se quest'ultimo avesse agito in nome proprio, a scopo personale, o in nome della società della quale faceva parte.²⁶

Molto probabilmente, Mele era arrivato a Firenze già da adulto, attratto dal ruolo economico di rilievo della città toscana, e forse solo allora avrebbe contratto il matrimonio con Ricca. Non si può però neanche escludere che fosse stata lei a scendere nel Sud per sposare Mele, come fece alcuni anni più tardi Sara di Abramo di Gaio da Lucca.²⁷ Possiamo anche formulare l'ipotesi che Mele fosse già stato sposato una prima volta. La primogenita, Gentilesca, non viene infatti mai dichiarata figlia di Ricca, ma solamente figlia di Mele.²⁸ Ella era sposata con un ebreo di Alatri che viveva a Caiazzo (in Terra di Lavoro), il quale non sembra affatto coinvolto nelle attività fiorentine della famiglia, al contrario del marito della seconda figlia Pinta.²⁹ Gentilesca era molto probabilmente già sposata quando suo padre lasciò il Sud. Secondo i testamenti, come abbiamo visto, avrebbe ricevuto in eredità una casa ad Alatri. Mele vi aveva forse vissuto prima di trasferirsi in Toscana, o, nel caso in cui si fosse già sposato una prima volta nel Sud, possiamo pensare che i diritti da lui posseduti ad Alatri fossero legati ai beni dotati dell'eventuale prima moglie.

Ben poco sappiamo, fino ad ora, delle vicende della famiglia dopo la morte di Mele. Quello che fu probabilmente il suo unico

²⁶ ASFr, NA, 21156 (già V 390, 1456-60), c. 617r; notaio ser Piero di Carlo Viva. Emanuele di Bonaiuto da Camerino era stato procuratore di Mele (come risulta da un atto di procura rogato dal notaio Gualtieri da Ghiacceto). È lui che dopo la rinuncia di Mele, affitta la casa, in nome della società. Notiamo che la casa era situata nel popolo di Santa Maria Maggiore, dove si trovava il banco della Vacca tenuto dallo stesso Emanuele da Camerino.

²⁷ Cf. M. LUZZATI, *Le ricerche prosopografiche*, cit., p. 63 sulla mobilità continua degli ebrei, a volte causata dalle espulsioni o dalle persecuzioni, che rappresentava uno dei «strumenti consapevolmente utilizzati per attenuare, grazie a collegamenti a livello interregionale, le conseguenze delle limitazioni e delle interdizioni che si pativano a livello locale».

²⁸ Questa ipotesi è da fare con cautela perché neanche le due altre figlie vennero dichiarate figlie di Ricca, al contrario dei figli maschi.

²⁹ Si veda più avanti nel testo per questo punto.

erede, Salomone, risulta convertito nel 1494. Aveva assunto il nome di Ercole, probabilmente in onore del duca di Ferrara; ne abbiamo notizia da due documenti del 18 e del 24 dicembre 1494.³⁰

Riguardo all'impegno e alla posizione di Mele, e poi della sua famiglia dopo il 1460, nel settore bancario fiorentino, quasi tutti i documenti sono, nel loro contenuto, espliciti. Sono proprio i due ultimi atti citati (quelli del 1494) che danno un quadro globale. Vi si può leggere che Mele aveva avuto interessi e partecipazioni «in bancis sive prestis» della Vacca, del Borghese, dei Quattro Pavoni, degli Agli «sive» dei Vecchietti e di San Piero Maggiore «sive» di «Torcicoda».³¹ Sappiamo che l'apertura del banco dei Vecchietti è posteriore alla morte di Mele, ma probabilmente vi confluirono denari proveniente dalla sua eredità. Occorre, infatti, distinguere l'impegno personale di Mele dall'impiego dei capitali della sua eredità da parte della famiglia.

³⁰ ASFi, NA, 15785 (già O 86, 1493-95), cc. 129r-30r e 134r-35r; notaio ser Francesco di Ottaviano da Arezzo. Ignoriamo l'anno nel quale avvenne la conversione di Salomone. Si veda per il problema delle conversioni al cristianesimo in Toscana: M. CIARDINI, *I banchieri ebrei in Firenze nel secolo XV e il Monte di Pietà fondato da Girolamo Savonarola. Appunti di storia economica con appendice di documenti*, Borgo San Lorenzo 1907, pp. 54-56; U. CASSUTO, *op. cit.*, pp. 40, 141, 183, 191-94, 203, 208, 221, 275, 316-17; M. LUZZATI, *Matrimoni e apostasia*, cit., pp. 59-106. Per le conversioni in Umbria, cf. A. TOAFF, *Conversioni al cristianesimo in Italia nel Quattrocento, movimenti e tendenze: il caso dell'Umbria*, in *Ebrei e cristiani nell'Italia medievale e moderna: conversioni, scambi, contrasti*, a c. di M. LUZZATI, M. OLIVARI, A. VERONESE, Atti del VI Convegno internazionale dell'AISG (San Miniato, 4-6 novembre 1986), Roma 1988, pp. 105-12 e Id., *Il vino e la carne*, cit., pp. 181-207.

³¹ Si veda per i banchi fiorentini U. CASSUTO, *op. cit.*, pp. 124-25 e 137; M. LUZZATI, *Banchi e insediamenti ebraici nell'Italia centrosettentrionale fra tardo Medioevo e inizi dell'Età moderna*, in *Storia d'Italia. Annali 11, Gli ebrei in Italia. Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, a c. di C. VIVANTI, Torino 1996, pp. 197-200; l'articolo inedito di M. LUZZATI e C. GALASSO, *L'ubicazione delle dimore e dei banchi ebraici fiorentini nell'età del Rinascimento*; e C. GALASSO, *Gli ebrei ed il prestito ebraico a Firenze e nello Stato fiorentino dal 1512 al 1530*, tesi di laurea, Università di Pisa, facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1993-94, relatore prof. Elena Fasano Guarini, per la ricostruzione cartografica dell'ubicazione dei cinque banchi ebraici tra il 1450 e il 1495 circa, tavola n° 2.

In un documento del 7 aprile 1451, che possediamo in due versioni,³² troviamo Mele impegnato a quietanzare Isacco di Emanuele da Rimini (o da Pisa) e suo figlio Vitale.³³ Mele, insieme a Isacco e Vitale, aveva costituito una società per la gestione del banco del Borghese sito nel popolo di San Miniato tra le torri (chiamato anche popolo di Santa Maria a Ughi), che era stato gestito da Isacco per due anni circa. Mele, dunque sicuramente già presente o impegnato finanziariamente a Firenze dal 1449, deteneva allora nel corpo della società 1700 fiorini d'oro larghi, e dichiarava di averli avuti in restituzione da Isacco insieme con la sua parte di guadagno.³⁴

Per il primo banco nominato negli atti del 1494, ossia il banco della Vacca, nove documenti, fra il 1451 e il 1494, attestano l'impegno di Mele. In sei atti lo si cita come il prestito degli Arrigucci. Si legge, infatti, in un atto del 30 dicembre 1458, che Mele era «in societate olim vulgariter nuncupata il presto degli Arriguci hodie della Vacca de Florentia». Si tratta dunque del medesimo banco sotto due denominazioni diverse.

³² ASFi, NA, 10446 (già G 694, 1450-54), c. 69r e 10447 (già G 694, 1450-59), cc. 24v-25r; notaio ser Gualtieri di ser Lorenzo da Ghiacceto.

³³ Si tratta di Isacco di Emanuele da Pisa e di suo figlio Vitale. Per la famiglia da Pisa, cf. M. LUZZATI, *La casa dell'ebreo*, cit., ad indicem e la bibliografia ivi indicata e anche Id., *Caratteri dell'insediamento ebraico medievale*, in *Gli ebrei di Pisa (secoli IX-XX)*, a c. di Id., Atti del convegno internazionale (Pisa, 3-4 ottobre 1994), Pisa 1998, pp. 17-25.

³⁴ ASFi, NA, 10447 (già G 694, 1450-59), cc. 24v-25r; notaio ser Gualtieri da ser Lorenzo da Ghiacceto: Mele giurò inoltre sulle scritture ebraiche: «...dictus Mele ad delationem mei notarii infrascripti, scripturis hebraicis personaliter manu tactis, iuravit per Deum vivum et verum et per legem datam Moysi in Monte Sinay...».

³⁵ ASFi, NA, 21156 (già V 390, 1456-60), c. 531r-v; notaio ser Piero di Carlo Viva. Con quest'atto Mele del fu Salomone da Sessa e Emanuele del fu Abramo da San Miniato, soci della compagnia della Vacca di Firenze, fecero procuratore Vitale del fu Guglielmuccio da Macerata, assente, per le eventuali liti di fronte al capitano di Borgo San Sepolcro e davanti a qualsiasi altro ufficiale di Borgo San Sepolcro. Vitale poteva quietanzare alcuni creditori fra cui Dolcetta di Salomone da Bologna, feneratrice in Borgo San Sepolcro, e il suo fattore David di Abramo. Dolcetta era la vedova di Salomone di Matassia da Bologna e la madre di Jacob e David di Salomone, anche loro soci del banco della Vacca. Cf. su di lei e su suo marito: P. CREMONINI, *Presenza ebraica a San Giovanni in Persiceto tra XIV e XV secolo con alcune ipotesi per il XIII*

In un documento del 12 novembre 1451,³⁶ Mele del fu Salomone, e Emanuele di Abramo di Dattilo di Matassia (un da San Miniato),³⁷ abitante nel popolo di S. Trinita, che agiva per sé e per il padre Abramo, in base a procura del 14 ottobre 1438 di ser Verdiano di ser Donato, notaio fiorentino,³⁸ nella loro qualità di soci nel «presto degli Arrighucci» sito nel popolo di San Leo, nominavano loro procuratori Jacob e David fratelli e figli del fu Salomone di Matassia da Bologna (abitanti nel popolo di San Leo), perché provvedessero ad ottenere da qualsiasi persona un finanziamento dell'entità massima di 1500 fiorini.³⁹

secolo, in *Banchi ebraici a Bologna nel XV secolo*, a c. di M.G. MUZZARELLI, Bologna 1994, p. 210: «L'attestazione che cita i da Matasia da Firenze come 'actores', non il titolare, Salomone, bensì la sua vedova donna Dolcetta, ed i figli Giacobbe e Davide [sic]. Dolcetta nel 1455, infatti, fece redigere un atto in Firenze nella cappella di San Lorenzo, con cui concedeva un mandato di procura a Santo di Lapo 'malischalcus' della cappella di San Lorenzo di Firenze, cui venne concesso di esercitare liberamente la professione di prestatore a nome dei Matasia». In realtà in quest'atto del 4 luglio 1455, Santo di Lapo di Giovanni è semplicemente il mundualdo di Dolcetta e in nessun modo prestatore a nome della famiglia (cf. Archivio Comunale San Giovanni in Persiceto, libro 2, 1409-68, 18). Cf. anche A.I. PINI, *Famiglie, insediamenti e banchi ebraici a Bologna e nel Bolognese nella seconda metà del Trecento*, «Quad. stor.», 54, XVIII (1983), pp. 792, 800, 812; A. TOAFF, *Gli ebrei a Perugia*, Perugia 1975, pp. 27-30 e a proposito delle donne impegnate nei banchi di prestito, M. LUZZATI, *Alle radici della «jüdische Mutter»: note sul lavoro femminile nel mondo ebraico italiano fra Medioevo e Rinascimento*, in *La donna nell'economia. Secc. XIII-XVIII*, a c. di S. CAVACCIOCCHI, Firenze 1990, pp. 466-73. Per quanto riguarda Vitale da Macerata, egli compare come dipendente del «presto» di San Pier Maggiore nella condotta del 1459 (cf. U. CASSUTO, *op. cit.*, p. 138 n.).

³⁶ ASFr, NA, 10446 (già G 694, 1450-54), c. 145r («scheda») e 10447 (già G 694, 1450-59), c. 35v; notaio ser Gualtieri di ser Lorenzo da Ghiacceto.

³⁷ Emanuele di Abramo è designato nella seconda copia del documento con la forma cognominale «de Roma». Si tratta del figlio di Abramo di Dattilo, titolare dei banchi di San Miniato e di Empoli, che entrò in Firenze con l'autorizzazione ad aprirvi il primo banco ebraico nel 1437. Per la famiglia da San Miniato si veda A. BRUSCINO, *Una famiglia di banchieri ebrei tra XIV e XV secolo: San Miniato, Empoli e Firenze*, tesi di laurea, Università di Pisa, facoltà di Lettere e filosofia, a.a. 1999-2000, relatore prof. M. LUZZATI.

³⁸ Si tratta del notaio ser Verdiano di ser Donato Rimbotti da San Miniato. L'atto di questa procura è stato pubblicato in *ibid.*, pp. 184-85.

³⁹ Risulta nel secondo documento che questa procura fatta ai fratelli Jacob e David (che appartengono al gruppo familiare dei da Bologna, anche chiamato da

Con atto del 12 giugno 1453,⁴⁰ Jacob del fu Salomone di Matassia da Bologna, Abramo del fu Dattilo da San Miniato e Mele del fu Salomone da Sessa, che agivano per tutti i soci della «apotheca» — il banco degli Arrigucci di Firenze — fecero loro procuratore Gaio di Salomone da «Civitanova», ebreo di origine tedesca,⁴¹ incaricato di prendere denaro a mutuo per una somma di almeno 1000 ducati.

Segue un documento del 9 ottobre dello stesso anno⁴² attraverso il quale Mele del fu Salomone, Emanuele di Abramo di Dattilo da San Miniato, (in nome suo e del padre) e David di Salomone di Matassia da Bologna, tutti in quanto soci del prestito degli Arrigucci, nominarono procuratore un altro socio, Jacob di Salomone di Matassia da Bologna. Egli doveva ratificare l'accordo fatto da Gaio di Salomone da «Civitanova», procuratore della società in base all'atto del 12 giugno 1453, con Emanuele di Salomone da Fano, abitante a Rimini, per l'acquisizione dei ducati richiesti dalla società, e soprattutto prendere materialmente a mutuo o in deposito dallo stesso Emanuele la somma di denaro che avesse ritenuto opportuna. Lo stesso giorno,⁴³ a maggior cautela, Mele ed i suoi soci, ratificarono essi stessi gli atti stipulati dall'ebreo tedesco Gaio di Salomone e da Emanuele di Salomone da Fano, ai rogiti di ser Guaspere di Donato Fagnani da

Perugia) sarebbe stata rogata precedentemente il 14 ottobre da ser Verdiano di ser Donato, ma l'atto non è stato rintracciato. A proposito della circolazione di denaro verso Firenze, cf. M. LUZZATI, *Gli ebrei nella società*, cit., p. 61: «Non solo da Milano e dall'Italia settentrionale, ma perfino da Napoli, dagli Abruzzi e dalla Calabria si veniva a Firenze per concludere o regolare complesse transazioni legate ad affari fra Ebrei o fra Ebrei e Cristiani che non erano stati inizialmente trattati nella città toscana. In questo modo notevoli flussi di denaro furono richiamati a Firenze da altre zone d'Italia e la città divenne forse la capitale finanziaria dell'Ebraismo italiano».

⁴⁰ ASFr, NA, 10446 (già G 694, 1450-54), c. 255v; notaio ser Gualtieri di ser Lorenzo da Ghiacceto.

⁴¹ Gaio era originario «de Civitanova». Non si trattava tuttavia della città marchigiana, bensì, come rileviamo dagli atti successivi, di «Civitanova partium Alemanie», cioè probabilmente Neustadt nella valle del Reno.

⁴² ASFr, NA, 10447 (già G 694, 1450-59), c. 96v; notaio ser Gualtieri di ser Lorenzo da Ghiacceto.

⁴³ Cf. *ibid.*, cc. 96v-97r.

Rimini. I soci, che giurarono «more hebraico» si impegnarono a rispettare le clausole, obbligandosi a una penale di 1500 fiorini d'oro.

L'anno seguente, il 30 dicembre 1454, troviamo un probabile finanziatore bolognese e Mele davanti al notaio ser Gualtieri da Ghiacceto. Leone del fu Salomone da Bologna, ebreo abitante nella città di Mantova, per sè e i suoi eredi, faceva fine a Mele di Salomone da Sessa e a Emanuele di Abramo da San Miniato, indicati come soci della «apoteca fenoris degli Arrigucci», e operanti a nome della società, per tutto ciò che Leone potesse chiedere fino al 30 dicembre, giorno della stesura dell'atto, sotto pena di 1000 fiorini d'oro.⁴⁴

Il 4 gennaio 1461⁴⁵ — e qui torniamo al banco del Borghese — fu rogato un atto nel quale si ricordava che il 13 aprile 1452 era stata costituita una società per la gestione del banco del Borghese destinata a durare fino al termine dei capitoli concordati con il Comune di Firenze e cioè fino al dicembre 1458. Mele, da una parte, vi compariva insieme ad altri soci: Isacco del fu Emanuele da Rimini (ossia da Pisa) e Vitale suo figlio da un'altra parte, Emanuele di Buonaventura da Volterra da un'altra parte e Vitale di Abramo da Siena da una quarta parte. Vitale del fu Isacco da Pisa, in nome proprio e in nome dei suoi figli, e Emanuele di Bonaiuto da Camerino, in veste di procuratore «post mortem» di Mele, come previsto dal testamento rogato dallo stesso notaio il 14 agosto 1459,⁴⁶ facevano ora fine a Emanuele di Buonaventura da Volterra e a Vitale di Abramo da Siena per la gestione di quella società. Mele, dunque, in seguito alla quietanza fatta a Isacco di Emanuele da Pisa e a suo figlio Vitale il 7 aprile 1451 dopo due anni circa di gestione, era di nuovo tornato ad impegnarsi nel banco del Borghese. Ma non si può escludere che avesse continuato a partecipare al banco anche tra aprile 1451 e aprile 1452.

Sotto la stessa data del 4 gennaio 1461⁴⁷ abbiamo un docu-

⁴⁴ ASFi, NA, 10446 (già G 694, 1450-54), c. 373v; notaio ser Gualtieri da ser Lorenzo da Ghiacceto.

⁴⁵ ASFi, NA, 10448 (già G 694, 1460-65), cc. 55v-56r; notaio ser Gualtieri da ser Lorenzo da Ghiacceto.

⁴⁶ Per errore il notaio indica la data del 17 anziché del 14 agosto 1459.

⁴⁷ ASFi, NA, 10448 (già G 694, 1460-65), cc. 56v-58v; notaio ser Gualtieri di ser Lorenzo da Ghiacceto.

mento relativo al prestito della Vacca. Esso ci consente di ricostruirne sommariamente le vicende per circa un decennio. Si ricordava innanzitutto che l'otto dicembre 1454, tramite una scrittura stesa in ebraico per mano di Samuele di Mosè da Modena davanti ai testimoni Dattilo di Isacco da Recanati e Angelo di Mosè da Sant'Elpidio, che Mele di Salomone da Sessa, Emanuele di Abramo da San Miniato (in nome suo e del padre Abramo di Dattilo), Lazzaro di Salomone di Emanuele da Norcia (in nome suo e del padre Salomone)⁴⁸ e Abramo di Bonaiuto da Camerino avevano deciso di costituire una società per la gestione del banco degli Arrigucci. In una scrittura successiva del 21 dicembre 1455 si era poi dichiarato che la società doveva continuare la sua attività per il tempo della durata dei capitoli concordati con la città di Firenze, cioè fino a dicembre 1458. Come era stato stipulato in queste scritture, la società cominciò ad agire il 1° gennaio 1455. Dopo diciotto mesi, il 1° settembre 1456, venne fatto il primo saldo. Il 29 dicembre 1456 Abramo di Dattilo da San Miniato e Emanuele di Abramo suo figlio da una parte, Mele di Salomone da Sessa da un'altra parte, Salomone di Emanuele da Norcia da un'altra parte e gli eredi di Salomone di Bonaiuto da Camerino (suo figlio Vitale e i suoi nipoti, Abramo e Emanuele di Bonaiuto di Salomone), da un'altra parte, costituirono una nuova società per la gestione dello stesso banco, ora chiamato banco della Vacca.

Si disponeva che Abramo e Emanuele da Camerino, gestori del banco, avrebbero ricevuto, per il loro lavoro, 300 fiorini larghi all'anno e Emanuele da San Miniato, che era tenuto a operare a servizio del banco sia all'interno che all'esterno, 120 fiorini larghi.

Alla data del 4 gennaio 1461, i soci promettevano di rispettare le clausole dei capitoli sotto pena di 1000 fiorini larghi e facevano fine ai da Camerino per la gestione del banco.⁴⁹

⁴⁸ Per la famiglia dei banchieri originari da Norcia, che furono presenti in diverse città dell'Italia settentrionale, in particolare a Ferrara e a Bologna, cf. P. NORSI, *Una famiglia di banchieri. La famiglia Norsa (1350-1950). Parte prima: secoli XIV e XV*, «B. Arch. stor. Banco Napoli», 6 (1953), pp. 1-79; per Salomone di Emanuele e suo figlio Lazzaro, pp. 11-24. Cf. anche V. COLONI, *Il testamento*, cit., e P. CREMONINI, *op. cit.*, pp. 219-24.

⁴⁹ I capitoli del 1448 erano arrivati a termine nel dicembre 1458, ma essi

Il saldo fatto il 1° settembre 1456 ci permette di conoscere l'ammontare del capitale a disposizione della società a questa data: 7862 fiorini larghi, 19 soldi e 2 denari piccioli distribuiti come segue:

— Abramo di Dattilo da San Miniato e Emanuele suo figlio: 3000 fiorini larghi.

— Mele di Salomone da Sessa: 1700 fiorini larghi.

— Salomone di Emanuele da Norcia: 172 fiorini larghi, 19 soldi e 2 denari.

— gli eredi di Salomone di Bonaiuto da Camerino, che erano Vitale di Salomone, suo figlio e Abramo e Emanuele di Bonaiuto di Salomone suoi nipoti: 3000 fiorini larghi.

Il peso dei da San Miniato o dei da Camerino nel capitale totale, 3000 fiorini, cioè il 38% per gruppo familiare, è incontestabilmente più forte rispetto a quello di Mele, pari a 1700 fiorini, cioè il 22%. Però questa cifra è di non poca importanza perché Mele ne era l'unico possessore. Inoltre, l'altro socio unico possessore, Salomone di Emanuele da Norcia, aveva soltanto 172 fiorini, cioè il 2%. Considerati questi dati, il peso della parte di Mele nel capitale della società appare notevole: egli certamente prende posto nel piccolo gruppo dei maggiori banchieri ebrei di Firenze.⁵⁰

Dopo lettura degli atti riguardanti il banco degli Arrigucci, chiamato poi banco della Vacca, possiamo stabilire che Mele era già impegnato in questo banco nel novembre 1451, e poi negli anni 1453, 1454, 1455, 1456 (da questa data troviamo il nome «della Vacca») e 1458. La sua partecipazione a questo banco, e anche al

furono rinnovati soltanto nel giugno 1459. L'atto del 4 gennaio 1461 segna la fine di tutte le operazioni di chiusura dopo diciotto mesi di tempo. Per un quadro generale delle condotte fiorentine cf. U. CASSUTO, *op. cit.*, p. 45 e pp. 136-37, per le condotte del 1448 e del 1459; e anche R.G. SALVADORI, *Gli ebrei di Firenze. Dalle origini ai giorni nostri*, Firenze 2000, pp. 16-18.

⁵⁰ Il Cassuto ricorda che i prestatori ebrei cominciarono le loro operazioni con un capitale di 30 o 40.000 fiorini; l'ammontare del capitale di ogni banco doveva essere pari a 10.000 fiorini circa. Tentò di calcolare il capitale del banco della Vacca dall'inventario dei pegni contenuti nel banco nel marzo 1477. Stimò approssimativamente che il complesso delle partite registrate nell'inventario si aggirasse intorno ai 6 o 7000 fiorini. Questo risultato è molto prossimo al capitale del banco nel settembre 1456. Cf. U. CASSUTO, *op. cit.*, pp. 71, 121, 171.

banco del Borghese, proseguì sicuramente fino al momento della morte.

Nel testamento del 1459, Mele dichiarava che Emanuele di Buonaventura da Volterra e Emanuele di Bonaiuto da Camerino, con i quali egli era in società, gli erano affezionati e si erano comportati bene con lui. Di conseguenza, decideva che fosse loro permesso di rivedere i conti comuni, e di effettuare i saldi. Quello che essi avessero operato sarebbe andato bene e i suoi eredi e la tutrice dovevano accettare le loro decisioni. Mele, inoltre, desiderava che i suoi figli restassero in società con Emanuele da Volterra e Emanuele da Camerino e con gli altri soci, e nelle altre eventuali società che si fossero formate. Nessuna delle nostre fonti, però, attesta una qualunque attività dei figli con i soci del padre. Come già abbiamo visto, Salomone si convertì al cristianesimo, Lazzaro venne probabilmente a morte tra il 1461 e il 1465 e per quanto riguarda Gabriele, non abbiamo più tracce di lui dopo il 1465.

Ricca, avendo accettato l'eredità di Mele come tutrice testamentaria — con Emanuele da Volterra e Emanuele da Camerino che erano stati nominati anche procuratori «post mortem» — dei tre figli maschi, eredi del marito defunto, continuava dunque l'impegno del marito nei banchi fiorentini. È in questa veste che, il 22 maggio 1461, nominava come suo legittimo mundualdo Monello di Giovanni di Lorenzo «spadaio» (o «speziale») del popolo di San Piero Buonconsiglio. Davanti al notaio, Ricca dichiarava di abitare a Firenze nel popolo di San Miniato tra le torri; sicuramente dunque viveva ancora nella casa dove Mele aveva vissuto i suoi ultimi mesi.²¹

Sempre il 22 maggio 1461, Ricca nominò procuratore suo genero Angelo di Mosè da Sant'Elpidio.²² Nessun documento attesta finora esplicitamente l'impegno di Angelo nel settore bancario di Firenze prima della morte di Mele, ma sappiamo, da un documento del 1457, che Angelo abitava a Firenze, nel popolo di Santa Tri-

²¹ ASFr, NA, 10448 (già G 694, 1450-59), c. 89v; notaio ser Gualtieri di ser Lorenzo da Ghiacceto. L'atto venne rogato nel popolo di San Miniato tra le torri, vale a dire che esso fu steso nella casa di Ricca.

²² ASFr, NA, 10448 (già G 694, 1450-59), cc. 89v-90r; notaio ser Gualtieri di ser Lorenzo da Ghiacceto. Quest'atto fu rogato lo stesso giorno della *confessio dotis* di Angelo, il marito di Pinta, seconda figlia di Mele: cf. *sup.* n. 23.

nita.³³ Mele, come abbiamo visto, abitava anche lui in quell'anno nello stesso popolo. Possiamo ipotizzare che Angelo fosse un collaboratore di Mele e che addirittura visse nella sua casa.

In ogni caso, è probabilmente con l'accordo di Angelo che l'eredità di Mele fu investita negli altri banchi di Firenze, cioè anche quelli nei quali suo suocero non aveva avuto partecipazioni. È quanto risulta da una serie di atti del 1465. L'otto aprile di quell'anno Dattilo di Angelo da Camerino veniva nominato procuratore da Emanuele del fu Bonaiuto da Camerino, che agiva in nome proprio e come procuratore dei suoi soci della società dei banchi della Vacca, del Borghese e de' Ramaglianti (ossia il banco dei Quattro Pavoni, sito presso il Chiasso de' Ramaglianti) per una lite che era in atto presso la Curia della Mercanzia di Firenze contro Ricca nella sua qualità di tutrice testamentaria dei figli di Mele.³⁴

Il mese seguente, come risulta da vari documenti del 12 maggio 1465, la vicenda si concludeva davanti al notaio ser Pietro di ser Antonio da Vinci.

Innanzitutto Ricca (che agiva per sé e come tutrice dei figli), Vitale del fu Isacco da Pisa, Emanuele del fu Abramo da San Miniato, Emanuele e Abramo del fu Isacco da Fano e Emanuele del fu Buonaventura da Volterra (per sé, come procuratore «post mortem» di Mele e come mundualdo di Ricca), facevano fine generale a Emanuele del fu Bonaiuto da Camerino, che agiva anche in nome dei fratelli Leone e Abramo, e di Vitale del fu Salomone da Camerino, per tutto ciò che potevano chiedere loro fino al 31 gennaio 1465 per la gestione del banco della Vacca.³⁵

³³ ASFi, NA, 21156 (già V 390, 1456-60), c. 459r; notaio ser Piero di Carlo Viva. Con quest'atto, rogato il 31 maggio 1457, Angelo del fu Mosè, che aveva tre fratelli, Guglielmo, Abramo e Emanuele, rinunciava all'eredità del padre, Mosè del fu Guglielmo da Sant'Elpidio.

³⁴ ASFi, NA, 4883 (già C 343, 1464-66), c. 30v; notaio ser Piero Cecchi di Mariano.

³⁵ ASFi, NA, 16824 (già P 349, 1454-69), c. 308r e cc. 308r-311v; notaio ser Pietro di ser Antonio da Vinci. Abbiamo una scheda di questo atto: ASFi, NA, 16826 (già P 350, 1465-67), cc. 22v-23r. Emanuele da Camerino aveva consegnato i capitali, i libri, le scritture e le altre cose del banco a Emanuele e Abramo da Fano, i nuovi gestori, come risultava da una scrittura del 26 agosto 1463. Il Cassuto scrisse che nel 1444 il banco della Vacca (posto nel popolo di Santa Maria Maggiore, via

Successivamente Ricca ratificava tutte le scritture e i conti, relativi alla gestione dei suoi denari investiti nei banchi fiorentini, curati fino a quel giorno dal suo procuratore Angelo, e faceva fine generale a quest'ultimo.⁵⁶

In seguito, sempre il 12 maggio, Ricca, Vitale del fu Isacco da Pisa, Emanuele del fu Abramo da San Miniato, Emanuele e Abramo del fu Isacco da Fano, Emanuele del fu Bonaiuto da Camerino (che era anche il mundualdo di Ricca), e Vitale del fu Salomone da Camerino facevano fine generale a Emanuele del fu Buonaventura da Volterra e a Salomone di Gaio da Ravenna, per tutto ciò che potevano chiedere loro relativamente ai lucri fatti, durante la gestione del banco del Borghese, fino al 31 gennaio 1465.⁵⁷

dei Pecori all'angolo della via de' Brunelleschi e della piazza dell'Olio e di cui era proprietario Dattilo da Tivoli) era il più prospero di Firenze. Sappiamo, come già abbiamo visto, da un atto del 30 dicembre 1458 e da un altro del 4 gennaio 1461, che durante alcuni anni, prima del 1456, questo banco si chiamava «degli Arriguicci» quando era posto nel popolo di San Leo. Durante le condotte del 1459, del 1471 e del 1481, il banco apparteneva a Emanuele di Bonaiuto da Camerino. Nel 1460, sono attestati come soci Gaio di Aliuccio da Recanati, coi figli Dattilo e Giuseppe; nel 1481, i nipoti Lazzaro di Abramo di Bonaiuto, Angelo di Vitale e Dattilo di Salomone di Vitale da Camerino. Nel 1491, il banco era tenuto da Dattilo di Salomone e da Lazzaro di Abramo da Camerino (quest'ultimo era anche socio del banco de' Vecchietti). Emanuele di Bonaiuto si era ritirato dal banco un anno prima ed era diventato socio del banco dei Quattro Pavoni, prima di tornare al banco della Vacca nel 1495. Nel 1491 è attestato come socio Ventura di Abramo da Perugia. Per questi dati, cf. U. CASSUTO, *op. cit.*, pp. 125, 133, 144-45 e 149. Nei nostri documenti sono nominati come soci del banco della Vacca, insieme a Mele: Vitale di Isacco da Pisa, Emanuele di Bonaiuto da Camerino, Emanuele di Abramo di Dattilo da San Miniato e suo padre Abramo, Emanuele di Buonaventura da Volterra, Jacob e David di Salomone da Bologna, Lazzaro di Salomone da Norcia e suo padre Salomone di Emanuele, gli eredi di Salomone di Bonaiuto da Camerino, ed Emanuele e Abramo del fu Isacco da Fano. Gestirono il banco prima del 1465, come già abbiamo visto, Emanuele e Vitale da Camerino, insieme ad altri membri della loro famiglia, e dal 1465 i fratelli da Fano.

⁵⁶ ASFr, NA, 16824 (già P 349, 1454-69), cc. 312r-313v; notaio ser Pietro di ser Antonio da Vinci. Su questo punto abbiamo anche due schede: una per la ratifica e una per la fine generale; ASFr, NA, 16826 (già P 350, 1465-67), c. 24r.

⁵⁷ ASFr, NA, 16824 (già P 349, 1454-69), c. 329v e cc. 329v-333r, notaio ser Piero di Antonio da Vinci. Abbiamo una scheda dell'atto: ASFr, NA, 16826 (già P 350, 1465-67), cc. 21v-22v. Emanuele da Volterra, che agiva anche a nome dei figli

Nello stesso modo Ricca, Vitale del fu Isacco da Pisa, Emanuele del fu Bonaiuto da Camerino e Emanuele del fu Buonaventura da Volterra (entrambi anche procuratori «post mortem» di Mele e mundaldi di Ricca), Emanuele e Abramo del fu Isacco da Fano facevano fine a Emanuele del fu Abramo da San Miniato, che agiva per sé e per il fratello Angelo, e per i figli e eredi del fratello Dattilo, per tutto ciò che potevano chiedere loro per i lucri fatti fino al 31 gennaio dello stesso anno nella gestione dei Quattro Pavoni.⁵⁸

Buonaventura e Lazzaro, aveva consegnato i capitali, i libri, le scritture e le altre cose del banco a Salomone di Gaio, che da cassiere diventava governatore. Si ricordava che questo cambiamento di posizione era stato previsto in una scrittura del 26 agosto 1463. Salomone di Gaio da Ravenna (anche chiamato da Cesena) aveva sposato l'unica figlia di Emanuele da Volterra, Dolcina, sorella di Lazzaro e partecipò col cognate al banco di Gaeta, cf. A. VERONESE, *op. cit.*, pp. 53-54 e 136. Il banco del Borghese era stato aperto in sostituzione di quello de' Ricci, andato in fallimento nel 1441, ed era posto nel popolo di San Miniato tra le torri, nel Chiasso del Borghese, l'attuale via degli Anselmi. Dal 1437 era proprietario del banco Jacob di Salomone da Perugia (proprietario anche del banco de' Soldani con Vitale da Pisa). Durante la condotta del 1459, i proprietari erano ormai Vitale di Isacco da Pisa e Emanuele di Buonaventura da Volterra. I soci erano Dattilo di Josafat da Forlì, con la famiglia, Dattilo di Mosè da Fano con la famiglia, Dattilo di Diodato di Francia con la famiglia, Stella del fu Leuccio da Vetralla, Mele (quest'ultimo non dovrebbe essere il nostro Mele), Matassia, Manuele, Sabato, Abramo, Angelo, con figli e nipoti, tutti attestati nell'agosto 1460, e Salomone di Gaio attestato nel 1465. Nelle condotte del 1471 e del 1481 (il banco del Borghese, quell'anno, era il più prospero dei banchi ebraici di Firenze), ritroviamo Vitale da Pisa coi figli, Isacco e Simone, e nel 1491, i figli del fu Vitale. Per questi dati cf. U. CASSUTO, *op. cit.*, pp. 132-33, 137-38, 144-45, 149. Nei nostri documenti sono nominati come soci del banco del Borghese, insieme a Mele: Isacco di Emanuele e suo figlio, Vitale di Isacco da Pisa, Emanuele di Buonaventura da Volterra, Emanuele di Bonaiuto da Camerino, Emanuele di Abramo di Dattilo da San Miniato, Emanuele e Abramo del fu Isacco da Fano, Vitale di Abramo da Siena, Salomone di Gaio da Ravenna, Vitale del fu Salomone da Camerino. Gestirono il banco per due anni prima del 1451 Isacco di Emanuele da Rimini, prima del 1465 Emanuele del fu Buonaventura da Volterra, e dal 1465 Salomone di Gaio da Ravenna.

⁵⁸ ASFI, NA, 16824 (già P 349, 1454-69), c. 434r e cc. 434r-437v; notaio ser Pietro di ser Antonio da Vinci. Abbiamo una scheda di questo atto: ASFI, NA, 16826 (già P 350, 1465-67), cc. 23rv. La quietanza riguardava anche le spese corrispondenti ad una condanna pronunciata, nel gennaio 1464, contro Isacco di Emanuele da San Miniato, da Antonio Pucci, giudice, o arbitro per conto dei Signori della Zecca. Non conosciamo il motivo della condanna, ma è probabile che si trat-

Infine troviamo ancora le stesse persone davanti allo stesso notaio per la stesura di un ultimo atto. Questa volta Ricca e Vitale del fu Salomone da Camerino, Vitale del fu Isacco da Pisa, Emanuele di Abramo da San Miniato, Emanuele di Bonaiuto da Camerino e Emanuele del fu Buonaventura da Volterra (entrambi procuratori anche «post mortem» di Mele e mundualdi di Ricca) facevano fine generale ad Emanuele e Abramo del fu Isacco da Fano per la gestione del banco di San Pier Maggiore, chiamato «il presto de Torcichoda».⁹⁹

tasse di detenzione o spaccio di monete irregolari. I soci addebitarono la multa alle spese della società. Nel 1459, il banco dei Quattro Pavoni, posto nel popolo di Santa Felicità, tra la via dello Sprone e la via Toscanella, nel Chiasso de' Ramaglianti (chiamato nel XVI secolo via dei Giudei), apparteneva a Emanuele di Abramo da San Miniato e suo socio era dal 1464 Isacco di Salomone da Città di Castello. Nel 1471, il banco apparteneva sempre alla famiglia da San Miniato (Angelo di Abramo coi suoi cugini Salomone, David e Isacco di Emanuele di Abramo) e ai soci Guglielmo di Elia da Mestre, Manuele di Musetto alias Romanello e Salomone di Gaio (il quale era stato anche uno dei soci del banco del Borghese). Nel 1481, ritroviamo David e Isacco di Emanuele da San Miniato, Guglielmo e Angelo di Elia da Mestre, David e Isacco di maestro Guglielmo da Montalcino, Elia di Dattilo di Abramo da Vigevano (attestato nel 1482) e Jacob del fu Rubino da Bologna (attestato nel 1483). Nel 1491, il banco apparteneva a Abramo di Dattilo da San Miniato e ai nipoti Isacco e David di Emanuele di Abramo da San Miniato. I soci nominati erano Elia di Dattilo da Vigevano, coi figli, Zaccaria di Dattilo di Abramo da San Miniato e Abramo di Emanuele di Abramo da San Miniato. Cf. U. CASSUTO, *op. cit.*, pp. 138, 144-45 e 149. Nei nostri documenti sono nominati come soci del banco dei Quattro Pavoni, insieme a Mele: Vitale di Isacco da Pisa, Emanuele di Bonaiuto da Camerino, Emanuele del fu Abramo da San Miniato e suo figlio Isacco, Emanuele di Buonaventura da Volterra, Vitale del fu Salomone da Camerino, Emanuele e Abramo del fu Isacco da Fano. Gestì il banco, sia prima che dopo il 1465, Emanuele del fu Abramo da San Miniato.

⁹⁹ ASF1, NA, 16826 (già P 350, 1465-67), c. 23r; notaio ser Pietro di ser Antonio da Vinci. Disponiamo solo della scheda e non dell'atto. Emanuele e Abramo da Fano avevano consegnato i capitali, i libri, le scritture e le altre cose del banco perché esso era ormai chiuso, «hoc in predictis salvo et declarato quod per predicta vel infrascripta non intelligatur derogatum duabus partitis et contentis in eis descriptis et existentibus in quaternis rationum dictorum trium banchorum, videlicet in quaterno presti Borghesis (75 et 76), et in quaterno Quatuor Paonum (13, 14), et in quaterno della Vaccha (17, 18), que partite, non obstante presente fine, remaneant in suo robore». Secondo il Cassuto, il banco di San Pier Maggiore (aperto al posto del banco de' Soldani) nella seconda metà del Quattrocento era posto al Canto

Questi atti del 1465 sembrano dunque segnare la fine dell'impegno dei soldi dell'eredità di Mele in questi quattro banchi fiorentini. Notiamo dagli stessi atti che Ricca abitava «ad presens cum sua familia in civitate Bononie, moram trahens ad presens in civitate Florentie». Non abitava più a Firenze, ma a Bologna. Il trasferimento avvenne dopo il maggio 1461 (da un atto di quella data, come già abbiamo visto, risulta che abitava nel popolo di San Miniato tra le torri) e prima del maggio 1465, quando venne nella città toscana per ritirare i soldi investiti nei banchi e gestiti dal genero dopo la morte di Mele. Salomone, l'unico figlio di cui abbiamo ancora notizia, lo si ritrova cristiano, nel 1494, col nome di Ercole. Dato questo suo nome di battesimo, egli abitava dunque molto probabilmente a Ferrara, dopo aver sicuramente vissuto a Bologna con la madre. Ignoriamo se Pinta e suo marito Angelo siano rimasti a Firenze, ma in ogni caso una parte della famiglia di Mele, la moglie Ricca e il figlio maggiore, si spostò nell'Italia settentrionale.

Per quello che riguarda l'atto di apostasia di Salomone, esso fu probabilmente compiuto per sua spontanea volontà, sebbene non sia possibile stabilire se la conversione sia stata frutto di un sincero avvicinamento alla fede cristiana oppure conseguenza di difficoltà economiche. In ogni caso, come spesso accadeva il neofita, ben trent'anni dopo il saldo di tutte le pendenze, tornò alla carica per aver denaro dagli eredi dei vecchi soci del padre e della madre.⁶⁰

di Torcicoda, oggi all'angolo della via Matteo Palmieri e della via dell'isola delle Stinche, nel popolo di San Pier Maggiore; era tenuto dai fratelli da Fano durante la terza condotta, ossia quella del 1459. Il Cassuto riporta, inoltre, che nel 1460 è attestato come socio Isacco di Samuele da Bologna e come dipendente Vitale di Guglielmo da Macerata. Intorno al 1471, fu aperto il banco de' Vecchietti in sostituzione del banco di San Piero Maggiore. Cf. U. CASSUTO, *op. cit.*, pp. 137-38, 144. Nei nostri documenti sono nominati come soci di questo banco, insieme a Mele: Vitale del fu Isacco da Pisa, Emanuele di Bonaiuto da Camerino, Emanuele del fu Abramo da San Miniato, Emanuele del fu Buonaventura da Volterra, Vitale del fu Salomone da Camerino, Emanuele e Abramo del fu Isacco da Fano. Gestirono il banco, prima del 1465, i fratelli da Fano che, nello stesso periodo, gestirono anche quello della Vacca.

⁶⁰ Il neofita riceveva dalle autorità cristiane un dono, a volte anche un lavoro al fine di aiutarlo a cominciare la sua vita da cristiano. Sia per loro piena volontà sia perché costretti dalle autorità cristiane, i soci di suo padre rispettarono i loro

Un atto del 18 dicembre 1494⁶¹ riferiva che «olim», «per plura tempora», era stata in vigore una «societas in arte et exercitio fenerandi in civitate Florentie» fra Vitale di Isacco da Pisa, da una parte, Emanuele di Abramo da San Miniato (per sé e per altri membri della famiglia), da un'altra parte, Emanuele e Abramo di Isacco da Fano, da un'altra parte, Lazzaro e Buonaventura di Emanuele da Volterra e i fratelli, da un'altra parte, Salomone di Isacco da Ravenna, da un'altra parte, Emanuele e Abramo di Bonaiuto da Camerino (per sé e per altri della famiglia) e Mele del fu Salomone da Sessa (e dopo la sua morte i suoi eredi), da un'altra parte.

La società operava, «maxime», «in bancis sive prestis della Vaccha, del Borghese, dei Quattro Pavoni e degli Agli sive de' Vecchietti e di San Piero Maggiore sive de Torcicoda et pro ratis et partibus inter ipsas partes conventis». E così si proseguiva: «Qua quidem societate durante ministri et gubernatores dictorum bancorum sive prestorum crediderunt variis et diversis personis quamplurimas quantitates denariorum et ut vulgo dicitur feciono molte credentie in dannum et preiudicium dicte societatis et sociorum eius». La società venne poi sciolta, ma nella divisione rimasero comuni sia le «credentie», sia alcuni beni mobili, il tutto risultante da alcune vacchette ovvero libri scritti in ebraico e soprattutto «in quodam libro vocato specchietto».

Si trattava, come si può notare, di una rappresentazione non del tutto rispondente al vero dei rapporti economici e finanziari

impegni nei confronti del neofita. Non possiamo escludere che al di là dei rapporti di affari, il figlio di Mele abbia mantenuto dei rapporti di affetto e di amicizia con i suoi ex-correligionari. In Umbria non sono rari i casi di cristiani novelli, che nonostante l'abbandono della religione dei loro padri, continuarono a frequentare il mondo ebraico, senza chiudere definitivamente con parenti e amici. Gli eventuali rapporti del cristiano Ercole col mondo della sua vita di ebreo, e in particolare con i soci di suo padre, non dovrebbero dunque stupire. È notevole l'esempio dato dal Toaff di un ebreo perugino che dichiarò, in un atto di donazione, a proposito di un suo nipote convertito due anni prima: «Voglio fare questa donazione per il grande affetto che porto ad Agostino, mio nipote carnale, dal quale ho sempre ricevuto favori e gentilezze e di cui ho potuto apprezzare i meriti. E così mi piace si faccia, nonostante detto Agostino si sia battezzato e sia divenuto cristiano», cf. A. TOAFF, *Il vino e la carne*, cit., pp. 188 e 195-202.

⁶¹ Questi due atti sono citati *sup.* alla n. 30.

intrecciati fra i vari ebrei perché ipotizzava l'esistenza di un'unica grande società, mentre nella realtà esistevano tante diverse società con incroci di capitale. Ma la finzione serviva a giustificare il fatto che Ercole/Salomone potesse ottenere, non sappiamo con quante giuste ragioni, ulteriori denari dai vecchi soci di suo padre. L'atto del 18 dicembre 1494 era infatti una quietanza attraverso la quale il figlio di Mele, suo erede universale⁶² confessava di aver ricevuto tutto ciò che poteva competergli sia a seguito dello scioglimento della «società», sia in relazione ai beni rimasti indivisi, da Emanuele di Bonaiuto da Camerino (l'unico sopravvissuto fra i banchieri allestiti nel 1465) e da Dattilo di Salomone da Camerino, anche a nome di tutti gli eredi sia di Abramo di Bonaiuto, sia di Angelo di Vitale di Salomone da Camerino. Ercole/Salomone, inoltre, s'impegnava, sotto pena di 500 fiorini larghi, a non contravvenire all'impegno preso con i Da Camerino. L'atto veniva steso «ad sensum domini Dominici Baldassarris de Bonsis civis et advocati florentini», in modo tale che non venisse pregiudicato il diritto di Ercole di agire contro gli altri soci. È cioè da supporre che Ercole avesse adito le vie legali per ottenere quanto riteneva di dover ancora avere dall'eredità del padre. La data è particolarmente significativa perché la caduta dei Medici, nel novembre 1494, aveva posto in una condizione di estrema difficoltà i banchieri ebrei fiorentini.⁶³

Il 24 dicembre era la volta di altri vecchi soci di Mele. In questa data, infatti, Ercole confessava, nello stesso modo, di aver ricevuto tutto ciò che poteva competergli, da Buonaventura di Emanuele da Volterra, che agiva anche a nome dei suoi fratelli Lazzaro e Angelo e degli eredi del fu Raffaele di Emanuele da Volterra, e da Abramo

⁶² In realtà sappiamo che Salomone era stato nominato erede universale insieme ai due fratelli, Gabriele e Lazzaro, ma nel 1494, egli era sicuramente l'unico erede rimasto.

⁶³ Piero de' Medici aveva lasciato Firenze nell'autunno 1494. Gli ebrei, e in particolar modo i prestatori, perdevano così il loro protettore. Ben presto si parlò di espellerli. Fu una provvisione del 26-28 dicembre 1495 a stabilire l'espulsione entro il 21 aprile 1497, ma in realtà essa fu effettiva soltanto una decina d'anni più tardi per i soli prestatori, che però rientrarono nella città dopo pochi anni col ritorno de' Medici. Per la situazione degli ebrei a Firenze negli ultimi anni del XV secolo cf. U. CASSUTO, *op. cit.*, pp. 61-67 e 73-79.

del fu Emanuele da San Miniato, che agiva anche a nome dei suoi fratelli Isacco e Davide e degli eredi di Angelo di Abramo da San Miniato e da Isacco e Simone del fu Vitale da Pisa, i due ultimi rappresentati dal notaio. Ercole s'impegnava, questa volta sotto pena di 1000 fiorini larghi, a non contravvenire all'impegno preso con i Da Volterra, i Da San Miniato e i Da Pisa, riservandosi comunque il diritto di agire contro gli altri soci ancora inadempienti, che a quanto possiamo ipotizzare erano i da Fano.

Questo è l'ultimo documento finora noto che si riferisca a Mele e alla sua famiglia e ai loro impegni nei banchi ebraici operanti a Firenze a cavallo della metà del Quattrocento.

Mele ci è apparso, se non come un banchiere di primissimo piano, come un prestatore di rilievo, certo da non sottovalutare. Da due documenti, abbiamo visto che aveva investito in un banco un capitale personale di 1700 fiorini, ma sappiamo che contemporaneamente aveva partecipazioni in almeno un altro banco. Dato che finora ignoriamo tutto di suo padre e di suo nonno o di altri eventuali parenti, non è possibile sapere fino a che punto questo capitale fosse stato messo insieme in Toscana e fino a che punto provenisse da eventuali attività (non solo di prestito, ma anche di commercio) sue e della sua famiglia nel Sud.

Pare comunque difficile immaginare un Mele che arriva a Firenze e «sfonda» rapidamente nel settore bancario senza la disponibilità di un certo capitale. Egli operò in due banchi ebraici dell'epoca, insieme ai pochi altri banchieri «fiorentini» abbienti che formavano l'*élite* finanziaria, non solo del mondo ebraico fiorentino, ma del mondo ebraico di tutta la penisola italiana. Si trattava dei da Pisa, dei da Camerino, dei da Volterra, dei da San Miniato, dei da Fano, dei da Bologna e da Perugia. Con due di questi, Emanuele di Buonaventura da Volterra, soprattutto, e Emanuele di Bonaiuto da Camerino, sappiamo che Mele aveva sicuramente intrattenuto stretti legami di amicizia.

Siamo dunque davanti al caso di un ebreo meridionale, originario del Regno di Napoli, che visse e lavorò a Firenze insieme ai più influenti operatori finanziari ebrei dell'epoca, un gruppo evidentemente non composto dai soli ebrei che possiamo definire di origine «romana»; al loro fianco vi era anche almeno un ebreo meridionale: Mele del fu Salomone del fu Meluccio da Sessa.

JUAN MANUEL FORTE

LA CRITICA MAQUIAVELIANA DEL PAPADO Y ALGUNAS FUENTES DEL ANTIHIEROCRATISMO

Que en la obra de Maquiavelo hallamos un fuerte componente anticlerical no es desde luego algo nuevo ni poco tratado por los estudiosos del escritor florentino. Ni ha pasado desapercibido la frecuencia e intensidad con la que éste destila aquí y allí, con mayor o menor mordacidad y elaboración, sus elementos de crítica.

Nuestro objetivo en lo que sigue consistirá primero en trazar los rasgos más importantes del antihierocratismo de Maquiavelo y en particular su crítica negativa del papel del papado en la historia de Italia. Conviene aclarar que no nos proponemos tratar aquí todos los indicios y elementos implicados en la crítica que Maquiavelo dirige a la Iglesia o al clero en general; nuestra tarea, más modesta, consistirá básicamente en analizar sólo el núcleo de la polémica maquiaveliana respecto del papado y la Curia en cuanto que cabezas responsables de la dirección de la institución romana. En segundo lugar, indicaremos algunas de las expresiones antihierocráticas más relevantes en la tradición tardo-medieval y renacentista italiana que, como veremos, tienden en cierto modo a convertirse en *topoi*. Es precisamente este último un aspecto relativamente poco tratado por la crítica y en el marco del cual cobra mayor sentido este trabajo. Este núcleo, tal y como nosotros lo entendemos, contendría fundamentalmente dos aspectos: primero, un antihierocratismo que podríamos definir de corte político-histórico y que consiste en la crítica del papel histórico jugado por el papado en Italia; segundo, una crítica a la Iglesia que podríamos anacronísticamente etiquetar de naturaleza sociológica o socio-política, y que consiste en relacionar el estado de debilidad del culto religioso y la corrupción moral de la sociedad italiana con el mal ejemplo del comportamiento de la Curia y de su inmiscuirse en el terreno secular.

La crítica del papel histórico de la Iglesia en Italia.

Sugería hace un momento que sorprende un tanto al lector

actual la consistencia con la cual Maquiavelo juzga la labor histórica de la Iglesia en Italia. A este respecto, es de sobra conocido el polémico texto de los *Discorsi* I, 12, quizá el más extenso y explícito documento antihierocrático en la producción maquiaveliana. La polémica implica una doble crítica, por un lado de carácter histórico política, y por otro lado, que ya hemos adjetivado como crítica de tenor 'sociológico'. Por el momento me centraré exclusivamente en la crítica histórica, rescatando la segunda sólo después de haber examinado algunos elementos de la tradición antihierocrática que hallamos en Dante.

Contra lo que piensan algunos, dice Maquiavelo,¹ la Iglesia no es la causa de la prosperidad de Italia. Al contrario, la Iglesia, esto es, la Curia Vaticana y la institución que ésta lidera, es la responsable de la debilidad de Italia, de su división y confrontación interna, y de que Italia no haya logrado la unificación que se ve en otras potencias nacionales europeas:

... la Chiesa ha tenuto e tiene questa provincia divisa. E veramente alcuna provincia non fu mai unita o felice, se la non viene tutta alla ubbidienza d'una republica o d'uno principe, come è avvenuto alla Francia e alla Spagna. E la cagione che la Italia non sia in quel medesimo termine, né abbia anch'ella o una republica o uno principe che la governi, è solamente la Chiesa; perché avendovi quella abitato e tenuto imperio temporale, non è stata sì potente né di tanta virtù che l'abbia potuto occupare il rimanente d'Italia e farsene principe, e non è stata, dall'altra parte, sì debole che per paura di non perdere il dominio delle sue cose temporali la non abbia potuto convocare uno potente che la difenda contro a quella che in Italia fusse

¹ El texto dice exactamente: «E perché molti sono d'opinione che il bene essere delle città d'Italia nasca della Chiesa romana, voglio contro a essa discorrere quelle ragioni che mi occorrono, e ne alleggerò due potentissime le quali secondo me non hanno repugnanza» (*D I*, 12, 15-20). Por lo demás, difícil saber hasta qué punto era esta una opinión efectivamente difundida y si los «muchos» de los que habla Maquiavelo podría estar indicando personajes precisos o si se apela simplemente a un lugar común difundido en general en determinados ambientes de la Italia del *Cinquecento*. Sí puede señalarse que Guicciardini, en su comentario crítico de este pasaje maquiaveliano, parece aliarse con esos *molti* con los que Maquiavelo está polemizando (cf. F. GUICCIARDINI, *Considerazione intorno ai Discorsi del Machiavelli, Opere*, a c. di R. PALMAROCCHI, Bari 1933, pp. 22-3). Respecto de los *Discorsi* sigo en las citas y anotaciones la edición de Giorgio Inglese: N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a c. di G. INGLESE, Milano 1984.

dentato troppo potente: come si è veduto anticamente per assai esperienze, quando mediante Carlo Magno cacciò i Longobardi ch'erano già quasi re di tutta Italia; e quando ne' tempi nostri ella tolse la potenza a' Viniziani con l'aiuto di Francia, dipoi ne cacciò i Franciosi con l'aiuto de' Svizzeri. Non essendo adunque stata la Chiesa potente da potere occupare la Italia, né avendo permesso che un altro la occupi, è stata cagione che la non è potuta venire sotto un capo, ma è stata sotto più principi e signor, da' quali è nata tanta disunione e tanta debolezza che la si è condotta a essere stata preda, non solamente de' barbari potenti, ma di qualunque l'assalta. Di che noi altri Italiani abbiamo obbligo con la Chiesa, e non con altri (*D I, 12, 15-10*).

La tesis de partida es la de que «la Chiesa ha tenuto e tiene questa provincia divisa». Italia no aparece unificada bajo el gobierno de una república ni de una monarquía. La unificación italiana ha sido tradicionalmente bloqueada por la Iglesia, quien a su vez no ha tenido ni tiene fuerzas ni capacidad para llevar ella misma a cabo la unificación. Explícito es el interés de Maquiavelo en dar a entender que su juicio tiene un alcance histórico, que no es una cuestión circunstancial, sino que implica no menos el presente que el pasado: «ha tenuto e tiene». De hecho la dimensión histórica adquiere delineamientos precisos en el texto maquiaveliano, y se acota con el doble ejemplo del conocido conflicto entre papado, Lombardos y Carlomagno, que nos retrotrae a la Italia del siglo VIII, para luego devolvernos *ai tempi nostri* con el ejemplo del contemporáneo conflicto de guerra y diplomacia entre Julio II, Francia y Venecia.

La reflexión se refiere pues a un tramo de la historia italiana que va desde entrado el Medievo hasta principios del siglo XVI. Historia que, según Maquiavelo, se ve condicionada por la debilidad interna (finto de la división y confrontación) y por las recurrentes injerencias extranjeras; y en todo lo cual, e independientemente de otras razones, la Iglesia parece tener una esencial responsabilidad.

La crítica maquiaveliana el pasaje que acabamos de ver puede ponerse en relación con otros textos y observaciones en este terreno. Para empezar, que la Iglesia es la responsable de la división política italiana no aparece por primera vez en los *Discorsi*. Ya encontrábamos algo similar, al menos en parte, en unos pocos versos del *Decennale primo*, aquellos que hacían referencia al renovarse de las reivindicaciones territoriales de Julio II en torno a 1504: «Non è ben la Fortuna ancor contenta, / né posto ha fine a l'italice lite, / né la cagion di tanti mali è spenta. / Non sono e regni e le potenzie

unite, / né posson esser; perché il papa vuole / guarir la chiesa delle sue ferite» (*Dec.* I, 523-28).² Como puede apreciarse en este caso Maquiavelo define al Papado como «la cagion di tanti mali». Ahora bien, mientras que la causa de tanto mal podría parecer implicar una causa continúa y sistemática, el *Decennale* en realidad parece más bien referirse al efecto disgregador de la política agresiva de Julio II. Tampoco es posible establecer con exactitud hasta qué punto *e regni e le potenze unite* puedan identificarse con una unificación italiana. En este caso, el contexto del *Decennale* hace más lógico que Maquiavelo estuviera pensando en una simple alianza diplomático militar contra las invasiones externas basada en intereses de defensa comunes. En cualquier caso, como vemos, la idea que encontramos en los *Decennali* aparentemente referida sólo a Julio II, en los *Discorsi* se transforma en juicio general: la Iglesia no sólo es la responsable *di tanti mali*, sino que lo ha venido históricamente siendo desde los tiempos de Carlomagno.

Pero volvamos al comienzo. Hemos visto que el pasaje citado de los *Discorsi* acotaba una periodización de la función negativa de la Iglesia que iba desde los tiempos en que Carlomagno es emplazado por el papa Adriano I para acabar con el poder longobardo hasta los tiempos de Julio II. Era de esperar pues, que Maquiavelo volviera a considerar esta cuestión en sus *Istorie Fiorentine*, un texto en el que el Florentino no sólo da cuenta de la historia de Florencia, sino en el que se examina la historia italiana y se reflexiona sobre las causas de la debilidad político-militar Italiana en general. En efecto, si las *Istorie Fiorentine* son siempre una *historia Florentinae urbis*, contemplan igualmente como objeto el contexto sin el cual es imposible explicar la suerte de Florencia, esto es, Italia, la historia de las provincias italianas.³

² En la lectura de *I decennali* sigo la edición de G. INGLESE, *Contributo al testo critico dei Decennali di N. Machiavelli. Appendici*, «A. Ist. ital. studi stor.», VIII (1983-84), pp. 147-71.

³ Obviamente cuando hablamos de Italia nos referimos a la Italia 'maquiaveliana', sea cual sea con precisión la naturaleza y los confines geográficos que éste tuviera en mente. Que Italia no es un estado-nación ni Maquiavelo designa Italia en tal sentido, es obvio. Pero parece no menos obvio que tanto el pasaje citado de *Discorsi* I, 12, 15, como la *exhortatio ad capesandam Italiam* del cap. XXVI del

La cuestión la función de la Iglesia en la historia Italiana aparece sobre todo en el primer libro introductorio de las *Istorie Fiorentine*. En IF I, 5 Maquiavelo empieza describiendo la transición desde el desaparecer del Imperio Romano y las invasiones bárbaras al afianzarse del cristianismo. Tiempos éstos, dirá Maquiavelo, *miserabili* para Italia. Tiempos en lo que no sólo variaron las formas políticas, sino también «le leggi, i costumi, il modo del vivere, la religione, la lingua, l'abito, i nomi» (IF I, 5, p. 18).⁴ La desintegración del Imperio Romano (a su vez degeneración de la república³) supone pues el comienzo traumático del moderno *Regnum Italicum*, un comienzo «miserable» caracterizado por la total confusión. Interesante a este respecto la referencia a los *tumulti* y las *discordie gravissime* generados por el cambio de religión, y la consecuente desesperación humana a la que llevó, primero, el conflicto entre paganismo y cristianismo y, más tarde, las propias luchas intestinas entre las iglesias cristianas y entre la doctrina católica y las heréticas, luchas, dice el pensador florentino, que «in molti modi contristavano il mondo» (IF I, 5, p. 19). Parece que un cierto tono polémico no puede negársele a la reflexión maquiaveliana. Por ejemplo, Sasso ve en este pasaje un caso de transfiguración radical, no atípica en el estilo maquiaveliano, en virtud de la cual el cristianismo, normalmente caracterizado como

Principe, con sus diferentes matices, suponen la idea de una unificación y no simplemente hipótesis tales como una alianza o una *foederatio* italiana (cf. por ejemplo el comentario de Sasso al pasaje del *Principe*: N. MACHIAVELLI, *Il principe*, introduzione e commento di G. SASSO, Firenze 1969, p. 216, n. 8). Por lo demás, nada de extraño tiene si en la mente de Maquiavelo sólo la constitución de un estado nacional, relativamente extenso y fuerte (independientemente de cómo imaginemos su génesis, su forma de gobierno y sus límites geográficos), se vislumbra como la única fuerza capaz de una efectiva resistencia y autonomía respecto de la potencia de Francia y España y de las Repúblicas suizas.

⁴ Para las *Istorie Fiorentine* sigo el texto y el número de página de acuerdo con la edición de Plinio Carli: N. MACHIAVELLI, *Istorie Fiorentine*, texto crítico a c. di P. CARLI, II vols., Firenze 1927.

³ G. Sasso por ejemplo sostiene que si el Imperio entrañaba ya un proceso de decadencia respecto de la república, este podía verse positivamente respecto de los tiempos modernos o cristianos, que suponen un ulterior elemento de negatividad (G. SASSO, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico. La storiografia*, Bologna 1993, pp. 103-04, 124-26 y *pass.*).

fuente de esperanza, es visto aquí como fuente y causa de desesperación.⁶ Por su parte, Cutinelli percibe en estas líneas que relatan las luchas internas del cristianismo el arquetipo de los *tumulti y discordie* que caracterizarán la historia de Italia y Florencia. En efecto, no cabe duda de que en un modo o en otro los textos referidos ponen en relación la emergencia del cristianismo con la confusión y el conflicto interno en el Reino Itálico.

Más cercano al problema que nos ocupa está el capítulo IX del mencionado primer libro de las *Istorie*, donde Maquiavelo explica cómo fue creciendo el poder del papado en Italia aprovechando el ocaso del Imperio Romano. El texto empieza señalando que los primeros pontífices cristianos eran reverenciados por la santidad de su vida y la autoridad de los milagros. El buen nombre y ejemplo de los primeros obispos romanos hace expandirse la fe. Es en esta coyuntura que los poderes seculares se inclinan a abrazar la religión cristiana para simplificar una situación, se entiende, de gran confusión religiosa: «per levare via tanta confusione che era nel mondo» (*IF I*, 9, p. 25).⁷ En principio, parece obvio que esta nueva *confusione* de *IF I*, 9 evoca, sin identificarse con ella, la confusión ya mencionada en *IF I*, 5.⁸

Un primer dato significativo, y que veremos reiterarse en otros

⁶ G. SASSO, *op. cit.*, pp. 128-29, n. 35 (cf. E. CUTINELLI, *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa 1998, p. 294).

⁷ En referencia a éste y otros pasajes Cutinelli ha señalado que, a diferencia de sus fuentes, Maquiavelo muestra una lectura de la aceptación del cristianismo por parte de las autoridades políticas en términos de conveniencia social y política, y sin que medie ninguna conversión religiosa (cf. E. CUTINELLI, *op. cit.*, pp. 294-95). Recordemos finalmente que el cambio de religión y de lengua del que Maquiavelo da cuenta en el primer libro de las *Istorie* podría ponerse en relación con las apreciaciones de historia natural en torno a la eternidad del mundo y de las periódicas destrucciones de la civilización humana expuestos en *Discorsi* 11, 5, donde también se da cuenta del periódico sucederse de las religiones y las lenguas.

⁸ La «confusión» de *IF I*, 5, p. 18 estaba propiciada por las luchas internas dentro del cristianismo; ésta nueva «confusión» parece tener un significado similar: los príncipes van progresivamente abrazando la *religione cristiana* (en el sentido de 'Romana'), para resolver el caos producido por las escisiones intestinas al cristianismo; particularmente el arrianismo. Sin embargo, parece que Maquiavelo retoma aquí (puesto que se cita a los primeros papas después de San Pedro) la cuestión del estado de confusión creado por la lucha por la hegemonía entre el cristianismo en

contextos, es el de que el poder interno de la Iglesia en territorio Romano no se explica, por así decirlo, a partir de la propia fuerza o de la virtud intrínseca del papado (y mucho menos, claro está, por dispensa apostólica o por vía de la providencia), sino más bien por el vacío de poder secular: por la división del Imperio en Oriental y Occidental, y por la translación de la sede imperial de Occidente desde Roma a Ravena (cf. *IF* I, 9, p. 25).⁹ Más adelante, dirán las *Istorie*, con la formación del poder Longobardo en Italia y la tensión entre éste, Ravena y Constantinopla, los papas tienen la oportunidad de convertirse en un autorizado representante de Roma ante unos y otros, y pueden empezar a ejercitar su estrategia diplomática según provecho. Así, para Maquiavelo, el aumento del peso político del Papado en Italia no es tanto el fruto de la vocación y virtud originaria de la propia institución pontificia, cuanto que un defecto del poder secular, que deja Roma a discreción de los papas.

Ahora bien, ¿cómo se supone que era la situación anterior? ¿Cómo andaban las cosas antes de que el papado obtuviese tal protagonismo y autonomía? Las *Istorie* emplean apenas tres líneas para evocarnos la realidad precedente al incremento de autoridad y poder temporal por parte del papado. Básicamente, como ya se había mencionado al principio, la antigua situación consistía en que los papas no tenían otra *potestas*, otro poder político, que la reverencia emanada de sus buenas costumbres y doctrina. Y por lo demás, en todo lo relacionado al poder temporal, u obedecían a los dictados de la autoridad temporal (cuando hacían funciones de ministros del poder secular), o bien, si no obedecían, se les reprimía sin titubeos, y si era necesario (y no será ésta la única vez, como veremos, que Maquiavelo evocará el papicidio), se les ejecutaba: «... o agli imperadori o ai re ubbidivano, o qualche volta da quelli furono morti, e come loro ministri nelle azioni loro operati» (cf. *IF* I, 9, p. 25). Palabras signi-

general y los credos paganos y sin que esto excluya la fase final de «confusión» interna al cristianismo mismo.

⁹ En cualquier caso la debilidad Romana fruto de la *traslatio imperii* había sido ya señalada por Bruni en sus *Historiae* 15-6 y por Biondo en sus *Decades* 1, 60, fuentes de las que, recordemos, bebe el texto Maquiaveliano. En general, sobre las diferencias entre las perspectivas de Bruni, Biondo y Maquiavelo en el abordar la cuestión del final del Imperio Romano, puede verse G. Sasso, *op. cit.*, p. 61 y sgg.

ficativas éstas, de las que parece lícito aventurar que el autor de las *Istorie* estimaba este primitivo orden de subordinación del papa a los príncipes y emperadores romanos como la situación políticamente «aceptable». Cuando menos, podemos constatar que en esta originaria subordinación del papa al poder temporal la Iglesia, éste no ejerce una función explícitamente negativa en el contexto de la historia de Italia de los siglos venideros.

Sintetizando, vemos que el texto de las *Istorie*, describe al menos tres fases: una primera fase desde inicios del siglo V en la que como consecuencia del vacío dejado por el Imperio, el papado empieza paulatinamente a cobrar poder y dignidad; una segunda, que coincidiría con el afirmarse del poder Lombardo en Italia (segundo tercio del siglo VI y mediados del VIII), y que permite al papado adquirir un importante protagonismo diplomático político (al tiempo que la figura del pontífice se afianzaba internamente «quasi che capo in Roma»); y por último, una tercera fase que pone las bases definitivas del poder temporal pontificio y del papel que el papado desempeñará en la península en los siglos siguientes. Esta última fase se plasma, hacia las postrimerías del siglo VIII, en la supremacía franca en Italia y el acuerdo entre Carlomagno y Adriano I para la destrucción del poder longobardo. Y es justo con este mismo ejemplo que las *Istorie Fiorentine* I, 9 recrean lo que ya en los *Discorsi* habíamos visto mencionado. En los *Discorsi* se nos decía que el papa utiliza a Carlomagno para eliminar el poder lombardo («mediante Carlo Magno cacciò i Longobardi ch'erano già quasi re di tutta Italia»); en las *Istorie* se cuenta como el papado, viendo con temor crecer el poder territorial lombardo, y careciendo para la defensa del Italia del apoyo de Imperio de oriente, decide, buscando *nuovi favori*, apelar a la monarquía de Francia.

El texto de le *Istorie* se precipita entonces hacia su conclusión polémica. Una conclusión similar a algo que ya aparecía en *D I*, 12; a saber, que los pontífices son los causantes de la mayoría de las guerras e invasiones extranjeras habidas en Italia desde los tiempos de Carlomagno hasta los de Carlos VIII:

Di modo che tutte le guerre che dopo questi tempi furono da' barbari fatte in Italia, furono in maggior parte dai pontefici causate, e tutti e' barbari che quella inondarono furono il più delle volte da quegli chiamati, il che a tenuto e tiene l'Italia disunita ed inferma. Pertanto, nel descrivere

le cose segnite da questi tempi ai nostri, non si dimostrerà più la rovina dell'impero che è tenuto in terra, ma l'augmento de' pontefici, e di quegli altri principati che dipoi l'Italia, insino alla venuta di Carlo VIII governarono (IF I, 9, p. 26).

Constatamos pues que la polémica antipapal que leíamos en los *Discorsi* se mantiene en sus mismas líneas generales por lo que respecta al primer libro de las *Istorie*. Y donde en el comentario a Tito Livio se hablaba de una historia Italiana caracterizada por la *disunione* y la *debolezza*; en las *Istorie* el papado aparece como protagonista destacado en la historia de una Italia *disunita* e *inferma*. En ambos casos es esta debilidad, junto a la vocación de los pontífices por invitar a las potencias extranjeras a intervenir en los asuntos italianos, lo que ha propiciado el sucederse de las invasiones bárbaras. Y nuevamente el reiterarse de un juicio que no admite atenuantes coyunturales o circunstanciales, que quiere ser una condena de un papel histórico en su conjunto, y que expresa el «ha tenuto e tiene» de D I, 12 con un «tutte le guerre que dopo questi tempi furono».

Basta leer los siguientes capítulos del primer libro de las *Istorie Fiorentine* para darse cuenta de que, en efecto, Maquiavelo pone de relieve no ya sólo el inmiscuirse del papado en los conflictos italianos, sino el de ser el causante primero en muchos de tales conflictos, así como el responsable las injerencias extranjeras en los asuntos de la Península.¹⁰ Por ejemplo, buena parte de los capítulos siguientes

¹⁰ Seguramente es innecesario recordar que la diatriba contra los *barbari* es un *topos* de la literatura italiana y de la retórica política que se reactiva con enorme fuerza a partir de 1494 (a la que recurrieron tanto Julio II como los mediceos Leon X y Clemente VII). Por poner simplemente un ejemplo, Erasmo (autor a su vez, recordemos, de un *antibarbari* pero de bien distinta naturaleza) se mofa de la «retórica antibarbárica» italiana en su panfleto contra Julio II. «Itali cum sint ex omni barbarissimarum nationum colluie conflati confusique, non aliter quam sentina quaedam, tamen e gentiliium litteris hanc imbiberunt insaniam, ut extra Italiam natos barbaros appellent; quod quidem cognominis apud illos contumeliosius est quam si parricidam dicas aut sacrilegum» (ERASMUS, *Dialogus, Iulius exclusus e coelis, Erasmi Opuscula. A Supplement to the Opera Omnia*, La Haya 1933, pp. 743-48). En cuanto a Maquiavelo, no cabe duda de que en la *Exhortatio* del capítulo XVI del *Principe*, en la que se apela a una acción contra la *crudelità e insolenze barbare*, echa mano de arquetipos presentes en la retórica política y literaria (¿qué clase de

del libro primero están dedicados al resurgir del intenso conflicto entre Güelfos y Gibelinos y el enfrentamiento entre Papado e Imperio; y si Urbano IV, en su lucha contra Manfredi, había solicitado *i favori di Francia* y había hecho descender a Carlos I de Angió hasta Nápoles, su sucesor, Adriano V, decide llamar a Rodolfo de Habsburgo para acabar con el dominio de Carlos I de Angió. Así, continúan las *Istorie*, en medio de una Italia enteramente dividida entre Güelfos y Guibelinos, los papas van saltando de alianza en alianza y, ya «por ambición», ya «por necesidad», van propiciando y facilitando las diferentes penetraciones extranjeras. Hasta tal punto, que Maquiavelo se ve la necesidad de recapitular y de reiterar, en un juicio genérico, la responsabilidad del papado en estas discordias internas e invasiones extranjeras:

E così i pontefici, ora per carità della religione, ora per loro propria ambizione, non cessavano di chiamare in Italia umori nuovi e suscitare nuove guerre; e poi ch'eglino avieno fatto potente uno principe, sene pentivano, e cercavano la sua rovina, ne permettevano che quella provincia la quale per loro debolezza non potevano possedere, che altri la possedesse (*IF* I, 23, p. 43).

Vuelve a aparecer aquí, como en *D I*, 12, la imposibilidad de una Italia unificada: el papado fue siempre demasiado débil para acometer por sí mismo esa unidad, pero suficientemente fuerte para impedir que cualquier otro la acometiese. Maquiavelo reitera y refuerza lo ya dicho unos años antes en los *Discorsi*. La Italia débil, desunida, a merced de la depredación extranjera, tiene que ver, y mucho, con el protagonismo político adquirido por un papado que juega sus bazas en una lógica de poder secular y que sin embargo, por su propia naturaleza, siendo incapaz de constinir una realidad polí-

Exhortatio sería si libre de retórica?). Pero no es menos obvio en nuestra opinión que esto nada quita ni añade a la sinceridad con la que Maquiavelo concibe el problema de la debilidad político militar italiana. En otras palabras: el componente retórico de la *exhortatio* no diluye el componente lógico descriptivo y teórico sobre el que éste se apoya. A este respecto, a menudo se ha señalado por ejemplo la enumeración cronológicamente precisa de las derrotas militares de las tropas italianas dada la *exhortatio* (cf. *P XXVI*, 19). Por cuanto respecta a la relación entre las invasiones bárbaras y el papado en las *Istorie* cf. también G. SASSO, *op. cit.*, pp. 134-41 y *pass.*

tica suficientemente fuerte y estable, se ve ejerciendo un papel histórico y político esencialmente negativo.

No nos detendremos ya en otras concretizaciones de esta lógica que según el escritor florentino marca el destino de la historia Italiana. Baste hasta aquí lo dicho para hacer algunas consideraciones y pasar luego a analizar algunas fuentes de la tradición antihierocrática italiana que Maquiavelo pudo tener presente en su análisis.

Nuestra primera consideración tiene que ver con el carácter de la crítica maquiaveliana. Pero antes una precisión de carácter terminológico: ¿podemos o debemos hablar en Maquiavelo, a partir de los textos mencionados, de anticlericalismo? No cabe duda de que si el 'anticlericalismo' es un fenómeno fundamentalmente del siglo XIX, sólo hasta un cierto punto se pueden describir con este término actitudes o acciones del Medievo o del Renacimiento Italiano.¹¹ Por lo visto hasta ahora, la crítica maquiaveliana coincide con un planteamiento antihierocrático más bien que anticlerical.¹² Ahora bien, cuando se habla de 'anticlericalismo' en el Medievo y Renacimiento italiano, éste no implica, en principio, ni una actitud racional ilustrada ni por supuesto una actitud antireligiosa.¹³ Así, aunque en

¹¹ Envío aquí al lector al tratamiento de esta problemática abordada en algunos de los artículos de un relativamente reciente volumen dedicado a la cuestión: J. VAN ENGEN, *The Church and its Critics in Time of Crisis*, en *Anticlericalism in Late Medieval & Early Modern Europe*, ed. by DYKEMA, P.A. & OBERMAN, H.A., Leiden 1993, pp. 65-82; S. SEIDEL MENCHI, *Characteristics of Italian Anticlericalism*, *ibid.*, pp. 271-82, y D. WEINSTEIN, *Writing the Book of Italian Anticlericalism*, *ibid.*, pp. 309-16.

¹² Mientras que por anticlerical entendemos «contrario al poder e influencia del clero en general»; por antihierocrático entendemos «contrario al gobierno efectivo encabezado por autoridades»; y por antiteocrático entendemos «contrario a cualquier gobierno, eclesiástico o no, fuertemente regulado de acuerdo con directrices o intereses religiosos o teológicos». Resultaría así que es posible un mayor o menor grado de teocracia sin gobierno eclesiástico. O como alguno ha sugerido para el caso de Dante, una pensamiento teocrático y simultáneamente antihierocrático. Adoptamos en este sentido una distinción enciclopédica y que se encuentra por ejemplo en A. GRAMSCI, *Quaderni del Carcere (1930-32)*, Torino 1977, vol. II, Q. 6 (VIII), pp. 768-69; vol. III, Q. 7 (VII), pp. 924-25.

¹³ Esta es por ejemplo la opinión de D. CANTIMORI, *Anabattismo e neoplatonismo nel sec. XVI in Italia*, «Rci. Accad. Lincei», VI, XII (1936), pp. 521-61. En efecto, es un tópico pensar que el hombre del Renacimiento Italiano, no menos que

Maquiavelo, como en el resto de autores de los que hablaremos, es más exacto hablar de posicionamientos antihierocráticos que anticlericales, habrá con todo que aclarar que se trata siempre de una cuestión de grado. Y admitiremos que en un sentido genérico el antihierocratismo de Maquiavelo puede también decirse anticlerical, pero sólo en tanto que implica una visión crítica de la Iglesia sea en su tiempo que en la historia de Italia.

Para precisar un poco más esta cuestión quizás conviene analizar ciertas interpretaciones que de estos textos y en general del anticlericalismo Maquiaveliano se han dado. Por ejemplo, y por citar una intervención relativamente reciente y de la que nosotros discrepamos, para De Grazia la actitud maquiaveliana no puede decirse anticlerical, sino más bien «anticlerical reformista». Según De Grazia, la crítica maquiaveliana estaría más bien dirigida a los abusos de poder de la Iglesia que al poder de la Iglesia en cuanto tal, porque Maquiavelo no está en contra del poder temporal de la Iglesia sino del mal uso que ciertos papas han hecho de ese poder.¹⁴ No compartimos la interpretación del libro de De Grazia. En nuestra opinión «anticlericalismo reformista» es algo que podría quizá aplicarse a otros autores, pero que mal puede convenir a la obra de Maquiavelo. Al menos por lo que concierne a los pasajes de los *Discorsi* y de las *Istorie* mencionados, no apreciamos diferenciación ni discriminación alguna entre clérigos buenos y malos, o entre papas prudentes o ineptos, que convenga al caso. Por supuesto, los primeros papas no son criticados por Maquiavelo. Pero no por su santidad y buen ejemplo, aunque aparezcan mencionados, sino porque carecían de toda posibilidad de inmiscuirse en los asuntos seculares y de ejercer

el hombre medieval, vive enmarcado en un cristianismo que bien puede ser polémico respecto de la Iglesia e incluso herético, pero siempre al fin, cristiano. Aunque no podemos entrar en esta cuestión, habría que añadir que el pensamiento maquiaveliano representa un caso insólito en este sentido; al menos en la medida en que en sus obras encontramos no pocos elementos anticristianos explícitos e implícitos.

¹⁴ «Strictly speaking, Machiavelli's position is not anticlerical: it is better described as reform clerical. It is not indiscriminate. He admires some popes for certain things (...). He does not disapprove of the Church's temporal power; he disapproves of the inept use of it», S. DE GRAZIA, *Machiavelli in Hell*, Princeton 1981, pp. 90-91.

nocivamente su función. Ciertamente es también que en el texto de *Istorie* I, 23, se aclara que las causas que obligan al Papado a actuar como actúa podían ser achacables a diferentes motivaciones (por ambición de los propios papas, o por caridad, entendiéndose por esto, la fidelidad a los principios teocráticos de la Iglesia). Y bien puede ser que para Maquiavelo las verdaderas condiciones de la responsabilidad del papado se deban, en último término, al vacío dejado por los poderes laicos que obligó a los papas o a buscar aliados entre los *barbari* o a entregarse al juego de estrategia diplomática. Pero esto es secundario respecto del problema esencial.¹⁵ La cuestión básica para Maquiavelo es que el Papado como tal, e independientemente de la buena o mala voluntad de sus representantes, y al menos desde el siglo VIII, esto es, desde la consolidación de su poder político y territorial, es la causa de la división interna de Italia y por tanto, de su intrínseca debilidad. La historia efectiva no puede cambiarse. Y por eso, éste es el *obbligo* que los italianos han contraído históricamente con la Iglesia (en realidad le deben también, como veremos, algún otro). Y precisamente nos parece que es este modo de presentar la historia según su específica lógica de correlación de fuerzas, más allá de todo juicio moral, el punto de fuerza y la novedad del análisis maquiaveliano.

Nada, insisto, de moralismo anticlerical ni de reformismo que discrimine entre pontífices buenos y malos como sostiene De Grazia. Sí una reflexión de carácter general que, en términos puramente histórico-políticos, constata, con una claridad que no permite pensar

¹⁵ Como no es secundario pero sí diferente el razonamiento maquiaveliano que cierra *IF* I, 9 de acuerdo con el cual «... vedrasi come, i papi, prima con le censure, di poi con quelle e con le armi insieme, mescolate con le indulgenzie, erano terribili e venerandi; e come, per aver usato male l'uno e l'altro, l'uno hanno al tutto perduto, dell'altro stanno a discrezione d'altri» (*IF*, I, 9, p. 26). En donde el *usato male* nada tiene que ver, nos parece, con la aprobación o desaprobación hacia el poder temporal del papado (como proponía De Grazia), ni implica, por tanto, una apreciación moral. Se trata de una cuestión puramente histórico-política en la que usar mal o bien, no constituye una cuestión de legitimidad, sino de habilidad técnica. Y esta apreciación se debe poner en relación con la singularidad histórica del estado pontificio; singularidad que como hemos visto no permite al papado la construcción en Italia de una realidad política asimilable a un estado nacional, pero que sí le permite una eficaz resistencia a que cualquier otro la lleve a cabo.

en paliativo o concesión alguna, la función negativa de la Iglesia en un arco de la historia de Italia de al menos ocho siglos.

En realidad, si cabe hablar de anticlericalismo es porque a la constatación de que el papado es la causa o, más bien, una de las causas, que «ha tenido y tiene» a Italia desunida, debilitada y a merced de los bárbaros, debiera seguirle, en buena lógica, una prospectiva política que mire a sanar esta «enfermedad» y a superar esta causa; esto es, si la debilidad italiana está en el papado, una Italia fuerte, pasa por la despotenciación del papado y del poder de la Iglesia. Una despotenciación cuando menos en los términos de aquel estatus originario en el que los papas *ubbidivano* o devenían *ministros* de los poderes laicos, e incluso alguna vez murieron a manos de reyes o emperadores (cf. *IF* I, 9, p. 25); un estatus que parece consistir en la ausencia de todo poder temporal autónomo (justo al contrario de lo que interpreta De Grazia).

Sólo que tal prospectiva de una Italia sana, una Italia fuerte, no forma parte de la descripción histórica ni del análisis político, al menos tal y como lo vemos en los *Discorsi* y sobre todo en las *Istorie*. Una alternativa tenía sentido sólo en cuanto valor o ideal como el que podía verse en la *Exhortatio* del *Principe*. En los *Discorsi*, y en especial en las *Istorie* vemos que el ideal de una «Italia fuerte» se va evaporando, al menos como posibilidad a corto plazo; como tampoco se contempla la posibilidad de una despotenciación de las causas de la debilidad. Así, estos escritos tienden a agotarse en su naturaleza polémica, prescindiendo de cualquier propuesta o delineamiento de un proyecto a seguir que salve el papel del clero en la vida política italiana. Por lo demás, el problema de la debilidad italiana, como el mismo Maquiavelo dirá en otros pasajes que no nos ocupar aquí, no concierne sólo a la actuación del papado, sino que puede relacionarse nada menos con la naturaleza de la religión cristiana misma. Por tanto, puede decirse que el anticlericalismo maquiaveliano más que ofrecer alternativas tiende a resolverse en su dimensión negativa y destructiva, sea antihierocrática que anticristiana.

Una segunda cuestión de relativo interés, y que sólo podemos aquí esbozar, es el problema de la ocasión más o menos inmediata que propicia la intervención del una vez Secretario florentino en relación al papel histórico de la Iglesia en Italia. Cuestión que en realidad, al menos a grosso modo, parece clara si nos atenemos a las

palabras mismas de Maquiavelo. En efecto, es con la secuencia de los papados de Alejandro Borgia y Julio II que la Iglesia reactiva con efectividad su política expansionista. A este propósito, bien conocido es el pasaje del capítulo del *Principe* dedicado a la cuestión de *principatibus ecclesiasticis*, en el que se señalan los papados de Alejandro Borgia y Giulio II (antes Cardenal Giuliano Della Rovere), como aquellos gracias a los cuales la Iglesia ha recuperado, o más bien aumentado enormemente, su *grandezza* temporal y su protagonismo político. Una Iglesia cuyas fuerzas, antes de Alejandro VI, eran *poco stimate in Italia*, pero que con el Borgia (quien, mostró como ningún otro pontífice antes de él, dirá Maquiavelo, cuánto podía esperarse de un papa bien surtido económica y militarmente), recobran una potencia inusitada.¹⁶ Por tanto, Alejandro VI y su hijo Cesar Borgia, pese a perseguir intereses particulares privados, devolvieron al Estado pontificio a su máxima grandeza (puesto que fue la Iglesia quien heredó, a la muerte de Alejandro, sus logros territoriales). Tras los Borgia, y después del efímero Pío III, el papado de Julio II, como continúa exponiendo Maquiavelo, no sólo vino a consolidar lo ya hecho por Alejandro, sino a aumentarlo.¹⁷ Una obviedad pues, no por banal menos cierta, que entre las motivaciones

¹⁶ Incidentalmente recordaremos que Maquiavelo menciona también la causa que a su juicio ha propiciado la mayor efectividad en la política Papal a partir de Alejandro VI. En efecto, por un lado, la esencial debilidad política de Roma se debía a las luchas internas entre Orsinis y Coloneses, lo que significaba una continuo freno a las políticas papales (cf. P XI, 8). Por otro lado, la dificultad para acabar con este fraccionamiento se cifraba en el defecto estructural propiciado por la brevedad de los mandatos pontificales, lo que impedía una política interna estable en una determinada dirección (cf. P XI, 10). Pero fue precisamente Alejandro VI y su hijo Cesar Borgia quienes consiguen debilitar el poder de los *baroni di Roma* y anular las mencionadas *fazioni* (P XI, 14). Años después, en sus *Istorie Fiorentine*, Maquiavelo referirá nuevamente que la causa de la debilidad de la Iglesia residía en la diversificación y en el particularismo señorial, y que fue Alejandro VI quien pondrá fin a este estado de cosas (cf. IF I, 30, p. 54).

¹⁷ «Venne di poi papa Iulio; e trovò la Chiesa grande, avendo tutta la Romagna e sendo spenti e' baroni di Roma e, per le battiture di Alessandro, annullate quelle fazioni; (...) Le quali cose Iulio non solum seguitò, ma accrebbe; e pensò a guadagnarsi Bologna e spegnere e' Viniziani e a cacciare e' Franzesi di Italia: e tutte queste imprese li riuscirono; e con tanta più sua laude, quanto fece ogni cosa per accrescere la Chiesa e non alcuno privato» (P XI, 12-13). Por lo que respecta al

que impulsan a Maquiavelo a una reactualización de posturas anti-hierocráticas hemos de situar esta renovada pujanza de la Iglesia (iniciada como hemos visto con Alejandro VI y consolidada por Julio II), plasmada en el específico peso de la Curia en todos los asuntos italianos (y obviamente florentinos) de importancia.

No es éste tampoco el lugar para entrar a describir la compleja serie de razonamientos que el papel jugado por estos dos papas ofreció al pensador florentino. Porque si Alejandro VI y su hijo invitan a Maquiavelo a no pocos comentarios y reflexiones, interesante también y mucho menos comentada es la compleja figura de Julio II en relación a Maquiavelo.

En verdad, buena parte de los contemporáneos de Maquiavelo presumían (véase por ejemplo Guicciardini *Storia d'Italia* I, 9), que el cardenal Della Rovere se hallaba entre los principales instigadores de la invasión de Carlos VIII en 1494. En este sentido, cabe señalar que Julio II se adecua a la acusación maquiaveliana de haber sido los papas los primeros responsables de las invasiones extranjeras. En efecto, en una de las cartas a Vettori de 1513 (no sabemos si con el texto de los *Discorsi* I, 12 ya perfectamente redactado), refiriéndose a un posible dominio suizo en la península, Maquiavelo relaciona al papa ligurino con una futura servidumbre italiana, de modo que, dirá Maquiavelo, los italianos contraerán este *obbligo* con Julio II.¹⁸

Ni debe tampoco parecernos contradictorio que Maquiavelo elogie en el *Principe* la animosidad de este papa para acabar con los *viniziani* y *cacciare e' Franzesi di Italia*. Porque si Julio II merecía ser admirado por su coraje personal y sentido de estado, eso no resta un ápice a que el Della Rovere, proponiéndose «guarir la chiesa delle sue ferite», fuera para Maquiavelo uno de los factores desencadenantes de las *italiche lite* y de *tanti mali*. Ni conviene dejar de mencionar

Principe sigo en mis citas la edición de Giorgio Inglese: N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, Torino 1995.

¹⁸ El texto literal de la carta dice: «... e voglio cominciare hora a piagnere con voi la rovina e servitù nostra, la quale, se non sarà oggi né domani, sarà a' nostri di; et l'Italia hará questo obbligo con papa Giulio et con quelli che non ci rimediano, se hora ci si può rimedia re» (Machiavelli a Vettori, 26 ago. 1513, en N. MACHIAVELLI, *Lettere a F. Vettori e a F. Guicciardini (1513-1527)*, a c. di G. INGLESE, Milano 1989, lett. 17 p. 184.

aquellas páginas de los *Discorsi* en donde Maquiavelo refiere la *giusta occasione* perdida por Giovanni Paolo Ventivoglio para cumplir un gran empresa: la de acabar con la vida del papa Julio II, «sendo col papa tutti i cardinali, con tutte le loro delizie» (D I, 27, 5). Aunque no debe dividirse de que si en este pasaje el cuadro anticlerical cobra nuevamente tonos *popicidas* (basta prestar atención a los términos con los que se caracteriza la irrealizada acción de Ventivoglio: «non ardi», «giusta occasione», «memoria eterna», «ciascuno avesse ammirato l'animo suo»), es tal vez porque Maquiavelo no está pensando solamente en la contribución personal del papa ligurino a la dilatada e insanable debilidad italiana, sino también en la muy particular responsabilidad del Della Rovere en la más concreta y reciente ruina de la república de Soderini, ruina que arrastra consigo la carrera política y diplomática de Maquiavelo.¹⁹

En realidad, en buena lógica maquiaveliana, podríamos decir que Julio II lleva a la Iglesia al límite de su potencia, un límite cifrado como ya se dijo en la ambición y la imposibilidad de ocupar y unificar totalmente Italia. Y en perfecta consonancia con esta lógica se entiende que tanto Alejandro VI como Julio II se sirvieran indistintamente de Francia o España, del emperador o de los suizos; y de que si Julio II había primero propiciado y estimulado la invasión extranjera, sea él mismo más tarde quier izará la bandera del «fuera

¹⁹ Respecto de Julio II no pueden dejarse de referirse al menos los nombres de Guicciardini y Erasmo. El primero relata por ejemplo cuales fueron las opiniones que desató esa *industria* del pontífice consistente en oponer *l'armi de' barbari contro a' barbari*, cf. F. GUICCIARDINI, *La Storia d'Italia*, a c. di A. GHERARDI, Firenze 1919, vol. II, X, 6, 10. Y bien sabemos que dirá, en consonancia con el texto de las *Decennale*, que el cardenal de *San Piero a vincola* fue un «fatale istrumento e allora e prima e poi de' mali d'Italia» (*ibid.*, vol. I, I, 9). En cuanto a Erasmo, recordemos que en el ya citado *Dialogus Julius exclusus e coelis*, el Della Rovere es concebido como un *Pestis Maximus*, más que como un pontífice. Téngase aquí en cuenta que el circuló en el ambiente de los *Orti Oricellai*, y fue tal vez conocido por Guicciardini (ver al respecto S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia, 1520-1582*, Torino 1987, p. 12). De hecho las obras de Erasmo fueron publicadas en Florencia entre 1518 y 1520. Cabe pensar pues que el propio Maquiavelo viniera en un modo u otro a conocimiento de la obra del humanista holandés (cf. *ibid.*, p. 357). Ahora bien, en cualquier caso, es obvio que su análisis histórico político de la actividad de Julio II nada tiene que ver con la perspectiva ético-moral del humanista holandés.

bárbaros de Italia». En cualquier caso, vemos nuevamente hasta qué punto el análisis maquiaveliano, ya desde los *Decennale*, prescinde de diferenciaciones entre pontífices «buenos» o «malos»: el problema no está en Adriano I, en Alejandro VI o en Julio II. El problema es el papado mismo, tal y como esta institución ha ido autónomamente delineando sus intereses de poder y «de estado» a lo largo de la historia.

Puede decirse, para concluir, que la interpretación maquiaveliana pone de relieve lo que a su juicio es la lógica predominante y caracterizante de la historia de la Italia cristiana desde los tiempos de *Carlomagno* a los de Carlos VIII, desde Adriano I a Julio II: una historia marcada por la debilidad, el conflicto interno, y las invasiones extranjeras. Buena prueba de ello es que, por ejemplo, un periodo histórico como la Paz de Lodi, tradicionalmente considerado de modo positivo, viene engullido y reelaborado negativamente desde la crítica maquiaveliana, transformándose, en un «más de lo mismo». Y así la Paz de Lodi, siendo aparentemente el cese de las guerras internas y de las invasiones bárbaras, en rigor no significa para Maquiavelo sino un estancamiento en la *debolezza*;²⁰ esa debilidad y fragilidad que de necesidad habían de abrir nuevamente la puertas al proceso implacable de desgarramiento interno y depredación bárbara.

La «misera Italia» y el «malum exemplum». Tres momentos del anti-burocratismo italiano.

Es tal vez innecesario recordar que en la tradición literaria italiana entre el tardo Medievo y el Renacimiento las polémicas

²⁰ La crítica mordaz del periodo y el espíritu de la paz de Lodi la hallamos en el primer capítulo del libro V de las *Istorie* (ya esbozada en *Principe* XII). Conviene destacar, si bien no podemos entrar aquí a analizar esta cuestión que tiene también su razón de ser, que en el caso por ejemplo de *IF V*, 1, en los que se expone las causas de la decadencia italiana, Maquiavelo no hace intervenir ni a la Iglesia ni al cristianismo, sino a la falta de virtud (sobre todo en el aspecto militar) y previsión (a medio y largo plazo) de los príncipes que gobernaron la Italia del periodo 1434-94 (cf. *IF V*, 1, pp. 4-5).

antihierocráticas y anticlericales casi podríamos decir que parecen formar parte del patrimonio genético del literato y humanista Italiano. Ni debe en absoluto sorprender esta extrema difusión de posturas polémicas en relación al clero, siendo éstas, como alguno ha señalado,²¹ el producto de una sociedad que vive en una estrecha y continua relación con la Iglesia. Nos interesa ahora ver, aunque sólo sucintamente y en sus rasgos generales, en qué medida Maquiavelo, en su polémica respecto de la Iglesia, se adhiere a un registro de críticas que, como veremos, forman parte de una larga tradición que bien podemos llamar anticurial y antihierocráticas. En este sentido, nuestra atención irá primero la *Monarchia* y sobre todo la *Commedia* de Dante, para luego seguir con Marsilio de Padua y Lorenzo Valla, que representan sin duda significativos puntos de referencia de carácter antihierocrático.

Parece inevitable mencionar en primer lugar la *Monarchia* de Dante, aunque sólo sea por la fama que la *Monarchia* tiene como obra pionera del espíritu laico y anticurial del Medievo italiano. Y en efecto, bien conocido es el despliegue de elementos que podrían llamarse de tono antihierocrático implicados en la obra de Dante. Incluso desde una lectura ligera puede inferirse que si en el libro I la tesis básica es la necesidad de una monarquía universal que sea árbitro y garante último de la paz mundial, y en el libro II, el derecho legítimo de Roma y el pueblo romano a detentar el imperio, la principal y conclusiva tesis del III de la *Monarchia* es ésta, a saber: la nítida autonomía del poder político en general y del Emperador, en cuanto que su máximo representante, respecto de la autoridad religiosa en general y del papado en particular. En efecto, los capítulos X-XV del tercer libro están específicamente dedicados a demostrar la respectiva y total independencia de la Iglesia e Imperio, mientras que el argumento fundamental en este libro quizá sea que la *auctoritas temporalis* no deriva del ni por medio del papado, sino directamente de Dios (cf. *Monarch.* III, 15, 69-74).²²

²¹ Por ejemplo S. SEIDEL MENCHI, *Characteristics*, p. 272.

²² Neta es, en efecto, la diferencia en el fundamento entre Imperio e Iglesia: «... sicut Ecclesia suum habet fundamentum, sic et Imperium suum. Nam Ecclesie fundamentum Christus est; (...) Imperii vero fundamentum ius humanum est (*Mo-*

Parece claro, por lo demás, que Dante se distancia aquí de la moderación con la que otros autores de la importancia de un Santo Tomás²³ habían abordado la cuestión. La tesis de que los dos poderes, papado e imperio, son plenamente autónomos y no pueden ni reducirse ni estar subordinados el uno al otro (en último término ambos se reducen únicamente a Dios), supone una radicalidad respecto del aquinate²⁴ y de las línea mayoritaria de la tradición teoló-

narch. III, 10, 29-34. Ver también *Ep.* V, 5). En III, 15, Dante traza también la distinción de una doble finalidad en el hombre (*duplex finis*): la felicidad eterna (*beatitudo vite eterne*) y la felicidad respecto de la vida presente (*beatitudo huius vite*). La primera puede alcanzarse por medio de las virtudes teológicas; la segunda por medio de las virtudes morales e intelectuales y gracias a la ayuda de la filosofía (*Monarch.* III, 15, 25-38). Por lo demás, pese a que los instrumentos para alcanzar estos fines les han sido revelados a los hombres (el fin mundano mediante la razón natural y los *phylosophica documenta*; el fin sobrenatural mediante la *Revelación* y los *spiritualia documenta*), con todo, debido a la persistencia y ubicuidad de la humana *cupiditas* y la humana *bestialitas*, los hombres no pueden regirse por sí mismos. Así que éstos tienen necesidad de una doble guía, la espiritual, en último término representada por el pontífice; y la secular, en último término debiera referirse a un monarca universal (cf. *Monarch.* III, 15, 47 y sgg.). Respecto de la *Monarchia* utilizo la edición de Pier Giorgio Ricci: DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, ed. crítica a c. di P.G. Ricci, Milano 1965.

²³ Si bien podría decirse que la *Monarchia* debe incluirse (dentro de la órbita aristotélico escolástica), en lo que algunos autores han denominado «la doctrina bipolar», creemos que Nardi (como ya antes Gilson) contra quienes han identificado en Dante una importante componente tomista, ha intentado evidenciar convincentemente hasta qué punto Dante se diferencia en este respecto como en otros de un Santo Tomás que si bien distingue entre fin natural y sobrenatural, acaba por subordinar netamente el primero al segundo (cf. por ejemplo A. SOLMI, *Il pensiero politico di Dante*, Firenze 1922, pp. 13-14). A diferencia de Santo Tomás, enfatizará B. Nardi, en Dante, la diferenciación y autonomía del reino natural respecto del sobrenatural es neta (B. NARDI, *Saggi di Filosofia dantesca*, Firenze 1967, [1930], pp. 248-54). Vinay ha visto en Dante una posición más moderada que la que presentada por Nardi, y quizás más cercana a las ya en su día enunciadas por Solmi (G. VINAY, *Interpretazione della «Monarchia» di Dante*, Firenze 1962, p. 20 y sgg.). En cualquier caso también Vinay acepta una mayor mordiente laica en Dante respecto de Santo Tomás (*ibid.*, p. 58 y *pass.*).

²⁴ Que la neta diferenciación entre vida mundana y ultramundana, y la revalorización de la vida terrena (que adquiriría una dignidad *per se*) debe asociarse al triunfo de la filosofía de Santo Tomás es una tesis bastante común, ver por ejemplo: W. ULLMANN, *The medieval origins of the Renaissance, The Renaissance, Essays in*

gica cristiana; radicalidad a partir de la cual podría tal vez explicarse, tal y como ha hecho B. Nardi,²³ la conocida y discutida rectificación que Dante introduce al final de su obra y que parece hacer retroceder, al menos formalmente, el significado de la *Monarchia* a posicionamientos gelasianos.

Con sincera palinodia final, mera excusa nicomédica, o simple fórmula cautelar, la *Monarchia* aparece como la obra pionera del antihierocratismo italiano desde una perspectiva político filosófica.

Interpretation, London 1982, pp. 47-48. Sobre la autonomía de lo «político» en Dante ver por ejemplo PASSERIN DE ENTRÈVES, *Dante as a Political Thinker* (1952), Oxford 1965, p. 58 y sgg., o más recientemente y adoptando una visión que podríamos llamar standard: D. DEREK, *Seeds of Secular State: Dante's Political Philosophy as Seen in the 'De Monarchia'*, «J. Church State», 33, 2 (1991), pp. 327-46. Sin querer negarle nada a la «modernidad» del tomismo y sin entrar en un debate que no nos compete, sólo añadiremos que en este sentido será siempre necesario distinguir quienes están (siempre dentro del aristotelismo escolástico) más o menos comprometidos con esa revalorización de lo terrenal. Creo que entonces podrán establecerse notables diferencias entre la *Monarchia* o el *Defensor pacis* y, pongamos por caso, el tratado del aquinate, *De regime principium*.

²³ En efecto, la neta separación entre vida terrena y sobrenatural parece quebrada en las últimas palabras del tratado de Dante, en donde la *mortalis felicitas* aparece, *quodammodo* ordenada a la *immortalis felicitas*, y Cesar debe mostrar con Pedro el tipo de *reverentia* que un hijo muestra con su padre. No faltó quien entendió la precisión Dantesca como una expresión de una doctrina «complementarista» de los dos poderes, teniendo la «reverencia» que el Emperador debe mostrar respecto del pontífice un valor moral y no jurídico (cf. por ejemplo A. SOLMI, *Stato e Chiesa nel pensiero di Dante*, Firenze 1921, pp. 35 y sgg., y 44 y sgg.). Por contra, B. Nardi ve en la declaración de Dante un *ripensamento* o una especie de arrepentimiento, quizás dándose cuenta de haber ido demasiado lejos y haberse apartado prácticamente de toda la tradición escolástica medieval (cf. B. NARDI, *op. cit.*, p. 257). Por lo demás, según Nardi, la conclusión parece erigirse como una prefiguración de las teorías políticas de la *Commedia*. B. NARDI, *Saggi e note di critica dantesca*, Milano 1966, p. 71. Quizás ha sido G. Vinay quien más se ha detenido en el último pasaje de Dante y en el análisis de la terminología empleada (G. VINAY, *op. cit.*, p. 19 y sgg.). Para Vinay el posicionamiento de Dante, más moderado, estaría a medio camino de las tesis regalistas y la *potestas indirecta* de Remigio de' Girolami y podría definirse como una «potestas indirecta atenuada» (G. VINAY, *op. cit.*, p. 23). Sobre los términos sobre la polémica del cierre de la *Monarchia* que en realidad pone en juego la aparente evolución de su pensamiento político junto con otras cuestiones ver por ejemplo, O. CAPITANI, *Spigolature minime sul III della Monarchia*, in *Chiose minime dantesche* (1978), Bologna 1983, pp. 77-82.

En cuanto tal, debe leerse como una respuesta teórica a lo que vienen siendo los intentos de carácter hierocrático de los círculos agustinistas;²⁶ como es también una defensa teórica en favor de la restauración del Imperio (obviamente en el contexto del juego de la confrontación *biancoghibellina* y *nero-guelfa*).²⁷ Por lo demás, prueba

²⁶ En consonancia, como fue puesto de relieve entre otros por Solmi y Nardi, con ciertos decretalistas de la escuela boloñesa como Ugucione di Pisa, Jacopo da Viterbo, Enrico da Cremona, etc. Piénsese, por ejemplo, en autores como Egidio Romano y su *De Summa ecclesiastica potestate* (de cuya lectura por parte de Dante, sin embargo, no se tiene certeza), cf. A. SOLMI, *Stato*, cit., p. 28 y sgg.; B. NARDI, *Saggi di Filosofia*, cit., p. 252 y sgg. Una síntesis del Augustinismo político se encuentra en M.J. WILKS, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, Cambridge 1963.

²⁷ Existe otro persistente debate sobre el carácter «utópico» o «ideológico» de la *Monarchia*, en la medida en que el significado «real» del tratado se cifraría en un ataque antipapal y anti-nero reconducible (como ya interpretó Boccaccio en su *Trattatelo*, XXV), al resentimiento personal de Dante contra el partido pro-papal o simplemente, a los intereses de los *bianchi* florentinos exiliados que, tras los fracasos militares, conservan su última esperanza política en un eventual vuelta del Imperio. Ya Gramsci asumía que la doctrina política del *Monarchia* podía reducirse a elemento de la biografía de Dante, sin posible eficacia ni fecundidad histórico-cultural (A. GRAMSCI, *Quaderni del Carcere, 1930-32*, Torino 1977, vol. II, Q. 6, VIII, p. 759) matizando luego el elemento utópico y anacrónico de la obra (*ibid.*, pp. 760-61). Un ejemplo de tesis reduccionista puede verse por ejemplo en Burnham, de acuerdo con el cual el significado «real» de la *Monarchia* consistiría ser un plataforma propagandística de los intereses de los exiliados blancos (cf. J. BURNHAM, *The Machiavellians deffenders of Freedom*, New York 1943, p. 22). Más recientemente C. Savary ha estimado que al tratado de Dante se compone de una estructura básicamente ideológico política (cf. C. SAVARY, *Ideologie et utopie dans le «De Monarchia» de Dante*, «Petite R. Philos.», 7, 1986, pp. 111-30). Otro defensor del anacrónico idealismo de la *Monarchia* es W. ULLMANN, *Medieval Papalism: the Political Theories of the Medieval Canonists*, London 1949, p. 33; mientras que Skinner (como por lo demás ya anteriormente E.G. PARODI, *La Monarchia*, Milano 1921, p. 89 y sgg.), relaciona el tratado de Dante con el descenso en Italia del emperador Arrigo VII, poniendo en duda el carácter utópico y anacrónico de la obra (cf. Q. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought. The Renaissance*, Cambridge 1978, p. 18). B. Nardi, creemos que no sin razón, ha reivindicado el carácter esencialmente teórico de la *Monarchia*, independiente en este sentido de una finalidad práctica inmediata y concreta (B. NARDI, *Saggi di Filosofia*, pp. 267-69). Por último, Pertile concluye el sintético e intenso prólogo de su libro delineando la figura de un Dante tan genial como reaccionario y ciegamente iluso (cf. L. PERTILE, *La Puttana e il gigante. Dal 'Canto dei Cantici' al Paradiso Terrestre di Dante*, Ravenna 1998, p.

indirecta del significado performativo de la *Monarchia* puede inducirse de la pronta condena de Juan XXII y de las acusaciones varias que la obra provocó.²⁸ Desde este punto de vista es obvio que la obra de Dante pudo fácilmente ser identificada con las posiciones regalistas o imperialistas, encaminadas a contrarrestar las pretensiones territoriales y políticas del papado basadas en los documentos recogidos en las *Decretales* y la *Constitutum Constantini*.²⁹

Ahora bien ¿qué tiene que ver todo esto con Maquiavelo? Dos siglos después de que Dante escribiera su tratado tanto el debate como el contexto histórico se han transformado radicalmente. Los planteamientos de la *Monarchia* poco o nada se parecen al modo que

21). Si pretender entrar en absoluto en este debate, nos parece en todo caso difícil negar la naturaleza «esencialmente teórica» de la obra de Dante, como es difícil negar su dimensión utópica e idealista.

²⁸ Por ejemplo la acusación de averroísmo de Vernani en su *Tractatus de Reprobatione Monarchi composita a Dante*, en N. MATTEINI, *Il più antico compositore politico di Dante: Guido Vemani da Rimini. Testo critico del 'De reprobatione Monarchiae'*, Padova 1958, 97, 10-20. Texto por lo demás utilísimo para comprender hasta qué punto las tesis «agustinistas» eran totalmente antitéticas con los posicionamientos de Dante. Existe otro tratado antidantesco de Guglielmo Centueri de Cremona que, según F. Cheneval, puede concebirse no sólo como uno de los principales textos de la tradición hierocrática, sino también (por cuanto tiene de separación entre política y ética aplicada a las acciones de la Iglesia), un antecedente de Maquiavelo en la concepción general de la política: «Nebst der von M. Wilks überzeugend dargestellten Bedeutung dieser Denker für die Entwicklung des neuzeitlichen Souveränitätsgedankens kann nämlich bei der hierokratischen Schule lange vor dem sprichwörtlichen Machiavelli eine Trennung von Ethik und Politik festgestellt werden». F. CHENEVAL, *Die Rezeption der Monarchia Dantes bis zur Editio Princeps im Jahre 1559. Metamorphosen eines philosophischen Werkes*, München 1995, p. 13. De hecho, Cheneval va más allá y llega a afirmar una precisa afinidad entre el gobernante del *Tractatus de iure monarchiae* y el príncipe maquiaveliano, ambos en contraposición con el monarca universal dantesco (*ibid.*, p. 241 y sgg.). Honestamente, debe advertirse también que la primera impresión general que produce la lectura del *Tractatus de iure* es de total disconformidad con la forma y el fondo de la obra maquiaveliana.

²⁹ Lo cual por lo demás es expresamente señalado Dante, por ejemplo en *Monarch.* II, X, 1-3. Para Dante y la *Constitutum* ver B. NARDI, *La 'Donatio Constantini' e Dante*, in *Nel Mondo di Dante*, Roma 1944, pp. 109-59. Las reivindicaciones territoriales basadas en la *Constitutum* entran en el lenguaje papal con Inocencio III, cf. D. MAFFEI, *La donazione di Costantino nei giuristi medievali*, Milano 1964, p. 46.

Maquiavelo tiene de abordar el problema del poder del papado en obras como el *Principe*, los *Discorsi* o las *Istorie*. Si el Imperio podía representar para Dante un ideal irrenunciable, o al menos una esperanza, para Maquiavelo es ya sólo la lejana historia de una *rovina* (cf. por ejemplo *FI*, 9). Por lo demás, ni siquiera merece la pena entrar a debatir las insalvables diferencias entre el carácter filosófico y aún teológico sobre los que se construye texto de la *Monarchia* y los diversos análisis maquiavelianos, más bien de vocación histórico política. El texto dantesco se mantiene en una visión tan antihierocrática cuanto aristotélica y cristiana. E incluso, como alguno ha insinuado, cabría decir que aceptando como demostrado el antihierocratismo dantesco, eso no evita que todo el pensamiento de Dante parezca infundido de elementos teocráticos.³⁰ Baste, por ejemplo, con mencionar que en la *Monarchia* el Imperio dantesco es una institución enteramente sancionada y providencialmente sostenida por Dios. En este ámbito, la paz y la seguridad universal son las condiciones necesarias de un fin que podríamos llamar moral: la felicidad del individuo, tanto en su dimensión mundana (consistente en la aristotélica realización de las virtudes morales e intelectuales) como ultramundana (consistente en la salvación mediante la aceptación y práctica del credo cristiano). Si todo esto es minimamente exacto, de mala manera la *Monarchia* puede, literal o conceptualmente, concebirse como una obra afín a los intereses y planteamientos maquiavelianos.

Sin embargo, la *Monarchia* se resistió a convertirse en un texto totalmente extemporáneo al Renacimiento florentino, como bien demuestra su doble traducción al vulgar. Desde luego, no es irrelevante que una de estas traducciones fuese realizada por una personalidad de la importancia en la cultura fiorentina e Italiana como Marsilio Ficino.³¹ Por lo demás, es lógico pensar, que el renovado

³⁰ Por ejemplo L. PERTILE, *op. cit.*, pp. 17, 20-21.

³¹ Hallamos una traducción de la *Monarchia* que se remonta a mediados del siglo XV y transcrita por Bernardo del Nero di Filippo (cf. P. SHAW, *Il volgarizzamento inedito della «Monarchia»*, in «Studi danteschi», XLVII, 1970, p. 59). Esta traducción, a menudo inexacta y postergada tras la llevada a cabo por Ficino (a lo que parece, por demanda expresa del propio Bernardo del Nero que debió ver la necesidad de una nueva traducción), volvió no obstante a ser copiada a principios

interés *quattrocentesco* por el texto de la *Monarchia* (e independientemente de la simpatías ficinianas por Dante en general o, más en particular, por la paz política y social o por la *reductio ad unum*, que tan a la medida parece del pensamiento «político» ficiniano), algo tuvo que ver con los consuetudinarios conflictos entre Florencia y el Estado pontificio, antiguos y nuevos conflictos que periódicamente cobraban mayor o menor vivacidad.³²

Y es, en efecto, en esta clave de anacrónica contemporaneidad que inferimos algún elemento, que podría hacernos aproximar la *Monarchia* a Maquiavelo. Y es esa crítica básica de Dante al poder temporal del papado y ese plantear el poder secular de los papas

del XVI, lo que de alguna manera prueba que la obra de Dante seguía gozando de una relativa demanda (ver P. SHAW, *op. cit.*, p. 67). Por su parte, Marsilio Ficino dedica su traducción a Bernardo del Nero junto con Antonio di Tuccio Manetti en torno a 1467 (cf. *Il «De Monarchia» di Dante Alighieri nella versione di Marsilio Ficino*, Roma 1943). Por lo demás, si se conservan al menos 18 copias manuscritas de la *Monarchia* en latín anteriores al siglo XVI, puede darse por hecho que la obra, y particularmente en Florencia, se copió en no pocas ocasiones (ver a este respecto la introducción de B. Ricci a la edición crítica de la *Monarchia*, ed. cit. pp. 3-19 y el capítulo de *Fortuna della «Monarchia» nei secoli XIV e XV* en B. NARDI, *Nel mondo di Dante*, Roma 1944, p. 191 y sgg.). Sobre la fortuna de la *Monarchia*, alguna idea, aunque muy general, puede verse en A. SOLMI, *Il pensiero*, cit., pp. 63-70. Respecto de la traducción ficiniana puede verse C. VASOLI, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli 1988, p. 122 y *pass.* En cualquier caso, el trabajo más importante sobre la fortuna de la *Monarchia* hasta mitad del siglo XVI es la extensa monografía anteriormente citada de Cheneval.

³² En particular, Vasoli relaciona la vulgarización de la *Monarchia* con el conflicto entre el gobierno de Piero de Medici y Pablo II, tras la conjura de 1466 en Florencia. Cf. C. VASOLI, *op. cit.*, pp. 127-28. Por su parte Garin amplía el sentido de la traducción en el sentido de un rediseñar las relaciones de Florencia con la Iglesia. E. GARIN, *La cultura filosofica fiorentina dell'età medicea. Idee, istituzioni, scienza ed arti nella Firenze dei Medici*, a c. di C. VASOLI, Firenze 1980, pp. 99, 102. Ya Ficino, en su proemio, y dirigiéndose a Bernardo del Nero y Antonio Tuccio Manetti, comenta que las cuestiones planteadas por la *Monarchia* es de cotidiana discusión entre ellos y que la finalidad de la traducción es la de que sea accesible a un mayor número de personas: «Questo libro composto da Dante in lingua latina, acciò che sia a' più de' leggenti comune, Marsilio vostro, dilettissimi miei, da voi esortato, di lingua latina in toscana tradotto, a voi dirizza; poiché l'antica nostra amicizia e disputazione di simili cose in tra noi frequentata riquiede...», M. FICINO, *Il «De Monarchia»*, cit., p. 7.

como un problema de efectos políticos negativos y que guarda una estrecha relación con las ausencia de concordia y unidad que afecta al mundo en general (y por tanto, al *Regnum Italicum*). Esto es explícitamente manifestado por Dante cuando compara la *pax universalis* reinante en el género humano durante el mandato de Augusto con los tiempos en los que la *cupiditas* se hizo sitio en la cabeza de la Iglesia y de la cual surgieron las múltiples discordias:

Qualiter autem se habuerit orbis ex quo tunica ista inconsutilis cupiditatis ungue scissuram primitus passa est, et legere possumus et utinam non videre.

O genus humanum, quantis procellis atque iacturis quantisque naufragiis agitari te necesse est dum, bellua multorum capitum factum, in diversa conaris! (*Monarch.* I, 16, 3-5).³³

Sólo en este sentido, más implícito que explícito, la *Monarchia* encuentra una cierta afinidad con las tesis maquiavelianas: el plantearse como problema un mundo discordante y en permanente conflicto, y en el que papado tiene un importante responsabilidad. Por lo demás, difícil es saber si Maquiavelo tuvo conocimiento directo de las páginas de la *Monarchia*. Porque si bien el texto de Dante es objeto de una de las escasas citaciones explícitas por parte de Maquiavelo, como bien es sabido, se trata curiosamente de una cita equivocada, lo que nos induce a pensar que o Maquiavelo no leyó la obra de Dante o tuvo un conocimiento de ella poco profundo.³⁴ En

³³ Respecto del texto parece obvio que la *cupiditas* que desgarra la túnica inconsútil con la que se cierra el libro I haya de ponerse en relación con los efectos creados por la *Constantini Constitutum* (en *Monarch.* II, 11, 8) con la que se cierra el libro II, y que es abordada también en *Monarch.* III, 10.

³⁴ La cita de Maquiavelo se refiere a la frase «il popolo molte volte grida 'viva la sua morte!' e muoia la sua vita!» (*D* I, 53, 8). Pero la frase no se encuentra en la *Monarchia*, sino en *Convivio* I, 11, 54. Por lo demás, del *Dialogo intorno alla nostra lingua* (muy probablemente escrito por Maquiavelo), cuyo tema central es una polémica contra el *De Vulgari Eloquentia* de Dante, sólo señalaremos que recientemente Larry Peterman percibe que Maquiavelo lleva a cabo en el *Dialogo* una identificación polémica entre Dante y «the Church and its spokesmen» (L. PETERMAN, *Dante and Machiavelli*, «Interpretation», 20, 1, 1992, p. 18). De este modo, usando a Dante como blanco, Maquiavelo «can confront apologists for the Church...» (*ibid.*, p. 19). Sinceramente no hallamos evidencias textuales ni concep-

todo caso, esto no quiere decir que no hubiera nunca leído el texto de Dante, y sobre todo que no estuviera al corriente de las ideas políticas y planteamientos generales del poeta Florentino.³⁵

Si se quiere, la afinidad entre Dante y Maquiavelo quizás viene a más si nos fijamos en alguna de las *Epístolas*. Así la famosa *Cardinalibus Ytalicis*, en la que se relacionan los males de Roma con el mal gobierno y liderato espiritual de los cardenales italianos (aunque se privilegie el aspecto religioso y moral más bien que sus derivados políticos), y se censura a las máximas autoridades de la Iglesia por desviarse de la vía trazada por Cristo, porque, a la manera del falso auriga Fetonte, han conducido al rebaño cristiano al precipicio (*Ep. XI, 4*), y han llevado a la madre Iglesia casi a la tumba (*Ep. XI, 6*). En la carta también se menciona a la capital del Lazio como *comune civilitatis principium* de los italianos (*Ep. XI, 10*), y los cardenales son identificados como la *causa* del *eclipsis Solis* que se cierne sobre el territorio itálico (*Ep. XI, 10*).

Ahora bien, independientemente de la *Monarchia* o las *Epístolas* es sobre todo la *Commedia* la que, a pesar de su, en teoría, mayor moderación política, nos ofrece más concretos paralelismos con la polémica anticlerical maquiaveliana. En cierta medida, puede decirse que es precisamente la obra maestra de Dante la que fija el arquetipo de uno de los *topoi* anticuriales, arquetipo que como veremos se reproduce con más o menos variantes y particulares en un línea de autores que llega a Maquiavelo.

Inevitable es a este respecto empezar recordando el Canto XVI del *Purgatorio*, y el famoso diálogo con Pedro Lombardo en el que se indaga la causa que ha dejado al mundo privado *d'ogne virtute*. Si-

tuales para aceptar las apreciaciones de Peterman en este sentido. Independientemente de la polémica con Dante desarrollado en el *Dialogo* y contrariamente a Peterman nos parece muy poco probable que a Maquiavelo le pasase desapercibido el antihierocratismo y anticurialismo de Dante. Por tanto, nos parece poco plausible que en la cabeza del *prius* Secretario, se crease la asociación Dante = Curia o Dante = Chiesa.

³⁵ En especial, la solución «imperial» de Dante para poner fin a las guerras y discordias derivadas de la ambición humana y que ya aparece en el *Convivio* (cf. *Conv. IV, 4, 5*). Discordias que en buena lógica reclamaban la 'necesidad' de un gobierno unificado que en particular salvara a la *misera Italia* (*Conv., IV, 9*).

gamos por un momento el razonamiento dantesco. Para empezar, la causa de ese mundo *reo* es desde luego responsabilidad humana y no celeste. El problema se origina por el hecho de que el hombre, constituido de libero arbitrio y solicitado por las pasiones, necesita del freno de las leyes para no desviarse del bien. Y si bien las leyes existen, éstas son impotentes desde el momento en que no se dispone de una instancia que las haga cumplir. Ahora bien, esta instancia, que debiera ser, en último término, un monarca o emperador, no existe de hecho. Y así el cómpito del emperador lo cumple, o diremos mejor, lo usurpa, el *pastor*, esto es, el papa. Pastor que «rugumar puo, ma non ha l'unghie fesse» (*Purg.* XVI, 99).³⁶ Lo usurpa, puesto que no sólo no le pertenece legítimamente, sino que el papado, por su propia naturaleza, está incapacitado para llevar a cabo una función coercitiva. Y justo porque todos los cristianos ven que el papa, supuesta guía espiritual, en realidad participa y gusta de esa misma realidad material que ellos ambicionan, los fieles, conforme al mal ejemplo de su guía, se recrean exclusivamente en lo material. De manera que es precisamente esa mala guía, esa confusión de la espada y la cruz, esa ruptura del equilibrio por la asunción del papado de competencias que no son suyas,³⁷ la

³⁶ Obviamente no interesa aquí entrar en cuál sea el significado exacto de este «rumiar puede, pero no tiene la pezuña partida», metáfora, tomada de la prohibición divina al pueblo judío de comer animales que no sean rumiantes y tengan la pezuña dividida (cf. *Levit.* XI, 3-8; *Deuter.* XIV, 7). Es obvio que el texto gira en torno a la idea de que el papado puede discernir en el ámbito de la moral y de la salvación espiritual, pero está incapacitado para asumir la responsabilidad de legislar y hacer cumplir lo legislado en el ámbito práctico, para lo que es necesario la autoridad secular. En definitiva, lo esencial es que si el papa «rumia» pero no tiene «la pezuña partida» es porque está imposibilitado (aunque sólo a medias) para ejercer el gobierno sobre el mundo, lo que nos remite a la dualidad de los fines humanos temporal/espiritual e Imperio/Iglesia que habíamos visto en la *Monarchia*, y que en efecto vuelve a aparecer en este decimosexto canto del *Purgatorio* con la analogía de los dos soles: son necesarios los *due soli*, y no sólo uno, que Roma *soleva aver*, y que iluminaban uno y otro camino, el del mundo y el de Dios. (cf. *Purg.* XVI, 106-08). Cito la *Divina Commedia* a partir del texto de la Società dantesca italiana: D. ALIGHIERI, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a c. di G. PETROCCHI, ed. crit. per l'edizione nazionale, III vols. (1966-67), Milano 1994.

³⁷ «L'un l'altro ha spento; ed è giunta la spada / col pastorale, e l'un con l'altro insieme / per viva forza mal convien che vada» (*Purg.* XVI, 109-11).

razón de la corrupción que asola al mundo³⁸ («Ben puoi veder che la mala condotta / è la cagion che 'l mondo ha fatto reo ...») (*Purg.* XVI, 104-05).

No ahorrará Dante ni adjetivos ni matices en otros lugares de la *Commedia* para criticar al papado. Y así alzará su pluma contra el pastor que es ahora lobo por culpa del *maledetto* florín y que ha abandonado el estudio del Evangelio y de los padres de la Iglesia, atendiendo sólo ya a los *Decretali* (*Par.* IX 130-35); contra ese humo que vicia la luz divina, contra esos mercaderes del templo que provocan que todos se pierdan «dietro al malo essemplio!» (cf. *Par.* XVIII, 120-26); contra la avaricia de los papas que, dirá Dante en el círculo de los simoniacos, «... il mondo attrista, / calcando i buoni e sollevando i pravi» (*Inf.* XIX, 104-05); contra quien, hará pronunciar Dante a San Pedro (en obvia referencia a Bonifacio VIII), utiliza la Iglesia para conquistar riquezas y convierte la tumba de San Pedro en una cloaca en donde se sacia el instinto de Satanás (cf. *Par.* XXVII, 22-27); contra la *puttana* que se sienta sobre el horrendo monstruo (postconstantiniana metamorfosis del antiguo carro de la Iglesia); *puttana* que se besuquea lascivamente con el gigante (presumiblemente el trono francés), y que al sorprenderla lanzando un mirada lasciva al poeta, la flagela de arriba abajo y furioso, se aleja por la selva llevándose consigo sea al monstruo que a la prostituta (en clara referencia al traslado de la Curia a Avignón) (cf. *Pur.* XXXII, 130-60).³⁹

Dejando a un lado los aspectos teológicos y la dimensión moral de las críticas de Dante a la corrupción que circunda la Curia, y que

³⁸ Quizás, quien de modo más explícito ha señalado la afinidad en términos parecidos a los nuestros ha sido (cf. F. ERCOLE, *Dante e Machiavelli*, cit., pp. 14-16), quién por lo demás señala en efecto que mientras que para Maquiavelo el problema del papado afecta sobre todo a Italia, para Dante es la salud del entero mundo cristiano la que se ve comprometida (*ibid.*, p. 15).

³⁹ Sobre la metáfora de la *puttana* y el *gigante*, el libro citado de L. Pertile, y en particular pp. 203-25. Inútil insistir aquí sobre otras referencias como la plausible identidad lupa-chiesa de la que se profetiza la fin a manos del *veltro* en *Inf.* I, 94-111. Para un comentario a proposito cf. F. LANZA, *Roma e l'emblema della Lupa, Dante e Roma*. Atti del convegno di studi, Firenze 1965, pp. 255-61. También B. NARDI, *Saggi di Filosofia*, cit., pp. 263-64.

en realidad se extiende a toda la Iglesia y al cuerpo social, podemos detenernos en esos efectos negativos que la corrupción de la Curia y la conducta de los papas induce sobre el pueblo cristiano. Pero antes es preciso volver al texto maquiaveliano de los *Discorsi*. Hasta ahora habíamos sólo visto que Maquiavelo acusaba al papado de las divisiones italianas y de las invasiones bárbaras que asolaron y asolan a la Península. Pero el texto de *D I*, 12, como ya anunciábamos, implicaba algo más. Y ese «algo más» consiste en que la Curia Romana, dice Maquiavelo, y, en concreto, los «esempli rei di quella corte», han dejado la provincia italiana privada de «ogni divozione e ogni religione» (*D I*, 12, 16). Lo que trae consigo, continúa diciendo, infinitos desórdenes «... perché nessuno maggiore indizio si può avere della rovina di una provincia, che vedere dispregiato il culto divino ...» (*D I*, 12, 13). Así, el mal ejemplo de los pontífices y la Curia ha dejado a los italianos «sanza religione e cattivi» (*D I*, 12, 17). No podemos detenernos aquí a analizar los supuestos e implicaciones que se derivarían de esta falta de devoción de los Italianos por el culto divino y que aparece alguna vez más en la obra maquiaveliana.⁴⁰ Nos interesa simplemente resaltar el paralelismo entre esa «mala guía» que Dante establecía como «la cagion che 'l mondo ha fatto reo» (*Purg.* XVI, 105), esa causa de que tantos vayan *dietro al malo esemplo!* (cf. *Par.* XVIII, 120-26), y el maquiaveliano situar en «gli esempli rei di quella corte» (*D I*, 12, 16), a causa de la falta de religión de los Italianos y, por ende, de la corrupción social.

Ciertamente una cosa es hablar de un mundo corrupto y de cristianos que se envilecen guiados por el ejemplo de la Curia, como hace Dante; otra, sin duda más curiosa, decir que el mal ejemplo de la Curia Romana ha dejado a los italianos sin devoción

⁴⁰ Por ejemplo (y por no hablar del descreimiento de los soldados criticados en *Dell'arte della guerra*), unos años después Maquiavelo volverá a reiterar en sus *Istorie*, esta idea de la falta de religión de los Italianos en cuanto que indicio de corrupción y ruina: «E perché in tutti la religione e il timore di Dio è spento, il giuramento e la fede data tanto basta quanto l'utile: (...) per questo gli uomini nocivi sono come industriosi lodati e i buoni come sciocchi biasimati. E veramente in nelle città di Italia tutto quello che può essere corrotto e che può corrompere altri si raccozza ...» (*IF III*, 5, p. 30).

ni religión. En el primer caso, tenemos cristianos corruptos y pecadores. En el segundo caso tenemos hombres corruptos, pero no sabemos ya si cristianos o almas descreídas y distanciadas de la dimensión religiosa. Pero al margen de cuantas diferencias se busquen y en efecto se hallen, en cualquier caso puede decirse que la *Commedia*, con la que Maquiavelo tuvo gran familiaridad,⁴¹ consagra un *topos* antihierocrático en la tradición literaria italiana que tendrá una aceptable acogida en su vertiente anticlerical. *Topos* del que Maquiavelo se hace eco, cualesquiera que hayan sido sus vías de transmisión: esto es, que el *malum exemplum* del papado tiene un relación de tipo causal con el dilatarse de la corrupción moral que invade al mundo.

Por enigma de Dante, y no sin motivo, Marsilio de Padua, pasa por se el autor italiano medieval más comprometido con la defensa y exposición de un antihierocratismo programático. En efecto, puede decirse sin arriesgar demasiado que el *Defensor pacis* es una maquinaria conceptual concebida toda ella en clave antihierocrática.

Marsilio expone dos tesis centrales: una, que, en base a las

⁴¹ Bastaría recordar a este propósito los muchos influjos, directos o indirectos, que la obra dantesca imprimió en la prosa y el estilo maquiaveliano, además de las propias palabras del que fue Secretario florentino sobre su lectura de la *Commedia*. Por ejemplo Ridolfi asume, a partir de la forma y lenguaje de los *Decennali* (escrita, recordemos, en *terza rima*) «un lungo studio e il grande amore della *Commedia*» (R. RIDOLFI, *Vita di Niccolò Machiavelli* (1928), Firenze 1987, vol. I, p. 130); así como el biógrafo toscano comenta también la deuda del *Asino* Maquiaveliano con el poema dantesco (*ibid.*, p. 273); que en cierto modo podría considerarse un poema «anti-dantesco» (cf. G. SASSO, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Milano 1997, vol. IV, pp. 38-151). Siempre de acuerdo con Ridolfi, Dante fue un principal maestro de estilo de Maquiavelo (*ibid.*, p. 402), al que citó en sus cartas familiares, y a menudo de memoria, más que el resto de sus contemporáneos (*ibid.*, p. 273). Recordemos también la famosa carta a Vettori del 10 de diciembre de 1513 en la que Maquiavelo dice caminar por el bosque con *un libro sotto*: o bien Dante o bien Petrarca, o bien «Tibullo, Ovidio e simili» y en donde además se cita el *Paradiso*. Una cita del *Purgatorio* vuelve a hallarse en la carta del 21 de octubre de 1525 a Francesco Guicciardini; mientras que por ejemplo una nueva cita del *Paradiso* se lee en una carta también a Guicciardini del 19 de diciembre de 1525. Por lo demás, sobre Dante como punto de referencia de algunos pasajes de las *Istorie Fiorentine* véase por ejemplo G. SASSO, *Niccolò Machiavelli*, cit., pp. 219-24 y 238-42.

palabras y ejemplos de Cristo y a los escritos de los padres de la Iglesia, el clero carece de potestad para ejercer poder coercitivo alguno (idea central que recorre los capítulos IV, V y VI de la II *dictio*, y concisamente expresada por ejemplo en DP II, v, 7 y en el resumen final de DP II, vii); dos, que los sucesores de Pedro carecen de auténtica *iurisdictio coactiva*, como carecen de *plenitudopotestatis* (cf. por ejemplo DP II, xvi, 6, 10, 11; xviii, 8; xxii, 20; y los capítulos xxiii y xxiv de la II *dictio* dedicados expresamente a la cuestión).

Como bien es sabido el fundamento de las tesis marsilianas se halla en la distinción fundamental entre poder laico y eclesiástico, en perfecta correspondencia con la diferenciación entre derecho humano y divino (cf. DP II, viii). Puesto que es competencia del poder secular el juzgar la ley humana, así como el castigar sus infracciones, queda claro que los miembros eclesiásticos, en tanto que humanos potencialmente infractores de la ley, están también sometidos a jurisdicción secular (cf. DP II, ix). Respecto de la ley divina, en realidad la autoridad para juzgar compete exclusivamente a Cristo y, por tanto, los castigos a las infracciones a la ley en materia religiosa en ningún caso pueden ser asumidos por la Iglesia ni por sus representantes (cf. DP II, x). Por lo que se refiere a la Curia y al Papa, Marsilio para empezar niega el origen divino de la autoridad pontificia. Cristo no ha elegido a Pedro, y mucho menos a los sucesores de Pedro, para ser cabeza de la Iglesia. Como tres siglos después Lutero, el *Defensor Pacis* mantiene que el obispo romano no es sucesor de Pedro en mayor medida de lo que lo son otros apóstoles u otros sacerdotes. La diferencia entre el papa y el resto de obispos no es de autoridad, sino sólo de representatividad (cf. DP II, 16).⁴² Por lo demás, si bulas de carácter teocrático como la *Unam sanctam* sor

⁴² En realidad, siendo la Iglesia pensada por Marsilio como una mera estructura histórica, y sin carácter divino, los representantes de la Iglesia son elegidos por el pueblo nada más que para administrar los sacramentos y enseñar el mensaje de Cristo (cf. por ejemplo DP II, 17). Por lo demás, si por un lado la sumisión del papa al Concilio general tiene un carácter absoluto, tampoco el Concilio goza de un poder coercitivo. Y esta carencia de poder coercitivo debe relacionarse con el hecho de que para Marsilio la asunción de la religión cristiana tiene valor sólo cuando realizada de libre voluntad (cf. DP II, 21).

consideradas como desastrosas imposturas, el *Defensor pacis* rechaza también la inmunidad fiscal del patrimonio eclesiástico, así como cualesquiera privilegios jurídicos como los defendidos en la bula *Clericis Laicos* por parte de Bonifacio VIII (cf. DP II, 8-9). Contra la posiciones gelasianas, Marsilio esgrime que en todo reino o imperio no puede haber más que una sola autoridad, lo que viene demostrado por el hecho de que Cristo y sus apóstoles se sometieron voluntariamente a la jurisdicción temporal de Roma (cf. DP II, 4, 13). En buena regla, y aquí se ha querido ver el embrión de la idea moderna de soberanía, en un territorio dado no debe existir más que una única autoridad de la que se deriva por delegación todo poder coercitivo (cf. DP I, 2, 2; I, 17, 11; etc.). En definitiva, el papa no goza de ningún tipo de poder coercitivo, sino sólo de una suerte de autoridad admonitoria. El pontífice debe ser un *preceptor* que enseña con el ejemplo, o si se quiere, un *doctor* que enseña en virtud de su conocimiento; pero en ningún caso debe el Santo Padre convertirse en juez o ejecutor temporal (cf. DP II, 30, 1).

Marsilio, como ya Dante, resalta la función ejemplarizante del papado pero, con más radicalidad que el poeta florentino, parece reducir toda su autoridad al prestigio carismático que pudiera emanar de su comportamiento ejemplar, negando por tanto cualesquiera legitimidad jurídica o teológica del primado de Pedro. Viene en mente a este propósito la descripción de Maquiavelo, según la cual la reverencia que los hombres otorgaban a los primeros papas procedía de los milagros (obviamente los «milagros» de los que habla Maquiavelo nos sitúan ante una cuestión diferente que mereciera un tratamiento específico y en el que no podemos entrar aquí), y de la ejemplaridad de su vida: «i primi dopo san Piero, per la santità della vita e per i miracoli, erano dagli uomini reveriti; gli esempi de' quali ampliorono in modo la religione crisitiana...» (cf. IF I, 9, p. 25). Pero tras este periodo marcado por la ejemplar 'santidad' de los primeros papas, según Maquiavelo razona en IF I, 9, los siguientes papas, como ya hemos visto y un poco como parece reclamar Marsilio, estuvieron sujetos a la autoridad secular «o agli imperadori o ai re ubbidivano»; y en todo caso su poder secular procedía por delegación: «e come loro ministri nelle azioni loro operati» (*ibid.*).

Pero antes de continuar con comparaciones textuales conviene hacer un pequeño paréntesis y considerar sumariamente *the state of*

art sobre la cuestión de los posibles vínculos entre Maquiavelo y Marsilio de Padua. Porque es de sobra conocido que no pocos estudiosos han asumido la afinidad entre el florentino y paduano. El caso quizá más claro es Passerin d'Entrèves,⁴³ quien llega a afirmar que el pensamiento de Marsilio representa una preformación de maquiavelismo. No han faltado tampoco estudiosos⁴⁴ que han señalado puntuales relaciones o afinidades de mayor o menor calibre. Hace un par de décadas, A. Toscano dedicaba una entera monografía a comparar los sistemas de pensamiento de Maquiavelo y Marsilio, de un modo, eso sí, que podríamos definir como exclusivamente formal, dejando de lado toda comparación textual y concreta.⁴⁵ Algo mucho más difícil ha sido hallar evidencias textuales que puedan apuntar a una influencia de Marsilio en Maquiavelo como consecuencia de una lectura directa. Un cierta analogía estilística se ha querido ver entre un pasaje del capítulo XXVI de la primera *Dictio* (en donde Marsilio propone liberar a Italia de la opresión de los papas), y la *exhortatio* del capítulo XXVI del *Principe*, precisamente allí en donde Maquiavelo exhorta a la casa Medici (¡la casa que entonces detenta el papado!), a liberar a Italia de los bárbaros.⁴⁶ En este

⁴³ A. P. D'ENTRÈVES, *The medieval contribution to political thought. Thomas Aquinas, Marsilius of Padua*, Richard Hooker, Oxford 1939, pp. 18, 83.

⁴⁴ Por ejemplo F. BATTAGLIA, *Sul Defensor Pacis di Marsilio da Padova*, *Nuovi studi di diritto, economia e politica* (1929), pp. 145-46; A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua 'Defensor pacis'. Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy* (1955), New York 1979, vol. I, pp. 4, 35, 304, 307; G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge. Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'état laïque*, Paris 1934, vol. II, pp. 91-92; B. GUILLEMAIN, *Machiavel: L'anthropologie politique*, Geneve 1977, pp. 46-47, p. 331; G. SASSO, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Bologna 1993, vol. I, pp. 500-01.

⁴⁵ A. TOSCANO, *Marsilio da Padova e Niccolò Machiavelli*, Ravenna 1981.

⁴⁶ El texto de Marsilio dice: «Quis igitur tam agrestis huius patrie sive matris tam pulchre olim et nunc adeo deformis et lacerate filius hec cernes sciens et potens adversus sic ipsam trahentes et lacerantes iniuste silere poterit et clamoris spiritum ad dominum continere?» (DP I, 26, 20). Mientras que el de Maquiavelo: «... volendo conoscere la virtù di uno spirito italiano, era necessario che ella è di presente, e che lafussi più stia va che gli Ebrei (...) senza capo, senza ordine; battuta, spogliata, lacera, corsa, ed avessi sopportato ogni sorte ruina (...). Vedesi come la prega Dio, che li mandi qualcuno che la redima da queste crudeltà e insolenzie barbare» (P XXVI, 3-6). Cito el *Defensor pacis* según la edición de Richard Scholz: MARSILIUS

sentido, si bien los elementos proféticos de los que Marsilio hace gala en el *Defensor pacis*⁴⁷ (como en mayor medida ya sucedía con Dante en la *Commedia*), pueden de alguna manera compararse con la *exhortatio* del XXVI del *Principe*, no debemos tampoco olvidar que los elementos diferenciales no son quizá menos significativos; en realidad el capítulo XXVI del *Principe* está tan cargado de posibles referencias (para empezar el mismo Dante⁴⁸ y el explícitamente citado Petrarca⁴⁹), que es imposible decidir si el texto de Marsilio pudo ejercer algún tipo de influencia, al menos genérica o estilística, sobre la *exhortatio*.

A nosotros nos interesa aquí resaltar alguna afinidad más en la línea de lo que hemos venido exponiendo. Para ello, conviene recordar que si bien para Marsilio *de iure* ni la Iglesia ni el papa pueden tener ningún poder temporal o coercitivo autónomo, *de facto* la situación es muy distinta, puesto que, en efecto, el papado ha usurpado un poder que no puede detentar legítimamente. Ahora bien, entre los efectos de esta *aberratio* encontramos precisamente la niña del *Regnum Italicum*, marcada por la división y múltiples discordias que estarían relacionadas con la actividad temporal del papado. Dice Marsilio:

Hec itaque Romanorum quorundam episcoporum extimatio non recta et perversa fortassis affectio principatus, quem sibi deberi asserunt ex eisdem, ut dicunt Christum tradita plenitudine potestatis, causa est singularissima, quam intranquillitatis seu discordie civitatis aut regni factivam diximus (DP I, XIX, 12).

De modo que, como vemos, la causa particular de las Itálicas *discordie* es doble: en primer lugar, una *extimatio non recta* por parte

VON PADUA, *Defensor pacis*, *Monumenta Germaniae Historica (Fontes iuris Germanici antiqui)*, ed. by R. SCHOLZ, Hannover 1932.

⁴⁷ En efecto, el paduano insinúa el significado profético del que se halla investido la tarea de Luís de Baviera contra la Iglesia de Roma, que vendría a ser un cumplimiento de la profecía de Daniel según la cual un rey destruirá una estatua con pies de barro (cf. DP II, 24, 17).

⁴⁸ Sobre la analogía entre la *exhortatio* maquiavelliana y *Purg.* VII, 94 y la *Ep.* V (cf. F. ERCOLE, *Dante e Machiavelli*, cit., p. 6).

⁴⁹ Sobre Maquiavelo y el uso de Petrarca en el *Principe*, cf. G. SASSO, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Milano 1997, vol. IV, pp. 229-68.

del pontífice en relación a la naturaleza de su cargo y competencias; y en segundo lugar, tal vez, una *perversa affectio principatus*.³⁰

No faltan desde luego textos en donde se repite con más o menos variantes el mismo juicio. Así, junto a la discordia y perturbación Marsilio también dirá que la Iglesia es la raíz y origen de la pestilencia y escándalos que asolan Italia. «Hec enim pestilencie Ytalici regni radix est et origo, ex qua cuncta scandala germinaverunt et prodeunt, et qua stante nunquam civites ibidem cessabunt discordiae» (DP II, XXIII, 11). Y la misma idea con expresiones más o menos similares a éstas la hallamos en DP I, XIX, 11, 12; II, XXVI, 15, 19 y en DP I, 1, 2.

Ciertamente, las *discordiae* de las que Marsilio habla no pueden identificarse sin más con aquel tener «questa provincia divisa» (D I, 12, 17) que encontrábamos en el texto de Maquiavelo y que era «la cagione della rovina nostra». Es obvio que el texto de Marsilio supone simplemente un *Regnum Italicum* libre de discordias; en el caso de Maquiavelo, el contexto de la frase apunta en cambio a una malograda unidad italiana, unidad política a la que el texto marsiliano, que habla desde un escenario de repúblicas, pequeños principados e Imperio, es ajeno. Ahora bien, sabemos de otro segmento de D I, 12, en donde también Maquiavelo habla de unidad en general entre las repúblicas cristianas, y que puede interpretarse en este caso no como unidad política positiva, sino como ausencia de discordias, y que de hecho parece referirse no tanto a Italia cuanto que a los estados del mundo cristiano en general:

La quale religione, se ne' principi della republica cristiana si fusse mantenuta secondo che dal datore d'essa ne fu ordinato, sarebbero gli stati e le republiche cristiane più unite più felici assai che le non sono (D I, 12, 12).

Es obvio que estas tres líneas de los *Discorsi*, que por lo demás ha generado no pocas variables interpretativas, parecen retrotraer-

³⁰ De acuerdo con algún autor, tanto esta *affectio non recta* como esa *perversa estimacio* dependen en último término de la teoría del conocimiento Marsiliana, y en concreto de su concepción de las pasiones y acciones humanas. Ver J.C. FLORIANO, «Causa singularis discordiae» e situação italiana no 'Defensor Pacis' de Marsilio de Padua, «Patristica et Mediaevalia», 18 (1997), p. 21 y sgg.

nos a un tipo de antihierocratismo que se aleja de lo visto hasta ahora. Aislado, este pasaje podría hacernos pensar que estamos ante un anticlericalismo de carácter reformista como el que ya descartamos en su momento.³¹ En cualquier caso, no puede negarse que el comentario maquiaveliano nos recuerda a un tipo de razonamiento que podría ser perfectamente asumido por Dante (recuérdese lo dicho por ejemplo a la referencia a Cristo en su *Epistola XI*), o por el Marsilio que acabamos de ver.

En todo caso, existen otros elementos de similitud entre Marsilio y Maquiavelo. Como ya vimos, otro de los componentes principales de la crítica maquiaveliana (en *D I*, 12 y *IF I*, 9) se cifraba en la acusación al papado por su responsabilidad directa (apelando la intervención de potencias extranjeras), o indirecta (debilitando Italia con luchas intestinas), en las invasiones bárbaras de la Península. Pues bien, también Marsilio en el *Defensor Pacis* hablará de como es precisamente la división y laceración del *Regnum* permiten que pueda ser fácilmente oprimido:

Hoc igitur modo ad hec hingredientes Romanorum episcopi, primum quidem sub specie querende pacis inter Christi fideles, quosdam excommunicaverunt ipsorum nolentes parere sententia, deinde vero in ipsos realem et personalem ferendo sententiam; in quosdam quidem magis expresse, ut qui minus ipsorum potencie resistere possunt, velut Ytalicorum singulares personas et communitates, quorum regnum divisum et laceratum in omnibus quasi partibus suis facilius opprimi potest; in quosdam vero remisse magis, veluti reges et principes, quorum resistenciam et coactivam formidant potenciam (*DP I*, XIX, 11).

³¹ En efecto, esa referencia a la Iglesia primitiva, tal y como fue constituida por Cristo, y que nos recuerda, podría hacer pensar en la posibilidad de que Maquiavelo se esté moviendo en una alternativa cristiana y eclesiástica a la hierocracia papal. De no ser porque ya hemos visto que el resto de textos maquiavelianos no permiten una lectura en tal sentido, como no lo permite el hecho, en el cual no podemos entrar aquí, de que también la esencia del mensaje cristiano sea en realidad para Maquiavelo un elemento que ha contribuido negativamente a la decadencia del mundo moderno, tal y como aparece manifiestamente sea en *Discorsi II*, 2 que en el libro II *Dell'arte della Guerra*, y que, de un modo quizás menos explícito, en libro I de las *Istorie Fiorentine*.

Y en efecto, continúa Marsilio, de aquí el mal derivado de la invasión y el dominio ejercido por las potencias extranjeras. Y mayor similitud, si se quiere, se encuentra en otra expresión marsiliana en este mismo sentido, que parece encontrar un particular *riscontro* con la observación maquiaveliana de *D I, 12*. Allí donde Maquiavelo, como hemos visto, decía que Italia era presa no sólo de los bárbaros verdaderamente potentes, sino de cualquiera que la asaltaba: «... è stata sotto più debolezza che la si è condotta a essere stata preda, non solamente de' barbari potenti, ma di qualunque l'assalta...» (*D I, 12, 20*). Estas palabras de Maquiavelo parecen elevar un tono la debilidad que ya Marsilio había concebido como característica del *Regnum Italicum*, a merced de cualquiera suficientemente potente que quisiera ocuparlo: «Sicque eciam rursum propter litem laceratum est [se refiere al Regnum Italicum] undique, quasi solum, quod occupare volenti et utcumque potenti facilis cuilibet ad ipsum iam patet ingressus» (*DP I, 1, 2*). Y en menor medida reiteraremos también que el *laceratum est undique* de Marsilio recuerda un poco a la Italia «battuta, spogliata, lacera, corsa...» de la *exhortatio* del XXVI del *Principe*.

Como quiera que sea, la afinidad continúa también en el otro polo de la cuestión, esto es, en el caso del *malum exemplum* de los pontífices y las nefastas consecuencias que de éste se derivan. Según Marsilio la ambición de los pontífices y la reivindicación de la *plenitudo potestatis* han llevado a la muerte a innumerables cristianos, dejando a los supervivientes una vida en el infortunio. Nuevamente se recuerda cual ha sido la causa de la que han surgido las discordias *in Ytalia*. Pero lo que más nos interesa aquí, las costumbres de los cristianos se han corrompido, porque sus mentes han sido influenciadas por todo tipo de vicios:

Ipsorum enim animos invasit odium, lis atque contencio, unde postmodum pugen sequuntur; honestis quoque iam corruptis moribus et disciplinis utriusque sexus mentes et corpora viciorum, dissoluciorum, scelerum et errorum quasi omnia genera totalitater occuparunt (*DP II, 26, 19*).

Y lo que es, si cabe, más grave, continuará Marsilio, el culto divino ha sido prácticamente abolido y las almas se han quedado sin asistencia ni guía: «... et quod omnium defiendissimum est, divinus cultus quasi omnino ibidem cessavit abolutus, et ecclesie sive templa

in solitudinem destitute rectoribus seu animarum curatoribus remanserunt» (*ibid.*). La corrupción generalizada de las costumbres, que Marsilio aplica a los cristianos en general, encuentra alguna similitud con el pasaje maquiaveliano según el cual, habiendo cesado en los italianos «la religione e il timore di Dio...», los hombres nocivos son alabados como *industriosi*, y «veramente nelle città di Italia tutto quello che può essere corrotto e che può corrompere altri si raccozza» (*IF* III, 5, p. 30). Y es innecesario reiterar que en *DI*, 12 el desprecio del «culto divino» aparece como indicio seguro de la ruina de cualquier provincia.

¿Leyó Maquiavelo a Marsilio? Es evidente que de una simple comparación textual podemos descartar una derivación directa de los textos maquiavelianos respecto del *Defensor Pacis*. No podemos enpero descartar, puestos a movemos siempre en el ámbito de la conjetura, que Maquiavelo realizase sus críticas a la Iglesia teniendo presente el *Defensor pacis* de Marsilio. Aunque entre ellos existe una afinidad conceptual más bien que textual, no es en absoluto improbable que Maquiavelo hubiera leído a Marsilio. Sobre todo, es perfectamente plausible que el florentino estuviera al menos al corriente de la existencia de la obra y de las críticas al papado que ésta contenía. En efecto, debe hacerse presente que la obra de Marsilio fue bastante conocida sea en Italia que en Florencia. Y no exclusivamente en ambientes doctos. Prueba de ello es que, a pesar de ser Marsilio un autor condenado por la Iglesia, conservamos una traducción del siglo XIV al florentino.³² En este sentido, puede hacerse simplemente un último apunte: descubrir la causa singularísima de la intranquilidad y la discordia que laceran el *Regnum Italicum* no es para el paduano una cuestión secundaria, sino que es,

³² En efecto, se trata de una traducción de una versión francesa (hoy pérdida) del 1963. Cf. la nota crítica de C. Pincin en MARSILIO DA PADOVA, *Defensor Pacis nella traduzione in volgare fiorentino del 1363*, a c. di C. PINCIN, Torino 1966. Un examen, por cuanto superficial, de los pasajes de la traducción fiorentina aquí mencionado no revelan ninguna particular semejanza (respecto del original latino) con los textos maquiavelianos. Por lo demás, como nos ilustra R. Scholz en su introducción al texto, pueden rastrearse en la actualidad no menos de 27 versiones entre manuscritos y copias de procedencia francesa y alemana y anteriores a la *editio princeps* de 1522. Cf. MARSILIUS VON PADUA, *Defensor pacis*, ed. cit., pp. v-xlvi.

como Marsilio declara ya en el primer capítulo de la primera *dictio*, el principal objetivo que su libro expresamente se propone. No es pues difícil de suponer que, viniendo a recrear de un modo afín esta misma idea, Maquiavelo haya tenido presente las tesis de Marsilio, leídas directamente de un modo más o menos atento, o bien, simplemente conocidas de un modo indirecto.

Señalaremos por último una de las obras que podríamos considerar cumbre del antihierocratismo humanista. Se trata de la famosísima *De falso credita et ementita Constantini donatione* (1440), la obra en la que Lorenzo Valla trata de demostrar (combinando razonamientos jurídicos históricos y filológicos), el carácter fraudulento del documento de la *donatio Constantini*. En efecto, un cuadro de las intenciones de Valla aparece explícitamente expuesto ya al principio de la obra (*De falso credita* I, 2, 6).³³

Ya desde las páginas iniciales Valla asume que el documento es una invención anacrónica, que los papas están al corriente de su falsedad (y probablemente la han fabricado ellos mismos), y que encuentra su razón de ser en la ambición política de los pontífices

³³ El interés de Valla por demostrar la falsedad del documento hay que situarlo en el contexto del conflicto político territorial entre Eugenio IV y Alfonso V de Aragón, conflicto en el que obviamente no nos interesa entrar aquí. Si conviene subrayar que aunque la *donatio* se había convertido en un documento anticuado para las necesidades del papado de mediados del siglo XV, es obvio que, para Valla, demostrar la falsedad del documento de la *Constitutum Constantini* (que en tantas ocasiones los defensores de la teocracia papal habían esgrimido en el pasado), equivalía a dar un golpe mortal a la legitimidad de posesión territorial por parte del papado. Por lo demás, *de facto*, la *Constitutum Constantini* seguía siendo el documento fundamental en la que podía apoyarse la supuesta legitimidad de los intereses de la Curia Romana sobre el Reino napolitano y Sicilia. Y que así sea, lo piensa expresamente Valla: «Suam esse aiunt urbem Romam, suum regnum Sicilie Neapolitanumque, suam universam Italiam, Gallias, Hispanias, Germanos, Britannos, suum denique occidentem, hec enim cuncta in ipsa donationis pagina contineri. Ergo hec omnia tua sunt, summe pontifex? omnia tibi in animo est recuperare? omnes reges ac principes occidentis spoliare urbibus aut cogere, ut annua tibi tributa pensitent, sententia est? At ego con tra existimo iustius licere principibus spoliare te imperio omni quod optines» (*De falso credita*, I, II, 5-6). Cito el texto de Valla por L. VALLA, *De falso credita et ementita Constantini donatione*, a c. di W. SETZ, in M.G.H., *Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, Bd. X, Weimar 1976.

cuyos efectos son la degradación de la religión fundada por Cristo y la proliferación de múltiples escándalos, ultrajes e infamias:

Scio iandudum expectare aures hominum, quodnam pontificibus romanis crimen impingam: profecto ingens sive supoine ignorantie sive immanis avaritie, que est idolorum servitus, sive imperandi vanitatis, cuius crudelitas semper est comes. Nam aliquot iam seculis aut non intellexerunt donationem Constantini commenticiam fictamque esse aut ipsi finxerunt sive posteriores in maiorum suorum dolis vestigia imprimentes pro vera, quam falsam cognoscerent, defenderunt, dedecorantes pontificatus maiestatem, dedecorantes veterum pontificum memoriam, dedecorantes religionem christianam, et omnia cedibus, ruinis flagitiisque miscentes (*De falso credita* I, II, 5).

No entraremos aquí a considerar los mecanismos que permiten a Valla denunciar la falsedad del documento. Nos interesa simplemente señalar que nuevamente hallamos en el texto de Valla los dos polos del topos antihierocrático. De un lado, la crítica a los efectos políticos negativos sobre Italia de la ambición pontificia. Así, dirá Valla, es evidente que Constantino no concedió ni pudo conceder las posesiones que se alegan en el documento de la *donatio* puesto que el pontífice estaba jurídicamente incapacitado para asumir tales posesiones. Además, incluso aceptando la legitimidad de estos derechos y la autenticidad de la *Constitutum Constantini*, todo ello quedaría invalidado si se piensa en el mal uso que los papas hicieron de estos derechos y en las calamidades que se derivaron de todo ello:

Ego non modo Constantinum non donasse tanta, non modo non potuisse Romanum pontificem in eisdem prescribere, sed etiam, si utrunque esset, tamen utrunque ius sceleribus possessorum extinctum esse contendo, cum videamus totius Italie multarumque provinciarum cladem ac vastitatem ex hoc uno fonte fluxisse (*De falso credita* VI, XXIX, 94).

En efecto, la ruina y devastación de Italia provendría de esta única fuente, esto es, la ambición político-territorial del papado. Valla precisa también en qué consiste esta ruina, esta devastación, que en buena medida es la creación de discordias entre ciudades y reinos: «Papa et ipse bella pacatis populis infert et inter civitates principesque discordias serit, papa et alienas sitit opes et suas exorbet...» (*De falso credita* VI, XXIX, 95). Creo que es del todo innecesario

sario volver a los textos maquiavelianos para tener presente la afinidad de ideas.

Además, puntualmente aparece también en Valla la segunda dimensión de la crítica, esto es, los efectos negativos del mal ejemplo de la Curia, sea para la salud de culto divino que para la salud moral de los cristianos:

Nec intelligit, o indignum facinus, cum ipse secularibus auferre, que ipsorum sunt, laborat, illos vicissim sive pessimo exemplo induci sive necessitate cogi (licet non est vera necessitas) ad auferenda, que sunt ecclesiasticorum. Nulla itaque usquam religio, nulla sanctitas, nullus Dei timor, et (quod referens quoque horresco) omnium scelerum impii homines a papa sumunt excusationem: in illo enim comitibusque eius esse omnis facinoris exemplum ... (*De falso credita* VI, xxx, 96-97).

Uno estaría tentado a decir que el eco del texto de Valla resuena en las ya citadas líneas de *IF* III, 5, en donde vemos una afinidad casi textual: «Nulla religio, nullus Dei timor», dice Valla; «... in tutti la religione e il timore di Dio è spento» dirá Maquiavelo. A continuación, Valla habla de los *impii homines* que encuentran en el papa la legitimidad de sus actos; mientras que Maquiavelo menciona también a continuación los *uomini nocivi* que son *come industriosi lodati*. Y ambas expresiones, a su vez, parecen encontrar una cierta prefiguración en aquella frase que leíamos en Dante, y de acuerdo con la cual la avaricia de los pontífices acababa *sollevando i pravi* (*Inf.* XIX, 104-05).

Algo que llama particularmente la atención es que Maquiavelo, al referirse en las *Istorie Fiorentine* a la *translatio imperii* por parte de Constantino de Roma a Bisancio, en ningún momento menciona la *donatio*. Cabe decir a este respecto que mientras que para Dante el documento que contiene la *Constitutum Constantini* es auténtico, aunque su contenido sea ilegítimo, y mientras que Marsilio le concede sólo una relativa importancia sin entrar en la crítica jurídica de sus tesis,²⁴ para Valla la demostración de la falsedad del documento es elegido como el medio ideal a través del cual dinamitar la legitimidad histórica de las pretensiones territoriales del papado. Para el

²⁴ Ver por ejemplo F. BATTAGLIA, *op. cit.*, pp. 154-56.

Maquiavelo de las *Istorie Fiorentine*, por contra, unos setenta años después de Valla, la *donatio* parece ya carecer de toda relevancia. Maliciosamente, podríamos decir, ateniéndonos estrictamente a la lectura de las *Istorie*, la *Constitutum Constantini* nunca existió. Y de ser así, sólo cabría pensar que Maquiavelo, quizá a instancias de Valla, se habría totalmente persuadido de la falsedad del documento de la *donatio* y, por ende, de que no se puede hablar de una *donatio* de la que no se tienen más que demostradas «falsas noticias». En todo caso, la omisión de las *Istorie Fiorentine* es significativa si se compara por ejemplo con la narración de Francesco Guicciardini. En efecto, en el capítulo 12 del Libro IV de su *Storia d'Italia*, Guicciardini menciona expresamente la *donatio* aceptando, si bien no sin cierta retórica cautela, las tesis de falsedad establecidas por Valla (por lo demás, la comparación entre la interesante narración de Guicciardini y la de Maquiavelo merecería seguramente un estudio a parte). Podemos aventurar pues como probable que la omisión de Maquiavelo sea debida a un acto plenamente consciente y voluntario, como parece también altamente probable que Maquiavelo o había leído directamente la *Declamatio* valliana, o estaba en todo caso al tanto de las principales argumentos y elementos polémicos del texto de uno de los humanistas más polémicos del *Quattrocento* como fue Lorenzo Valla.⁵⁶

Podríamos señalar otras pequeñas afinidades entre el autor romano y el florentino. Orestes Tommasini había ya visto en la condena maquiaveliana de las *vie del mezzo* de *Discorsi*, I, 26 una cierta afinidad con el ataque que Valla lleva a cabo (en el *De dialectica* I, X), contra la definición aristotélica de virtud, consistente en evitar los extremos y buscar la *mediocritas*.⁵⁷ Incluso se ha querido ver una afinidad de fondo entre el *epicureismo* defendido por Valla en su *De*

⁵⁵ Por lo demás que el debate sobre la *donazione* entra en una vía muerta tras la inapelable intervención de Valla parece obvio, cf. D. MAFFEI, *op. cit.*, pp. 345-46.

⁵⁶ De la difusión del *De falso credita* son testimonio los 25 manuscritos diseminados por las bibliotecas europeas, y la *editio princeps* de la obra que se fecha en Estrasburgo, en 1506, a la que le siguen múltiples ediciones. Ver a este respecto la introducción de Wolfram Setz a la *De falso credita*, ed. cit., pp. 17-38.

⁵⁷ O. TOMMASINI, *La vita e gli scritti di N. Machiavelli nella loro relazione col machiavellismo* (1911), vol. I, rist. anast., Bologna 1999, pp. 19-20.

vero bono y el modo que Maquiavelo tiene de aproximarse al mundo de la política, si bien tampoco ha faltado quien señalase los límites de tal supuesta coincidencia.³⁸

Hago notar también que Valla defiende, contra Dante y en parte contra Marsilio, la ilegitimidad del Imperio Romano, que en opinión de Valla supuso una ilegítima ruptura con el orden republicano de Roma. Podríamos aquí decir que al menos el Maquiavelo de los *Discorsi*, cuyo planteamiento es en todo caso ajeno a categorías normativas de tipo jurídico como las del autor romano, estaría en este sentido más cerca de la retórica pro-republicana de Valla que de las posiciones, si no de Marsilio de Padua, sí al menos de Dante. Pero si menciono este elemento es sobre todo porque nos da la oportunidad de recordar que no fue Maquiavelo el único en evocar el popicidio. En efecto, vista la ilegitimidad de base del Imperio, Valla encuentra tan lícito el tiranicidio respecto del emperador como el popicidio en caso de que el papa pretenda un título que en realidad era fruto de una usurpación (cf. *De falso credita* V, 27, 88).

Una última coincidencia. En el *De professione religiosorum* uno de los puntos de la polémica de Valla contra las órdenes religiosas parte del hecho de que Valla llama a estas órdenes «sectas», iniciando una discusión, no falta de ironía, que pretende justificar la conveniencia y neutralidad de tal denominación. A ningún lector le pasará desapercibido que es justamente ésta la palabra empleada por Maquiavelo para referirse a las órdenes franciscanas y dominicanas.

³⁸ Por ejemplo Gennaro Sasso ha subrayado las notables diferencias entre el utilitarismo epicúreo en *De vero falsoque bono* y las posiciones teóricas maquiavelianas: G. Sasso, *La 'fede' e la 'necessità' Principe*, XVIII, «Cultura», 35, 2 (1997), pp. 228-34. Sasso vuelve aquí a distinguir entre la ética utilitarista de Valla, armónico y 'prepolítico' respecto de la visión maquiaveliana que parte y escenifica un mundo insuperable de conflicto en donde la política parece actuar como transitorio orden del conflicto. También Sasso se ha parado a analizar en que medida la discusión sobre Lucrecia que hallamos en el libro IV del *De vero falsoque bono* de Valla, y sus posibles y en todo caso limitadas afinidades con el personaje de la *Mandragola* ha sido discutido por G. SASSO, *Ancora sul nome «Lucrezia»*, «Cultura», 34, 2 (1996), pp. 194-200. Por mi parte me pregunto si la lógica del mal menor, presente sea en la ética de Valla que en la política Maquiavelo, no acercaría también a los dos autores en clave epicúrea.

Curiosamente, donde Di Napoli había visto una semejanza entre Valla y Marsilio, Mansfield recientemente pensaba en una coincidencia entre Marsilio y Maquiavelo.⁵⁹

Este último ejemplo nos sirve para plantear dos cuestiones seguramente irresolubles. Por un lado, podemos preguntarnos si en efecto Valla pudo verse influenciado por Marsilio y Dante, o si Marsilio por Dante. Es ciertamente muy probable que puedan establecerse diferentes conexiones entre Marsilio-Dante,⁶⁰ entre Valla-Marsilio,⁶¹ o Valla-Dante.⁶² No es éste un tema que podamos tratar

⁵⁹ G. DI NAPOLI, *Lorenzo Valla. Filosofia e Religione nell'Umanesimo Italiano*, Roma 1971, p. 247; H.C. MANSFIELD, *Machiavelli's Virtue*, Chicago 1996, pp. 275-76. Otras afinidades de menor relieve vistas por Mansfield en *ibid.*, pp. 260, 296 y G. SAITTA, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, Bologna 1949, vol. I, p. 203.

⁶⁰ Sobre un posible y por lo demás indemostrable encuentro personal entre Dante y Marsilio de Padua véase: F. BATTAGLIA, *Marsilio da Padova e la Filosofia Política del Medio Evo (1928)*, Firenze 1987, p. 32. Quién a su vez cita a C.K. BRAMPTON, *Marsilio of Padua's Life*, «English Hist. R.», 148 (1922), p. 504. Sobre otras coincidencias entre Marsilio y Dante de las que Battaglia deduce un conocimiento directo de la *Monarchia* del florentino por parte de Marsilio (cf. F. BATTAGLIA, *ibid.*, pp. 114-15); o en su polémica contra los decretalistas, *ibid.*, pp. 157-58 y 178; o bien un menos probable influjo en la cuestión de la propiedad de la Iglesia *ibid.*, pp. 134-36; sobre la autoridad imperial del pueblo romano, *ibid.*, p. 246; y un paralelo de carácter filosófico general *ibid.*, p. 254 y sgg. Por contra, en su notable biografía sobre Marsilio, Pincin rechaza como improbable el conocimiento de la *Monarchia* por parte del Paduano (ver: C. PINCIN, *op. cit.*, Torino 1967, p. 146). No ha faltado tampoco quien ha hecho notar las diferencias entre Marsilio y Dante donde quizá uno debiera esperárselas, y así en sus respectivas defensas de la idoneidad de la unidad política que parecen en efecto no estar vinculadas (cf. N. VIANELLO, *Il trattato della «Monarchia» di Dante Alighieri*, Genova 1921, p. 81). Existe también una obra específicamente dedicado a señalar las diferencias y similitudes entre el pensamiento político de ambos autores: A. CAPPA LEGORA, *La politica di Dante e di Marsilio da Padova*, Torino 1906. Con todo, no es improbable que Marsilio hubiera tenido noticia de la obra de Dante, independientemente de que el Paduano bien pudiera alimentar sus críticas a partir de los diferentes ambientes anticuriales en los que maduró su pensamiento y de que su implantación teórica, como quiere Pincin, fuera esencialmente diversa de la de Dante.

⁶¹ G. ANTONAZZI, *op. cit.*, p. 107.

⁶² Sobre las diferencias que marcan la actitud de Valla y la posición de Dante en torno *donatio Constantini*, cf. por ejemplo F. GAETA, *Lorenzo Valla. Filologia e storia nell'umanesimo italiano*, Napoli 1955, p. 146 y sgg.

aquí, por cuanto admitamos como probable la existencia de una red de múltiples enlaces que implican seguramente a otros autores y a través de la cual se transmiten y reelaboran *topoi* como los que nos han ocupado en estas páginas.

Supuesto esto, la segunda cuestión es la de hasta qué punto podemos decir con seguridad si Maquiavelo leyó y tuvo en cuenta a Dante, Marsilio y Valla en su polémica con la Iglesia, o si sólo a unos y no a otros, o si tal vez a ninguno de ellos (pudiendo haber seguido otras fuentes, o simplemente lugares comunes de la Italia de inicios del *Cinquecento*). Todo puede ser y ya dijimos algo al respecto. Pero puestos a hipotizar, hemos de hacer notar que la precisión, la insistencia y la dureza con la que Maquiavelo crítica el papel del papado en la historia de Italia, no parecen en ningún caso fruto de la asunción superficial de un lugar común. Parecen más bien líneas meditadas y sopésadas, que se hacen eco y reelaboran en propia conveniencia un *topos*. Un *topos* forjado y desarrollado por importantes intelectuales a los que Maquiavelo ciertamente leyó y conoció (caso de Dante) o a los que probablemente conoció por lecturas directas o bien indirectamente (caso de Marsilio y Valla). En este sentido, que Maquiavelo, un pensador político de la Florencia del primer tercio del *Cinquecento*, desconociera a estos tres autores (y no los tuviera más o menos presentes en sus reflexiones sobre el papel del papado en Italia), es una posibilidad que nos parece sinceramente improbable.

Con todo, nuestro propósito no era tanto mostrar hasta qué punto Maquiavelo pudo inspirarse en sus críticas a la Iglesia en Dante, Marsilio y Valla, cuanto señalar la existencia una línea de pensamiento, una tradición si se quiere, de carácter antiteocrático y anticurial, y que parece moverse a partir de un núcleo común (y es innegable que el hecho de que la *Monarchia*, el *Defensor Pacis*, la *De falso credita* y los *Discorsi*, acabasen todos ellos encontrándose en el *Index librorum prohibitorum*, algo tuvo que ver, al margen por supuesto de otras razones, con sus respectivas críticas al papel de la Curia).

Por lo demás, es probable que bajo esta temática antiteocrática puedan plantearse cuestiones de «más profundidad». En efecto, a propósito de estos autores se ha hablado a menudo de una tradición de espíritu laico, o bien, de la secularización de la teoría política,

etc.⁶³ Obviamente, no era nuestro objetivo entrar en una problemática que pone en marcha no sólo cuestiones de gran complejidad sino que reclama el estudio de otros muchos elementos.

Por último, si a lo largo de este escrito hemos ido señalando algunas de las diferencias entre la actitud Maquiaveliana y el resto de la tradición antiteocrática italiana, conviene quizás insistir en que seguramente la diferencia de fondo entre Maquiavelo y el resto es que tanto Valla, como por supuesto Dante y Marsilio, se mueven, pese a sus notables diferencias, en un marco teórico y ético cristiano, desde el cual se forjan sus críticas antihierocráticas. Y aunque dentro de este cristianismo compartido sus diferencias son a veces enormes, tanto en materia teológica y eclesiástica (por ejemplo, Dante y Valla aceptan el vicariato de Cristo y la estructura jerárquica y centralizada en Roma, Marsilio, por contra, es un conciliarista, un reformista radical), como en materia de doctrina filosófica (tanto Dante como Marsilio podrían considerarse dentro de la escolástica aristotélica, mientras que Valla parece querer defender una suerte de epicureísmo cristianizado), con todo, los tres siguen moviéndose en el espacio teórico cristiano; un espacio que les obliga a tener siempre presente, junto a todos los problemas de naturaleza terrenal afrontados más o menos autónomamente, la importante cuestión de la salvación personal y, por ende, la legítima centralidad de la religión cristiana y la Iglesia en la política y la historia. En consecuencia, para Dante, Marsilio de Padua y Lorenzo Valla, la religión fundada por Cristo es fuente de moralidad no menos que de verdad y salvación revelada. Por contra, la posición maquiaveliana, marginando la dimensión salvífica en clave cristiana y por ende, cancelando la centralidad de la religión de Cristo en la historia y la política; y, por otro lado, viendo en el *ethos* cristiano mismo un

⁶³ Sobre Dante como inspirador de la concepción del estado laico parece ser la tesis básica entre otros de D. DEREK, *op. cit.*, pp. 327-46. Alguna idea general por ejemplo en A. SOLMI, *Stato*, cit., p. 64 y sgg. De Marsilio en clave laica, por lo demás en este caso obvia, baste citar G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Le Defensor Pacis*, vol. III, Louvain 1970, por ejemplo en pp. 103-04. Por cuanto respecta a Valla puede verse el libro dedicado por Fubini al problema de la secularización, R. FUBINI, *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla*, Roma 1990, p. 180.

potencial elemento negativo para el *vivere libero*, va adoptando una distancia crítica que acaba por situar al político florentino fuera, no sólo de la Iglesia oficial, sino también de ese cristianismo al que él seguía llamando, aunque no sin tono de resignación, *la nostra religione*.

CONCETTA PENNUTO

ARMONIA ASTRONOMIA MEDICINA:
LE LORO RELAZIONI NELLA FILOSOFIA FICINIANA

... l'anima nostra ... fu da Iddio composta di numeri armonici e di musiche proporzioni. Però l'armonia e il concerto interiore è cagione di questa melodia esteriore che ci lusinga gli orecchi con la varietà de le voci: né solo gli dei mondani sono pieni delle Muse, come disse Omero, ma gli animi nostri similmente ...

Marsilio Ficino, in *Il Ficino ovvero de l'arte* di T. TASSO

Questo lavoro nasce dallo studio sul ruolo della musica nel pensiero di Marsilio Ficino, considerando tale arte principalmente dal punto di vista filosofico, ovvero nelle sue relazioni con le altre discipline del quadrivio. L'analisi di opere come l'*In Timaeum Commentarium* e il commento alle *Enneadi* di Plotino, nonché il *De vita triplici* e l'epistola *De rationibus musicae* permette di evidenziare la forza centripeta della musica con una rilettura delle dottrine mediche e astronomiche di Ficino: non isolando le discipline che concorrono alla scienza ficiniana, ma leggendole nelle loro interrelazioni riguardo alla genesi del mondo creato e alla sua vita, potremo capire in quale misura sia possibile al nostro autore sviluppare il sentimento dell'armonia celeste e concepire il cosmo come un unico essere vivente. Sarà naturalmente necessario ripercorrere le idee ficiniane sulla costruzione dell'universo e sulla costituzione dell'anima. Tante volte la musica viene considerata arte minore, trascurando il ruolo eminente che aveva nella paideia antica e nella formazione medievale e rinascimentale, come coronamento delle arti matematiche e preludio alla *scientia*. Nel recupero di tale prospettiva mi prefiggo di far emergere il contesto filosofico in cui la *harmonia* musicale diviene chiave di lettura dell'*harmonia caelestis*.

Puntare sul ruolo della musica nel sistema filosofico astronomico e medico di Ficino porta alla riflessione sui numerosi studi, che hanno finora, per la maggior parte, affrontato il tema delle immagini

astrologiche, indicate da Ficino quale medio per attrarre le influenze astrali. Non che questo non sia vero, ma vorremmo già sottolineare come a tale uso delle immagini Ficino affianchi quello della musica. A partire dalle opere di Walker si è messo in luce il peso della musica per un autore pienamente integrato nella filosofia platonica e, ci sia concesso, pitagorica, ma ben poco è stato fatto per sostenere la consistente relazione dell'armonia con le altre discipline che compongono il sistema filosofico. Le ricerche che fino ad oggi sono state condotte sul problema dell'astrologia, come abbiamo già detto, sono state in generale incentrate sul tema delle immagini. Ora, tali studi sono utilissimi:¹ essi sono per lo più legati all'interpretazione del *De vita triplici*. È notevole come tutti, chi più chi meno, riferiscano di una certa ambiguità di Ficino riguardo al problema delle immagini. Forse tali dubbi possiamo addirittura farli risalire al Walker — paradossalmente — che parlava della posizione non chiara di Ficino a proposito della magia bianca e della magia nera, cui rimanda naturalmente tale uso delle figure astrologiche.² Non si possono, per un filosofo così complesso come Ficino, per il quale tutte le discipline sono correlate, poiché fondano un sapere che rispecchia la concordia del Tutto, separare le idee filosofiche da quelle astronomiche mediche e musicali. Anche il problema astrologico, quindi, va affrontato tenendo conto del peso che la musica riveste nella formazione ficiniana.

La riflessione metafisica e ontologica del nostro autore è la premessa per dimostrare non solo la centralità dell'anima del mondo e dell'uomo nel creato, ma anche il ruolo del numero e dell'armonia. L'opposizione fra *unum* e *multitudo* è fondamento del cosmo: intimamente connessa ai concetti di causalità, tale opposizione è manifesta nel confronto fra il mondo creato, che implica la molteplicità e la multiformità degli enti, e il mondo costituito dalle idee divine,

¹ Propongo qui solo due esempi: *Il lume del sole - Marsilio Ficino medico dell'anima*, a c. di P. CASTELLI, P. CECCARELLI, A. MAZZANTI, C. PAOLINI, Firenze 1984; C. VASOLI, *Un «medico» per i «sapianti»: Ficino e i Libri de vita*, in *Historia Philosophiae Medii Aevi*, hrsg. von B. MOJSISCH - O. PLUTA, Bd. II, Amsterdam-Philadelphia 1991, pp. 1013-28.

² D.P. WALKER, *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella*, Nendeln-Liechtenstein 1969².

che, se pure si articola in più momenti, è unico e semplice. Anzi, Dio non viene più identificato con l'essere, ma con l'*unum* e il *bonum*, che significano la stessa cosa: la semplicità, di cui l'opera del demiurgo è partecipe. Non potrebbe essere altrimenti, visto il corollario della perfezione implicito nel concetto cristiano del creatore. Grazie all'*imago* dell'*unum* che Dio ha impresso nei gradi dell'essere, tutto si compie nella propria perfezione, ritornando all'origine come al proprio fine (l'unione con Dio). Il mondo intelligibile e divino non potrebbe comunicare direttamente col mondo sensibile e fisico, poiché troppo diversi, se non ci fosse un termine medio: il mondo intellettuale. Nel sistema filosofico di Ficino il concetto di termine medio è fondamentale, dalla metafisica alla fisica, dalla religione all'etica. D'altro canto, i campi di riflessione ficiniana sono così intimamente connessi, che non si può parlare di singoli argomenti, senza presupporre la interrelazione con gli altri momenti del suo pensiero.³ Ritornando, dunque, al termine medio, esso è il concetto chiave di tutto il sistema filosofico di Ficino: una prima analisi viene proprio dalla concezione del cosmo. Mondo intelligibile e mondo sensibile comunicano attraverso il mondo intellettuale, medio attivo e non solo congiunzione passiva tra due realtà differenti. Abbiamo dato un panorama delle fonti cui Ficino attinse per formarsi tale concetto, spaziando dalla metafisica alla matematica. Infatti, l'importanza che esso riveste è dovuta alla componente matematica: fondendo fonti neoplatoniche e stoiche, il nostro filosofo dimostra che il mondo intellettuale, senza il quale non sussisterebbe il mondo creato e Dio non avrebbe relazione con la sua opera (dimostrandosi così un dio imperfetto), agisce da raccordo metafisico grazie alla realtà del numero, che egli interpreta sintetizzando la concezione pitagorica del numero come ἀρχή dei τὰ ὄντα e quella platonica del numero matematico. Ebbene, se tale interpretazione — ricca di echi nella letteratura scientifica e umanistica successiva

³ P.O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze 1988, p. 9: «... il singolo concetto è sempre messo in rapporto con una visione totale dell'universo e viene quindi colorito nella sua espressione in conformità... [Ficino mira] all'esposizione minuta di una concezione complessa del mondo ... [e il suo modo di pensare] ha bisogno fin da principio di essere inteso e spiegato in funzione del tutto».

(ne ho dati due esempi) — risulta fondamentale è perché l'anima del mondo e quella dell'uomo, costruita ad immagine della prima, vengono da Dio composte attraverso il numero, unica realtà applicabile a ciò che immateriale. E i numeri con cui esse sono costituite sono quelli armonici della τετρακτὸς pitagorica, ma opportunamente arricchita. Il momento centrale della riflessione ficiniana riguardo alla composizione del mondo è la costituzione dell'anima del mondo e dell'anima dell'uomo, simili, ovvero strutturate sugli stessi rapporti. Nella descrizione dell'opera di Dio confluiscono diverse istanze filosofiche, e in primo luogo, naturalmente, pitagoriche. In *Timaeum Commentarium* ci guiderà nella delineazione dei numeri armonici: mi rendo conto che il contesto è volutamente parziale. Ma non mi interessava mettere in luce le dottrine ficiniane sull'anima, già a lungo oggetto di studio, bensì come l'impianto matematico nella struttura del mondo, che deriva ontologicamente da quella dell'anima, vive sull'armonia musicale. Questi sono concetti che ritornano continuamente nelle opere ficiniane, ma che senza una lettura approfondita del commento al *Timeo* non possono essere colti in tutta la loro portata.

La funzione dei numeri è quella di determinare la centralità dell'anima del mondo: si pensi solo al ruolo del numero 5, che permette il passaggio dalla discussione matematica a quella sui generi dell'essere. Eppure, Ficino ci avverte a più riprese di non considerare l'anima come armonia se non in un certo contesto: fa sua la discussione socratica del *Filebo* e la utilizza per dimostrare che parlare di numeri armonici non significa fare dell'anima la κρᾶσις del corpo. Il nostro autore sviluppa quindi gli argomenti che permettono di parlare dell'anima come termine medio del creato, grazie alle sue qualità e alla sua essenza: giungiamo così alla discussione sul triangolo armonico (il celebre Lambda di Crantore), che fornisce l'occasione per proporre una scala armonica del creato. Proprio in tale contesto è possibile rilevare un ampliamento delle fonti antiche. I limiti della τετρακτὸς vengono metafisicamente superati attraverso una scala, in cui non si può tacere la *venustas* dell'intervallo di terza e di sesta. Ebbene, Ficino costruisce un grandioso impianto armonico in più tappe: questa è la prima. Così dimostra la consonanza teoretica di tali intervalli, poiché entrano attivamente nella gamma con

cui Dio ha composto l'anima del mondo, e, quindi, l'anima dell'uomo e il cosmo.

Il discorso ficiniano procede con l'analisi del legame fra anima e corpo: discorso in vero assai complesso, perché i testi non sono sempre chiari. Infatti, il contesto dell'opera porta molte volte Ficino a una ambiguità semantica che ha tratto in inganno — e ancor oggi le cose non sono poi molto cambiate! — i suoi studiosi e continuatori. Ho, quindi, cercato di mettere in luce la differenza tra $\delta\chi\eta\mu\alpha$ e $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$. Comunque, quello che vorrei sottolineare è che Ficino arriva a delineare nello pneuma lo strumento della sensazione, disegnando così il ruolo di tale organo dell'anima non solo quale termine medio tra anima stessa e corpo, ma quale elemento ricettivo-passivo della conoscenza. Le implicazioni gnoseologiche sono importanti proprio nella ricezione uditiva: la musica diviene veicolo privilegiato di sensazione fisica, portatrice di contenuto intellettuale, proprio per la sua natura affine allo spirito corporeo, come emerge dalla conclusione di tale studio. Ma parlare di spirito e di anima non può non portare alla discussione sull'astronomia e sulla medicina.

Ho raggruppato alla fine del saggio astronomia medicina e armonia, poiché queste tre discipline sono il punto di arrivo del nostro percorso. Nella costruzione astronomica di Ficino ho inteso volutamente occuparmi soprattutto del suo concetto unitario di cosmo e dell'armonia delle sfere: questo non è saggio sull'astrologia, ma una ricerca sulla costruzione armonica del creato. Così ho potuto mettere in luce come Ficino con l'*harmonia caelestis* fondi non solo la musica umana, come di tradizione, ma una concezione del mondo. Nei rapporti matematici tra le sfere celesti si cela la vita di un organismo vivente di cui parte centrale è l'uomo: qui l'ermetismo ficiniano si fonde con la tradizione araba di Al-Kindi, almeno, e con la sua grandiosa costruzione platonico-pitagorica dell'anima. Anche nel discorso medico ritorna il concetto di armonia come elemento costitutivo dell'uomo e della terapia: non ho ripercorso la farmacopea tradizionale, ma quanto il nostro autore innovi la medicina del corpo attraverso la musica, potente farmaco dello spirito. E la musica non potrebbe essere efficace se non si inserisse in quella concezione armonica del mondo, che parte dalle idee divine e arriva alla pratica musicale.

Il nostro studio si chiude con un'analisi della teoria armonica di

Ficino, letta soprattutto attraverso l'*In Timaeum Commentarium* e l'epistola *De rationibus musicae*. Emerge la necessità di attualizzare i testi antichi: come nell'armonia celeste Ficino sostiene la consonanza dell'intervallo di terza e di sesta, così nella dimostrazione matematica della consonanza offre una formula che, senza tradire le *auctoritates*, permette di superarle. Ho infatti discusso il problema della consonanza alla luce della τετρακτύς e dell'interpretazione che ne dà Ficino. Ho, quindi, analizzato la sua lettura della divisione della corda del canone che dimostra ancora la consonanza, attraverso l'argomento pitagorico dell'unità, dell'intervallo di terza. Insomma, Ficino, che manifesta una mentalità polifonica (comunque non disgiunta da una certa sensibilità per la monodia accompagnata¹), propone un impianto armonico che apre la strada alla dimostrazione teorica e filosofica della consonanza di terza e sesta. Le qualità degli intervalli che ci accompagnano costantemente nella discussione ficiniana dalla composizione del mondo alla pratica musicale vivono nella ricezione di un'arte che non è solo quella della pratica quotidiana, ma è una disciplina che permette di costruire l'armonia del cosmo. Ho chiuso, infatti, lo studio con l'immagine dell'armonia che coinvolge totalmente l'uomo, così come è il principio vitale del creato.

I. LA CONCEZIONE FICINIANA DEL COSMO.

Per analizzare la funzione che la musica svolge nel sistema filosofico ficiniano bisogna tener presente l'unità e la connessione dei concetti del sistema filosofico stesso. Infatti non è possibile separare i diversi campi di indagine della realtà sensibile e di quella sovrasensibile: esse costituiscono un perfetto insieme unitario nella stretta relazione tra macrocosmo e microcosmo, tanto che parlare di musica significa partire dalla creazione del mondo ad opera di Dio, perché

¹ M. FICINO, *In Plotinum*, in *Opera Omnia*, Basileae, ap. officinam Henricpetrina, MDLXXVI (rist. anast. Torino 1962), vol. II, p. 1576 (I, 6, 3): «Quod autem in corporibus, quae pulchra videntur dictum est, similiter se habet in his quae audiuntur, ut pulchra, sive sit una vox, sive grata quaedam compositio vocum».

l'unità del cosmo, il cui centro è l'uomo, si realizza attraverso la mente matematica del creatore, ed arrivare alla pratica vocale e strumentale.

1. *Creazione e formazione del mondo: il ruolo del numero nell'opera di Dio.*

Fin dal principio dell'*In Timaeum Commentarium* emerge l'impronta pitagorica — come è giusto che sia — dell'impostazione ficiniana: i concetti di unità e di semplicità del cosmo, delineati attraverso il pitagorismo e l'ermetismo, nonché il neoplatonismo, sono il terreno su cui fiorisce l'armonia del creato.

Natura enim divinitatis est instrumentum. Atque ita vel de naturalibus agit divine, quemadmodum Aristoteles, vel de divinis naturaliter agit. Interserit quoque mathematica tanquam utrorumque media, divinatorum scilicet atque naturalium. Quae videlicet, per numeros quidem divina, per mensuras vero significant [sic] naturalia.⁵

Il mondo è «... creatura perfetta di un perfetto creatore»,⁶ il quale struttura la sua opera attraverso l'ordine come una gerarchia di membra che si articolano in un corpo unitario. La perfezione dell'universo è una graduazione di esseri che si allontanano da Dio: se Dio ponesse ogni cosa creata sullo stesso piano delle altre la sua opera non sarebbe perfetta, poiché disordinata.

Omne opus quod constat ex pluribus, tunc est perfectissimum, quando ita ex suis membris conglutinatur ut unum fiat undique, sibi constet et consonet neque facile dissipetur. Quod liquido in quatuor elementorum temperamento corporalis natura demonstrat ... Multo magis in universo Dei opere connexio partium est ponenda, ut unius Dei unum quoque sit opus.⁷

L'unità del cosmo si realizza attraverso uno dei tre *trascendentia* divini: *unum verum bonum*. Essi sono dei «momenti accessori»⁸ del-

⁵ M. FICINO, *In Timaeum Commentarium*, in *Opera omnia*, cit., cap. I, p. 1434.

⁶ P.O. KRISTELLER, *op. cit.*, p. 53.

⁷ *Ibid.*, p. 60.

⁸ *Ibid.*, p. 37.

l'essere, che per Ficino si connettono ai predicati dell'essere stesso. Senza dubbio, e torneremo su questo punto parlando della unità del mondo attraverso la causa, il *trascendente* più importante è l'*unum*, poiché esso è inerente agli esseri creati: per Ficino non si tratta semplicemente di riprendere tale dottrina dalla filosofia scolastica, ma di elaborarla attraverso le sue letture neoplatoniche. Infatti, per lui *unum* e *bonum* sono superiori al *verum*, più inerente all'essere, che non si può più identificare con Dio. L'unità è semplicità, poiché non è composta di parti: essa è garanzia di connessione della gerarchia degli esseri creati, poiché, identificandosi con Dio, non solo si presenta come causa prima del tutto, ma inoltre proietta in tutte le cose create la sua impronta, *imago*. In Ficino, per quanto neoplatonico sia tale concetto, non si parla mai di emanazione dall'uno, né di ipostasi che si generano l'una dalla precedente, ma sempre di creazione, essendo in questo perfettamente cristiano. Solo che egli conserva l'idea di uno-bene come origine di tutte le cose: per un cristiano significa allora parlare di Dio. Possiamo leggere brevemente un passo del commento di Proclo al *Timeo* di Platone, opera che Ficino lesse e utilizzò con molta attenzione dal Riccardiano 24 «...giunto a noi mutilo (s'arresta a 191 E, circa a metà del terzo libro), i cui margini egli [Ficino] cosparses dalla prima all'ultima carta ... di un gran numero di segni di richiamo e di postille sia in greco che in latino».⁹ Leggiamo ora il passo di Proclo sull'unità quale origine del tutto e motivo della connessione del cosmo.

τὸ γὰρ ἐνοποιὸν πᾶσι κατ' ἐκείνην πάρεστι τὴν πηγὴν ἀπάσης ἐνώσεως, δι' ἣν συνήπται καὶ ὁ νοῦς τῷ νοητῷ, παράγουσαν τὸ τῆς ἀληθείας φῶς, ὃ δὴ πρῶτιστος δεσμός ἐστι, δι' ἣν συνήρηται πάντα ἀλλήλοις καὶ ἔστιν ὡς πάντα εἰς ἑνὸς <τελεῖ> τελείωσιν, τὴν ὁμοιότητα ὑποστήσασαν, δι' ἣν καὶ τὰ προελθόντα ἐπέστραπται πρὸς τὰς οἰκείας ἀρχάς. ἐφήκει δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ὄντος, ὃ δὴ πρῶτιστόν ἐστι τῶν ὄντων καὶ ἠνωμένως περιέχει τὰς πάντων αἰτίας κατὰ τὸν ἐν ἑαυτῷ δεσμὸν καὶ τὴν ἔνωσιν τὴν θείαν.¹⁰

⁹ *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, mostra di manoscritti stampe e documenti 17 maggio - 16 giugno 1984, catalogo a c. di S. GENTILE, S. NICCOLI e P. VITI, premessa di E. GARIN, Firenze 1984, p. 110.

¹⁰ PROCL., *In Platonis Timaeum Commentaria*, ed. E. DIEHL, Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, MCMIV, vol. II, p. 16: 144a-b.

Tale connessione di parti è dovuta al legame (δεσμός) prodotto dalla proporzione (ἀναλογία), che platonicamente permette di ricondurre tutti gli esseri all'unità, da Ficino analizzata con la conciliazione del numero pitagorico, quale ἀρχή dei τὰ ὄντα e del numero matematico di Platone. Della funzione del numero nel creato ci occuperemo dopo aver parlato della creazione del mondo, poiché il suo ruolo è di essere termine medio dell'universo, e quindi strumento di creazione, funzione che non si può a fondo comprendere se prima non si è esaminata l'attività di quell'intelletto geometra che è Dio, quale causa del mondo esistente. Il concetto di causa, infatti, che tornerà a proposito dei generi dell'essere con cui si giunge all'esistenza, è il fondamento dell'essere, e per un cristiano non poteva essere altrimenti. Ficino parla di causa triplice, ovvero efficiente (intelletto divino) esemplare (idee nell'intelletto divino) finale (il bene, cioè Dio stesso), offrendoci sin dall'inizio del nostro percorso un saggio del suo eclettismo filosofico.

Ostendetur quoque omnium, quae in mundo compununtur ipsiusque mundi, duo quaedam praecipua intrinsecus elementa esse, scilicet materiam atque formam: tria vero extrinsecus esse principia, scilicet efficientem mundi causam, et exemplarem atque finalem. Et efficientem quidem esse divinam potentiam, et intelligentiam atque voluntatem: Exemplarem vero ideas intelligentia divina conceptas: Finale denique bonum.¹¹

Dunque, due ordini di causalità: uno interno al mondo creato (la materia e la forma), l'altro esterno (la triplice causa), ma senza il quale non si può attivare quello interno. È per questo che conviene prima occuparsi di quest'ultimo tipo di causa. Tale triplicità della causa era già stata esaminata da Giovanni Argiropulo nel suo commento all'*Etica Nicomachea* di Aristotele, proprio in un punto in cui, lui convinto aristotelico, mostrava come anche la filosofia platonica non fosse poi così in disaccordo con le dottrine scolastiche. Argiropulo, infatti, nel corso tenuto allo studio fiorentino nel 1458, commenta l'*Etica Nicomachea* di Aristotele e delle sue lezioni ci è rimasto il testo di Donato Acciaiuoli. Arnaldo della Torre ricorda come proprio in tale opera Aristotele dimostra perché è inaccettabile la

¹¹ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. II, p. 1434.

teoria platonica delle idee, soprattutto nella ricerca del fine dell'agire che Platone «... ripone nel *summum bonum* considerato come εἶδος κεχωρισμένον, ossia come idea a sé e separato dai beni sensibili di quaggiù». ¹² Argiropulo inserisce una riflessione pacificatrice nella confutazione aristotelica: Aristotele non sta contestando la vera dottrina di Platone, ma la sua *vulgata*. Infatti, Platone e Aristotele non sono inconciliabili: entrambi cercano nella conoscenza delle cose sensibili la causa prima, che è in tutti e due triplice: efficiente formale e finale. La causa efficiente è l'azione creatrice di Dio, che si esplica attraverso la concezione del mondo. Infatti la più importante delle tre cause è quella formale, che corrisponde alla esemplare di Ficino: Dio concepisce il mondo come insieme di idee, cioè modelli e paradigmi. Se Dio non produce le idee, non può conoscere la sua stessa opera: Dio è come un artefice architetto, solo che a differenza degli uomini in lui le idee sono *ab aeterno*, e non acquisite. Dio stesso, quindi, si pone quale fine della sua stessa opera, e ciò lo abbiamo letto neoplatonicamente come ritorno all'uno, per portare a termine il processo di perfezione.

Ficino affronta l'argomento della causa triplice anche in un'altra opera, che possiamo considerare uno dei testi fondamentali per capire il suo sistema metafisico: il *Commentario al Filebo*. Pur essendo esso una delle prime opere platoniche di Ficino, il nostro autore continuò a lavorarvi fino agli ultimi anni di vita. Sappiamo che egli procedette a varie revisioni dei suoi commenti a Platone (almeno tre: 1477-82, 1483, 1492), man mano che le conoscenze della letteratura filosofica greca si arricchivano, ma suo intento era quello di curare un'edizione di quei dialoghi che erano, per il contenuto, legati fra loro in modo consequenziale. ¹³ Il *Filebo* veniva

¹² A. DELLA TORRE, *Storia della Accademia Platonica di Firenze*, Firenze 1902, p. 470.

¹³ M.J.B. ALLEN, *Marsilio Ficino: The Philebus Commentary*, a crit. ed. and transl., Berkeley, Los Angeles and London 1975, p. 525 (n. 51 all'introduzione): «The sequence of the five commentaries in this collection is as follows: *Parmenides*, *Sophist*, *Timaeus*, *Phaedrus*, *Philebus*. This accords, Ficino says, with the universal order since the *Parmenides* treats of the one principle of all, the *Sophist* of the general character of being, the *Timaeus* of the physical world, the *Phaedrus* of the worldly and human matters, and the *Philebus* likewise».

considerato da Ficino come un dialogo sul sommo bene, e quindi gli argomenti principali vertevano sull'etica, sull'intelligenza, sulla dialettica e la logica e, naturalmente, sulle idee. L'intellettualismo etico di tale commento comporta lunghe discussioni sul sommo bene e sull'uno, che arricchiscono la socratica analisi dei generi dell'essere, nata dalla contrapposizione fra intelletto e desiderio. Vorrei, quindi, far qui riferimento al problema della causa triplice, che in tale dialogo mostra una particolare prospettiva, indicando Ficino pure la fonte della propria riflessione. Egli sta dimostrando che le idee di Platone non sono in contrasto con le forme di Aristotele, né con l'atto della creazione cristiana. Infatti la causa formale aristotelica si riferisce agli *exemplaria*, ovvero a ciò che per lo Stagirita sono le idee: le forme.

Inter Peripateticos autem testatur idem Averroes in *Metaphysicis* undecimo et duodecimo libro, ubi dicit quod Aristoteles dum Platonis ideas negat ipse interim ponit ideas, dum in primo coeli rerum motore formas ponit. Idem quoque in Dionysii commentariis Albertus Magnus asserit Aristotelem dicens primam rerum causam tribus modis esse causam voluisse: efficientem scilicet et, ut verbis ipsius utar, finalem et formalem. Ad formalem vero causam rerum exemplaria refert. Neque nobis Simplicii desunt et Themistii et Eustratii testimonia. Quare ad Platonicos redeamus.¹⁴

Da questa triplice causa-Dio nasce un triplice mondo, come universo intelligibile intellettuale e sensibile. Il mondo intelligibile è il complesso delle idee dell'intelletto divino, come causa esemplare ed efficiente (il bene è il ritorno a Dio); quello sensibile è il mondo corporeo, la cui materia è plasmata secondo le Idee di Dio. Il mondo intellettuale è il termine medio, immagine di quello intelligibile e paradigma per quello sensibile.

Denique mundanum hoc animal ... secum ipso consentit harmonia quadam mirifica divinitus temperatum. Consentit quoque cum intelligibili mundo mundanorum ideas habente, consentit rursus cum intellectuali mundo, id est, super coelestium intellectuum ordine, in quo intelligibilis ille mundus ideas formasque mundi huius corporei prius quam in hoc expressit.¹⁵

¹⁴ *Ibid.*, p. 183: I, 18 (*De ideis et de formis veris atque non veris*).

¹⁵ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XL, p. 1461.

Questa tripartizione dell'universo in intelligibile intellettuale e sensibile, che ci porterà a parlare del ruolo del numero e dell'armonia nel creato, risale a due autori dell'antichità che Ficino leggeva con molta attenzione: Giuliano Imperatore e Giamblico. Ma prima di parlare dei due neoplatonici, e in particolare di Giuliano, vorrei soffermarmi su un altro autore, che Ficino conobbe attraverso la mediazione di Plutarco: Posidonio di Apamea. Quest'ultimo, integrando il pensiero della sua scuola con la filosofia platonica, era giunto a formulare la triplice concezione del mondo, come ci mostra Plutarco nel *De animae procreatione in Timaeo*.¹⁶ Ora, noi non vogliamo assolutamente fare la storia di questo concetto, ma, siccome Ficino lesse tale trattato di Plutarco, che useremo anche parlando dell'anima e della musica, è per noi importante ricostruire il sostrato culturale in cui il nostro filosofo ha potuto attingere certi concetti, farli propri e trasmetterli all'età moderna.

In particolare, poi, il nostro autore rimase colpito dall'orazione di Giuliano Εἰς τὸν βασιλέα Ἡλίον, che lesse dal codice della Biblioteca Riccardiana 76, il quale conteneva anche diverse opere di Giorgio Gemisto Pletone e il *De insomniis* di Sinesio.¹⁷ Quest'orazione, ricca di elementi autobiografici, è composta secondo il modello dell'inno fisico codificato dal retore Menandro, ripercorrendo «... l'origine e la sostanza di Helios; le sue attività e le sue potenze; i suoi doni e il suo patronato su Roma...».¹⁸ Giuliano concepisce la distinzione dei tre mondi intelligibile intelligente (intellettuale, nel discorso ficiniano) e visibile (sensibile), seguendo il nuovo Platone,

¹⁶ PLU., *De animae procreatione in Timaeo*, in *Moralia*, recognovit G.N. BERNARDAKIS, Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, MDCCCXCV, vol. VI, pp. 169-70: 22, 1023b-c: «Ὅμοια δὲ τούτοις ἔστιν ἀντειπεῖ καὶ τοῖς περὶ Ποσειδῶνιον· οὐ γὰρ μακρὰν τῆς ὕλης / ἀπέστησαν· ἀλλὰ δεξάμενοι τὴν τῶν περάτων οὐσίαν περὶ τὰ σώματα λέγεσθαι μεριστὴν καὶ ταῦτα τῷ νοητῷ μίξαντες ἀπεφάναντο τὴν ψυχὴν ἰδέαν εἶναι τοῦ πάντη διαστατοῦ κατ' ἀριθμὸν συνεστῶσαν ἁρμονίαν περιέχοντα· τὰ τε γὰρ μαθηματικὰ τῶν πρώτων νοητῶν μεταξὺ καὶ τῶν αἰσθητῶν τετάχθαι, τῆς τε ψυχῆς τῶν νοητῶν τὸ αἰδίων καὶ τῶν αἰσθητῶν τὸ παθητικὸν ἐχούσης, προσῆκον ἐν μέσῳ τὴν οὐσίαν ὑπάρχειν».

¹⁷ *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, cit., pp. 55-57.

¹⁸ JUL., *L'imperatore Giuliano a Helios re. Dedicato a Salustio*, in *Alla madre degli dei e altri discorsi*, introduzione di J. FONTAINE, testo critico a c. di C. PRATO, traduzione e commento di A. MARCONE, Milano 1997⁵, p. 98.

ovvero Giamblico. Solo leggendo le pagine della natura, godendo dei fenomeni da questa mostrati e dei benefici che Helios elargisce, è possibile concepire tale tripartizione, che risponde all'esigenza di articolare in modo continuo la perfezione dell'universo. Giuliano, dichiarandosi ὀπαδὸς Ἡλίου, celebra in Helios re la causa dello splendore dell'universo. Il re del cosmo

... εἶτε τὸ ἐπέκεινα τοῦ νοῦ καλεῖν αὐτὸν θέμις εἶτε ἰδέαν τῶν ὄντων, ὃ δὴ φημι τὸ νοητὸν ζύμπαν, εἶτε ἓν, ἐπειδὴ πάντων τὸ ἓν δοκεῖ πως πρεσβύτατον, εἶτε ὁ Πλάτων εἴωθεν ὀνομάζειν τάγαθόν, αὐτὴ δὴ οὖν ἡ μονοειδῆς τῶν ὄλων αἰτία, πᾶσι τοῖς οὐσιν ἐξηγουμένη κάλλους τε καὶ τελειότητος ἐνώσεώς τε καὶ δυνάμεως ἀμηχάνου, κατὰ τὴν ἐν αὐτῇ μένουσαν πρωτουργὸν οὐσίαν μέσον ἐκ μέσων τῶν νοερῶν καὶ δημιουργικῶν αἰτιῶν, Ἡλίον θεὸν μέγιστον ἀνέφημεν ἐξ ἑαυτοῦ πάντα ὁμοίον ἑαυτῷ...¹⁹

Abbiamo già visto, se pure rapidamente, l'importanza del concetto di unità in Ficino, il quale sulla scia di Proclo, e di Plotino, identifica l'Uno colla semplicità della perfezione. Ebbene, Ficino considera, proprio nel suo commento al *Timeo* di Platone, l'Uno quale stessa cosa del Bene: unità e bontà coincidono in Dio, la cui semplicità si proietta in tutte le cose ed è in sé stessa, secondo l'analisi del *Filebo* platonico, autosufficienza.²⁰

Tali concetti di Unità e Bene, che in ultima analisi derivano da Plotino, per il quale l'Uno «... è il Bene, poiché Egli è la potenza che crea la vita saggia e intellettuale, da cui derivano la vita / e l'Intelligenza, l'essenza e l'essere; pensa che è l'Uno, poiché è semplice e primo; pensa che è il Principio, poiché da Lui hanno origine tutte le cose...»,²¹ si trovano proprio in questo passo di Giuliano: il Bene,

¹⁹ *Ibid.*, pp. 106-07: 132c-d (5, 8-16).

²⁰ PL., *Filebo*, in *Opere Complete*, Roma-Bari 1993, vol. III, p. 79: X 20c-d. «SOCRATE: La natura del bene deve essere o no cosa perfetta? PROTARCO: La più perfetta di tutte, direi, Socrate. SOCRATE: E allora? Il bene è cosa sufficiente? PROTARCO: Come no? In ciò deve differenziarsi da tutte le cose che sono».

²¹ PLOT., *Enneadi*, traduzione con testo greco a fronte, introduzione, note e bibliografia di G. FAGGIN, presentazione e iconografia plotiniana di G. REALE, revisione finale dei testi, appendici e indici di R. RADICE, Milano 1999⁵, pp. 879-881 (V, 5, 10): «... τάγαθόν - ζωῆς γὰρ ἔμφρονος καὶ νοερᾶς αἰτίας δυνάμεις ὄντων, ἀφ' οὗ ζωῆ / καὶ νοῦς - ὅτι οὐσίας καὶ τοῦ ὄντος, ὅτι ἓν - ἀπλοῦν γὰρ καὶ πρῶτον - ὅτι ἀρχή - ἀπ' αὐτοῦ γὰρ πάντα...».

identificato nell'Uno, comunica la sua bontà a tutte le cose dell'universo, le quali nell'imitazione dello stesso possono sviluppare la loro, per quanto limitata, capacità di essere buone. Ora, Ficino crede possibile tale partecipazione al Bene-Uno grazie all'*imago* che dello stesso viene proiettata in tutti i gradi dell'essere creato: quest'ombra assicura la connessione delle parti e delle cose, nella crescente gerarchia di graduale unità e perfezione.

Ubique enim divina viget unitas: per quam res quaeque consistunt, ac perpetuo quodam intimoque circulo ad Deum ipsum a quo, et in quo sunt mirabiliter revolvuntur, alioquin in nihilum repente proruerent. Ab unitate divina omnia prodeunt: prodeuntiaque unitatem quandam ipsis impressam retinent divinae unitatis imaginem: qua revocantur in illam, et revocata perficiuntur.²²

Questo passo ci collega naturalmente a Proclo, ovvero al brano che abbiamo letto sopra sulla unità origine del tutto e causa della riunificazione delle parti all'Uno. L'*imago* che Ficino legge nei gradi dell'universo permette la connessione grazie al moto del simile verso il simile, che è poi uno dei principi gnoseologici della patristica greca: basti pensare a Dionigi Areopagita.

Quemadmodum enim non possumus enti per non ens coniungi: sic neque unitati per multitudinem: et stabilitati per motum, et simplicitatem [sic] per mixtionem: sed relabimur potius in oppositum.²³

L'unità e la semplicità coincidono con la perfezione, ovvero in Dio.

Constat autem idem esse unum, atque bonum ... Principium profecto, et simplicissimum esse debet et optimum. Nihil autem, vel unitate simplicius, vel melius bonitate. Neque etiam unitas melior bonitate, neque bonitas unitate simplicior. Unum ergo sunt ambo summusque Deus.²⁴

A questo punto possiamo ricollegarci a Giuliano Imperatore, il quale ci aiuta a comprendere non solo la triplicità del mondo (intel-

²² M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. VI, p. 1436.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, cap. VIII, p. 1437.

ligibile intellettuale sensibile), ma anche la connessione fra i mondi intelligibile e sensibile grazie all'elemento intellettuale. Abbiamo detto che Ficino lesse attentamente tale orazione, tanto che inserì numerose osservazioni a margine del testo da lui posseduto, oggi pubblicate da Eugenio Garin. La letteratura solare ha accompagnato la formazione ficiniana: in numerosi scritti, infatti, egli celebra il sole come centro del cosmo e fonte di vita. Garin ricorda, ripercorrendo la monografia di Birkenmajer su Copernico, la formazione italiana dell'astronomo polacco, e l'importanza che per lui hanno avuto le letture platoniche e pitagoriche, tanto che, se la difficoltà di Ficino era quella di conciliare l'ipotesi tolemaica con la sua «... visione estetico-religiosa del sistema cosmico...», tale difficoltà «... si risolve elegantemente in Copernico».²⁵ Le glosse all'orazione di Giuliano che potremmo citare sono molte, poiché in più punti Ficino trae spunto dalla funzione mediatrice del sole per parlare della tripartizione del mondo. Se il mondo intelligibile e quello sensibile si comportano nello stesso modo, pur nella diversità del loro ordine naturale, il mondo intermedio deve partecipare della natura di entrambi per poterli connettere. Già da queste prime riflessioni si profila quel concetto di termine medio che esamineremo con l'analogia matematica. Leggiamo allora questa glossa:

Mundus intelligibilis una natura complectitur omnia intelligibilia. Sic sensibilis una spera omnia sensibilia. Medius horum sol mundus intellectualis ipsos duos in idem conducit. Imitatur intelligibilem in connectendo intellectualia et dominatur sensibili et diffundit lucem actum proprium suum per mundum visibilem. Item unus est omnium opifex, et multi circa celum revoluti opifices ... vocat solem intellectualem quem proculus vocat Saturnum.²⁶

La glossa riguarda il passo dell'orazione di Giuliano in cui, avendo parlato della funzione mediatrice del sole, si esamina l'unità del mondo, come essere vivente, a partire dal mondo intelligibile (139c - 140d). Ficino abbraccia, quindi, una posizione a metà, ci sia concesso, tra il platonismo e il pitagorismo. Helios è il mediatore tra

²⁵ E. GARIN, *Studi sul platonismo medievale*, Firenze 1958, p. 193.

²⁶ *Ibid.*, p. 201: glossa a c. 120v del ms.

mondo intelligibile, ovvero la serie degli dei intelligibili, e mondo sensibile, quindi la serie degli dei sensibili. La natura visibile e tangibile, insomma sensibile, rappresenta simbolicamente l'aspetto invisibile, non sensibile, dell'universo (ricordiamoci della riflessione ficiniana con cui abbiamo esordito). Infatti, trovandosi in posizione mediana nel cosmo visibile, il Sole significa e rimanda alla porzione di universo che è preclusa ai nostri sensi, ma della cui esistenza non possiamo dubitare, proprio perché da Helios re la Terra e tutti gli esseri viventi delle sfere celesti ricavano continui benefici. E, se il Bene è fonte per gli Dei intelligibili di bellezza sostanza unità perfezione, non è possibile che queste stesse qualità positive vengano donate dal Bene-Uno al mondo sensibile senza una mediazione, la quale, poi, deve essere attiva per poter permettere tale passaggio di virtù tra le due sostanze, quella immateriale e quella corporea, che, per la loro diversità, altrimenti non potrebbero comunicare. Questa è la naturale conseguenza della impostazione platonica bisostanzialista, come vedremo meglio parlando dell'anima in relazione al corpo. Fisicamente, siffatta centralità della potenza di Helios si mostra nella disposizione astronomica, per cui i pianeti intrecciano la loro danza intorno al Sole. Tale χορεία era già descritta nel *Timeo* di Platone e nell'*Epinomide*²⁷. Dobbiamo cogliere la capacità mediatrice di Helios, la cui disposizione astronomica viene sfruttata principalmente come *imago* della sua funzione. Ora, se il mondo intel-

²⁷ Pl., *Timeo*, in *Opere Complete*, Roma-Bari 1986, vol. VI, p. 381: 40c-d. «Ma le danze di questi astri e i loro incontri, e i ritorni e gli avvicinamenti dei circoli, e quali dèi nei congiungimenti siano vicini fra loro e quanti opposti, e dietro a quali, coprendosi a vicenda, e in quali tempi si nascondano a noi, e di nuovo apparendo mandino terrori e segni delle cose future a quanti non sanno questi calcoli, tutte queste cose sarebbe vana fatica spiegarle senza avere avanti agli occhi le loro immagini». Id., *Epinomide*, in *Opere Complete*, Roma-Bari 1992, vol. VII, pp. 437-38: 982d-e, «...la massa ha seguito tali insensati al punto da ritenere intelligente e vivente, perché si muove, l'umano; privo d'intelligenza il divino, perché si muove sempre nello stesso modo. Eppure un uomo, elevandosi da una concezione più bella, migliore, gradita, avrebbe potuto formulare la tesi che si debba riconoscere come dotato d'intelligenza appunto ciò che sempre agisce secondo le stesse regole, nello stesso modo, per gli stessi motivi, e che tale è la natura degli astri, bellissima alla vista, e che in evoluzioni e danze corali, più belle e magnifiche di tutti i cori, porta a compimento ciò di cui hanno bisogno tutti gli esseri viventi».

ligibile è unità e semplicità, quello sensibile è molteplicità e divisione di parti. Tali parti sono tenute assieme dalla forza connettiva che emana dal mondo intelligibile e giunge a quello sensibile proprio grazie ai raggi di Helios, ovvero alla sua attività demiurgica e coercitiva. Il quinto elemento, l'etere, serve ad Helios per connettere le parti fisicamente, essendo esso la proiezione, nel mondo naturale, dell'elemento trasparente che sottostà a tutti gli elementi come forma loro connessa. La luce del sole mette in atto tale trasparenza e la rende visibile, essendo essa stessa estesa nella materia. Riprendendo elementi della teologia dei Fenici, Giuliano parla della luce solare come atto del puro intelletto, che risiede al centro dell'universo celeste, e che così s'irradia alle sfere dei pianeti. Ecco perché l'attività di Helios è mediatrice e non si tratta semplicemente di una sua posizione mediana: senza i suoi raggi, che sono l'espressione fisica dell'irradiarsi del Bene, non solo il mondo non sarebbe connesso, ma le sue parti non godrebbero dei benefici che da Dio stesso vengono elargiti alle membra del mondo. Sofferamoci, dunque, sulla potenza attiva di Helios, poiché ci permetterà di collegarci al concetto di armonia.

Μεσότητα μὲν δὴ φαμεν οὐ τὴν ἐν τοῖς ἐναντίοις θεωρουμένην ἴσον ἀφεστῶσαν τῶν ἄκρων, οἷον ἐπὶ χρωμάτων τὸ ξαντὸν ἢ φαιόν, ἐπὶ δὲ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ τὸ χλιαρόν, καὶ ὅσα τοιαῦτα, ἀλλὰ τὴν ἐνωτικὴν καὶ συνάγουσαν τὰ διεστῶτα, ὅποιαν τινὰ φησὶν Ἐμπεδοκλῆς τὴν ἁρμονίαν ἐξορίζων αὐτῆς παντελῶς τὸ νεῖκος. Τίνα οὖν ἐστὶν, ἃ συνάγει, καὶ τίνων ἐστὶ μέσος φημὶ δὴ οὖν ὅτι τῶν τε ἐμφανῶν καὶ περικοσμίων θεῶν καὶ τῶν ἀύλων καὶ νοητῶν, οἳ περὶ τὰγαθὸν εἰσιν, ὡσπερ πολυπλασιαζομένης ἀπαθῶς καὶ ἄνευ προσθήκης τῆς νοητῆς καὶ θείας οὐσίας.²⁸

Il sole è il figlio del bene e partecipa della sua somma bontà, che comunica al mondo sensibile. Tale opera si manifesta nella bellezza del mondo visibile, che Helios distribuisce secondo il modello intelligibile.²⁹ Vedremo, parlando del sistema armonico ficiniano, che il

²⁸ JUL., *op. cit.*, p. 121: 138c-d (13, 13-22).

²⁹ Vorrei a tal proposito citare un'altra glossa al testo di Giuliano, che riguarda proprio l'attività creatrice di Helios, ovvero quella ai passi 144d - 45d, che si trova a c. 123r del ms., «Sol intellectualis est filius legitimus ipsius boni; ergo natura benefica omnia bonorum munera diffundit per omnia. Sortitur enim ab ipso bono per-

nostro autore discute sulla posizione del sole rispetto agli altri astri nel discorso sull'armonia delle sfere. Si tratta di un riscontro fisico e di una ricerca matematica, che confermano la riflessione metafisica.

Prima, quindi, di passare all'analisi del mondo intermedio, quello intellettuale, vorrei ancora parlare del rapporto tra mondo intelligibile, quello dell'Uno, e mondo sensibile, quello della molteplicità.

Abbiamo visto il mondo intelligibile come unità e il mondo sensibile come molteplicità: i concetti di *unum* e *multitudo* sono fra i principali discussi da Ficino nell'*In Timaeum Commentarium*, poiché è su tale opposizione che si struttura armonicamente il creato. Parlando, infatti, dell'allegoria con cui si può interpretare il racconto della guerra combattuta tra Ateniesi e Atlantici all'inizio del

fectam beneficentiae sortem unde etiam cunctis intellectualibus impertit essentiam beneficam et perfectam et hoc est primum donum. Secundum vero quia exhibet omnibus intellectualibus pulchritudinem intellectualium specierum et appetitum vimque gignendi in pulchro et pulchrum prebet tum illis tum naturalibus. Causa enim naturae gignentis in pulchro et pulchrum est eterna genitura pulchri penes deum. Ille enim sol intellectualis gignit filium intellectualem cum quolibet intellectu per infusionem luminis exprimendo ibi intelligibile verbum ...» (E. GARIN, *op. cit.*, p. 203). È naturale che dietro tali discussioni di letteratura solare, i cui argomenti ricorrono continuamente nelle opere di Ficino come celebrazione della luce, che d'altro canto si può veramente comprendere solo considerando la sua concezione filosofica del cosmo, c'è la tradizione non solo antica ma anche medievale. Si incontrano celebrazioni del sole parlando dell'astronomia, in particolare quella araba. Ma non bisogna dimenticare due figure molto importanti: Marullo e Pletone. Già Garin, nell'opera che stiamo usando per leggere le glosse di Ficino al testo di Giuliano, ricorda l'inno al sole di Marullo, cuore della natura creata da Dio, anzi Dio esso stesso (p. 194). Altrettanto centrale è la figura del Pletone, su cui lo stesso Garin invita più volte a riflettere, nel complesso rapporto di scambio culturale fra rinascenza latina e rinascenza greca. Se, infatti, non dobbiamo dimenticare né gli inni di Marullo, né, mi sia permesso aggiungerli, quelli di Proclo e gli orfici, Pletone loda più volte il sole «... in una curiosa contaminazione di naturalismo presocratico e di misticismo neoplatonico» (p. 195). Nella confraternita di Pletone si intonava ogni giorno una preghiera al sole, che viene anche ricordato in numerosi passi del suo trattato Περὶ νόμων. Fra i vari esempi che potrei citare, scelgo quello che non è riportato nell'opera di Garin: «Ὡ Κρόν' ἄναξ, ὃς Τιτήνων ὑπερουρανίωνων, καὶ αὐτῶν μεδέεις· σύ θ' ὃς οὐρανοῦ αὐ τοῦδ' ἡγέαι, Ἥλιε, παντός [sic], τῶ τε πλάνητες ἔπονται ἄλλοι ...», PLÉTHON, *Traité des lois*, présentation de R. BRAGUE, Paris 1982, p. 218 (inno XIX, a tutti gli dei).

dialogo platonico, Ficino ripercorre l'interpretazione che ne danno i filosofi dell'antichità, ma che sostanzialmente ruota intorno al concetto di opposizione fra la semplicità e la molteplicità. Riprendendo il pensiero di Eraclito, per cui l'opposizione è l'origine di tutte le cose, presenta la riflessione di Amelio, di Origene, di Numenio, di Porfirio, per concludere con Giamblico Siriano e Proclo, i quali rappresentano il vertice di tale esegesi del racconto platonico: dalla loro riflessione Ficino prende spunto per commentare pitagoricamente l'opera di Dio.

Bellum igitur inter Athenienses atque Atlanticos imaginem prae se ferre putant oppositionum quae in universo sunt omnium. Bellum enim, id est, oppositionem apud Heraclitum esse omnium patrem. Amelius quidem oppositionem adducit inter firmamentum, atque planetas: Praesertim quoniam in Critia dicitur Atlanticam insulam in septem circulos fuisse divisam. Origenes vero oppositionem superiorum daemonum ad inferiores, atque victoriam: illis potentia, his numero excedentibus. Numenius autem dissensionem excellentium animarum sequentium Palladem, adversus alias animas generationem sub Neptuno sequentes. Porphyrius pugnam inter daemones deducentes in generationem, et animas ad supera contententes.³⁰

Prima di leggere la frase risolutiva dell'opposizione fra *unum* e *multitudo*, quella a proposito di Giamblico Siriano e Proclo, soffermiamoci ancora per poco su tale opposizione dalla prospettiva del mondo sensibile. Infatti, Ficino vuole analizzare il modo in cui, attraverso la forza della parola, con preghiere e voti, gli esseri viventi possono avvicinarsi all'Uno, liberandosi dal carcere corporeo della molteplicità. Vedremo che tale forza dell'adorazione si consoliderà quando la parola venga accompagnata da una struttura armonica consonante con il mondo che viene pregato: quindi, se ora può sembrare azzardato accennare a tale uso della parola e del suono armonico, tuttavia nel corso del nostro studio si chiarirà perché sentiamo come necessaria tale parentesi alla discussione sul rapporto fra *unum* e *multitudo*. Attraverso la parola ci rendiamo simili a Dio: l'unica via per giungere a lui, per indiarci, sta nella forza dell'adorazione, la quale, se condotta umilmente, ricongiunge al tutto. Noi siamo parte dell'universo e abbiamo bisogno dell'universo tutto per

³⁰ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. IIII, p. 1435.

esistere, poiché solo la conversione al tutto garantisce l'integrità delle parti. Da Porfirio, che gli permette tali riflessioni, Ficino passa a Giamblico, che egli legge nella sua consonanza con Proclo: l'unità divina è potente in tutte le membra del mondo. Per la qual cosa noi possiamo solo parlare di opposizione e non di contrasto fra *unum* e *multitudo*: poiché la molteplicità è comunque inserita armonicamente nell'universo grazie alla potenza di Dio, il quale la esprime attraverso la ripartizione proporzionata dell'opera sua. Tale articolazione proporzionata del creato si riproduce dalle idee intelligibili della mente di Dio al mondo sensibile grazie all'uso matematico della analogia, che si può comprendere solo nel contesto della triplice articolazione del mondo. Quindi l'uomo con la parola e la preghiera può risalire dal mondo sensibile a quello intelligibile, reinerendosi, al di là del carcere corporeo, nell'unità divina, articolata nelle proporzioni che vedremo tra poco e che vengono mediate dal mondo intellettuale.

... audi Porphyrium divinas supplicationes ita probantem: Cum Deus nobis provideat, ac res nostrae possint aliter se habere certe pro rerum nostrarum usu utiliter adoramus: videlicet si boni simus. sic enim utpote similes facti Deo prius coniungemur. In qua quidem coniunctione adorationis vis tota consistit. Nempe cum Dei filii simus: sed ab eo quasi in exilio et carcere segregati: suppliciter adorare decet, quo hinc liberati revertamur ad patrem.³¹

L'*unum* opposto alla *multitudo* è anche uno dei concetti principali discussi nel commento al *Filebo*. Abbiamo detto che il bene e l'uno sono al di sopra del vero, poiché per Ficino essere e Dio non si possono più identificare, dopo le sue letture neoplatoniche, ma Dio (*unum e bonum*) è principio e fine dell'essere. L'unità del mondo, d'altronde, si spiega in Ficino attraverso un complesso sistema di cause, che egli mutua dal sistema aristotelico, ma non manca di arricchire della prospettiva platonica. Su tale dottrina della causalità c'è il bel capitolo della monografia di Kristeller,³² cui rimando, ma qui vorrei fermarmi su un concetto che ritorna utile per la nostra

³¹ *Ibid.*, cap. VI, p. 1435.

³² P.O. KRISTELLER, *op. cit.*, pp. 124-52.

discussione: il principio e la fine dell'opera di Dio coincidono in Dio stesso, nesso universale. In questo contesto si rivela chiarificatore il passo letto da Proclo e l'analisi del *transcendente unum*. Processione e conversione dall'uno e all'uno permettono all'ente creato di tornare alla propria origine, cioè alla propria causa. Questa «... circolazione universale dell'essere ...»³³ tiene unito il cosmo, poiché «... Dio produce come principio tutte le cose e pone anticipatamente sé stesso come fine delle cose sicché egli torna quasi attraverso le cose a sé stesso».³⁴ Riprendiamo, ora, il *Filebo*. La molteplicità del mondo creato non è concepibile se non attraverso l'unità che la sovrasta e controlla: solo così tale molteplicità non si disperde e ogni creatura e cosa può compiersi perfettamente nel mondo creato. In numerosi passi si affronta questa discussione, che in un commento ad un'opera ritenuta metafisica è naturale sia tanto presente. Scelgo fra tutti questo, che mi sembra il più completo:

Postquam finem ad quem moventur omnia bonum esse diximus, quid ipsum bonum sit declarandum iam esse videtur. Universa mundi machina ex multitudine constat et unitate, quia ex multis rebus quae unitae sunt continuate, contiguitate, similitudine, aequalitate, convenientia. Si nulla esset unio in multis mundi partibus, neque simul starent, sed spargerentur ... Igitur super omnem multitudinem unum existit.³⁵

Ma solo attraverso un termine medio, che permetta all'unità di comunicare colla molteplicità, l'opera di Dio è perfetta. E tale termine medio è quel mondo intellettuale di cui abbiamo già parlato, armonia del creato, poiché Dio attua nel mondo sensibile le sue idee intelligibili attraverso di esso: quest'ultimo quindi si esplica col numero sul piano metafisico, con la funzione connettiva dell'anima sul piano ontologico.

La funzione che Helios re svolgeva nell'orazione di Giuliano sopra esaminata viene, nel pitagorismo ficiniano, svolta dal numero. Ficino, comunque, non rinnega la religione solare di Giamblico e di Giuliano, come i numerosi scritti che celebrano la luce di Helios

³³ *Ibid.*, p. 150.

³⁴ *Ibid.*, p. 151.

³⁵ M.J.B. ALLEN, *op. cit.*, pp. 89-91: I, 4 (*Quid bonum, quodve supra corpus anima, super animam intellectus, super hunc est ipsum unum atque bonum*).

dimostrano. Solo che, quando si tratta di intendere lo strumento con cui Dio dà forma al mondo sensibile, i raggi solari non bastano più: essi sono il veicolo del beneficio fisico, ma non l'elemento strutturante in sé. Qui subentra il numero pitagoricamente e platonicamente inteso. Esso, nell'insieme delle discipline matematiche, permette il collegamento fra la realtà divina, quella del modello eterno ed immutabile, e la realtà fisica, quella che termina nella materia. Ficino, quindi, nel capitolo decimo del suo *Commentario al Timeo* non trascurava di instaurare una triplice comparazione fra la luce il mondo e l'architetto del mondo, proprio per poter collegare la verità platonico-pitagorica a quella cristiano-mosaica.³⁶

La lettura fin qui condotta dell'opera ficiniana ci ha consentito di identificare l'Uno col Bene, ovvero con Dio; inoltre abbiamo già accennato alla funzione del numero come veicolo della mente creatrice di Dio: ora dobbiamo capire il rapporto della materia da formare con le idee intelligibili del creatore, per poter poi affrontare il discorso matematico e armonico. Per un cristiano, quale Ficino è, non è possibile non pensare a un universo ordinato, creato da Dio con un libero atto della volontà. Ma tale riflessione era propria anche del pitagorismo, che, attraverso la figura del demiurgo, contrastava la religione politeistica antropomorfa. Il discorso di Timeo nell'omonimo dialogo platonico, per quanto rivestito della cornice del mito, presenta la vicenda della creazione e formazione del mondo in termini che la religione cristiana ha sempre sentito come consonanti con la figura del proprio Dio. Garin ha dimostrato come il *Timeo* nel Medioevo veniva usato per l'interpretazione fisica del mondo, attraverso la dottrina dei numeri e delle idee, nonché della creazione da parte del demiurgo. Anche la dottrina dell'immortalità dell'anima riceveva un ausilio dall'opera platonica, mediata in questo periodo dai trattati di Macrobio e Calcidio. Intorno a tali opere

³⁶ M. FICINO, *In Timaeum*, cap. X, cit., p. 1438. Riassumo qui in uno schema la triplice comparazione articolata in sei gradi quale emerge dalla formazione del mondo:

1. Sol; Lux; Lumen; Splendor; Calor; Generatio.
2. Unitas; Bonitas; Intellectus; Anima; Natura; Corpus mundi.
3. Vis bonitasque naturales; Geometricus Intellectus; Ratio practica; Imaginatio; Effectus; Virtus movendi.

fiorisce una messe di scritti provenienti per lo più dalla Scuola di Chartres, che interpreta il microcosmo come proiezione del macrocosmo.³⁷

La *pia philosophia* ficiniana riprende tali temi sviluppandoli con l'ausilio delle sue letture greche, platoniche e neoplatonico-pitagoriche. Certo, per lui il problema così discusso nell'antichità, ovvero se Dio fosse anche il creatore della materia oltre che il suo formatore, non si pone: il Dio dei cristiani non può ricevere da altro la materia, altrimenti non risponderebbe più al concetto di perfezione. Quel «quanto c'era di visibile»³⁸ che il demiurgo pitagorico-platonico ridusse all'ordine, modificando la situazione iniziale di disordine in cui l'aveva trovato, è per Ficino la materia, che poi elabora concettualmente in modo particolare (anche il disordine, infatti, è limitato dal suo potenziale sviluppo nell'ordine della forma), attraverso una riflessione più aristotelica che platonica. Aristotele, infatti, permette al nostro filosofo questa identificazione («Perciò anche Platone dice nel *Timeo* [XVIII 51a - 52d] che la materia e lo spazio sono la medesima cosa, giacché il ricettacolo e lo spazio sono una sola e medesima cosa»³⁹): ricettacolo ritorna nell'*In Timaeum Commentarium* di Ficino come uno dei nomi della materia.

Adduxit in medium multa materiae nomina, scilicet speciem invisibilem, Sinum informem omniumque capacem formarum, Naturam, potentiam, Matrem mundi, Nutricem formarum, Subiectum, Receptaculum, Locum.⁴⁰

La specie invisibile: invisibile si può interpretare con oscura, ovvero indeterminata, poiché la materia non viene immediatamente creata sviluppando in atto tutte le sue potenzialità, ma esse sono a poco a poco rese attuali dal creatore. Ebbene, Dio non potrebbe creare prima una materia totalmente informe e poi plasmarla secondo le sue idee, poiché, così facendo, non sarebbe un perfetto

³⁷ E. GARIN, *op. cit.*, pp. 13-87 (I. *Di alcuni aspetti del platonismo medievale, in particolare nel XII secolo*).

³⁸ PL., *Timeo*, cit., p. 396: VI 30a.

³⁹ ARIST., *Fisica*, in *Opere*, vol. III, Roma-Bari 1983, p. 76: IV (Δ) 2, 209b 11-13.

⁴⁰ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XLIII, p. 1463.

creatore, ma la materia deve avere già all'atto della creazione i *semina*, le *incohabationes*, del suo futuro sviluppo, secondo la dottrina scolastica medievale. Kristeller analizza questa impostazione ficiniana della materia, che nasce dall'esigenza di non ledere il concetto cristiano di perfezione e che, in fondo, ben si adatta al pitagorismo matematico delle sue fonti. Se la materia è l'indeterminato prima di essere formata, la forma è la sua determinazione. «Soltanto per indicare la possibilità passiva di essere formata, si attribuiscono alla materia, secondo una concezione araba, certi semi o inizi (*inchoationes*) di forme. Viceversa il concetto di forma implica tutte le determinazioni concrete che costituiscono l'essere di un corpo naturale ...».⁴¹

Una definizione più ampia di materia rimanda alla pitagorica opposizione fra *ἄπειρον* e *πέρας*, definizione che permette di collegare *Filebo* e *Timeo* di Platone nella figura creatrice e formatrice di Dio. Limite ed infinitudine vengono spiegati nella filosofia pitagorica come il principio dell'universo, alla cui origine è il numero. L'*ἀριθμός* è l'*ἀρχή* dei *τὰ ὄντα*, poiché il mondo corporeo si struttura sul numero come suo principio formativo. La legge interna del numero è il contrasto dei singoli elementi della serie numerica: allora la realtà si fonda sulle antinomie che trovano soluzione nell'armonia del mondo.

I Pitagorici pensavano il numero essere origine e quasi sostanza delle cose, nonché modificazioni e manifestazioni delle medesime. Elementi del numero essere il *pari* e l'*impari*, di cui il primo *illimitato*, il secondo *limitato*. L'*unità* poi (*τὸ δ' ἓν*) risultare da entrambe questi, poiché e *pari* e *impari* nello stesso tempo. E il numero venire dall'unità: numeri (come si è detto) sono tutto quanto il cielo.⁴²

Il *τὸ ἓν* di cui parla Aristotele è l'*unitas* che sta al di là della realtà corporea: il *parimpari*, ovvero la monade di cui parlano Filolao e Archita. Bisogna, però, essere attenti a non confondere la *μονάς* con il numero uno della serie aritmetica: essa è la causa prima

⁴¹ P.O. KRISTELLER, *op. cit.*, p. 30.

⁴² ARIST., *Metafisica* I 5, 986a sgg.: cit. in A. ROSTAGNI, *Il verbo di Pitagora*, Genova 1982, p. 40.

dei τὰ ὄντα che si assimilano alla serie aritmetica. Infatti la monade supera l'ἀριθμός, poiché essa non è né pari né dispari, partecipando di entrambe le due qualità.⁴³ Paragonata alla monade, la realtà che da lei scaturisce diventa la diade, ovvero quella dualità che Pitagora chiamava τὸ ἄλλο, poiché la natura è soggetta alla legge del divenire. E, infatti, Aristotele (*Metaph.* XIV 1, 1087 b 26) ci informa che alcuni filosofi contrapponevano all'ἔν il τὸ ἕτερον καὶ τὸ ἄλλο e il τὸ πλῆθος, e sappiamo da Alessandro di Afrodisia che erano i pitagorici. Nella serie numerica il numero pari (ἄρτιον) indicava l'infinito (ἄπειρον) e quello dispari (περιττόν) il limite (πέρας). Questa idea di opposizione tipica della filosofia pitagorica (si pensi a Filolao) permette a Ficino di proiettare in ogni grado della realtà creata il contrasto che si risolve nell'armonia. D'altronde, se è vero che l'*unum* e la *multitudo*, ovvero la μονάς e la δυάς, non sono i numeri uno e due della serie numerica, tuttavia questi ultimi nel τὸ πᾶν ne sono l'ipostasi, la «proiezione pratica».⁴⁴ Contrasto esemplificato dall'uno e il due, poiché nella realtà ἀριθμῶ δέ τε πάντ' ἐπέοικεν.⁴⁵

Abbiamo visto sopra come il concetto di Unità si identifichi in quello di Bene a proposito del Dio creatore dell'universo: ora possiamo arricchire la nostra riflessione leggendo l'opposizione fra Μονάς-Dio e Δυάς-Natura. Ficino recupera la «esigenza della determinazione»⁴⁶ del sistema pitagorico messa in luce da Ansovini: l'ordine armonico dell'universo. Nella graduazione continuata degli enti è necessario che la gerarchia si strutturi attraverso una delimitazione degli enti stessi, che si estendono entro il limite dell'universo, essendo essi limitati nella loro materia. Ansovini, dovendo, quindi, spiegare il duplice concetto di ἄπειρον nei due aspetti complementari di vuoto (κενόν) e pari (ἄρτιον), riprende le parole della *Fisica* di Aristotele, per cui

⁴³ A. ROSTAGNI, *op. cit.*, p. 42: «... se la caratteristica dei numeri della serie aritmetica ... è di non essere uguali a se stessi ... la caratteristica dell'unità o monade è di essere immune da qualsiasi mutamento (ἐν ταύτῳ μένειν) ...».

⁴⁴ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁵ IAMB., *La vita pitagorica*, Milano 1991, p. 318: XXIX, 162.

⁴⁶ P. ANSOVINI, *L'infinito nella concezione aritmo-geometrica del pitagorismo*, «A. Fac. Lett. Filos. Univ. Perugia», XVI (1978-79), n.s. II, sezione IV: studi filosofici, p. 201.

Anche i Pitagorici ammettevano l'esistenza del vuoto, e dicevano che essa, per opera del 'soffio infinito', avanza nel cielo, come se questo respirasse, e che è proprio il vuoto a delimitare le cose della natura, quasi che il vuoto fosse un elemento che separa gli enti consecutivi e li delimita; e asserivano che ciò si verifica anzitutto nei numeri, giacché il vuoto delimita la loro natura.⁴⁷

L'ordine, dunque, è dato dalla differenza e dalla articolazione spaziale degli enti, possibile grazie al numero matematico.⁴⁸ Il limite e l'infinito si realizzano nell'opposizione numerica, per cui si crea l'ordine del tutto e quindi i singoli enti del cosmo acquistano la propria fisionomia. Allora, prima di parlare in modo più approfondito del numero matematico, vediamo come Ficino ci descrive limite ed infinito, e quale ruolo loro attribuisce nella creazione e formazione del mondo.

L'opposizione fra ἄπειρον e πέρας offre la possibilità non solo di capire il rapporto fra materia e forma, ma anche di scorgerne l'articolazione in generi, passando dal *Timeo* al *Filebo* di Platone.

Sed quam nunc voco materiam, Plato in Philaebo latiori nomine infinitudinem nuncupat, dicens ipsum bonum proxime infinitudinem ac terminum peperisse, statimque invicem miscuisse, atque ex hac mixtione cuncta composuisse, id est, ex potentia quadam formabili et accedente forma. Potentiam enim formabilem, quasi ex se nondum definitam, nec perfectam vocat infinitudinem. Formam vero huic adhibitam nominat terminum: quod videlicet indefinitam potentiam definiat, et in specie iam optata perficiat.⁴⁹

Viene così allusa la discussione sui generi dell'essere del *Filebo* di Platone: le cose che sono, quali risultato di unità e molteplicità, «... portano con sé connaturato finito ed infinito».⁵⁰

Nell'opera platonica i generi dell'essere sono quattro: infinito

⁴⁷ ARIST., *Fisica*, cit., p. 88: IV (Δ) 6, 213^b 22-28.

⁴⁸ P. ANSOVINI, art. cit., p. 201: «Se fra ente ed ente, fra estensione ed estensione si ponesse un altro ente e estensione si avrebbe un cosmo continuo e privo di distinzione, dove non si potrebbe parlare di enti determinati ma solo di un tutto indistinto. Per tale ragione ciò che si 'interpone' fra gli enti e fra le loro estensioni deve essere un non-ente non-esteso...».

⁴⁹ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XI, p. 1438.

⁵⁰ PL., *Filebo*, cit., p. 73: VI 16c.

finito misto e causa. Se l'infinito è il molteplice, ovvero la mancanza di definizione quantitativa (essendo sempre «più» o «meno»), solo applicandovi il finito quale limite ottengo la determinazione quantitativa, raggiungendo così la molteplicità misurata. La funzione allora del finito è quella di essere il limite e le sue caratteristiche sono l'uguale il doppio il numero e la misura.³¹ Infatti Ficino parla di *potentia formabilis* (materia che si deve formare in atto) e *forma accedens* (forma che si applica alla materia e la specifica in atto). Affinché, dunque, un ente esista, è necessario che infinito e finito si uniscano: ecco il terzo genere, quello misto. Ficino parla, infatti, di *mixtio*. Ma da dove originano i tre generi suddetti? Dalla causa: la causa determinata non è solo l'origine di genere finito e infinito, ma anche della loro unione.³² La causa si può identificare per Socrate con la mente e Ficino parla di mente ordinatrice dell'universo, ovvero dell'intelletto di Dio, nel quale sono le idee per creare il mondo e per ordinarlo attraverso le specie e i generi. Abbiamo già parlato della causalità in Ficino, mettendo in luce come è proprio la causa quale coincidenza di origine e fine del creato quella che interessa di più il nostro autore.

Excogitat quidem Deus in mundo penes ipsum intelligibili alteram quidem vim formabilem, alteram formatricem. Illam ut dixi, infinitudinem: hanc terminum Pythagorici et Platonici nominant. Excogitat et mutuum harum virium mixtionem: intelligitque tertiam quandam ex admixtione formam protinus conalescere [sic].³³

³¹ *Ibid.*, p. 73: VI 16c. «SOCRATE: Tutto ciò che a noi apparirà tale da venir ad essere 'più' o 'meno' ... dobbiamo includerlo nel genere dell'infinito come in una unità ... ciò che non ammette quanto sopra, che invece ammette in sé tutto l'opposto di quanto sopra, e prima di ogni altra cosa l'«uguale» e l'«uguaglianza» e dopo l'«uguale» il «doppio» e tutto ciò che è numero rispetto al numero e misura in relazione alla misura, ciò dunque se lo contassimo nel genere del finito, potremmo ritenere di fare cosa giusta?... PROTARCO: Giustissima, Socrate».

³² *Ibid.*, p. 87: XIV 27a-b. «SOCRATE: E così quei tre generi non ci hanno fornito forse la nozione di tutte le cose che vengono all'essere e di ciò da cui provengono? PROTARCO: Sicuro. SOCRATE: E fattore di tutto ciò che viene dall'essere diciamo che è un quarto genere, la causa, e pensiamo di aver dimostrato sufficientemente che è diverso da quei primi tre generi? PROTARCO: Certo, infatti è diverso».

³³ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XVII, p. 1441.

L'opera ficiniana in cui naturalmente meglio vengono affrontati questi concetti è il *Commentario al Filebo*, ed in particolare il secondo libro concerne il rapporto fra *finitum* ed *infinitum*. Limite e infinitudine si applicano a forma e materia, rispettivamente:

Quotiens igitur terminum omnium dicit et mensuram hoc in libro, intellige Deum. Quotiens termino carentem infinitum vel hic vel in Timaeo significat, materiam intellige communissimam, quae in mente formatur terminaturque ideis, in anima rationibus, in corporibus denique formis... A Deo ut terminus et mensura materiae profluit limitatio.²⁴

Dunque, Ficino indica come limite ultimo del creato Dio stesso, ma poi una serie di limiti inferiori, per esempio limite del corpo è la forma, della materia le idee. Ebbene, non sono d'accordo a tradurre con Allen *rationibus* con «reasons» per quanto concerne il limite dell'anima: secondo me si tratta proprio di quei rapporti armonici con cui Dio ha costruito il mondo partendo dall'anima del mondo. Se la forma è la determinazione che sviluppa in atto le *inchoationes* di una sostanza, allora l'anima, sostanza immateriale, ha come suo limite-forma il rapporto matematico che si articola nelle proporzioni geometrica e armonica, poiché il numero è l'unico principio formatore che si può applicare a ciò che è incorporeo. Ficino spende molte pagine del suo *In Timaeum Commentarium* a sostenere questa sua tesi, che è lo zoccolo su cui egli stesso costruisce la visione unitaria del cosmo e su cui basa il principio dell'anima *nodus copulaque mundi*, per cui è tanto famoso. Inoltre, proprio con tale principio egli potrà dimostrare l'influsso dell'armonia sull'anima e crearsi quella dottrina etica e mimetica della musica che si trasmetterà alle epoche successive, influenzando non solo la musica stessa, ma anche le altre arti, con la medicina e l'astronomia.

Ritornando ai temi che finora ci hanno accompagnato, Ficino, col concetto di Dio quale ultimo limite-forma del mondo, sottolinea l'atto di pensiero con cui Dio stesso crea il mondo (*excogitat in mundo intelligibili*), insistendo sull'intelligibilità del pensiero divino

²⁴ M.J.B. ALLEN, *op. cit.*, p. 389: II, 1 (*De uno rerum principio et quomodo post ipsum omnia ex infinito quodam ac termino componuntur atque de primis rerum generibus*).

quale modello e causa del mondo sensibile. Non possiamo qui non fare riferimento alla triplice partizione del mondo vista all'inizio del nostro percorso ficiniano, quella in mondo intelligibile intellettuale sensibile. Leggendo, infatti, l'analisi del concetto di causa, abbiamo visto come Ficino parli di due ordini della causalità: uno interno (materia e forma) uno esterno (la triplice causa: efficiente esemplare e finale). Ebbene, abbiamo dato la priorità alla discussione sul secondo tipo, poiché senza di esso non si attiva la causalità interna al mondo stesso. Ecco che ora, dopo esserci soffermati su materia e forma (causa interna), possiamo tornare, in modo circolare, alla causa triplice da cui eravamo partiti. L'intelletto divino concepisce quale causa efficiente il mondo intelligibile, ovvero il modello eterno, che contiene tutte le idee del creato. Il mondo intellettuale è l'immagine di quello intelligibile, quindi è un mondo esemplare, in cui sono riprodotte tutte le forme di quello corporeo. Quest'ultimo guarda al secondo come al proprio paradigma. Ora finalmente è chiaro il discorso iniziale, che abbiamo dovuto percorrere facendo riferimento alla creazione vista nello svolgimento dell'idea dalla mente dell'intelletto geometra all'opera compiuta. Infatti, se il mondo intelligibile si pone fra il bene-Dio e quello corporeo, il mondo intellettuale si interpone fra l'intelligibile e il sensibile, quale suo più diretto modello. Materia e forma sono lo sviluppo interno di tale partizione: il modello intelligibile agisce sulla materia attraverso la forma, che è concretamente la realizzazione di un'idea nel momento in cui si giunge al genere misto dell'esistenza.

Tale quadro serve a far emergere l'unità e l'unicità del mondo creato. Quando ci occuperemo di astronomia, spiegheremo la concezione fisica del cosmo ficiniano; ora vediamo quella metafisica. Il mondo è unico perché non lascia nulla fuori di sé, ma in ogni ambito dell'essere c'è un ordine che tutto organizza e comprende in specifica funzione. La prova sta nel fatto che rimirando il mondo fisico, si scorge l'idea divina perfetta come in uno specchio. Ma nel circolo della creazione, in cui tutto viene da Dio e a Dio ritorna, non può esistere ordine senza differenziazione ed opposizione, conciliate armonicamente attraverso il termine medio. L'avanzamento dal primo grado è una sorta di tralignamento dall'origine, che Dio vuole per creare le gerarchie dell'essere, ma sempre nei limiti stabiliti da lui stesso. Il mondo sensibile imita, secondo le proprie forze e pos-

sibilità, la struttura e la vita di quello superiore, col quale è in continuo contatto attraverso il mondo intellettuale. Quest'ultimo è, quindi, il cardine della struttura del cosmo, ciò che tiene unita la creazione di Dio: vedremo ora come tale mondo — termine medio dell'universo — non è altro che il sistema matematico con cui Dio ha dato forma alla sua creazione. Il numero viene così ad assumere concretamente il ruolo non solo di mediatore fra realtà intelligibile e realtà sensibile, ma anche diviene potenza attiva attraverso cui esplicitare la attività del demiurgo.

Non solum vero distinctionem formarum, sed etiam repugnantiam videmus in mundo. procedit enim a primo, et procedendo degenerat. Processio quidem distinctionem facit: degeneratio repugnantiam. Quinimo [sic] divisionis ipsius origo est foecunditas causae foras exuberantis, seque propagantis in amplum, procedente vero per gradus multos divisione, in repugnantiam denique provenitur: praesertim quum mundi materia ob imbecillitatem nequeat ita invicem formas conciliare, ut mundus ille superior in seipso conciliat.”

2. *Il numero quale termine medio del creato: il ruolo dell'armonia e delle proporzioni.*

Analizzando la struttura metafisica del creato secondo la fondamentale opposizione tra *unum* e *multitudo*, abbiamo più volte accennato all'importanza che in tale prospettiva riveste il numero. Infatti, non è possibile che l'Unità-Dio e il mondo sensibile-molteplicità siano uniti senza un termine medio: il mondo intellettuale tra quello intelligibile (idee nella mente di Dio) e quello corporeo (mondo visibile e tangibile). Il mondo intellettuale si compone quindi attraverso il numero: è in termini matematici che Dio dà ordine alla sua creazione. Insomma, il numero è l'entità metafisica che sta dietro all'ordine visibile dell'universo: la sua posizione intermedia nel creato è fenomenicamente simboleggiata proprio dalla posizione centrale del sole, come abbiamo visto sopra. L'ἀριθμός quindi, se assume la funzione di razionalizzare la realtà corporea

” M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XVIII, p. 1441.

nella prospettiva divina, ha doppia valenza, inteso come sostanza e come principio formativo degli enti. Il numero matematico è ente intermedio (μεταξύ) fra realtà sensibile e mondo delle Idee: così Platone supera il numero pitagorico come semplice ἀρχή degli enti, poiché non lo identifica con la realtà sensibile, ma lo colloca su un piano superiore ad essa ed intermedio con quella intelligibile. Anche Ficino fa del numero il μεταξύ intellettuale del creato, ma attraverso Giamblico è consapevole che la configurazione matematica ha la sua γένεσις proprio in quel μεταξύ. Infatti, la legge interna del creato è la conciliazione degli opposti: se il numero permette l'ordine perfetto del reale, allora è la struttura della serie numerica a fornire il modello intellettuale, e ciò viene da Ficino spiegato nell'opposizione pitagorica tra *unum* e *multitudo* (τὸ ἓν e τὸ πλῆθος) quale proiezione sensibile della paradigmatica realtà divina.

Proinde Iamblichus, Syrianus, Proclus, his addunt oppositionem ipsam in universis vigentem perpetuo, inter unum et multitudinem: terminum et infinitatem, idem et alterum, statum et motum: ex quibus sub primo omnia componuntur.³⁶

In questa frase, che fin dall'inizio del discorso sull'opposizione tra *unum* e *multitudo* si prospettava come cardine della riflessione ficiniana, è chiaro come il nostro autore all'interno del concetto di opposizione tra uno e molteplicità racchiude, pitagoricamente, tutte le altre antinomie del creato. Il limite e l'infinitudine, il medesimo e il diverso, lo stato e il moto (generi dell'essere) non sono altro che proiezioni nel mondo creato dell'antinomia fondante tra μὴνάς e δυνάς. Tali opposizioni trovano soluzione nell'armonia numerica, come la filosofia pitagorica insegnava: Ficino indica la via da seguire attraverso l'*aritmética* per cogliere la realtà mistico-religiosa. Nella conoscenza del reale l'insieme delle discipline matematiche sono lo strumento per raggiungere la cognizione del mondo intelligibile, essendo esse stesse il collegamento fra il modello eterno e immutabile e la realtà corporea.³⁷ Aritmetica geometria astronomia (stereo-

³⁶ *Ibid.*, cap. IV, p. 1435.

³⁷ *Ibid.*, cap. I, p. 1434. «Interserit quoque mathematica tanquam utrorumque

metria) e armonia si presentano come termine medio fra il divino e il mondo creato.

Basta un rapido accenno a tali concetti per rendersi conto della vasta eco che essi avranno nella filosofia e nella letteratura scientifica posteriore: confrontiamo questi tre passi di Ficino, Galileo Galilei e Zarlino.

Marsilio Ficino:

Primo quidem arithmetica non laudat solum verumetiam admiratur quam et in libris superioribus [*Leggi*: libro VII] maxime omnium inquit ingenium acuere, memoriam confirmare. Animum ad omnem speculationemque aptissimum promptissimumque efficere. Atque hic addit numerum ab ipso deo hominibus traditum velut rationis discursionisque necessarium instrumentum.⁵⁸

Galileo Galilei:

La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico lo universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto.⁵⁹

Gioseffo Zarlino:

Il Numero acuisce l'ingegno, conferma la memoria, indirizza l'Intelletto [*sic*] alle speculationi, et conserva nel proprio essere tutte le cose. Che più? Iddio benedetto lo donò all'Huomo, come istrumento necessario ad ogni sua ragione et discorso.⁶⁰

media, divinatorum scilicet atque naturalium. Quae videlicet, per numeros quidem divina, per mensuras vero significant [*sic*] naturalia».

⁵⁸ M. FICINO, *Argumentum Marsilii Ficini in Epinomidem idest legum appendix vel philosophum*, in *Platonis Opera*, Venetiis, ap. Philippum Pincium Mantuanum, MDXVII, c. CCCLXXIII.

⁵⁹ G. GALILEI, *Saggiatore*, cit. in A. GIUDICE - G. BRUNI, *Problemi e scrittori della letteratura italiana*, Torino 1973, vol. II/I, p. 633.

⁶⁰ G. ZARLINO, *Istitutioni harmoniche ...*, in Venetia, ap. Francesco de i Franceschi Senese, MDLXXIII, slightly reduced from the original, republished in 1966, p. 27 (I, 12).

Il numero, allora, è la via per comprendere il mondo mistico che altrimenti resterebbe separato dalla realtà comune: nel pitagorismo il numero era «una potenza viva e operante». ⁶¹ Così, anche l'orfismo venerava la sua potenza, fondando un sistema «etico-allegorico», in cui l'astrazione concettuale dell'ἀριθμός si sostituiva alle divinità tradizionali. L'idea, poi, dell'insieme di discipline matematiche come atte ad introdurre il discorso metafisico ritorna nella filosofia classica di Platone: tra le idee come realtà in sé si collocano le idee numero, quale «espressione matematica dei rapporti esistenti tra le idee». ⁶² Nel mondo stesso, quindi, bisogna distinguere i numeri matematici dai numeri ideali, i quali si identificano con alcune idee numero. Se il platonico numero matematico si colloca su un piano superiore alla realtà sensibile e intermedio a quella intelligibile, non possiamo ficinianamente parlare di realtà intellettuale? Eppure Ficino non rinnega il pitagorismo, poiché i concetti di relazione fra *unum* e *multitudo* e tutti i generi dell'essere ivi compresi (stato e moto, identico e diverso, limite e infinito) seguono la legge interna della serie numerica: la legge delle antinomie. La realtà sensibile è assimilabile alla realtà numerica perché generata attraverso il numero, realtà intellettuale, dal creatore, le cui idee sono il mondo intelligibile. Il numero di cui noi ci serviamo è la platonica «figura visibile», astraendo dalla quale colgo la realtà in sé.

[Coloro che si occupano di calcoli] si servono e discorrono di figure visibili, ma non pensando a queste, sì invece a quelle di cui queste sono copia: discorrono del quadrato in sé e della diagonale in sé, ma non di quella che tracciano, e così via; e di quelle stesse figure che modellano e tracciano ... si servono a loro volta come di immagini, per cercar di vedere quelle cose in sé che non si possono vedere se non con il pensiero, dianoeicamente. ⁶³

⁶¹ L. FERRERO, *Storia del pitagorismo nel mondo romano (dalle origini alla fine della repubblica)*, Cuneo 1955, p. 24.

⁶² A. CHIROLI, *Il ruolo del numero nella metafisica di Speusippo ...*, «R. Filos. neoscolastica», LXXVIII/2 (1986), p. 188: n. 11.

⁶³ PL., *La Repubblica*, in *Opere Complete*, vol. VI, Roma-Bari 1986, p. 226: VI, XX 510d-e, 511a.

Il numero diviene il mediatore della realtà: tale ruolo era anche presente nella filosofia di Giamblico, il quale (lo accennavamo sopra) intende l'ἀριθμός come principio della differenziazione genetica del reale. Esso infatti «...entra in rapporto con il mondo concreto in quanto guarda a ciò che è μέρος ... [come] espressione quantitativa della relazione [fra ἓν e ἕτερον]». ⁶⁴ Così la matematica, con tutte le discipline particolari che la compongono, «... è la scienza che verte sul μεταξύ ed ha per oggetto il μεταξύ...». ⁶⁵

La matematica si configura anche come il più alto grado del sapere verso la dialettica nella filosofia platonica, poiché conduce, con l'insieme delle sue discipline (aritmetica geometria stereometria astronomia e armonia), al ragionamento e all'intelligibile. ⁶⁶ Infatti la scienza del numero è un dono del cielo, leggiamo nell'*Epinomide* (che Ficino, come gli altri umanisti, considerava autentica), e solo con esso possiamo cogliere l'unità dell'universo, poiché

ogni figura, ogni sistema numerico, ogni composizione armonica, come l'accordo di tutte le rivoluzioni astrali, necessariamente rivelano ... la loro unità ...: a chi rifletta apparirà, infatti, che un solo naturale vincolo articola tutti i fenomeni ... ⁶⁷

Anche nel platonismo medievale il ruolo della matematica nella formazione filosofica era stato messo in giusta luce, soprattutto dalla scuola di Chartres. Come E. Garin ricorda, il platonismo di Chartres si fonda sugli interessi scientifici di uno studio naturalistico che cerca di colmare la distanza fra l'uomo e Dio:

Guglielmo di Conches ci darà con l'opera sua una vera e propria enciclopedia fisica che, attraverso imitazioni e raffazzonamenti, ma specialmente attraverso lo *Speculum naturale* di Vincenzo di Beauvais, doveva penetrare largamente e profondamente nella cultura naturalistica. Per non dire di Bernardo Silvestre e della sua propensione per l'astrologia. ⁶⁸

⁶⁴ M.T. ANTONELLI, *La matematica delle idee e il problema della relazione in Giamblico*, «G. Meta.», n.s., V/3 (1983), p. 399.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 405.

⁶⁶ PL., *La Repubblica*, cit., VII, VI-XIII, 521c - 533c (pp. 236-49).

⁶⁷ PL., *Epinomide*, cit., p. 453: XII, 991e - 992a.

⁶⁸ E. GARIN, *op. cit.*, cit., p. 21.

Con Teodorico di Chartres abbiamo un esempio di come il numero venisse effettivamente sentito quale elemento strutturante del creato, fino a creare una «teologia matematica».⁶⁹

A questo punto possiamo veramente leggere in quali termini si compone l'universo, attraverso l'analisi delle diverse famiglie di numeri che concorrono ad attuare l'opera di Dio. Non ci interessa tanto una minuziosa classificazione dei tipi e gruppi di numeri quale troviamo a più riprese nelle opere ficiniane, poiché il nostro discorso è sempre volto a mettere in luce il ruolo dell'armonia nel creato. È necessario studiare quei tipi di numeri che rientrano nell'uso delle proporzioni con cui poi viene strutturata l'anima del mondo e dell'uomo e l'universo stesso. Per quanto riguarda una dettagliata analisi delle famiglie di numeri del sistema matematico ideato da Ficino rimando agli studi di M.J.B. Allen.⁷⁰ A noi interessa cogliere, attraverso tale lettura matematica, l'analogia tra la figura dell'architetto-geometra e Dio.

Nella nostra ricerca seguiremo soprattutto il *Commentario al Timeo*, poiché qui la classificazione dei numeri è volta ad evidenziare il sistema armonico di cui si compone l'universo. Ma accanto a tale opera non bisogna tralasciare la traduzione latina dell'*Expositio* di Teone di Smirne, autore di un commento matematico a Platone, in cui si tratta di matematica armonia ed astronomia. Il manoscritto *Vat. Lat. 4530* ci ha tramandato tale traduzione, che viene attribuita a Ficino. Il codice è stato descritto da Sebastiano Gentile: scritto per mano di Elia del Medigo e con note di Giovanni Pico e Pierleone da Spoleto, esso contiene, oltre alla *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, anche l'*Iamblici Calci-*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 32. Riporto questa citazione dal *tractatus*, 36 fatta da Garin stesso (*ibid.*), di Teodorico di Chartres: «Quoniam ... unitas [quae cunctorum est fons et origo] omnem numerum creat, numerus autem infinitus est, necesse est unitatem non habere finem suae potentiae. Unitas igitur est omnipotens in creatione numerorum. Sed creatio numerorum, rerum est creatio. Unitas igitur omnipotens est in rerum creatione. At quod est omnipotens in rerum creatione, illud unice et simpliciter omnipotens est. Unitas igitur omnipotens. Unitatem igitur deitatem esse necesse est».

⁷⁰ M.J.B. ALLEN, *Nuptial arithmetic, Marsilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's Republic*, Berkeley-Los Angeles-London 1994.

dei libri de Pythagorica secta.⁷¹ Ho avuto modo di verificare la ricorrenza di passi del suddetto codice nel *Commentario al Timeo* del nostro autore: quindi, se ancora qualche dubbio poteva sussistere sulla paternità ficiniana della traduzione del codice (ricordo comunque che S. Gentile ne ha sostenuto la attribuzione a Ficino, poiché «è menzionata nel primo e nel terzo dei tre 'cataloghi' delle opere del Ficino che possediamo»⁷²), tali riscontri interni all'opera ficiniana della maturità e l'evoluzione stessa del pensiero ne confermano l'autenticità.

Il codice greco dal quale Ficino tradusse l'opera di Teone è il membranaceo del XV secolo della Biblioteca medica laurenziana LXXXV, 9.⁷³ L'editore moderno di Teone, Hiller, avverte che l'opera è giunta spezzata in due: la prima parte, ovvero quella che corrisponde alle pagine 1-119 della sua edizione, viene dal codice Veneto della Biblioteca marciana 307, che egli chiama A. La seconda parte, che corrisponde alle pagine 120-205, dal codice della stessa biblioteca 303, chiamato da Hiller B. Il *codex* A, membranaceo dell'XI o XII secolo, ha restituito le sezioni sulla aritmetica e sulla musica, quello B, cartaceo del XIV o XV secolo, la sezione sull'astronomia. Hiller ci avverte che da A e B sono stati tratti «omnes quorum ego notitiam habeo libri manu scripti in quibus tota extat aut prior pars aut posterior».⁷⁴ Del laurenziano utilizzato da Ficino abbiamo la descrizione nel *Catalogus* di A.M. Bandini: a colonna 258 Bandini ci fornisce gli estremi dell'*Expositio* di Teone: la fine «καὶ τῶν κατ' ἀστρονομίαν» corrisponde alla conclusione della sezione sulla musica, ovvero p. 119 Hiller.⁷⁵ Tracciamo allora paralleli tra Teone e Marsilio per la matematica, usando la precoce traduzione del *Vat. Lat.* 4530. Il testo della maturità sulla base del

⁷¹ S. GENTILE, *Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino*, «Rinascimento», s.s., XXX (1990), pp. 74-75.

⁷² *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, cit., p. 30.

⁷³ *Ibid.*, pp. 28-31.

⁷⁴ THEO SM., *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, rec. E. HILLER, Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, MDCCCLXXXVIII, p. v.

⁷⁵ A.M. BANDINIUS, *Catalogus Codicum Graecorum Bibliothecae Laurentinae* ..., Florentiae, typis regis, MDCCLXX, t. III, col. 258.

quale presenteremo la classificazione è il cap. XIX del *Commentario al Timeo*.

Ficino parla di tre famiglie di numeri: lineari piani e solidi. I primi sono i semplici, i piani e i solidi sono i numeri composti. Nel *Commentario all'Epinomide* leggiamo:

Numeri in se quidem incorporei sunt, quando nihil aliud quam repetita unitas haec autem individua est. At cum primum situm sortiri putantur, fingi possunt in puncta converti. Item ex tractu quodam a puncto in punctum nasci lineam, ex cuius ductu superficiem: ex cuius descensu profundum. Numeri lineares quidam sunt, superficiales alii: alii vero cubi atque solidi: primi sicut binarius unitati quam proximus. Secundi sicut quaternarius per binarium ab unitate procedens. Tertii ut octonarius ex binario in se reverso profectus.⁷⁶

La fonte è un passo di Teone Smirneo, che possiamo confrontare con il *Vat. Lat. 4530* e con Calcidio.

τὰ δὲ αὐτὰ εὐρεθήσεται καὶ ἐπὶ σχημάτων. ὧν πρῶτόν ἐστι ἡ στιγμή, ὃ ἐστὶ σημεῖον ἀμέγεθες καὶ ἀδιάστατον, γραμμῆς πέρας, οἷον μονὰς θέσιν ἔχουσα. τοῦ δὲ μεγέθους τὸ μὲν εφ' ἓν διάστατόν τε καὶ διαίρετον γραμμῆ, μήκος οὕσα ἀπλατές· τὸ δ' ἐπὶ δύο ἐπίπεδον, μήκος ἔχον καὶ πλάτος· τὸ δ' ἐπὶ τρία στερεόν, μήκός τε καὶ πλάτος καὶ βάθος ἔχον.⁷⁷

Vat. Lat. 4530, c. 149r:

Eadem quoque reperientur in figuris: quarum primum est punctum: quod est signum sine magnitudine et distantia: lineae terminus velut unitas positionem habens. Magnitudinis autem aliquid in unum distas [*sic*] quidem et divisibile, linea longitudo existens sine latitudine: aliquid autem in duo quod dicitur planum longitudinem habens et latitudinem: aliquid autem in tria quod solidum dicitur, longitudinem et latitudinem et profunditatem habens.

Ed ora Calcidio:

Etenim quod nullas partes habet proptereaque sub nullos sensus venit, est tamen et animo cernitur; geometrae notam appellant, lineam vero sine latitudine prolixitatem, quae in notas suas desinit, porro eam, in qua est

⁷⁶ M. FICINO, *Argumentum Marsilii Ficini in Epinomidem*, cit., c. CCCLXXXIIIr.

⁷⁷ THEO SM., *op. cit.*, p. 111.

aliqua latitudo, superficiem vocant, ut sit superficies nacta latitudinem longitudo; quod vero ex tribus constat, id est longitudine latitudine profunditate, solidum corpus cognominant.⁷⁸

È naturale a questo punto rappresentare i numeri semplici lineari come un punto, o una linea che termina in due punti: essi hanno una sola dimensione, e l'*unitas* sarà veramente *punctum*. I numeri lineari si rappresentano allora colla linea, quelli piani come superfici quadrate (a due dimensioni), quelli solidi come figure solide (a tre dimensioni).

NUMERI LINEARI⁷⁹

Questa categoria è quella dei numeri primi: non sono il prodotto di due fattori diversi, ma al massimo di se stessi moltiplicati per l'unità, la quale è l'elemento matematico che li misura. L'unità viene paragonata a un punto, perché indivisibile, mentre questi numeri sono detti lineari perché se rappresentati in schema hanno solo la dimensione della lunghezza. Infatti *lineares* corrisponde al greco γραμμικοί (γραμμή è la linea) e altro nome che troviamo nel *Vat. Lat.* 4530 è *rectimetri* equivalente a εὐθυμετρικοί, cioè 'misurati in linea dritta': Teone stesso indica al Ficino del *Commentario al Timeo* l'idea del punto come strumento di misura per questi numeri, in quanto ci dice che essi sono misurati «κατὰ μίαν διάστασιν», ovvero «secondo un'unica dimensione», tradotto nel *Vat. Lat.* 4530 a c. 124v «secundum unam distantiam». Mettiamo ora a confronto Teone col *Vat. Lat.* 4530 e poi la definizione nel *Commentario al Timeo*.

πρῶτοι μὲν ἀπλῶς καὶ ἀσύνθετοι οἱ ὑπὸ μηδενὸς μὲν ἀριθμοῦ, ὑπὸ μόνης δὲ μονάδος μετρούμενοι, ὡς ὁ γ' ε' ζ' ια' ιγ' ιζ' καὶ οἱ τούτοις ὅμοιοι. λέγονται δὲ οἱ αὐτοὶ οὗτοι γραμμικοί καὶ εὐθυμετρικοί διὰ τὸ καὶ τὰ μήκη καὶ τὰς γραμμάς κατὰ μίαν διάστασιν θεωρεῖσθαι [*sic*].⁸⁰

Vat. Lat. 4530, c. 124v:

⁷⁸ CALCIDIO, *Timaeus*, ed. J.H. WASZINK, Londinii et Leidae MCMLXII, p. 82.

⁷⁹ Rimando allo schema 1, in *Appendice*.

⁸⁰ THEO SM., *op. cit.*, p. 23.

Primi ergo simpliciter et simplices qui a nullo numero sed a sola unitate mensurantur sic [A: οὕτως] 3 5 7 11 13 17 19 [nel testo greco manca], et qui his similes sunt. Dicuntur quoque iidem isti lineares et rectimetri eoquod longitudines et lineae secundum unam distantiam considerantur.

E ora vediamo il *Commentario al Timeo*:

Lineares quidem quos sola metitur unitas quasi punctum: ut Binarius, Ternarius, Quinarius, Septenarius atque similes.⁸¹

Perché Ficino fra i numeri primi Lineari inserisce il 2, numero pari? Ancora una volta dobbiamo rifarci a Teone, il quale dimostra come il 2 è l'unico numero pari che è affine ai dispari, ovvero partecipa della loro natura, poiché anche lui è misurato dalla sola unità e da se stesso. Solo al 2

συμβέβηκεν, ὅπερ καὶ ἐνίοις τῶν περισσῶν, τὸ ὑπὸ μονάδος μετρεῖσθαι μόνον· ἀπαξ γὰρ β' β'· διὸ καὶ περισσοειδῆς εἴρηται ταῦτο τοῖς περισοῖς πεπονθῖα.⁸²

Ed ecco il *Vat. Lat. 4530 a c. 125r*:

[Solo al 2] contingit quemadmodum et aliquibus imparium contingit ut a duitate [sic per unitate] mensurentur solum. Semel enim 2 2. Quapropter impariter par dicitur idem patiens quod et impares.

NUMERI PIANI⁸³

Questi numeri sono bidimensionali, ovvero sono il prodotto di due numeri intesi come lati: sono quindi composti e caratterizzati nella schematizzazione da lunghezza e larghezza. È una categoria molto ricca, poiché le combinazioni danno origine a diverse classi, tanto che uno stesso numero alla fine potrà essere inserito in più insieme. Quando abbiamo letto il passo dell'*Epinomide* in cui si dà la definizione dei numeri rappresentati visivamente in schemi, si è parlato di *numeri superficiales*: nel cap. XIX del *Commentario al*

⁸¹ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XIX, p. 1441.

⁸² THEO SM., *op. cit.*, p. 24.

⁸³ Rimando allo schema 2, in *Appendice*.

Timeo questa denominazione non c'è (ma la troveremo al cap. XXXVIII), eppure è presente nel *Vat. Lat.* 4530 come calco, insieme a *plani*, di ἐπίπεδοι. Vediamo la definizione di Teone Smirneo:

τῶν δὲ συνθέτων τοὺς μὲν ὑπὸ δύο ἀριθμῶν περιεχομένους καλοῦσιν ἐπιπέδους, ὡς κατὰ δύο διαστάσεις θεωρουμένους καὶ οἶον ὑπὸ μήκους καὶ πλάτους περιεχομένους...⁸⁴

Vat. Lat. 4530, c. 125r:

Compositorum autem eos qui a duobus numeris comprehenduntur vocant planos id est superficiales, ut secundum duas distantias consideratos et velut longitudine et latitudine contentos.

Come esempio il Ficino del *Commentario al Timeo* riporta il 6, numero dalle molteplici caratteristiche: «Planos autem qui multiplicantur ex numeris quasi lateribus. Ceu senarius ex bis tribus fit terve duobus».⁸⁵

Dalla famiglia dei piani derivano varie classi di numeri a seconda del tipo di relazioni che intercorrono tra i fattori della moltiplicazione: ché Ficino stesso, seguendo Teone, ha chiarito il περιεχόμενοι nel πολλαπλασιάζονται - *multiplicantur*. Già Teone parlava di numeri piani triangolari quadrangolari pentagonali poligonali, a seconda del numero di angoli nella schematizzazione, e Marsilio nel *Commentario al Timeo* individua tre grandi classi fra i *quadranguli*: gli *aequilateri*, gli *inaequilateres* e gli *oblongi*. I numeri *quadranguli* (quadrangolari) ricalcano il greco τετράγωνοι.

I *quadranguli et aequilateri* sono i numeri piani con 4 angoli e i lati tutti uguali: quadrangolari ed equilateri. *Aequilateri* corrisponde al greco ἰσάκις ἴσοι, cioè numeri «moltiplicati per se stessi», in latino *aequaliter aequales*, poi divenuti *aequilateri*. Leggiamo il passo del *Commentario al Timeo*: «At qui ex planorum numero eos quadrangulos, et aequila/teros appellamus qui ex numeri alicuius in seipsum ductu conficiuntur. Ceu quaternarius ex bis duobus, et novenarius ex ter tribus: et sedecim ex quater quatuor».⁸⁶ I numeri

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 24-25.

⁸⁵ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XIX, p. 1441.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 1441-42.

tetragoni equilateri si ottengono non solo per moltiplicazione al quadrato, ma anche per addizione in serie dei dispari col quadrato precedente: $1 + 3 = 4$ (2^2), $4 + 5 = 9$ (3^2), $9 + 7 = 16$ (4^2), $16 + 9 = 25$ (5^2) e così via. Ma questo procedimento esposto in Teone nel *Commentario al Timeo* viene trascurato, perché a Ficino interessano qui i numeri come moltiplicazione, per determinare il termine medio (come vedremo nel prossimo paragrafo). Ancora una volta confrontiamo Teone col *Vat. Lat.* 4530. «κατὰ πολλαπλασιασμόν δέ, ἐπειδὴν ὅστισοῦν ἀριθμὸς ἐφ' ἑαυτὸν πολλαπλασιασθῆ, οἷον δις β' δ', τρις γ' θ', τετράκις δ' ις'». ⁸⁷ *Vat. Lat.* 4530, c. 126v: «Secundum vero multiplicationem, quando aliquis numerus in seipsum multiplicatur, ut bis 2 4 ter 3 9 quater 4 16».

Rappresentare graficamente questi numeri è semplice: essendo piani quadrangolari quadrati ed equilateri lo schema è il quadrato. I disegni che nel testo di Teone sono inseriti come parte integrante diventano note marginali nel *Vat. Lat.* 4530 a c. 127v:

il 9 è aaa
 aaa
 aaa

il 16 è aaaa
 aaaa
 aaaa
 aaaa

La seconda classe dei numeri piani quadrangolari è quella dei *numeri rettangoli*: l'edizione dell'*In Timaeum Commentarium* da noi usata porta *In aequilateres* che facilmente si corregge in *Inaequilateres*. Il termine, che non compare in latino antico, è un calco per il greco ἑτερομήκεις, che di solito, e così anche nel *Vat. Lat.* 4530, diventa *altera parte longiores*: numeri che hanno un lato maggiore dell'altro (per un'unica unità). Sorprende l'appartenenza di *inaequilateres* alla seconda classe degli aggettivi, visto che *aequilaterus* è della prima, ma forse così si mantiene meglio il calco al greco. In latino antico esiste proprio la forma *heteromeces* per ἑτερομήκης, ma Ficino preferisce *inaequilateres numeri* per contrapporlo a *aequilateri*.

⁸⁷ THEO SM., *op. cit.*, p. 28.

I due lati del numero differiscono per una unità, come accade col 6, prodotto da 3 e 2. Teone Smirneo ce li presenta così «τούτων δὲ ἑτερομήκεις μὲν εἰσὶν οἱ τὴν ἑτέραν πλευρὰν τῆς ἑτέρας μονάδι μείζονα ἔχοντες. ἔστι δὲ ὁ τοῦ περισσοῦ ἀριθμοῦ μονάδι πλεονάζων καὶ ἄρτιος· / διὸ μόνον ἄρτιοι οἱ ἑτερομήκεις».⁸⁸ Ecco il *Vat. Lat.* 4530 a c. 126r: «Numerorum autem alii dicuntur altera parte longiores: qui alterum latus altero unitate maius habent: Est autem uno impari numero [A: τῷ περισσῷ ἀριθμῷ] solum [μόνον: errore per μονάδι?] et par. Quapropter soli pares altera parte longiores». Gli eteromechi-rettangoli si producono sia per moltiplicazione sia per addizione: a noi interessa il primo sistema, che leggeremo (per brevità) solo nella testimonianza di Teone:

κατὰ δὲ πολλαπλασιασμόν οἱ αὐτοὶ ἑτερομήκεις γεννῶνται τῶν ἐφεξῆς ἀρτίων τε καὶ περιττῶν τοῦ πρώτου ἐπὶ τὸν ἐξῆς πολλαπλασιαζομένου· οἷον α' β' γ' δ' ε' ζ' η' θ' ι'. ἅπαξ μὲν γὰρ β' β', δις δὲ γ' ζ', τρίς <δὲ> δ' ιβ', τετράκις δὲ ε' κ', πεντάκις δὲ ζ' λ'. καὶ ἐπὶ τῶν ἐξῆς ὁ αὐτὸς λόγος.⁸⁹

Nel *Commentario al Timeo* Ficino opera una sintesi fra descrizione e generazione: «In aequilateres [sic] autem qui ex ductu minoris numeri in maiorem: qualis fit senarius duorum ex tria deductione».⁹⁰ La differenza fra numeri (piani quadrangolari) quadrati-equilateri e rettangoli è nel celebre passo del *Teeteto* di Platone (147e - 148b)⁹¹ che ci interessa per la classificazione generale: nella versione ficiniana troviamo interessanti riscontri terminologici.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 26-27.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁹⁰ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XIX, p. 1442.

⁹¹ PL., *Teeteto*, in *Opere complete*, vol. II, Roma-Bari 1971, pp. 96-97 (147e - 148b): «TEET. Tutta la serie dei numeri dividemmo in due classi: ogni numero il quale ha la possibilità di derivare dalla moltiplicazione fra loro di due fattori eguali, lo rassomigliammo nella figura ad un quadrato, e lo chiamammo numero quadrato ed equilatero. SOCR. Va bene. TEET. E i numeri intermedi a questi, come il tre [a] e il cinque, e in generale tutti i numeri che non hanno in sé la possibilità di derivare da due fattori eguali multi-plicati tra loro, bensì derivano da moltiplicazione di un fattore maggiore con uno minore, o di un fattore minore con uno maggiore, e perciò sono sempre [, sic] considerandoli come figure,] circoscritti da un lato maggiore e da uno minore; questi li rassomigliammo alla figura oblunga e li chiamammo numeri

THE. Numerum omnem bifariam divisimus. Unum qui possit aequalis aequaliter fieri: quem in figura tetragono comparavimus: quadrangularem: et aequilaterum appellantes. SO. probe. THE. Et qui medius est inter eos qui sunt tria / et quinque: et omnis numerus qui nequit aequalis aequaliter fieri: sed / vel maior paucies: vel minor pluries producit / maiusque / et minus ipsum latus semper continet: figurae altera parte longiori comparavimus / et numerum altera parte longiorem vocavimus. SO. Egregie quid tu postea? THE. Omnes lineas: quae aequilaterum / et planum numerum quadrant secundum longitudinem definivimus: quae autem altera parte longiorem secundum vires: tanquam longitudine illis nequaquam commensurabiles: planis autem quae possunt essent commensurabiles / et circa solida aliud quiddam huiusmodi.⁹²

Il numero equilatero è l'*aequalis aequaliter*, comparabile al quadrato, e detto *quadrangularis* ed *aequilaterus*. Quello rettangolo è l'*altera parte longior*.

Ma se la differenza tra i due lati supera l'unità si passa alla terza classe dei numeri primi quadrangolari; i «numeri allungati». Ficino rende con *oblongus* il greco *προμήκης*, specificando così che la differenza tra i due fattori deve essere superiore a uno. Nell'*Expositio* di Teone si inserivano in questa categoria anche i numeri prodotto di due fattori con differenza di una unità, tanto che nel *Vat. Lat.* 4530 a c. 127r leggiamo «*προμήκης ... id est oblongus ut longus, non tamen altera parte longior*». Quel *longus* viene eliminato nel *Commentario al Timeo* per non creare confusioni:

Dicimus et oblongos, qui ex ductu numeri admodum minoris, in numerum longe maiorem conficiuntur: qualis est denarius ex deductione duorum in quinque resultans. Siquidem ex his quinque fit decem. Hunc, si in decimo de Republica appellavimus quodammodo linearem, intelligi volebamus oblongum.⁹³

oblungi. SO. Benissimo. E dopo? THE. Tutte le linee i cui quadrati equivalgono al numero equilatero e piano, le definimmo lunghezze; e tutte le altre i cui quadrati equivalgono al numero oblungo, le definimmo [b] mo potenze, per il fatto che, in misura lineare, non sono commensurabili a quelle lunghezze, ma nel valore della superficie quadrata esse potenziano, sì. E anche dei solidi si disse qualche cosa di simile».

⁹² M. FICINO, *Platonis Theaetetus vel de scientia translatus e graeco in latinum a Marsilio Ficino ad Petrum Medicem Patriae Padrem*, in *Platonis Opera*, cit., c. LVV.

⁹³ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XIX, p. 1442.

La definizione del 10 come allungato viene da Teone in un passo che specifica la genesi di questi numeri:

... προμήκης ἐστὶν ὁ κατὰ πάσας τὰς σχέσεις τῶν πολλαπλασιασμῶν πλέον ἢ μονάδι μείζονα τὴν ἑτέραν ἔχων πλευρὰν· ὡς ὁ μ'· καὶ γὰρ τετράκις ι' / καὶ παντάκις η' καὶ δις κ'. ὅστις καὶ μόνος ἂν εἶη προμήκης.⁹⁴

NUMERI SOLIDI⁹⁵

Nella definizione del *Commentario al Timeo* il numero solido, quello a tre dimensioni, si specifica in tipo cubico, ovvero le tre sue dimensioni hanno tutte lo stesso valore: «... eos solido dicebamus: qui ex deductione, atque reductione numeri alicuius in seipsum efficiuntur, instar molis solidae in trinam, quasi producti dimensionem: ut bis duo bis, octo. Ter tria ter, viginti septem. Quater quatuor quater, sexaginta quatuor».⁹⁶ La διάστασις è divenuta *dimensio*, mentre nel *Vat. Lat.* 4530 era ancora letteralmente *distantia*: i numeri chiamati «στερεούς, ὡς καὶ τὴν τρίτην διάστασιν προσειληφότας»⁹⁷ erano tradotti nel *Vat. Lat.* 4530 a c. 125r come «solidos quia accepti sint secundum triplam distantiam». L'importanza di questi numeri sta nella loro relazione, la quale si esprime con due termini medi a differenza dei numeri piani che ne hanno uno solo. Ma di questo ci occuperemo nel prossimo paragrafo, in cui esamineremo la funzione dei numeri in rapporto alle misure e ai solidi [come pesi]. Veramente la classificazione ficiniana, attraverso tali rapporti, acquista un senso, «poiché Platone, invero, qui prese questi elementi di matematica senza dubbio non a causa di loro stessi, ma per quelli naturali ...».⁹⁸

NUMERI CIRCOLARI⁹⁹

Una categoria a parte è rappresentata dai *numeri circolares*: essi sono principalmente il 5 e il 6, poiché nella loro elevazione al qua-

⁹⁴ THEO SM., *op. cit.*, pp. 30-31.

⁹⁵ Rimando allo schema 1, in *Appendice*.

⁹⁶ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XIX, p. 1442.

⁹⁷ THEO SM., *op. cit.*, p. 25.

⁹⁸ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XIX, p. 1442. «Quoniam vero Plato mathematica haec non propter seipsa quidem, sed propter naturalia hic accepti ...».

⁹⁹ Rimando allo schema 1, in *Appendice*.

drato e al cubo l'ultima cifra del risultato è sempre 5 e 6: $5^2 = 25$, $5^3 = 125$ e $6^2 = 36$, $6^3 = 126$. Così si disegna un κύκλος-circulus. E se il 5 serve a indicare la distribuzione del mondo nei 5 elementi dell'*Epinomide*, il 6 entra in gioco «... si communem cunctorum excogitaveris formam»¹⁰⁰. Per concludere questa rapida lettura dei numeri circolari possiamo notare la concordanza tra il *Commentario al Timeo* (a) il *Vat. Lat. 4530* (b), nonché Teone (c).

(a) cap. XVII, p. 1441:

Dicimus autem numerum viginti quinque ex quinario in circuli morem multiplicari: quoniam ab eodem quodammodo redeatur in idem: dum quinque quinque computantur viginti quinque: Item simili circulo numerum centum viginti quinque. Quinquies enim viginti quinque tot conficiunt. Eodem est ad triginta sex; itemque ad ducentos sexdecim circularis senarii ratio. Sexies enim sex implet sex atque triginta. Item sexies triginta sex ducentos implet et sexdecim.

(b) *Vat. Lat. 4530 c. 129v*:

et numeri in multiplicatione in seipsos desinentes circulares vocantur et sphaerici: quorum sunt ipsum 5 et ipsum 6. Quinquies enim quinque 25. Quinquies autem 25 125. Sexies 6 36 et sexies 36 216.

(c) *Expositio*, p. 39:

καὶ ἀριθμοὶ δὴ οἱ ἐν τῷ πολλαπλασιασμῷ ἐφ' ἑαυτοῦ καταλήγοντες κυκλικοὶ τε καλοῦνται καὶ σφαιροειδεῖς· ὧν εἰσιν ὁ τε ε' καὶ ὁ ζ'. πεντάκις γὰρ ε' κε', πεντάκις κε' ρκε', ἑξάκις ζ' λς', καὶ ἑξάκις λς' σις'.

3. Dio come geometra concepisce il mondo in misure e proporzioni: concilia le cose differenti col termine medio. Le proporzioni aritmetica geometrica ed armonica.

L'opera del demiurgo è quella di un intelletto geometra, che attraverso numero misura e peso esegue la perfezione del reale. Abbiamo più volte fatto riferimento ai numeri come immagini simboliche del modo di procedere della mente divina, ovvero abbiamo detto che il numero è il termine medio del reale. Ma tale numero per dive-

¹⁰⁰ M. FICINO, In *Timaeum*, cit., cap. XVII, p. 1441.

nire agente concreto dell'opera di Dio deve essere inserito in una specie di via della creazione, ovvero deve trovare i veicoli che gli permettono di essere un medio attivo. Le proporzioni sono l'ultimo stadio di un processo che inizia coi concetti di *ratio mensura e pondus*. Se è vero che attraverso il numero risalgo dalla realtà fisica alla realtà metafisica, Ficino dice che scopo di Platone nel *Timeo* è spiegare la causa del mondo fisico attraverso la figura del demiurgo: la sua azione si nasconde dietro «dottrine misteriose» di significato religioso:

...consideremus breviter, quae potissimum naturae mysteria per mathematicas imagines subintelligat. Principio quod in sacris literis legitur: Deum omnia in numero, mensura, pondere perfecisse, manifeste tangitur a Platone, numeros, mensuras, solida in medium adducente. Per solida enim comprehendit et pondera, quae etiam significat, ubi post dimensiones commemorat vires inclinationum, quasi ponderum causas.¹⁰¹

La famosa frase «Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti» del *Libro della saggezza di Salomone*, che già S. Agostino citava nel *De genesi contra Manicheos*¹⁰², permette a Ficino di conciliare pensiero platonico e pensiero cristiano: giacché numero misura e peso sono distribuiti attraverso la proporzione e il termine medio. La misura è portatrice del limite che distingue ogni cosa per ciò che essa è; il numero fornisce alla cosa la sua caratteristica specifica, essendo portatore della specie; il peso reca non la stabilità, ma al contrario la forza, la qualità dell'attività, ovvero la capacità di movimento. Se tre sono i veicoli con cui Dio attua la sua opera, tre sono le proporzioni matematiche con cui Dio ordina gerarchicamente il creato. Infatti, essendo il mondo corporeo imitazione concreta del termine medio matematico, per capire come esso è strutturato devo analizzare prima μαθηματικῶς la proporzione e poi φυσικῶς. Platone ci dice che fra due piani c'è un unico termine medio di raccordo, altresì fra due solidi è necessario che ce ne siano due, poiché hanno tre dimensioni. Dio ha costruito il cosmo solido, ovvero visibile e tangibile: visibile attraverso il fuoco, tangibile attraverso

¹⁰¹ *Ibid.*, cap. XIX, p. 1442.

¹⁰² C. HARRISON, *Measure, number and weight in Saint Augustine's aesthetics*, «Augustinianum», XXVIII/3 (1988), p. 591.

la terra. Essendo fuoco e terra elementi corporei e contrari al massimo grado, ci sarà bisogno di due termini medi: aria e acqua. Ma vediamo prima la struttura matematica.¹⁰³

Se prendiamo due numeri piani quadrangolari sia equilateri sia eteromechi avremo un unico termine medio (notiamo la relazione analogica): nel primo esempio abbiamo 9 6 4: il medio è il prodotto delle radici quadrate degli estremi ($6 = \sqrt{9 \times 4}$) 3^2 e 2^2 , ovvero 3×2 . Inoltre questi tre termini stanno reciprocamente in rapporto sesquialtero: nella proporzione $4:6 = 6:9$, $6 = \frac{3}{2} \times 4$ e $9 = \frac{3}{2} \times 6$.

Accipe duos planorum primos: qui videlicet a primis linearibus procreantur: utputa hinc quidem quaternarium a binario: inde vero novenarium a ternario procreatum. Hos sane planos duos, novenarium scilicet atque quaternarium, poteris unico competenti medio invicem devincere [leggo: *devincire*]: hoc est senario. Quae enim proportio est novem ad sex, eadem sex erit ad quatuor, utrobique enim est proportio sesquialtera ... Senarium vero esse competens medium inde patet, quod ex utrisque componitur. Latus enim quaternarii quidem est binarius: novenarii vero ternarius. Ex multiplicatione autem binarii in ternarium fit senarius.¹⁰⁴

Poi Ficino prosegue con i termini 9 12 16, poiché la relazione che li lega è la sesquiterza (nella proporzione $9:12 = 12:16$, il $12 = \frac{4}{3} \times 9$ e $16 = \frac{4}{3} \times 12$) e il 12 è il prodotto delle radici quadrate di 16 e 9 ($12 = \sqrt{16 \times 9}$). L'origine di tale sistema analogico è in Proclo, che mostra l'ultimo esempio di Ficino (sembra che il nostro autore voglia integrare il testo della sua fonte).

ἔστωσαν δὲ οὖν δύο τετράγωνοι τὸ πρῶτον ἀριθμοί, ἐννέα καὶ ἑκκαίδεκα, πλευρὰς ἔχοντες ὁ μὲν ἐλάττων δηλαδὴ τὸν τρία, ὁ δὲ μείζων τὸν τέσσαρα. ταύτας πολλαπλασιάσαντες καὶ τὸν δυοκαίδεκα ποιήσαντες ἀναλογίαν ἔξομεν ἐν τρισὶν ὄροις, τοῖς ἐννέα, δυοκαίδεκα, ἑκκαίδεκα.¹⁰⁵

Lo stesso si può fare con i numeri solidi cubici, a tre dimensioni, 8 (= 2^3) e 27 (= 3^3). Nella sequenza 27 18 12 8 i termini medi prendono ciascuno due elementi dall'estremo più vicino e un ele-

¹⁰³ Rimando alla tavola numerica, in *Appendice*, sul termine medio, dove ho sintetizzato i dati ricavati dal cap. XIX del *Commentario al Timeo*.

¹⁰⁴ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XIX, p. 1442.

¹⁰⁵ PROCL., *op. cit.*, vol. II, p. 30: 148c, 15-20.

mento dall'estremo più lontano. Così se $27 = 3^3$ e $8 = 2^3$, il 18 è uguale a 2×3^2 , cioè ha un solo 2, preso dall'8, e ha due 3, presi dal 27. Così il 12 è uguale a 3×2^2 : riceve due 2 dall'8 e un solo 3 dal 27. Tutti questi fattori sono legati tra loro da proporzione sesquialtera. Anche qui la fonte è Proclo:

τούτοιιν τοῖν κύβοιν δύο μεσότητες ἔσσονται πως, ὃ μὲν ἐκ τοῦ δις δύο τρίς γενόμενος, ὃ δὲ δέκα και διὰ τοῦτο ὦν δοκίς, ὃ δὲ ἐκ τοῦ τρίς τρία δίς, ὃ ὀκτωκαίδεκα και διὰ τοῦτο πλινθίς, και ποιήσουσιν ἀναλογίαν συνεχῆ πρὸς τοὺς εἰρημένους κύβους κατὰ τὸν ἡμιόλιον λόγον.¹⁰⁶

Sempre seguendo Proclo, Ficino ci spiega la relazione fra ciascuno medio e gli estremi collegandosi al mondo fisico. Così individua la causa matematica della strutturazione dei 4 elementi: come tra 27 18 12 8 ciascun medio prende due fattori dall'estremo più vicino e uno da quello più lontano:

Similiter elementa duo inter ignem terramque media: dum ex extremis contemperantur, interim a proximo quidem naturas reportant geminas: a remoto vero unicam mutantur.¹⁰⁷

La relazione tra gli elementi si concreta nella scala fuoco-aria-acqua-terra, in cui quelli medi si comportano esattamente come tra i numeri solidi: l'aria ha due caratteristiche del fuoco (sottigliezza e agilità) e una della terra (debolezza); l'acqua ha due qualità della terra (densità e debolezza) e una del fuoco (agilità). Il cap. XXIII del *Commentario al Timeo* è appunto dedicato a tale analisi fisica del termine medio. Ma la relazione fra gli elementi è possibile solo in virtù del legame δεσμός, che connette le parti del mondo: la analogia.

L'ἀναλογία è, come dice Aristotele, l'uguaglianza dei rapporti; il λόγος-rapporto è il confronto fra due numeri o grandezze: quattro termini (*limites termini* ὄροι) si equivalgono nei rapporti reciproci, anche se si tratta di proporzione continua, poiché il termine centrale viene preso due volte. Così distinguiamo le proporzioni aritmetica geometrica ed armonica.¹⁰⁸

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 31: 148e, 24-29.

¹⁰⁷ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XXIII, p. 1444.

¹⁰⁸ Rimando alla tavola delle proporzioni, in *Appendice*, dove schematicamente

La proporzione aritmetica si fonda sulla «parità del numero»: il medio supera il primo termine ed è superato dall'ultimo per lo stesso numero.

Arithmeticam in numeri paritate consistere. Sic inter tria et septem medius est quinarium, numero eodem, scilicet binario alterum terminum superans, ab altero superatus, per proportionem utrinque bipartientem.¹⁰⁹

La proporzione geometrica è basata sull'uguaglianza della quantità: il medio supera il primo termine ed è superato dall'ultimo per lo stesso numero di volte. Ficino spiega che fanno parte di tale analogia i rapporti multiplo e superparticolare, che ne costituiscono la concreta esistenza.¹¹⁰ Diamo la definizione generale:

Geometricam vero in rationis aequa/litate sitam esse, in qua sunt multiplex atque superparticularis: quando videlicet ita comparamus, sicut se habent tria ad novem, ita novem ad septem atque viginti, nam utrobique tripla. Item quod est novenarium iuxta senarium, idem est senarium iuxta quaternarium. Nam et hic, et ibi est proportio sesquialtera.¹¹¹

La proporzione armonica è quella in cui il medio supera il primo termine ed è superato dall'ultimo per la stessa frazione degli estremi. Qui Ficino riprende letteralmente la definizione di Proclo:

ἁρμονικὴ γὰρ ἐστὶ μεσότης ἢ ταύτῳ μέρει τῶν ἄκρων ὑπερέχουσα τε καὶ ὑπερέχομένη κατ' αὐτὸν τὸν Πλατωνικὸν ἀφορισμὸν.¹¹²

L'esempio di Proclo coi numeri 3 4 6 è citato da Ficino:

Viget hic altera quoque similitudo, scilicet portionum: Simili namque extremorum portione medius terminus excedit atque exceditur. Quaterna-

sono riportate le strutture degli esempi ficiniani: essi sono tutti con proporzioni continue, poiché queste annodano maggiormente i termini.

¹⁰⁹ *Ibid.*, cap. XXX, p. 1450.

¹¹⁰ Rimando alla tavola dei rapporti, in *Appendice*, in cui spiego i tipi di relazioni tra numeri/grandezze, utile, poi, per la teoria musicale.

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 1450-51.

¹¹² PROCL., *op. cit.*, p. 19: 145b.

rius enim superatur a senario per tertiam senarii partem: superat quoque ternarium tertia ternarii parte.¹¹³

Se i numeri definiscono le specie (dimensioni e misure) col rapporto geometrico e forze (pesi) col rapporto armonico, allora indicano la natura materiale e quella immateriale: in particolare il termine medio armonico-musicale mostrerà la disposizione al movimento dell'anima e ne svelerà la intima costituzione.

Vorrei chiudere questo paragrafo, ricordando ancora un pensiero di Galileo Galilei, sul creatore che agisce in termini matematici. Così le discipline del *quadrivium* sono veramente il tramite tra Dio e l'uomo, nel momento in cui quest'ultimo pensa al mondo costruito in termini matematici:

... e tali sono le scienze matematiche pure, cioè la geometria e l'aritmetica, delle quali l'intelletto divino ne sa bene infinite proposizioni di più, perché le sa tutte, ma di quelle poche intese dall'intelletto umano credo che la cognizione agguagli la divina nella certezza obiettiva, poiché arriva a comprenderne la necessità, sopra la quale non par che possa esser sicurezza maggiore.¹¹⁴

II. L'ANIMA E LO SPIRITO.

Avendo esaminato la costruzione del cosmo, dobbiamo ora considerare la posizione dell'uomo. Nota è la tesi ficiniana dell'anima nodo del mondo: nostra intenzione è cercarne le motivazioni matematiche. Se grazie alla costruzione armonica dell'anima potremo giustificare la consonanza di certi intervalli e la dissonanza di altri, nonché il diverso loro influsso sull'uomo, è altresì necessario ricordare che Ficino non può concepire un'azione diretta della sensazione su di essa, poiché è platonicamente un bisostanzialista. Allora bisogna esaminare il ruolo dello spirito. Intermediario fra il corpo, materiale e perituro, e l'anima, incorporea e immortale, dell'uomo e del mondo, lo spirito è il nodo fra l'anima e il corpo, così come

¹¹³ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XXX, p. 1451.

¹¹⁴ G. GALILEI, *Dialogo sopra i massimi sistemi del mondo*, cit. in A. GIUDICE - G. BRUNI, *Problemi e scrittori*, cit., vol. II, tomo I, p. 643.

l'anima è il nodo del mondo, fra il suo corpo, cioè, e Dio. Dovremo prima capire come Ficino arriva alla particolare nozione di spirito, quale emerge da diversi suoi testi, per poi vedere il ruolo di questo strumento dell'anima.

1. *L'anima come terza essenza: la funzione dei numeri e delle proporzioni musicali.*

Abbiamo visto come l'opera perfetta del perfetto creatore si realizza grazie alla funzione del numero, che egli pone come limite-forma della materia e, quindi, come termine medio fra mondo sensibile e mondo intelligibile. Nella graduazione del creato il termine medio, in cui vive la realtà del numero, è una nuova unità rispetto alla sostanza intelligibile e a quella sensibile. Si tratta, in effetti, di una terza sostanza, che permette l'unione viva delle due precedenti: l'anima razionale.

Unam quandam formam esse oportet in mundo ... quae superiores formas nectat inferioribus... Atque in ea congregi oportet formarum omnium proprietates, ita ut formae superiores remittantur quodammodo atque ad inferiores deiciantur, inferiores autem intendantur extollanturque ad superas.¹¹⁵

È talmente centrale la creazione dell'anima razionale che il corpo, ovvero la materia, viene intesa come un fine. Dio crea la materia dandole la forma dei corpi secondo le sue idee: quest'opera è il punto di arrivo della creazione dell'anima poiché le permette di svolgere la sua funzione, quella di raccordo fra intelligibile e sensibile. Come vedremo meglio in seguito, proprietà dell'anima è il moto quale strumento con cui si connettono le parti del mondo. Infatti, essa ha la facoltà di scendere alle cose inferiori e di salire a quelle superiori, mantenendole in collegamento. Ma si comprende ciò solo se prima si esamina la suddivisione del creato nelle cinque sostanze.

La dottrina delle cinque sostanze individua Dio l'angelo l'anima

¹¹⁵ P.O. KRISTELLER, *op. cit.*, p. 100.

la qualità e il corpo come le regioni, i gradi del mondo. Non si tratta dell'emanazione plotiniana *tout court*: lì le sostanze erano sei e, soprattutto, ipostasi l'una dell'altra. In Ficino, invece, resta primo principio il concetto di creazione. Dio e l'angelo appartengono alla sfera dell'intelligibile immutabile indivisibile immobile, la qualità e il corpo a quella del materiale mutabile divisibile mobile. L'anima è il centro e, se immutabilità e indivisibilità da un lato e dall'altro mutabilità e divisibilità si possono considerare proprietà inerenti rispettivamente all'intelligibile e al materiale, il moto è la qualità particolare dell'anima. Come il termine medio deve avere caratteristiche dei due estremi e sue proprie, l'anima partecipa delle proprietà dell'intelligibile, poiché è incorporea, e del materiale, poiché risiede nel corpo. Allora leggiamo questo passo:

Hoc maximum est in natura miraculorum. ... Imagines in se possidet divinatorum, a quibus ipsa dependet. Inferiorum rationes et exemplaria, quae quodammodo et ipsa producit. Et cum media omnium sit, vires possidet omnium. Quod si ita est, transit in omnia. Et quia ipsa vera est universorum connexio, dum in alia migrat, non deserit alia, sed migrat in singula ac semper cuncta conversat, ut merito dici possit centrum naturae, universorum medium, mundi series, vultus omnium nodusque et copula mundi.¹¹⁶

La funzione dell'anima razionale nell'universo dipende dalla sua composizione. Nel *Timeo* Platone spiega come Dio formò l'anima quale terza essenza fra quella divisibile e quella indivisibile attraverso un procedimento matematico. Si tratta dell'anima razionale, che nel *Timeo* vige una quadripartizione dell'anima. Alla prima si affiancano l'appetitiva (*θυμοειδής*: anima delle passioni, che controlla collera coraggio piacere speranza e così via; è collocata nel torace), quella emotiva (*ἐπιθυμητικόν*: sede dell'inconscio; collocata sotto il diaframma) e quella dell'impulso sessuale (*ἔρος συνουσίας*: collocata sotto l'ombelico). Nella *Repubblica* le anime erano solo tre: mancava l'ultima. Margherita Isnardi Parente ha individuato la causa di quest'arricchimento del *Timeo* nel superamento delle «... tendenze psichiche esemplate sul modello sociopolitico, mentre

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 118.

nell'opera seriore la divisione tra razionale e irrazionale acquista un carattere ontologico rigido, in quanto ricalca la struttura dell'anima in ambito cosmologico». ¹¹⁷ La stretta affinità tra anima razionale del mondo e anima razionale dell'uomo richiede una complessa struttura: gli altri tre tipi di anima non sono costruiti direttamente da Dio, ma dipendono dal corpo, ovvero dagli dei inferiori. Per il cristiano Ficino si parla solo di anima razionale del mondo e dell'uomo.

Egli invero formò l'anima anteriore e più antica del corpo per generazione e per virtù, in quanto che essa doveva governare il corpo, e questo obbedirle, e la formò di tali elementi e in tal guisa. Dell'essenza indivisibile e che è sempre nello stesso modo e di quella divisibile che si genera nei corpi, di tutte e due formò, mescolandole insieme, una terza specie di essenza intermedia, che partecipa della natura del medesimo e di quella dell'altro, e così la stabilì nel mezzo di quella indivisibile e di quella divisibile per i corpi. ¹¹⁸

Ficino, dovendo spiegare cosa significa essenza intermedia, ci indica nel numero 5 il fattore che struttura l'anima razionale. Il 5 per tre motivi corrisponde all'anima. In primo luogo, poiché l'anima consta di essenza divisibile e di essenza indivisibile, si simboleggia col 5 che contiene in sé il primo pari e il primo dispari (nella terminologia pitagorica pari-ἄρτιον indica il divisibile, perché si può articolare in parti uguali, e impari-περιττόν indica l'indivisibile, perché non articolabile in parti uguali). In secondo luogo, i generi delle cose sono cinque e con questi tutti si compone l'anima (essenza medesimo altro stato moto). Infine, l'anima è il centro dell'universo e il 5 è il centro di tutta la matematica. Il numero perfetto della τετρακτύς pitagorica è il 10, che nasce dalla somma dei primi quattro numeri e, quindi, il 10 è la misura base di riferimento. Il 10 in qualsivoglia modo si divida nei primi nove numeri ha come termine medio il 5: la proporzione che ne risulta è quella aritmetica (il termine medio supera il primo estremo dello stesso numero per cui è superato dall'ultimo estremo).

¹¹⁷ A. PAGANARDI, *L'«eros synousias» del Timeo: un'eccentricità nello schema psicologico tripartito di Platone*, «Discorsi», X (1990), fasc. 2, p. 312, n. 11.

¹¹⁸ PL., *Timeo*, cit., p. 374: VIII, 34c-35a.

Est enim quinarium perfectum denarii medium. Nam quum quinquies rite denarium dividamus, medium est aequae distans, in qualibet divisione quinarium. Primo quidem si decem in novem divideris atque unum, videbis quinarium inter unum novemque esse medium pariter utrinque distans. Si secundo in octo atque duo partiri decem volueris, rursus quinarium aequale inter haec medium reportabis. Si tertio in septem atque tria, vel quarto in sex et quatuor, iterum medium verum accipies inter extrema quinarium. Medium ubique dicimus Arithmeticum. Quod autem quinto decem partitus in quinque atque quinque, medium quinarium habeas, dictum supervacuum est.¹¹⁹

Ficino spiega come indivisibile è ciò che è inscindibile in parti secondo la dimensione spaziale, in stadi secondo quella temporale: perciò, se consideriamo l'indivisibile secondo spazio e tempo, i suoi generi sono il medesimo e lo stato rispettivamente. Il divisibile racchiude nella dimensione spazio il genere dell'altro e nella dimensione tempo il genere del movimento. Il quinto genere, l'essenza, si associa all'Uno-Movάς, ed è quindi oltre divisibile e indivisibile. Se l'anima è addensata di divisibile e indivisibile, e l'indivisibile contiene in sé i generi stato e medesimo, il divisibile quelli movimento e altro, e, inoltre, l'essenza segue l'Uno divino, allora l'anima si compone dei cinque generi delle cose. L'essenza è il genere che identifica una realtà come proporzionata al suo modello nella mente di Dio. Il medesimo è il genere della corrispondenza interna dell'ente con se stesso. L'altro è il contrario del medesimo: una certa diversità in se stesso e con le altre cose. Lo stato è la facoltà di conservare secondo tempo e spazio la propria unità. Il movimento, come contrario dello stato, indica il passaggio all'azione dalla potenza, sia verso l'esterno sia verso se stesso. Questi cinque generi, associati (esclusa l'essenza che funge da vertice) all'indivisibile (medesimo e stato) e al divisibile (altro e movimento), vengono connessi a quelli che ora Ficino può chiamare «i due principi dei generi»: il limite e l'infinitudine. Abbiamo incontrato questi principi, parlando della creazione e formazione della materia ad opera di Dio. Sappiamo che il numero dispari indica il limite e quello pari l'infinitudine: si tratta quindi di una generale classificazione che connette matematica creazione psicologia. Al di là anche dei due principi dei generi si colloca l'Uno.

¹¹⁹ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XXVIII, p. 1447.

DIO → UNO → ESSENZA
 INFINITUDINE → APTION → DIVISIBILE → ALTRO E MOVIMENTO
 LIMITE → ΠΕΡΙΤΤΟΝ → INDIVISIBILE → MEDESIMO E STATO

Vediamo ora la funzione di questi cinque generi. Attraverso l'essenza l'anima fa essere una cosa ciò che essa è: la determina. Per mezzo del medesimo qualifica una cosa come semplice, anche se è composta: l'unione e la connessione delle parti sono in perfetta armonia sia interna all'essere stesso sia esterna verso gli altri esseri. Ogni ente è distinto attraverso il genere dell'altro, indicante la condizione particolare di ciascuna anima. Per mezzo dello stato l'anima preserva un essere dal mutamento: l'ente si conserva in se stesso. Attraverso il movimento abbiamo l'azione dell'anima: essa si muove e muove le cose che dipendono da lei, facendole agire (dall'azione intellettuale, il pensiero, all'azione materiale).

Ritorniamo allora al numero 5 da cui siamo partiti: questo ci aiuta anche a visualizzare la posizione ontologica dell'anima. Cinque sono le misure con cui Dio la compone: non ci sono solo i generi delle cose, ma essi sono la prima misura. Seguono i numeri, quindi le armonie misurate, poi gli elementi delle figure, infine i fondamenti del moto. È grazie a tutti questi fattori che l'anima conosce le essenze delle cose, i numeri, le armonie, le figure, i movimenti: poiché degli stessi elementi essa si compone. Secondo la prospettiva con cui si considera l'anima, la si può vedere sotto diversi aspetti: se affine alle cose divine, è composta dei cinque generi delle cose; se affine a quelle naturali, viene associata alle figure e ai movimenti. Se intesa quale termine medio fra i due estremi, allora bisogna considerarla mescolanza-κρᾶσις di misurate armonie e proporzioni, quindi di numeri. C'è una gerarchia delle misure: le più importanti sono i cinque generi delle cose e le armonie misurate, seguono infine le figure geometriche.

ANIMA AFFINE AL DIVINO → I 5 GENERI DELLE COSE
 ANIMA TERMINE MEDIO → ARMONIE MISURATE E NUMERI
 ANIMA AFFINE ALLA NATURA → FIGURE E MOVIMENTI

Se funzione dell'anima è di essere termine medio fra l'essenza indivisibile-divina e quella divisibile-corporea, in un'ulteriore selezione di importanza dobbiamo guardare all'anima come armonia-

mescolanza-κρᾶσις. La definizione dell'anima come armonia è pitagorica: Ficino stesso ricorda il passo del *Fedone* in cui Simmia espone questa teoria, che poi Socrate confuta. Se si considera l'anima come armonia del corpo, essa risulta materiale e quindi mortale: naturalmente neanche Ficino può accettare tale versione. Egli mostra una straordinaria attenzione critica al passo.

... se il corpo umano è come una tensione, un integrarsi e di caldo e di freddo, di arido e d'umido, e di altri elementi, allora l'anima nostra è fusione [κρᾶσις] e armonia [ἁρμονία] di tutti questi elementi, una volta che in ben equilibrata proporzione essi si sian fusi fra loro. Bene, se è vero che l'anima è una specie d'armonia, è chiaro che se il corpo s'allenta, scordato strumento, o preda di malanni e d'altri guasti si tende, succede inevitabilmente che l'anima subito s'annienta, anche se è divina in modo speciale.¹²⁰

Ficino aveva capito che qui si parla non dell'anima razionale, ma di quella corporea: e ciò è stato in tempi moderni messo in luce da A. Rostagni.¹²¹ Si tratta dell'anima somatica, da non confondersi col δαιμόνιον, ovvero l'anima razionale.

Ubi vero animam appellat concordiam, vel contentum, meminervis Platonem in Phaedone quidem negare animam esse harmoniam, scilicet partium corporalium ex ipsis confectam, in eisque iacentem. In Timaeo autem affirmare animam harmoniam esse, scilicet partium suarum in se manentem, et ex se corpus contemperantem.¹²²

Sul rapporto fra anima e armonia Ficino discute anche nella *Theologia Platonica*. Ritornano qui gli argomenti che permettono di dimostrare come non si tratta di un'armonia fisica, di elementi o di umori. L'anima nella sua semplicità non si può paragonare al tipo di *harmonia-κρᾶσις* che caratterizza i corpi. È semmai tra gli umori che vige questa *consonantia vis*¹²³. Anima che mescola di sé il

¹²⁰ PL., *Fedone*, a c. di E. SAVINO, Milano 1991, p. 359: XXXV, 78c-d.

¹²¹ A. ROSTAGNI, *Il verbo di Pitagora*, Genova 1982, pp. 106-30.

¹²² M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XXVIII, p. 1447.

¹²³ M. FICINO, *Theologia Platonica de immortalitate animorum XVIII libris comprehensa*, Parisiis, ap. Aegidium Gorbinum, 1559 (rist. anast. Hildesheim - New York 1975), p. 103v (VII, 10: *Decima ratio. Harmonia complexionis nihil agit in corpus*): «Anima ergo si sit harmonia humorum certo modo compositorum, tota

corpo: qui sembra riemergere il giovane Marsilio che leggeva e traduceva gli inni orfici. Come è noto, queste traduzioni ci sono giunte frammentariamente, perché egli non le pubblicò mai.¹²⁴ Eppure è proprio lì che aveva trovato la definizione dell'anima come «sostegno» del corpo, sua forma: nell'inno LXXXVIII *Alla morte*, Θάνατος col suo sonno «spezza l'anima e il sostegno del corpo».¹²⁵

La caratteristica propria dell'anima razionale è il movimento, con cui connette le cose inferiori alle superiori. Il moto intimo e connaturato all'anima è il più perfetto dei movimenti, poiché anche essi ontologicamente hanno una gerarchia. Si tratta del moto circolare: il più semplice.

Illa igitur essentia tertia est vita vivificans corpora. Est etiam intelligens. Quippe si motus alicubi perfectus est: perfectissimus certe est, ubi primus. Nulla enim perfectio in / posteriores motus nisi a primo descendit. Igitur motus est in tertia essentia motionum omnium perfectissimus. Is est autem qui a fonte suo discedit quam minimum: qui suo fundamento maxime iungitur: qui unus et aequalis est summopere: qui seipso sufficiens est: qui figuram perfectissimam imitatur. Talis autem est circuitus ... qui etiam solus omnium motionum est sempiternus.¹²⁶

Aristotele nel *Del cielo* descrive tale movimento come moto intorno al proprio centro e quindi semplice, poiché «... ogni moto semplice è di necessità o dal centro, o verso il centro, o intorno al centro».¹²⁷ La spiegazione aristotelica serve a Ficino per integrare la teoria platonica del doppio movimento circolare dell'anima: quando Dio ha composto l'anima con gli intervalli armonici sesquialtero sesquiterzo e sesquioctavo, la divide in due nel senso della lunghezza ripiegando una parte sull'altra in modo da ottenere la forma di X. I

pendebit ex illis: neque ipsa illos movebit. licet illis ab alio agitatis anima oriatur. Neque illos reget, sed ipsam illi regent et sustinebunt».

¹²⁴ S. GENTILE, art. cit., pp. 72-73.

¹²⁵ *Inni Orfici*, a c. di G. FAGGIN, Firenze 1949, pp. 130-31: v. 3 «σός γάρ ὕπνος ψυχὴν θραύει καὶ σώματος ὀλκόν».

¹²⁶ M. FICINO, *Theologia Platonica*, cit., pp. 45r-v: III, 2 (*Anima est medius rerum gradus, atque omnes gradus tam superiores quam inferiores connectit in unum, dum ipsa et ad superos ascendit, et descendit ad inferos*).

¹²⁷ ARIST., *Del cielo*, in *Opere*, vol. III, Roma-Bari 1983, p. 243: 1 (A), 2, 268b, 23-24.

due bracci del X vengono volti in due circoli, uno esteriore e uno interiore: al primo imprime un moto verso destra a significare la natura del medesimo; il secondo, quello interno, riceve il moto verso sinistra a indicare la natura dell'altro.¹²⁸ Il movimento circolare ha la caratteristica di iniziare e finire nello stesso punto, e proprio per questo si addice alla terza essenza: essa ritorna in se stessa senza poter più distinguere inizio e fine. Ciò è segno della sua immortalità: Aristotele riporta l'opinione di Alcmeone che, per il principio di affinità pitagorico, spiegava la divinità dell'anima col movimento circolare simile a quello degli astri:

Dice che essa è immortale per la sua simiglianza con gli esseri immortali e ha tale attributo in virtù del suo movimento eterno, giacché tutti i corpi divini si muovono in modo continuo ed eterno, la luna, il sole, gli astri, il cielo intero.¹²⁹

Ficino non vuole solo dimostrare che col moto circolare l'anima acquista coscienza di sé in termini plotiniani, ma qualifica tale moto anche come discorsivo: un doppio movimento che, come circolare, è quello dell'essenza dell'anima e, come discorsivo, è quello della sua funzione di raccordo tra mondo divino e mondo sensibile. Solo dalla complessione del moto circolare e del moto discorsivo abbiamo la vera realtà dell'anima.

Similiter cum essentia tertia (quae quidem spiritalis est) sibiipsi coniungitur: spiritali modo seipsam animadvertendo cognoscit atque intelligit. Intelligit etiam divina: quibus spiritali modo haeret quam proxime. Intelligit et corporalia: ad quae declinat etiam per naturam. Cognoscit inquam temporaliter discurrendo, cum per operationem sit mobilis.¹³⁰

L'anima come μεταξύ del creato, dunque, si comprende attraverso la sua costituzione numerica e il suo innato duplice moto. Attraverso le armonie misurate numericamente essa viene concepita come immateriale, poiché il numero rimane sempre realtà intellet-

¹²⁸ PL., *Timeo*, cit., p. 376: VIII, 36b-c.

¹²⁹ ARIST., *Dell'anima*, in *Opere*, vol. IV, Roma-Bari 1987, p. 109: I (A), 405a 30-34.

¹³⁰ M. FICINO, *Theologia Platonica*, cit., p. 45v: III, 2.

tuale. A questo punto le discipline matematiche si arricchiscono di un'altra funzione:

... in anima potissimum aequalis evadit singulorum ad singula temperatio, ut non immerito hanc praecipue, tum rerum mediam, tum musicis rationibus temperatam esse velint. Congruunt animae mathematica, utraque enim inter divina et naturalia media iudicantur. Congruunt musici numeri animae plurimum. Mobiles enim sunt, proptereaque animam, quae est principium motionis, rite significant. Non solum vero per numeros, sed etiam per figuras describitur anima, ut per numeros quidem incorporea cogitetur, per figuras autem cognoscatur ad corpora naturaliter declinare.¹³¹

Abbiamo visto in quali termini dobbiamo parlare dell'anima come armonia: è l'anima razionale che viene costruita da Dio in rapporti armonici. Perché Dio sente il bisogno di regolarla proprio in termini musicali? Sicuramente la proporzione armonica è quella che più mantiene il senso dell'unità in una cosa composta, come appunto è l'anima. Infatti è necessario che essa sia talmente ben connessa nelle sue parti da risultare unita e non divisa in settori: poiché

Omne opus quod constat ex pluribus tunc est perfectissimum, quando ita ex suis membris conglutinatur ut unum fiat undique, sibi constet et consonet neque facile dissipetur.¹³²

L'anima è dunque affine all'armonia musicale. Qui Ficino recupera il concetto pitagorico di affinità: essere simile significa essere costituito negli stessi termini, se non addirittura cogli stessi elementi. Affinità e somiglianza nel sistema filosofico pitagorico sono «... vera e propria *parentela* di esseri, ... compartecipazione di sostanza».¹³³ Ricordiamo l'ἄριθμῶ δέ τε παντ' ἐπέοικεν di Giamblico e Teone e, naturalmente, Pitagora: ora si potrebbe quasi dire μουσική δέ τε ψυχὴ ἐπέοικεν! La proporzione armonica è quella che comprende il tutto senza scarti e in perfetta uniformità, cosa che non fa la proporzione aritmetica. Neppure la proporzione geometrica è adatta, poiché dà un rapporto troppo uguale. Nell'armonica i ter-

¹³¹ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XXVIII, p. 1448.

¹³² P.O. KRISTELLER, *op. cit.*, p. 60.

¹³³ A. ROSTAGNI, *op. cit.*, p. 134.

mini si possono sempre individuare: si percepiscono contemporaneamente come un tutto omogeneo, ma non monotono.

... Plato in anima fabricanda, rerum omnium genera certa quadam ratione commiscet. Mixta vero haec invicem ait harmonica ratione, non arithmetica, alioquin iniusta fore [sic] alicubi distributio [sic]: neque geometrica tantum proportione, alioquin tanta foret aequalitas in mixtura, ut cum extrema corporum diversitate proxime conspirare non posset. At harmonica ratio variorum similitudine constans, et dissimilia facit similia, et inaequalia communi quadam aequalitate connectit.¹³⁴

Il rapporto tra armonia e anima si connota anche dal punto di vista morale: se l'armonia è la consonanza come perfetto equilibrio, allora l'anima dell'uomo giusto non può non essere affine al *concentus*.

Harmonia ita in plurium concentu consistit, ut magis concinentibus fidibus magis sit harmonia: minus concinentibus vero minus... Anima probi hominis concinit undique. Si anima sit harmonia: anima probi viri quae concinit magis, magis est harmonia. igitur et anima magis. Anima vita quaedam est: ergo et magis vita.¹³⁵

Tra armonia musicale e anima non c'è solo affinità matematica e morale, ma anche affinità «fisica». Infatti s'è detto del movimento circolare proprio dell'anima, e come questo moto non sia fine a se stesso, ma esso, unendosi a quello discorsivo, consente all'anima la sua funzione di nodo del mondo. Ebbene, anche l'armonia musicale giunge alle orecchie con movimenti circolari e, quindi, abbiamo un ulteriore elemento di somiglianza. Questo significa che, quando un suono o un accordo di suoni giunge all'orecchio, non deve scontrarsi con un moto diverso interno al corpo, mediatore lo spirito che si muove circolarmente: i circoli s'aumentano di qualità e intensità e si propagano in perfetta semplicità. L'anima, nel momento in cui analizza tali circoli, non ha difficoltà d'alcun tipo.

Musicam consonantiam in elemento fieri omnium medio, perque motum, et hunc quidem orbicularem ad aures pervenire: ut non mirum sit eam

¹³⁴ M. FIGINO, *In Timaeum*, cit., cap. XXXIII, p. 1454.

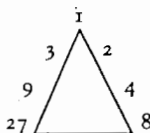
¹³⁵ M. FIGINO, *Theologia Platonica*, cit., p. 105r. VII, 14 (*Decimaquarta ratio. Quae magis concinit, magis est harmonia*).

animae convenire, tum mediae rerum, tum motionis principio in circuitu revolubili.¹³⁶

È ora necessario condurre l'analisi della composizione armonica dell'anima in termini matematici, per poi esaminare quali forze si sviluppano da tali rapporti armonici. E prima di tutto partiamo dalle celebri parole di Platone:

Cominciò poi a dividere così: prima tolse dal tutto una parte, dopo di questa ne tolse una doppia di essa, e poi una terza che era una volta e mezzo la seconda e tre volte la prima, una quarta, doppia della seconda; una quinta, tripla della terza, una sesta, ottupla della prima, una settima, ventisette volte maggiore della prima.¹³⁷

La figura che si può tracciare con i numeri dettati da Platone è il famoso Lambda o triangolo, con cui si indicano i termini del sistema armonico di costruzione dell'anima: 1 2 3 4 8 9 27



Ficino ci restituisce un passo molto fedele al testo di Platone in cui, però, è evidente la mediazione di Calcidio: è dubbio se abbia letto il commento di Proclo al luogo in questione. Infatti il codice del commento al *Timeo* di Proclo, il Riccardiano 24, appartenuto a Ficino ci è giunto incompleto, arrestandosi proprio lì dove si parla della conformazione armonica dell'anima (191e), e, d'altro canto, la teoria matematica e armonica di Proclo si riallaccia strettamente a quella di Plutarco, il cui *De animae procreatione in Timaeo* Ficino lesse dal Laurenziano LXXXV, 9 (a noi già noto per Teone Smirneo).¹³⁸

Al vertice del triangolo si pone l'unità: il numero uno è *parim-pari-ἀρτιοπεριττόν*, ovvero partecipa della natura dei pari e dei dispari. Ai lati collochiamo i numeri pari per un verso, esprimenti i

¹³⁶ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XXIX, p. 1449.

¹³⁷ PL., *Timeo*, cit., p. 375: VIII, 35b-c.

¹³⁸ *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, cit., pp. 28-31.

rapporti doppi, e quelli dispari per l'altro, esprimenti i rapporti tripli. Come si può vedere dalla figura riprodotta sopra si creano una serie di rapporti epimori e multipli. Certo, parlare di questo tipo di rapporti implica un discorso strettamente armonico oltre che matematico; ma possiamo già dire che il rapporto epimorio è quello costituito secondo la formula $(n + 1) : n$. Quello multiplo si ha quando il termine maggiore è dato dal minore moltiplicato per un certo numero di volte. I numeri del Lambda, realizzando rapporti epimori o multipli, formano tutte le proporzioni armoniche delle consonanze.

- 1: esprime l'unisono e il fondamento dell'unità
- 2: esprime il doppio rispetto all'1
- 3: esprime il triplo dell'1, ed è sesquialtero rispetto al 2
- 4: esprime il quadruplo dell'1 e il doppio del 2, ed è sesquiterzo rispetto al 3
- 8: esprime l'ottuplo dell'1 e il doppio del 4
- 9: esprime il triplo del 3, ed è sesquiottavo rispetto all'8
- 27: esprime il triplo del 9.

Già nei primi quattro numeri sono tutte le consonanze semplici, essendo gli altri multipli ed essendo quei quattro numeri i termini della prima *τετρακτύς* pitagorica. Della *τετρακτύς* ci occuperemo a proposito della teoria armonica, ma già si possono mettere in luce gli intervalli che risultano dal triangolo: c'è il rapporto sesquiottavo (9:8) che produce il tono e che Ficino associa al coro delle nove muse. Quindi il rapporto della Diapente (3:2): quello sesquialtero, legato a Venere che gode del quinto tono. Poi quello sesquiterzo (4:3) che esprime la Diatessaron, ovvero la quarta, connessa a Mercurio. Quindi il rapporto doppio (2:1 oppure 4:2), naturalmente consacrato ad Apollo. Seguono i rapporti multipli: la consonanza Diapason-Diapente, espressa dal rapporto triplo (3:1 oppure 9:3 o, ancora, 27:9), che è l'unione di ottava e quinta, quindi la dodicesima, pertinente a Giove. Infine è presente il rapporto quadruplo (4:1 oppure 8:2), produttore l'accordo Disdiapason, cioè la doppia ottava, sacra ancora ad Apollo.

In his utique numeris rationes omnes comprehendit harmonicas. Nam in sesquiottava inter novem et octo proportione, progenuit tonum Musis novem obtemperantem. In sesquialtera inter tria et duo Diapente, gratiam vocis quintae Veneream. In sesquitertia inter quatuor atque tria Diatessa-

ron Mercurialem vocis quartae naturam, sese consonatiis accommodantem. In dupla, inter duo et unum, item inter quatuor et duo, rursus inter octo et quatuor, Diapason, id est universam et absolutam octavae vocis peperit melodiam Apollini dedicatam. In tripla inter tria et unum, ita novem inter et tria, rursus viginti septem atque novem. [sic] Diapason Diapente, id est octavae simul, et quintae Iovialem composuit symphoniam. In quadrupla inter quatuor et unum, et octo atque duo symphoniam contexuit Disdiapason, iterum per sonos quindecim Apollini concinentem.¹³⁹

Naturalmente già i commentatori antichi sottolineavano le consonanze contenute in questi numeri risalenti tutti alla τετρακτύς: Plutarco indicava la formazione di tali intervalli tutti compresi nel numero 10. Ciò che usciva dal limite dei numeri 1 2 3 4 non rientrava nella consacrazione delle consonanze e quindi degli intervalli armonici usati per costruire l'anima. Scegliamo il passo di Plutarco che descrive la funzione dei numeri del Lambda:

ὅτι δ' οὗτοι καὶ τοὺς τῶν συμφωνιῶν λόγους περιέχουσι, ῥάδιον καταμαθεῖν. καὶ γὰρ διπλάσιος λόγος ἐστὶν ὁ τῶν δύο πρὸς τὸ ἐν ἐν ᾧ τὸ διὰ πασῶν, καὶ ἡμιόλιος ὁ πρὸς τὰ δύο τῶν τριῶν ἐν ᾧ τὸ διὰ πέντε, καὶ ἐπίτριτος ὁ πρὸς τὰ τρία τῶν τεσσάρων ἐν ᾧ τὸ διὰ τεσσάρων, καὶ τριπλάσιος ὁ πρὸς τὰ τρία τῶν ἐννέα ἐν ᾧ τὸ διὰ πασῶν καὶ διὰ πέντε, καὶ τετραπλάσιος ὁ πρὸς τὰ δύο τῶν ἡ' ἐν ᾧ τὸ δις διὰ πασῶν. ἔνεστι δὲ καὶ ἐπόγδοος ὁ πρὸς τὰ ὀκτώ τῶν ἐννέα ἐν ᾧ τὸ τονιαῖον.¹⁴⁰

Come vedremo nella teoria armonica, riguardo a queste consonanze Ficino si attiene ai testi degli antichi: sorprende vedere insieme a queste, uscendo dall'ortodossia, la terza e la sesta che egli considera dolci e belle e addirittura necessarie a definire il quadro. Questo non solo parlando di musica, limitando terza e sesta all'ambito tecnico, ma addirittura parlando proprio delle proporzioni con cui Dio ha formato l'anima. Infatti, immediatamente dopo il brano del suo *Commentario al Timeo* citato prima del testo plutarco, troviamo il riferimento alla terza che fa parte della Diatessaron, e quindi entra nella composizione dell'anima, e quello alla sesta che addolcisce il passaggio dal quinto tono consonante al settimo dissonante. Questa è un consacrazione teoretica della terza e della

¹³⁹ M. FIGINO, *In Timaeum*, cit., cap. XXXIII, p. 1455.

¹⁴⁰ PLU., *De animae procreatione*, cit., p. 187: 14, 1018e-f.

sesta, che s'introducono nella costituzione dell'anima: intervalli i cui rapporti non fanno parte della τετρακτύς!

Venustatem vero, tum vocis tertiae, principiis inseruit Diatessaron, tum vocis sextae, finibus subnexuit Diapente: ut delicatiori vocis utriusque molitiae, hinc quidem secundae vocis, inde vero septimae asperitas leniretur.¹⁴¹

Ma ora torniamo alle forze armoniche dell'anima. Tutti i rapporti contenuti 'originariamente' nel triangolo non sono fini a se stessi: ci spiegano come l'anima si articola in proporzione armonica e unitaria, e inoltre serviranno a giustificare l'azione delle consonanze sull'anima (e a maggior ragione sottolineeremo terze e seste). Ficino si domanda anche che cosa significhino in rapporto al mescolamento-κρᾶσις-*harmonia* dell'anima, sottolineando che nessun platonico ha finora tentato una spiegazione. Egli stesso ne propone una (notiamo *et reliqua!*):

Intervalla vero numerorum dupla et tripla, et reliqua, quae praediximus, quid proprie in anima sibi velint, et si apud Platonicos adhuc esse [*sic*] ignotum, licet tamen in praesentia forsitan hunc in modum, ut ita dicam, vaticinar.¹⁴²

Ficino quindi riprende il triangolo dei rapporti armonici e lì dove erano i numeri pone i cinque generi (essenza stato moto identico e diverso) e i due principi dei generi di cui è costituita l'anima. In questo modo mantiene sempre la composizione in 7 termini e 6 intervalli; lo interessano come fondamento i rapporti semplici, poiché quelli multipli si possono ricondurre ai primi. Sorprende il modo di procedere: egli dice di inserire, dove stanno i numeri dispari, l'infinitudine il diverso e il movimento, e, dove i pari, il limite l'identità e lo stato. Attenendoci al testo tradito dell'edizione da noi usata, sembra di riscontrare una contraddizione fra quanto teorizzato da Ficino sulla composizione dell'anima e la distribuzione delle forze armoniche. Abbiamo infatti visto come egli aderisce alla teoria pitagorica del numero pari quale divisibile, e indicante l'infinitudine, e del numero dispari quale indivisibile, e indicante quindi il limite.

¹⁴¹ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XXXIII, p. 1455.

¹⁴² *Ibid.*, cap. XXXIII, p. 1456.

Addirittura ci dice: «Neque ab re pares in figura, et impares numeri describuntur, quo per pares quidem natura animae divisibilis, per impares autem indivisibilis cogitetur, et foeminea simul virtus, et mascula»¹⁴³: quindi, parlando della composizione dell'anima ha associato all'infinitudine il divisibile l'altro e il movimento (e quindi il numero pari) e al limite l'indivisibile il medesimo e lo stato (e quindi il numero dispari). Ora invece dice di inserire nel lato dei numeri pari del triangolo il limite, seguito dal medesimo-identità e dallo stato, e nel lato dei numeri dispari l'infinitudine, seguita dall'altro-alterità e dal movimento. Concettualmente l'associazione fra numeri e generi appare invertita: una contraddizione? Certo, sarebbe più semplice pensare a un errore di stampa e leggere pari al posto di dispari e viceversa. Ma senza alterare il testo tradito si può avanzare un'altra ipotesi: se il numero pari ha la caratteristica della divisibilità è perché articolabile in parti simmetriche e quindi concettualmente limitate e limitabili, sia come numero sia come elementi in sé. Al contrario, il numero dispari è indivisibile in parti simmetriche e, anche se proprio per la sua indivisibilità indica il limite, per la sua potenziale estensione non articolabile in sezioni uguali concettualmente si può rappresentare come infinitudine. Perciò, se considero la costituzione quantitativa del genere numero pari e dispari, parlerò di (rispettivamente) infinitudine e limite. Se, invece, considero la dimensione concettuale dei due generi pari e dispari, avrò limite e infinitudine. Gli altri generi che erano stati associati, nella composizione dell'anima, a questi due «principi dei generi» restano i medesimi e ciò esclude l'errore: con il limite vanno identità e stato, con l'infinitudine diversità e moto. Solo il rapporto col genere numero pari o dispari muta a livello concettuale, non strutturale.

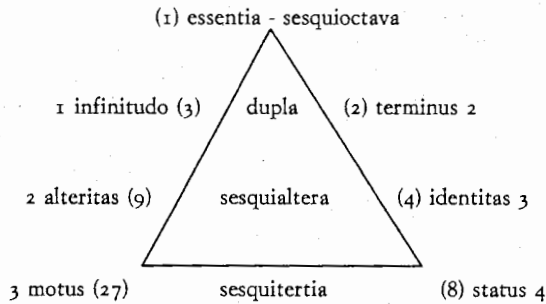
L'essenza, quindi, la pone al vertice del triangolo, associata al numero 1, che viene inteso come tono, rapporto sesquiquadrato, poiché essa è superiore alle parti per almeno un grado. Sotto l'essenza si pongono l'infinitudine, come primo elemento dal lato dei dispari, e il limite, come primo elemento dal lato dei pari: il loro rapporto è doppio, ovvero il limite è in proporzione doppia rispetto all'infinitudine, poiché è necessario che l'atto superi la potenza. Sotto l'infini-

¹⁴³ *Ibid.*

tudine collochiamo il diverso e sotto il limite l'identità. Quest'ultima deve superare il diverso col rapporto sesquialtero. Infine sotto il diverso sia collocato il moto e sotto l'identità lo stato: lo stato superi il movimento con rapporto sesquiterzo. Ma bisogna anche notare che il movimento è triplo dell'infinitudine, lo stato quadruplo della stessa.

Sit igitur exempli gratia comparatio essentiae ad cuncta simul coniuncta, sesquioctava. Forma enim totius communis uno saltem excedit gradus, quasi tono, proprias partium qualitates. Sit sub essentia infinitudo, id est, formabilis aptitudo. Comitetur hanc terminus, velut ipsius forma. Sitque termini ad infinitudinem proportio dupla, superari enim oportet ab actu potentiam, patiendi infinitudinem sequatur alteritas, sed terminum comitetur identitas. Atque haec ipsa identitas alteritatem superet sesquialtera ratione. Post haec sequatur motus alteritatem. Status autem identitatem. Superetque status motum proportionem sesquitertia ... motum quidem ad infinitudinem, invenies esse triplum. Statum vero ad eandem quadruplum.¹⁴⁴

SCHEMA DEL LAMBDA E DEI GENERI DELL'ANIMA



2. Lo spirito: il suo ruolo nei rapporti fra l'anima e il corpo.

Nell'interpretazione del nostro autore si corre molte volte il rischio di essere influenzati dalle letture che delle sue opere sono state fatte per secoli, attribuendo a lui delle idee che si sono sviluppate in seguito. Infatti ritengo che, al di là delle immagini fin troppo aduse di un concetto di spirito legato all'astrologia, sia di fondamentale importanza la distinzione di Kristeller del legame fra anima e

¹⁴⁴ *Ibid.*

corpo in due elementi: l'ᾠχημα e lo πνεῦμα. L'ᾠχημα è un primo involucro dell'anima, fatto della stessa sostanza del cielo.¹⁴⁵ A lui inerisce l'*idolum*, ovvero l'insieme delle funzioni empiriche dell'anima (fantasia sensazione e facoltà nutritiva): così l'*idolum* riceve «... una sensazione e fantasia soprannaturale ...».¹⁴⁶ Lo spirito, lo πνεῦμα, è il secondo μεταξύ fra anima e corpo. Kristeller ci invita a non confondere questi due intermediari: il primo, infatti, viene da Ficino definito immortale, pur dipendendo esso sempre dall'anima, poiché è della stessa sostanza del cielo, ovvero l'etere. Il secondo, lo spirito propriamente detto, è mortale e corporeo: il nodo fisico fra anima e corpo. Esso è destinato alla sensazione «... essendo concentrato negli organi dei sensi; in quanto riceve per primo le impressioni degli oggetti sensibili, ... rappresenta il momento passivo del processo della sensazione, mentre il comportamento dell'anima stessa deve essere inteso in modo puramente attivo».¹⁴⁷

Mi soffermerò sui due concetti, in modo da far luce su una distinzione che, in fondo, nello stesso Ficino è a volte difficile a leggersi (difficoltà spesso legata alla divulgazione delle sue opere). R. Klein, infatti, sostiene che Ficino nel *De vita* giunge a una conciliazione non sempre risolta tra «... l'idea di involucro pneumatico e la tradizione degli spiriti animali ...».¹⁴⁸ Poco prima di scrivere l'ultimo libro di quest'opera, Ficino aveva tradotto il *De insomnis* di Sinesio di Cirene: «... le funzioni praticamente identiche dello *spiritus* e del

¹⁴⁵ P.O. KRISTELLER, *op. cit.*, pp. 403-06. Kristeller cita diversi brani in cui si definisce il veicolo come «... aethereum scilicet corpusculum acceptum ab aethere, immortale animae indumentum ...» e ci si dice che «... vehiculum ab animo dependere sempiternumque animum apud Platonicos sempiternum vehiculum semper vivificare» (p. 404).

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 405.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 405. Kristeller dimostra come «... non bisogna lasciarsi ingannare dalla somiglianza dei termini; non mancano infatti prove a dimostrare che il Ficino divide chiaramente lo spirito sia dal corpo etereo che dal corpo vero e proprio, cioè terrestre, composto di quattro elementi» e cita questi passi: «Similiter hominis anima circa tria quasi vehicula, scilicet aethereum, aëreum, compositum corpus se habere videtur» e «Mitto quod Platonici multi putant animam tribus uti vehiculis, primo quidem immateriali et simpliciter idest coelesti, secundo materiali et simpliciter idest aëreo, tertio materiali atque composito idest elementis quattuor constituto» (p. 406).

¹⁴⁸ R. KLEIN, *La forma e l'intelligibile*, Torino 1975, p. 53.

currus animae portavano a far coincidere gli strumenti dell'uno e dell'altro, ma certi punti in cui il Ficino li cita l'uno accanto all'altro come il 'veicolo etereo' e 'veicolo aereo' stanno a dimostrare che egli è cosciente della distinzione che c'è fra di essi». ¹⁴⁹

Per una lettura del *vehiculum aethereum* partirei dalla versione ficiniana dei testi ermetici: come è noto, primo cimento del nostro autore con le traduzioni dal greco, del 1463. Verbeke ci spiega la concezione dello spirito nell'ermetismo soprattutto attraverso il racconto di Pimander e il decimo dialogo, che sono testi chiave anche dell'analisi ficiniana. Egli ci spiega come lo spirito «... est vraiment le trait d'union entre le corps et les deux principes supérieurs, l'âme et l'intelligence». ¹⁵⁰ Il racconto della creazione culmina, alla domanda di Pimander sulla sostanza degli elementi, nella descrizione di come la Mente-Dio ha fabbricato i sette *gubernatores* che abbracciano il mondo sensibile e che rappresentano il *fatum*. L'armonia delle sfere, allora, si connota di caratteristiche astrologiche ben precise: nel momento in cui l'*homo* dalla duplice natura, *mortalis* e *immortalis*, attraversa le sette sfere per incarnarsi, acquisisce da ognuna le proprietà che la contraddistinguono. Infatti,

Natura quippe homini sese immiscens, miraculum attulit, quod omnium miraculorum vincit admirationem, nam cum septem illorum harmonia ipse iam fuisset imbutus ab eo, quem tibi paulo ante narravi, patre videlicet, atque spiritu, natura ipsa non restitit. ¹⁵¹

Al di là del racconto sulla creazione, intendo soffermarmi sul concetto di spirito, imbevuto delle qualità delle sette sfere, così come dal giovane Ficino viene interpretato. Dobbiamo quindi riferirci al famoso decimo dialogo, la *Mercurii Trismegisti Clavis ad Tatium*. Se la costituzione dell'uomo, ci dice Verbeke, viene concepita come «... un emboîtement de sphères concentriques, dont le centre est formé par l'intelligence et la périphérie par le corps: c'est pourquoi

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoïcisme à S. Augustin*, Louvain 1945, p. 309.

¹⁵¹ M. FICINO, *Mercurii Trismegisti Liber de Potestate et Sapientia Dei, cui titulus Pimander...*, in *Opera Omnia*, cit., vol. II, p. 1838.

on nous dit que le pneuma est le véhicule de l'âme ...»;¹²² credo che proprio da questo testo Ficino elabori un primo concetto di spirito equivalente all'ἄχημα. Sicuramente egli non è sempre chiaro, ma questo dipende da una serie di circostanze, tra cui il fatto che sta traducendo un testo greco e quindi si trova di fronte a concetti nuovi rispetto a quelli cui è abituato dalla tradizione medievale (e vedremo come questo sia proprio il centro della questione). Egli usa il verbo *vehere* per tradurre ὀχεῖμαι, fatto che lo porterà ad interpretare lo spirito ermetico non come *spiritus-vapor corporeus*, ma come ἄχημα.

Anima hominis in hunc vehitur modum. Mens in ratione, ratio in anima, anima in spiritus, spiritus in corpore. Spiritus per venas, arteriasque, sanguinemque diffusus, animal undique ciet, molemque corporis suspensam sustinet et circumfert. Unde decipi quidam humorem sanguinis animam existimarunt hos plane latuit, quia in primis oportet spiritum ad animam usque manare, deinde sanguinem coalescere, venasque, et arterias cavas extendi, demum resolvi animal, eamque mortem corporis esse.¹²³

La qualità e natura di tale *spiritus* si delinea in un passo seguente, che ci porta finalmente al vero concetto di *vehiculum*. Se l'essenza dell'uomo è la *mens*, anima immortale, che potremo far corrispondere al δαίμων pitagorico-platonico, suo *indumentum* è l'*anima*, ovvero la ψυχή, così come *indumentum animae* è lo *spiritus*. Tale serie di involucri è necessaria affinché la *mens* possa governare il corpo: non appena l'anima, con la morte, si sia liberata del pesante involucro corporeo, può dispiegare nella sua piena potenza il *vehiculum igneum*.

¹²² G. VERBEKE, *op. cit.*, p. 310.

¹²³ M. FICINO, *Mercurii Trismegisti Clavis ad Tatium*, cap. X, in *Opera Omnia*, cit., vol. II, p. 1848. Cito il testo greco da Verbeke, *op. cit.*, p. 310: «ψυχή δὲ ἀνθρώπου ὀχεῖται τὸν τρόπον τοῦτον, ὁ νοῦς [ἐν τῷ λόγῳ, ὁ λόγος] ἐν τῇ ψυχῇ, ἡ δὲ ψυχή ἐν τῷ πνεύματι. τὸ <δὲ> πνεῦμα, διήκον διὰ <τῶν> [φλεβῶν καὶ] ἀρτηριῶν [καὶ] <μετὰ τοῦ> αἵματος κινεῖ τὸ [ζῷον] <σῶμα> καὶ ὡσπερ φόρτον τινὰ βαστάζει. Διὸ καὶ τινες τὴν ψυχήν αἷμα ἐνόμισαν εἶναι, σφαλλόμενοι τῆς φύσεως, οὐκ εἰδότες ὅτι πρῶτον δεῖ [τοῦ πνεύματος ἀναχωρήσαντος εἰς] <ἐξελεθῆναι> τὴν ψυχήν, καὶ τότε <τοῦ πνεύματος ἀναχωρήσαντος εἰς> <τὸ περιέχον>, τὸ αἷμα παγῆναι κατὰ τὰς φλέβας καὶ τὰς ἀρτηρίας κενωθείσας [τὸ ζῷον] καταλ[ε]πειν. Καὶ τοῦτο ἐστὶ ὁ θάνατος τοῦ σώματος».

Indumentum mentis anima. Indumentum animae spiritus. Cointelligere oportet o fili cum dicente auditorem, atque conspirare, auditumque acutiorem voce dicentis habere. Harum o fili vestium convolutio in corpore terreno conficitur, siquidem nudam secundum se mentem in terra sistere mole penitus impossibile, neque enim potis est terrea fex mentem adeo divinam suscipere, neque tantum numen patibili confirmatum corpore sustinere. Assumpsit ergo mens animam velut amictum. Quinetiam anima divina existens, vehiculo spiritus utitur. Spiritus animal totum percurrit. Itaque cum primum mens a terreno corpore solvitur, proprium mox subit amictum igneum videlicet corpus, quo sane quamdiu circumtecta est, in terrenum corpus turgescere nequid [sic].¹²⁴

Il concetto di *vehiculum* si delinea meglio nella *Theologia Platonica*, proprio in relazione allo *spiritus* e all'*anima*. Nel nono libro, dove Ficino dimostra l'immortalità dell'anima con argomenti basati sulla *rationalis virtus* della stessa che la rende *forma individua*, parlando della *mens*, indipendente dal corpo e che deve compiere le sue operazioni senza essere sottoposta a *passiones materiales*, ci dice che la *pugna affectuum* viene dal corpo, non certo da ciò che in noi non è materiale. Infatti in noi si trova un qualche cosa che è oltre il corpo stesso: questo qualche cosa è

semotum ... tum ab omni humorum elementorumque natura, quo cunctis horum inclinationibus possit obsistere, easque cogitatione et affectu transcendere: tum etiam ab omni natura caelesti ab ipso coelo humoribus his infusa, ad eorumque perducta proprietatem ... Mitto quod quicquid per corpoream mobilemque caeli virtutem efficitur: et corporeum est, et penitus mobile: neque potest corpoream mobilemque naturam exuperare. Quapropter animus tum ab elementalibus tum a caelestibus natura elementis infusa seorsum vivere potest. Quod si quis Platoniorum dicat eum in caelesti vehiculo semper esse, respondebimus, non animum a vehiculo, sed vehiculum ab animo dependere: sempiternumque animum apud Platonios sempiternum vehiculum semper vivificare.¹²⁵

Siamo così tornati alle parole con cui Kristeller ci ricordava la definizione ficiniana di *ὄχημα*. Il contesto della *Theologia Platonica* mi sembra chiaro: a più riprese Ficino indica nello spirito lo stru-

¹²⁴ *Ibid.*, p. 1849.

¹²⁵ M. FICINO, *Theologia Platonica*, cit., p. 129v: IX, 3 (*Tertia ratio. Mens repugnat corpori*).

mento della sensazione, che poi l'anima giudica (di questo parlerò tra poco) e nell'altro «spirito», quello della stessa sostanza del cielo (fuoco-etere), l'involucro di cui l'anima si riveste nella incarnazione, come primo indumento (mantello). D'altro canto, ci dice sempre Ficino, non bisogna stupirsi se l'anima abita come prima sede uno spazio così simile al cielo, ovvero fatto della sua stessa sostanza. Se la complessione umorale di cui l'uomo è composto, così come la complessione dei suoi strumenti della sensazione, è fatta in modo da dimostrare che l'uomo è nato per la contemplazione, come Anasagora dimostra (così risolvendo ogni obiezione degli Epicurei), l'anima è di natura divina e come tale non può direttamente essere connessa con i più bassi fra gli elementi, quelli che compongono lo πνεῦμα propriamente detto.¹⁵⁶

Le cose si complicano con il commento alle *Enneadi* di Plotino, dove il discorso sullo πνεῦμα è chiaro, ma quello sull'ὄχημα non sempre altrettanto. Facciamo riferimento alla seconda enneade, testo che vedremo meglio parlando di astronomia. Nel suo commento al capitolo terzo del primo libro, Ficino ci spiega che il cielo è spirito, respiro divino, verbo dell'anima del mondo: per questo esso tutto abbraccia, si trova in ogni luogo, anche se invisibile. L'anima del mondo, infatti, per sua stessa fecondità, genera il cielo dappertutto, esattamente come essa stessa *spirat ubique*. Essa ha bisogno di emettere questo *flatus vitalis* e *sensualis* per vivificare il tutto. È lo spirito di Dio che aleggia sul creato:

Hoc flatu, hoc animae primae verbo (quantum Platonicè loqui licet) factum est coelum, imo eiusmodi spiritus est ipsum coelum. Spiritus, id est, ignis, tanto saltem nostro hoc igne subtilior, atque efficacior, quanto noster ignis acutior et valentior aere: Spiritus hic quasi visus quidam est, tactusque naturae, nullam habens ad visum tactumque nostrum proportionem.¹⁵⁷

Tale spirito diviene *imago* dell'atto dell'intelligenza:

Hinc Iulianus Platonicus ait, ex theologia Phoenicum diffusam esse per universum, et omnibus insitam naturam quandam translucidam, atque

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 149r. X, 2 (*Obiectio Epicuri et responsio de rerum serie*): «Cum vero tanta sit et tam sublimis nostri corporis moderatio, ut caeli temperantiam imitetur: nihil mirum est si caelestis animus hanc ad tempus aedem habitat caelo simillimam».

¹⁵⁷ M. FICINO, *In Plotinum*, cit., vol. II, p. 1595: II, 1, 3.

lucentem in se ipsa, quasi ex diaphano, et lumine temperatam, neque mixtioni unquam alienae, neque passionibus ullis obnoxiam: quae sane sit actus quidam purae intelligentiae, purus quidem, sed quodammodo extra procedens, habeatque invisibile lumen et incorporeum, luminis huius visibilis quidem, sed incorporei causam.¹⁵⁸

Qui Ficino non parla di *vehiculum*, e perciò le sue parole sono ambigue. Le caratteristiche di questo spirito molto si avvicinano a quelle dello spirito aereo, ed è forse uno dei passi che confermerebbero le parole di Klein, se non fosse per una breve espressione: *neque passionibus ullis obnoxiam*. Siamo al limite con lo spirito corporeo, proprietà del quale è subire la perturbazione dei sensi, la *excitatio*, che poi trasmette all'anima. Ficino, proprio in questo luogo del commento a Plotino arriverà a trattare dello *πνεῦμα*, ma per gradi, guidandoci prima in una meravigliosa sintesi. Infatti ancora discutendo in fondo dell'*ὄχημα*, ma non usando l'espressione *vehiculum* né *currus*, passa a descriverci la natura ignea e celeste di tale involucro dell'anima, usando una terminologia ancora più vicina a quella che concerne lo spirito, nodo dell'anima e del corpo per eccellenza.

Conclude, animalem quendam spiritum semper ab anima mundi, quasi interioris vitae propaginem pullulare, ignemque hunc esse, et quasi animale lumen ipsum in dimensiones iam porrectum, spiritum actu lucidum, potentia calidum, generationis omnium ubique fomitem, coelum, inquam, non circumfusum solum, sed etiam cunctis infusum, coelumque coelorum Flatum diviniore animae sub forma quadam anima proxima, id est, coelesti, id est ignea: hoc est translucida, lucida, calida protinus evolantem, mox in aerem aliquando dissimiliorem animae tumescentem, subinde in aquam terramque compactum. His autem tribus, coelestem spiritum passim inesse effectorem omnium, atque servatorem, proximum quidem flamen, et velamen animae, et omnium alimentum.¹⁵⁹

Nella sua sintesi, Ficino ci rimanda a quanto Kissling spiega della dottrina dello spirito nei neoplatonici: essa «... represents the reconciliation of Plato and Aristotle on a subject which the former never taught and the latter was incapable of defining intelligibly».¹⁶⁰

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 1596.

¹⁶⁰ R.C. KISSLING, *The OXHMA-IINEYMA of the Neo-Platonists and De In-somniis of Synesius of Cirene*, «American J. Philol.», XLIII (1922), p. 318.

Partendo, infatti, dai passi del *Timeo* di Platone in cui si accenna all'ὄχημα, in relazione al *Fedone* e al *Fedro* (l'ὄχημα viene interpretato dai commentatori come un qualcosa di attaccato all'anima), e di Aristotele, in cui si propone la necessità di una sede corporea per l'anima incorporea (sostanza designata come θερμόν e πνεῦμα, ἀνάλογον τῷ τῶν ἄστρον στοιχείῳ, ovvero τὸ πέμπτον σῶμα¹⁶¹), egli ricostruisce la formazione di questo concetto nella scuola neoplatonica. Qui «From the Aristotelian πνεῦμα σύμφυτον the Platonic ὄχημα took on the epithet συμφύες, and from his definition ἀνάλογον τῷ τῶν ἄστρον στοιχείῳ the epithet ἀύγοειδές ...».¹⁶²

Ed ecco come Ficino arriva allo spirito corporeo, quello più basso, quello che veramente subisce la perturbazione dei sensi, nella grandiosa costruzione dello spirito del mondo:

... in quolibet animali anima continue profert spiritum membris quidem cunctis infusum, sed alicubi etiam solum, alicubi vero humoribus, alibi membris insuper involutum. Sed animae particulares spiritum hunc, qui vapor sanguinis est, quo regunt corpus, ex sanguine calefacto produunt: spiritum vero coelestem rationalis animae, quo quasi proxime se involunt, ab ipsa coeli substantia ubique praesente suscipiunt, quem Plotinus alibi conficetur accipi, etiam ab anima terrae, quo et hic, nostras involvi, Aristotelem etiam putasse, testis est Plutarcus, Ioannes Grammaticus, et Proclus, atque Plethon.¹⁶³

Credo che il nodo della questione sia il contesto dei commenti ficiniani: se il nostro autore formula una dottrina dello spirito aereo e una dello spirito etereo-igneo è perché ha avuto a disposizione i testi che lo guidavano nella doppia interpretazione. La dottrina dell'ὄχημα ha cominciato a prendere corpo nel momento in cui i testi greci, ermetici e platonico-neoplatonici, hanno permesso a Ficino di articolare in due fattori l'elemento necessario a collegare le sostanze di cui si compone l'uomo: quella materiale del corpo e quella immateriale dell'anima. Non è un caso se ogni volta che chiaramente sta parlando dello spirito aereo, quello che viene eccitato dalla sensazione, usa

¹⁶¹ ARIST., *De generatione animalium*, in *Opere*, vol. V, Roma-Bari 1990, p. 208: II (B) 736b 34-38.

¹⁶² R.C. KISSLING, art. cit., p. 320.

¹⁶³ M. FICINO, *In Plotinum*, cit., p. 1596: II, 1, 3.

fonti medievali: la dottrina medico-filosofica che risale ad Avicenna, Arnaldo da Villanova, Alberto Magno, in particolare. E non abbandona mai questo concetto di spirito, che è molto ben delineato. Invece, quando deve parlare del *vehiculum*, non si discosta mai dalle fonti ermetico-neoplatoniche.¹⁶⁴ Mi sembra inoltre che nel contesto della sua filosofia tutto sia chiaro, ovvero noi possiamo cogliere senza troppa difficoltà qual è il ruolo di ciascun elemento di raccordo tra anima e corpo. È invece negli autori successivi a Ficino, che magari si fermavano alla lettura di una sola sua opera, o che lo interpretavano secondo necessità loro, che possiamo cogliere più confusione tra i due concetti. L'articolo di Walker sugli spiriti medicali,¹⁶⁵ interpretati da filosofi a partire dal sedicesimo secolo, mi sembra illuminante. Mi dispiace solo che lui stesso non si sia accorto della confusione in cui incorrevano gli autori stessi di cui parla, visto che continua ad interpretare come spiriti medicali interi passi che si riferiscono all'ὄχημα. Forse se la distinzione che corre tra i due elementi fosse stata più chiara, magari facendo riferimento al pensiero della fonte rinascimentale di tutti questi autori (Ficino), avremmo colto meglio come lo πνεῦμα nel corso dell'età moderna, in autori che lo connettono all'immortalità o meno dell'anima, vada sempre più identificandosi con l'ὄχημα, mentre nelle teorie scientifiche e medicali resti sempre più legato alla sua originaria mansione — recepire le sensazioni — legato quindi al sistema nervoso, fino ad identificarsi con il *fluide nerveux* dell'*Encyclopédie*.¹⁶⁶ Ma torniamo al nostro Marsilio, con l'opera che allo spirito sembra proprio consacrata.

Argomento centrale del *De vita* è la cura dello spirito, insieme al corpo: l'anima potrà trarne un beneficio indiretto (plotinianamente ed agostinianamente essa non è mai influenzata direttamente dal corpo, essendogli superiore), poiché dovrà occuparsi meno delle *curae* corporee. Ficino definisce lo spirito come un vapore del sangue:

¹⁶⁴ Questa brevissima frase mi sembra illuminante: «Mitto vehicula apud veteres animarum», M. FICINO, *In Plotinum*, cit., p. 1618: II, 3, 6.

¹⁶⁵ D.P. WALKER, *Medical spirits and God and the Soul*, in *Spiritus - IV Colloquio Internazionale*, Roma, 7-9 gennaio 1983, atti a c. di M. FATTORI e M. BIANCHI, Roma 1984, pp. 223-44.

¹⁶⁶ *Supplément à l'Encyclopédie...*, Amsterdam, ap. M.M. Rey, MDCCLXXVII (facsim. Stuttgart - Bad Cannstatt 1967), pp. 56-58.

esso deve essere puro sottile caldo e luminoso. Si tratta di un unico spirito creato dal calore del cuore che riscalda il sangue e ne fa evaporare tale soffio: il vapore vola al cervello, dove l'anima lo utilizza per l'esercizio dei sensi. Allora è necessario in primo luogo avere un buon sangue, che viene prodotto nel fegato e nello stomaco dalla *virtus naturalis*. Una parte del sangue, *tenuissima*, sale al cuore, dove viene scaldata dalla *virtus vitalis*, che crea lo pneuma. Si tratta di un triplice pneuma, ovvero abbiamo una distinzione secondo i luoghi, che esso raggiunge, e le *virtutes*, cui è sottoposto. Infatti, lo pneuma si trasforma: esso diviene *spiritus naturalis* elaborato dalla *virtus naturalis* del fegato, *spiritus vitalis* dalla *virtus vitalis* del cuore e *spiritus animalis* dalla *virtus animalis* del cervello.

... spiritus ... apud medicos vapor quidam sanguinis purus, subtilis, calidus et lucidus definitur. Atque ab ipso cordis calore ex subtiliori sanguine procreatus volat ad cerebrum ibique animus ipso, ad sensus tam interiores quam exteriores exercendos, assidue utitur. Quamobrem sanguis spiritui servit, spiritus sensibus, sensus denique rationi. Sanguis autem a virtute naturali, quae in iecore stomachoque viget, efficitur. Tenuissima sanguinis pars fluit in cordis fontem, ubi vitalis viget virtus. Inde creati spiritus cerebri et, ut ita dixerim, Palladis arces ascendunt. In quibus animalis, idest sentiendi movendique, vis domina/tur. Itaque talis plurimum ferme contemplatio est, quale sensus ipsius obsequium. Talis autem sensus qualis et spiritus; spiritus vero talis qualis et sanguis, et tres illae vires, quas diximus, naturalis scilicet, vitalis et animalis, a quibus, per quas, in quibus spiritus ipsi concipiuntur, nascuntur atque foventur.¹⁶⁷

Le ricette mediche proposte per curare lo spirito e il corpo sono basate sul principio che il simile si nutre con l'alimento simile (e si cura con il dissimile), per cui, visto che lo spirito è un vapore luminoso, useremo vino e cibi aromatici, profumi e aria solare e, infine, la musica ed eviteremo ciò che gli è contrario. La descrizione di tutti questi alimenti è stata condotta da D.P. Walker.¹⁶⁸ Ficino, parlando

¹⁶⁷ M. FICINO, *De vita*, a c. di A. BIONDI e G. PISANI, Udine 1991, pp. 14-16: I, 2.

¹⁶⁸ D.P. WALKER, *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella*, Studies of the Warburg Institute, ed. by G. BING, vol. 22, Nendeln-Liechtenstein 1969, pp. 3-72 (I. *Ficino and music*; II. *Ficino's magic*; III. *Pletho, Lazarelli & Ficino*). Il pericolo in agguato per gli studiosi è la melanconia: «To preserve the health of the spirit and to avoid the perils of melancholy Ficino gives detailed advice on diet and

della musica, allarga la tradizionale farmacopea: le fonti medievali non parlano della musica come nutrimento dello spirito. Solo con la formulazione della sua teoria armonica dell'universo e dell'anima, e con la sua concezione pneumatica del suono si può formulare l'idea della musica quale alimento e cura dello spirito.

La dottrina dello spirito nella filosofia medievale è stata studiata per i diversi autori in modo abbastanza specifico. Ermenegildo Bertola, cui rimando,¹⁶⁹ ha messo in luce l'origine medica di tale dottrina nel Medioevo, prima di passare alla filosofia. Seguiremo in questo breve studio solo alcune fonti medievali di Ficino, in particolare Avicenna, Arnaldo da Villanova e Alberto Magno.

Partiamo da Avicenna. Nel *De viribus cordis* egli parla dello spirito come *appendiculum animae*, prodotto dalla parte più sottile degli umori attraverso il calore del cuore. Quindi non solo il sangue, ma una complessione di umori da cui si sprigiona il vapore pneumatico. Anzi, dalla componente sottile degli umori il calore produce lo spirito, dalla loro componente materiale il corpo. Così lo spirito è pronto a ricevere le virtù dell'anima. Sebbene ci siano più spiriti, tuttavia uno solo è alla loro origine: quello che si genera nel cuore e da lì raggiunge le varie cavità coi loro organi e subisce le trasformazioni dovute alle *virtutes*. Avicenna parla dello spirito nel cervello, nel fegato e nei testicoli. Ficino non è interessato a quest'ultimo, ma solo a quello del cuore, il principale, e a quelli del fegato e del cervello. Ritengo che il passo di Avicenna che spiega la specializzazione dello spirito in naturale nel fegato, in animale nel cervello e in vitale nel cuore stesso, sia una delle fonti più importanti della teoria ficiniana. Bisogna notare che Avicenna parla di tale vapore come nato dalla complessione dei quattro umori scaldati dal calore del cuore, e non di spirito nato dal solo umore sangue.

regime. For nourishing and purifying the spirit he concentrates on three types of things: wine and aromatic foods, odours and pure, sunny air, and music. These are sometimes made to correspond to the threefold division of the spirits into natural, vital and animal», p. 5.

¹⁶⁹ E. BERTOLA, *Le fonti medico-filosofiche della dottrina dello «spirito»*, «Sophia», XXVI (1958), fasc. I-II, pp. 48-61; Id., *La dottrina dello «spirito» in Alessandro di Hales*, «Sophia», XXIII (1955), fasc. II, pp. 184-91; Id., *La dottrina dello «spirito» in Alberto Magno*, «Sophia», XIX (1951), fasc. III-IV, pp. 306-12; Id., *La dottrina dello «spirito» in S. Tommaso*, «Sophia», XXI (1953), fasc. I, pp. 29-35.

Creavit deus ex concavitatibus cordis sinistram ut esset armarium spiritus, et minera generationis illius: Creavitque spiritum latorem virtutum animae in membra animalium tendentium mediante ipso. Creavit itaque primum appendiculum virium animae spiritum, et manationem secundam in membris corporis mediante ipso. Produxit etiam spiritum ex subtilitate humorum, et igneitate quemadmodum produxit corpus ex grossitie ipsorum, et terrestritate ... similiter unicuique spirituum, videlicet tam animali, quam vitali quam naturali, quamvis eorum substantia ex subtilitate humorum sit, nihilominus propria inest complexio ratione proportionis quantitatum subtilitatis humorum et formae commistionum ... spiritus generales, quamvis plures sint numero, nihilominus unus ipsorum generatione primus est: qui secundum sententiam potiore philosophorum generatur in corde, et exinde procedendo manat, et penetrat in caetera principalia membra, in quibus cum sufficienter permanserit, adipiscitur ibi complexionem particularem et propriam.¹⁷⁰

La composizione dello spirito nasce dalla *forma complexionis* fra i quattro umori: esso è una sostanza luminosa, che possiamo avvicinare allo spirito visivo, raggio e luce. Gli elementi corporei in se stessi non hanno vita: questa nasce dalla loro complessione, vivificata dall'anima che agisce tramite lo spirito, nato, come abbiamo visto, dalla *subtilitas humorum*.¹⁷¹ Il fondamento della vita sono il cuore e lo spirito, dice Avicenna nel *Canone*.¹⁷² A questo punto vorrei integrare il testo di Avicenna con le riflessioni di Alberto Magno. Infatti, egli ci fornisce gli strumenti per capire l'importanza

¹⁷⁰ AVICENNA, *Libellus Avicennae de viribus cordis translatus ab Arnaldo de villa nova Barchinone cum castigationibus Andreae Bellunensis philosophi ac medici clarissimi*, in *Liber canonis, de medicinis cordialibus, et cantica cum castigationibus Andreae Alpigi Bellunensis philosophi ac medici clarissimi, una cum eiusdem nominum arabicorum interpretatione* ..., Venetiis, ap. Iuntas, MDXLIII [nella versione del testo che propongo non tengo conto ovviamente delle correzioni di Andrea Alpago], tract. I (*Tractatus primus de origine spiritus: et generibus eius, et principiis suae generationis, et informationis*), cap. I (*De origine spiritus*), c. 562v, coll. I-II.

¹⁷¹ *Ibid.*, cap. II (*De diffinitione, et natura spiritus, et eius utilitate*), c. 563r.

¹⁷² AVICENNA, *Avicennae Liber Canonis Medicinae a M. Gerardo Cremonensi ex arabico in latinum translatus*. Cum Andreae Bellunensis philosophi et medici clarissimi castigationibus ex complurium codicum arabicorum collatione in margine positus ..., in *Liber Canonis, de medicinis cordialibus, et cantica*, cit. [anche in questo caso non tengo conto delle modifiche di Andrea Alpago al testo di Gerardo da Cremona], lib. I, fen I, doct. III: *Doctrinae tertiae de complexionibus*. Cap. I, c. 5v, col I: «Vitae etenim principium sunt cor et spiritus».

del numero di spiriti. Il riferimento è la contrapposizione fra la scuola aristotelica e la scuola galenica. Il tutto partendo dalla definizione di spirito di Avicenna, presa come esemplare. Nel *De spiritu et respiratione*, dopo aver passato in rassegna le opinioni di diversi filosofi sullo spirito, Alberto Magno propone la sua definizione: esso si compone degli elementi e, avendo la forma dell'aria, viene usato dall'anima come strumento per vivificare il corpo. Nello spirito, infatti, troviamo quel moto e quell'*actus vitae vegetationis* che permettono di identificare subito qual è il suo ordine nella costituzione dell'uomo. Lo spirito è, poi, tenue e luminoso, per quanto concerne la materia: è tenue e sottile, poiché deve penetrare per i luoghi del corpo; luminoso, affinché attraverso la sua purezza possa ricevere tutte le forme. Esso ha caratteristiche dell'acqua, dell'aria e del fuoco: non della terra. Dell'acqua, poiché ha una certa corposità, ovvero umidità e densità per ricevere, appunto, le forme dalle *virtutes* e trattenerle; infatti, se guardiamo la parte del cervello preposta alle forme dei sensi, notiamo che essa è midolloso e umida: tutto ciò influisce soprattutto sullo spirito animale. Dell'aria, infatti in esso notiamo il calore e l'umidità del soffio caldo: caratteristiche prese dalla respirazione e dalla evaporazione di nutrimento umido. Del fuoco, in modo da aprire le vie della sensazione attraverso il calore: il calore ha la proprietà di aprire e di perforare, poiché causa dilatazione. Della terra lo pneuma ha ben poco o nulla: la terra è fredda pesante e secca, e queste caratteristiche sono contrarie alle attività che lo spirito deve svolgere. Infatti esso è l'unico strumento dell'unico motore dell'uomo: l'anima. Lo spirito deve comporsi con le caratteristiche di quei tre elementi per svolgere la sua *actio formalis*, ovvero deve essere in grado di recepire le virtù degli organi con cui entra in contatto per permettere all'anima di attuare il controllo. Così nel cervello riceve *sensus et motus formam*, nel fegato *virtutum naturalium formam*, nei testicoli *virtutem formativam*. Quindi

...in hoc egregie Avicenna comparat cor soli, et spiritum vitalem comparat lumini solis in minori mundo: quoniam cor est principium vitae per totam circumferentiam corporis, sicut sol principium vitae in majori mundo in circulo declivi, qui causa est generationis et corruptionis rerum ... Radium autem solis accipiunt virtutem omnis stellae quam illuminant et tangunt: et ita faciunt spiritus procedentes a corde ad alia membra princi-

palia: reflexi enim ab ipsis spiritus vehunt secum virtutes membranorum in ea ad quae reflectuntur.¹⁷³

Ora si pone la questione se lo spirito sia uno o ci siano tanti spiriti quante sono le funzioni da assolvere. Vorrei quindi soffermarmi sulla contrapposizione fra le due scuole: quella galenica e quella aristotelica. Alberto Magno riferisce che Galeno parla di due spiriti differenti, quello naturale e quello animale, poiché egli fa nascere le vene dal fegato, dove agisce la virtù naturale, e i nervi della sensazione e del moto dal cervello, da dove parte la virtù animale. Quindi a causa di questa differente origine dei veicoli dello spirito, che viene influenzato dalle diverse virtù, Galeno non può ammettere che si parli di un solo spirito, poi distinto e trasformato per le sue attività.¹⁷⁴ La questione è completamente diversa per Avicenna: l'anima è una ed è unica forma dell'unico corpo. Essa deve allora avere un unico strumento per agire; ecco perché abbiamo la generazione dello spirito dal cuore: anche fisicamente *omnia membra et organa* sono generati dal cuore stesso.

... venarum substantiam oriri a corde, sed tractum primum faciunt ab

¹⁷³ ALBERTUS MAGNUS, *De spiritu et respiratione*, in *Opera Omnia*, cura ac labore A. BORNET, vol. IX, *Parvorum naturalium pars prima*, Parisiis MDCCCXCI, lib. I, tract. I (*De spiritu secundum se*), cap. IV (*Quid sit secundum veritatem spiritus animalis?*), p. 220. Naturalmente tutto quello che è stato detto sin qui vale in special modo per lo spirito animale. Infatti così Alberto Magno conclude il capitolo: «Haec igitur est certissime substantia et quidditas spiritus animalis».

¹⁷⁴ Sulla questione dei due spiriti o dei tre, a seconda delle scuole, non posso qui soffermarmi, e ne darò solo un esempio: interessante il confronto di un testo chiave della medicina medievale, come l'*Isagoge* di Hunayn ibn Ishāq (Johannitus), ovvero il primo dei testi dell'*Articella*, col pensiero di Avicenna e Alberto Magno, ripreso da Ficino. «Spiritus igitur sunt tres. Primus naturalis qui sumit principium ab epate. Secundus vitalis a corde. Tertius animalis a cerebro. Horum primus ab epate per venas que non habent pulsum in totum corpus diffunditur. Secundus a corde per arterias in totum corpus dirigitur. Tertius vero per nervos in totum corpus a cerebro dirigitur ...», *Liber Isagoge Ioannitii*, in *Articella*, Venetiis, ap. Petrum borgonensem de quarengiis, MCCCCCVII, [c. 37]. Per la diffusione ed origine della versione latina di tale testo nel pensiero occidentale rimando all'articolo di F. NEWTON, *Constantine the African and Monte Cassino: New elements and the text of the Isagoge*, in CONSTANTINE THE AFRICAN AND ALI AL ABBAS AL MAGUSI, *The Pantegni and Related Texts*, ed. by C. BURNETT and D. JACQUART, Leiden - New York - Köln 1994, pp. 16-47.

hepate et stomacho et intestinis. ... Ut enim melius totam substantiam nutrimenti capiant [venae], facta sunt orificia earum versus hepar magna et ampla, et non propter hoc quod oriantur ab hepate ...

Similiter autem est de substantia spiritus: quoniam spiritus oritur totus a corde: sed cum cor solum habeat virtutem generalem, et caetera membra principalia virtutes habeant particulares et determinatas, ideo spiritus qui oritur ex corde et virtutem vitae habet universalem, et hoc in cerebro determinatur et specificatur ad formam sensus in parte anteriori, et ad formam motus in posteriori, et ad formam vegetationis habet nutrimentum in hepate, et ad formam formativam, et plasmativam ... in testiculis.¹⁷³

Abbiamo, dunque, potuto determinare le ragioni fisiche per cui si giunge a parlare di un solo spirito, quello che si origina per l'attività del cuore. Tale spirito, poi, si specifica nelle sue funzioni, previa la trasformazione che subisce quando giunge in contatto con i vari organi. Ficino non entra in merito alla questione delle vene, generate dal cuore o dal fegato, né dei nervi dal cervello. Tuttavia la sua posizione è chiara: un unico spirito generato dal calore del cuore si specifica quando giunge nel fegato, dove riceve la virtù naturale e diventa spirito naturale; nel cervello, e diventa spirito animale per l'azione della virtù animale. Nel cuore resta lo spirito vitale: lo pneuma generale qui si determina per la virtù vitale, la più indicativa della funzione vivificatrice dello spirito.

Prima di parlare delle proprietà e delle differenze dei tre tipi o specie di spirito, vorrei soffermarmi su un passo di Arnaldo da Villanova. Infatti è rimasta in sospeso la questione dell'origine dello spirito dal vapore sanguigno o dal vapore nato dalla mescolanza dei quattro umori. Il medico catalano parla di uno spirito *vapor subtilis et pervius*, strumento delle membra per trasmettere alle parti del corpo le famose tre virtù. La sua origine è il sangue, nella sua forma di umore naturale.

Spiritus est vapor subtilis et pervius, ex naturali sanguine generatus, ad deferendum virtutes influentes a principalibus membris ad aliam, et eorum operationibus serviendum. Per hoc quidem, quod vapor est a caeteris rebus naturalibus, separatur: sed subtilis et pervius dicitur ad differentiam grossi et caliginosi vaporis, ex quo generatur pilus: quia vero ex colore

¹⁷³ ALBERTUS MAGNUS, *De spiritu*, cit., lib. I, tract. II (*De differentiis spiritus*), cap. I (*Utrum sit unus spiritus naturalis, vitalis, et animalis, aut diversi?*), p. 233.

rubro naturaliter clara [sic] subtilis pervius vapor generari potest ... nam in ordine ad sanitatem recte dicitur spiritus lator virtutis, vel subiectum deferens eam, cum constet ipsum esse vaporem, et per eius / absentiam operationes cessare.¹⁷⁶

Anche Arnaldo da Villanova distingue i tre tipi di spirito, secondo le tre virtù: parte dall'analisi dello spirito vitale, poiché è da esso che si generano gli altri due. Infatti, passiamo dal ventricolo sinistro del cuore, dove lo spirito *tout court* si trasforma in spirito vitale, al fegato, dove, sceso lo pneuma vitale, abbiamo la trasformazione di quest'ultimo in spirito naturale. Infine, quando quello vitale sale al cervello si trasforma in spirito animale, attraverso l'azione della virtù animale. Se ripensiamo alle parole di Ficino con cui abbiamo aperto la nostra breve discussione sullo spirito, non possiamo non notare l'affinità del pensatore toscano con il catalano: d'altronde era un autore utilizzato di frequente da Ficino, basti solo considerare la composizione stessa del *De vita*.

Spirituum genera tria sunt, quemadmodum et virtutum, quarum lateres existunt, scilicet vitalis, naturalis, animalis. Vitalis autem in sinistro cordi ventriculo generatur, et abinde per arterias ad caetera membra pervenit, sicut et naturalis calor exinde fluens: Ita quod calor et spiritus, teste Galeno, subiecto sunt idem, videlicet unus vapor, sed sola differunt ratione... Vitalis enim, cum ab epate fuerit informatus, naturalis efficitur, et exinde per venas cum sanguine caeteris distribuitur membris, et propterea dicit medicus ipsum oriri ab hepate: Cum autem idem vitalis a cerebro informatur ad alias actiones exercendas, transit in animale, et ex eo per nucham et nervos ad caetera membra fertur, unde, quia proximo constat ipsum oriri a cerebro, Medicus dicit cerebrum esse mineram eius.¹⁷⁷

Vorrei far notare che Arnaldo non solo è molto chiaro rispetto alla questione dell'unico spirito da cui si originano le tre specie attraverso la propagazione di quello vitale, ovvero dello pneuma ormai plasmato dalla virtù del cuore; ma anche non parla, esatta-

¹⁷⁶ ARNALDUS VILLANOVANUS, *Speculum introductionum medicinalium*, in *Arnaldi Villanovani philosophi et medici summi Opera Omnia. Cum Nicolai Taurelli medici et philosophi in quosdam libros annotationibus: indice item copiosissimo*, Basileae, ap. Conradum Uvaldkirch, MDXXCV, cap. VIII (*De spiritibus*), coll. 24-25.

¹⁷⁷ *Ibid.*, col. 25.

mente come Ficino, dello spirito della generazione, quello dei testicoli, di cui parlano, invece, Avicenna e Alberto Magno. Mi sembra che, quindi, Ficino tragga da tale autore non solo il riferimento alla produzione dello spirito dal vapore del sangue, operando la dovuta sintesi con i due testi visti sopra, ma anche la possibilità di omettere una specializzazione dello spirito che forse lo interessa poco, ma che comunque in un autore formatosi anche sui testi antichi era pericolosa per la questione del traducianismo spirituale.

Possiamo ora parlare dei tre generi di spirito e delle loro caratteristiche. Dopo l'accenno alle funzioni, entriamo nel particolare con il *De spiritu et respiratione* di Alberto Magno. Egli parte dallo spirito naturale, di cui spiega l'origine e il nome col fatto che si trova nella regione del corpo che serve alla digestione: la sua natura si specifica poiché «... animae nutritivae instrumentum est ille spiritus ...». ¹⁷⁸ Quindi le virtù naturali che servono al fegato, allo stomaco e alle viscere sono «... calidum et humidum, frigidum et siccum ...». ¹⁷⁹ Lo spirito vitale sorge dalla virtù del cuore: «... cor de se non informat spiritum, nisi ad quod sit vivificus: et si debeat fieri sensitivus et motivus, hoc erit ex determinante ipsum organo sensus et motus». ¹⁸⁰ In ultimo luogo lo spirito animale, sottoposto al controllo dell'anima, agisce sul *sensus communis*, sui sensi fisici, sull'*imaginatio* e la *memoria* (questione molto aperta soprattutto per la filosofia ficiniana). Vorrei citare un passo che ritengo importante del capitolo sulle differenze fra i tre tipi di spirito:

Spiritus enim naturalis turbidus est et grossus et calidus quasi calore bulliente ... Tales enim proprietates sunt necessariae loco digestionis, qui fumosus est: et ideo turbans spiritum, neque retineret fortem caliditatem, nisi esset spissus ...

Hi autem qui dicuntur vitae spiritus, oportet esse temperatiores et frigidiores et magis tenues et sicciore, et quasi semper expulsos ... et sunt magis albi spiritus isti, habentes tamen modicum tenuissimi sanguinis admixtum ...

Animales autem subtilissimi, clarissimi, et frigidiores omnibus sunt, et

¹⁷⁸ ALBERTUS MAGNUS, *De spiritu*, cit., lib. I, tract. II (*De differentiis spiritus*), cap. II (*De spiritu naturali et operibus eius et ortu*) p. 234.

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ *Ibid.*, cap. III (*De spiritu vitali, quare sic nominetur, et de eius operationibus*), p. 235.

diversi inter se hujusmodi qui vocantur spiritus animales, Subtilissimi [sic] autem sunt, ideo quia ad altiorem locum sunt sublimati. Clarissimi autem sunt, ut susceptibiliores sint formarum et intentionum quae recipiuntur per sensus ...¹⁸¹

Abbiamo visto come Ficino sostiene che il tipo di spirito dipende dalla qualità del sangue, e le sue tre specie dall'azione delle *virtutes*, ovvero *vires*, in cui gli spiriti naturale animale e vitale *conciuntur nascuntur e foventur*. Arnaldo da Villanova ci dice che le virtù vengono distinte a seconda della loro operazione e non della loro essenza: la *virtus animalis* è il principio della vita. Essa ha come sue operazioni la *cognitio* e il *motus localis*: la *cognitio* può essere sia *exterior* (ed esercita i cinque sensi) sia *interior* (ovvero *imaginatio aestimatio, sive ratio, et memoria*). Quindi possiamo parlare di triplice forza animale, cioè *sensitiva* o *cognitiva deforis, discretiva* o *cognitiva deintus* o *regitiva, e motiva voluntario motu*. La *virtus vitalis* riguarda proprio la vita del corpo: essa è duplice, ovvero passiva e concerne le passioni nel cuore, ed attiva e concerne il moto del polso e della respirazione. Infine la *virtus naturalis* porta a compimento la natura di un essere: abbiamo virtù naturali passive (*generativa augmentativa e nutritiva*) e attive (*attractiva retentiva digestiva e expulsiva*).¹⁸²

Quest'analisi delle virtù va naturalmente letta alla luce del *Canone* di Avicenna: le virtù si individuano dalle loro operazioni; ogni virtù ha la sua sorgente, da cui provengono le operazioni stesse. Anche Avicenna parte dall'analisi della virtù animale che ha sede nel cervello, ma non procede con il rigore di Arnaldo. Seguono la virtù naturale, collocata nel fegato, e quella vitale: quest'ultima sembra la più importante:

Vitalis vero virtus est illa quae spiritus esse conservat, qui sensus et motus vehiculum existit, et ipsum reddit aptum ad eorum impressiones recipiendas, cum ad cerebrum pervenit, et facit ipsum potentem dandi vitam ubicumque expanditur. Et huius quidem virtutis sedes et operationis ipsius processus est cor.¹⁸³

¹⁸¹ *Ibid.*, cap. VI (*De differentia quam habent hi spiritus ad invicem*), pp. 239-40.

¹⁸² ARNALDUS VILLANOVANUS, *Speculum introductionum medicinalium*, cit., cap. VI (*De virtutibus*), coll. 19-21.

¹⁸³ AVICENNA, *Avicennae Liber Canonis*, cit., lib. I, fen I doct. VI, cap. I

Ed ora torniamo a Ficino. Il terzo libro *De vita* nasce dalla necessità di approfondire il commento a un passo di Plotino (*Enn.*, IV, 3, 11). Dopo aver presentato l'anima nostra e del mondo come tramite tra l'intelletto e il corpo, visto che è mobile e termine medio della realtà, Ficino ci ricorda che essa è ricca di tutte le *speciales inferiorum formas viresque* e delle *rationes seminales*. Ma non dobbiamo dimenticare che

Anima quidem nostra, ultra vires membrorum proprias communem ubique promit in nobis vitae virtutem, maxime vero per cor, tanquam ignis animae proximi fontem. Similiter anima mundi ubique vigens per Solem praecipue suam passim explicat communis vitae virtutem. Unde quidam animam, et in nobis et in mundo, in quolibet membro totam, potissimum in cor/de collocant atque Sole. Semper vero memento sicut animae nostrae virtus per spiritum adhibetur membris, sic virtutem animae mundi per quintam essentiam, quae ubique viget tanquam spiritus intra corpus mundanum, sub anima mundi dilatari per omnia, maxime vero illis virtutem hanc infundi, quae eiusmodi spiritus plurimum hauserunt.¹⁶⁴

Dunque, abbiamo subito un collegamento fra la dottrina neoplatonica dello spirito e quella medievale: il Sole ci spiega la natura dello spirito etereo e luminoso del mondo, come ci mostrava in termini avicenniani la costituzione dello spirito dell'uomo. La quint'essenza va intesa come spirito nel corpo del mondo. Il corpo del mondo è vivo, grazie al legame fra la natura fisica e l'anima del mondo: lo spirito è il termine medio che vivifica, trasmettendo il moto dell'anima al mondo e permettendo all'anima di controllare questo corpo. Lo spirito del mondo è cielo o quint'essenza, e corrisponde nel corpo del mondo al nostro spirito corporeo: solo che l'anima del mondo non genera questo spirito dagli elementi come dai suoi umori, ma lo genera immediatamente *ex virtute sua genitili*, insieme alle stelle e ai quattro elementi.

Ipse vero est corpus tenuissimum, quasi non corpus, et quasi iam anima. Item quasi non anima et quasi iam corpus. In eius virtute minimum est naturae terrenae, plus autem aquae, plus item aerae, rursus igneae

(*Doctrina sexta cuius est summa una, et unum capitulum. Summa est de virtutibus, cuius sex sunt capitula. Summae quae est doctrinae sextae, quae est dictionis primae, quod est de generibus virtutum secundum sermonem universalem*), c. 28r, col. I.

¹⁶⁴ M. FICINO, *De vita*, cit., pp. 208-10: III, 1.

stellarisque quam plurimum. Ad horum graduum mensuras ipsae quantitates stellarum elementorumque prodierunt. Ipse vero ubique viget in omnibus generationis omnis proximus auctor atque motus, de quo ille: *Spiritus intus alit*. Totus est suapte natura lucidus calidusque, et humidus atque vivificus, ex dotibus animae superioribus dotes eiusmodi nactus.¹⁸⁵

Queste sono indubbiamente le parole ficiniane più note sullo spirito e chiunque abbia più o meno dimestichezza con questo filosofo le conosce. Ma vorrei far notare un paradosso: proprio un testo che si propone come commento a Plotino comincia e vive intorno ad un argomento, lo spirito, che in Plotino viene affrontato, direi, senza la centralità che Ficino vuole leggerci.¹⁸⁶ Abbiamo già visto che Ficino nel commento alla seconda enneade sviluppa l'argomento dello πνεῦμα e dell'ἄχρημα. Ma proprio nel commentare Plotino, Ficino ci presenta l'interpretazione dello spirito quale strumento della percezione: argomento sviluppato anche nella *Theologia Platonica*. Nella quarta enneade Plotino, occupandosi dell'anima e delle passioni corporee, dimostra come l'anima giudica le affezioni corporee e non ne è direttamente influenzata. Eppure essa solo tramite il corpo può percepire le qualità che appartengono ai corpi, e quindi trattenerne le forme. Essendo, infatti, l'anima puro pensiero, se vuole conoscere senza il corpo, percepirà e concepirà solo gli intellegibili. Infatti senza il corpo, anche se si volge ad un sensibile, può coglierne solo il pensiero, poiché le mancano gli strumenti per afferrarlo. Allora Plotino ci dice che non basta avere l'oggetto esterno e l'anima per la percezione e la conoscenza del mondo corporeo, ma è necessario un termine medio; il quale deve essere sottoposto alle

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 224: III, 3.

¹⁸⁶ Per la dottrina dello spirito nel mondo antico rimando al noto studio di Verbeke: *L'évolution de la doctrine*, cit.: le pagine sul neoplatonismo ci spiegano come in un sistema nettamente spiritualista, lo pneuma rimane ancorato alla sua origine materialista. Anzi, in questo senso sviluppa la sua funzione di raccordo fra anima e corpo, «... le pneuma désigne chez Plotin un corps céleste, emprunté à la substance des planètes, que l'âme revêt quand elle descend sur la terre et dont elle se détache après la mort. Cette enveloppe pneumatique, qui a hérité probablement des planètes son mouvement circulaire, constitue vraiment le trait d'union entre l'âme et le corps ... cette doctrine ... se présente plutôt comme une ébauche, qui a été complétée et approfondie par ses disciples» (pp. 362-63).

impressioni, ovvero ricevere la forma dei corpi con cui entra in contatto. E per fare questo deve essere corporeo, ovvero avere la stessa materia di ciò che percepisce, e non deve essere identico né al soggetto che conosce (l'anima), né all'oggetto conosciuto (il corpo). Questo medio corporeo riceve l'impressione, ovvero l'affezione dall'oggetto esterno; l'anima giudica e conosce.

Οὐ τοίνυν δεῖ μόνα ταῦτα εἶναι, τὸ ἔξω καὶ τὴν ψυχὴν· ἐπεὶ οὐδ' ἂν πάθοι· ἀλλὰ δεῖ τὸ πεισόμενον τρίτον εἶναι, τοῦτο δέ ἐστι τὸ τὴν μορφήν δεξόμενον. Συμπαθὲς ἄρα καὶ ὁμοιοπαθὲς δεῖ εἶναι καὶ ὕλης μῖα καὶ τὸ μὲν παθεῖν, τὸ δὲ γινῶναι, καὶ τοιοῦτον γενέσθαι τὸ πάθος, οἷον σφίζειν μὲν τι τοῦ πεποικηκότος, μὴ μέντοι ταῦτόν εἶναι, ἀλλὰ ἅτε μεταξὺ τοῦ πεποικηκότος καὶ ψυχῆς ὄν, τὸ πάθος ἔχειν μεταξὺ αἰσθητοῦ καὶ νοητοῦ κείμενον μέσον ἀνάλογον, συνάπτον πῶς τὰ ἄκρα ἀλλήλοις, δεκτικὸν ἅμα καὶ ἀπαγγελτικὸν ὑπάρχον, ἐπιτήδειον ὁμοιωθῆναι ἑκατέρῳ. Ὅργανον γὰρ ὄν γνώσεώς τινος οὔτε ταῦτόν δεῖ τῷ γινώσκοντι εἶναι οὔτε τῷ γνωσθησομένῳ, ἐπιτήδειον δὲ ἑκατέρῳ ὁμοιωθῆναι, τῷ μὲν ἔξω διὰ τοῦ παθεῖν, τῷ δὲ εἴσω / διὰ τοῦ τὸ πάθος αὐτοῦ εἶδος γενέσθαι.¹⁸⁷

Dunque un termine medio fra anima e corpo che permetta alla prima di percepire e quindi conoscere il mondo esterno e corporeo. Ma Plotino non parla di spirito: questo termine è invece introdotto da Ficino nel commento al passo plotiniano appena letto, ad integrazione del testo. Ed egli non solo parla di πνεῦμα, ma si riferisce proprio a quello corporeo e non al veicolo etereo: infatti farà riferimento ai tre tipi, naturale vitale ed animale poco dopo. Il *sentire*, dice Ficino, non è semplicemente un conoscere, ma un essere affetti; un ricevere impressione dal mondo esterno. Se l'anima è separata dal corpo può conoscere solo il mondo intelligibile, ovvero divino. Ecco perché si serve dello spirito, quale strumento medio fra se stessa e il mondo esterno. L'eccitazione delle forme che sono in lei tramite la percezione pneumatica è la sensazione: naturalmente l'anima possiede già tutte le forme, ma le può percepire solo intellettualmente, finché non ci sia lo spirito a collegarla col mondo corporeo.

Sentire non est simpliciter cognoscere sensibilia, sed per passiones, sive impressiones quasdam factas, vel a rebus sentiendis prope animam, vel ab anima circa eas. Anima ab omni corpore separata sicut in se vivit, sic ad

¹⁸⁷ PLOT., *Enneadi*, cit., pp. 650-52: IV 4, 23, 19-31.

se conversa per formas sibi insitas, a divinis divina cognoscit: perque illa velut principia comprehendit et sensibilia, neque tamen hoc est sentire: nequit enim sentire tunc corporalia, quia nullam habet cum eis proportionem, per quam impressio ulla, vel expressio inter hanc et illa fiat: sed quando corpori coniuncta est, spiritu utitur ut instrumento quodam medio inter eam atque externa: proportionem inter utraque faciente, in quo qualitates vel passiones extrinsecus venientes, in speciem spiritalem puramque evadunt animaeque propinquam, adeo ut per hanc anima formas excitet sensibilia in se latentes: quae quidem excitatio est sentire.¹⁸⁸

Nel libro nono della *Theologia Platonica* Ficino sviluppa l'argomento della *mens* che opera al di là del corpo, ma che, per conoscere sensibilmente, ha bisogno del corpo stesso. L'anima, quindi, per quanto sia nel corpo non viene «affetta» dalle immagini corporee, ma anzi è essa stessa che semmai imprime nel corpo, tramite le sue *vires* che agiscono sullo spirito, delle immagini. Infatti, il nodo dello scambio tra anima e corpo è questo *vapor calens e vitalis, qui quodammodo corporis est nodus et animae*. I corpi sensibili che imprimono l'*excitatio* non si addicono all'anima, che è di sostanza totalmente differente, mentre si addicono bene allo spirito corporeo. È l'anima che muove i corpi e non viceversa: ne sarebbe mossa se ne fosse stata formata. Lo spirito, in tale contesto definito anche *currus animae*, ma si tratta chiaramente dello πνεῦμα e non dell'ῥχημα subisce la *passio sive agitatio*, che non sfugge all'anima.

Si enim corpora illa cum spiritu hoc conveniunt in materia, cum anima vero non conveniunt: rationabilis est spiritum ab illis formari quam animam: quae tantum abest ut formetur a corpore, ut ipsa potius revera sit et forma corporis, et formatrix ... Anima igitur rationalis, quae fons est corporalium motionum, movet quidem ipsa corpora: a corporibus vero non movetur. Moveretur autem ab illis, si formaretur inde. Sed spiritus qui est animae currus, a corporibus quibusque pulsatur. Pulsatio huiusmodi non

¹⁸⁸ M. FICINO, *In Plotinum*, cit., p. 1744: IV 4, 23. Ficino così conclude: «Id vero totum diligentius in libro Theophrasti de anima una cum Prisciano et Iamblichio declaramus». Anche nei capitoli seguenti egli continua a parlare dello spirito come legame fra l'anima dell'uomo e l'anima del mondo e i rispettivi corpi. In particolare rimando al cap. XXVI (p. 1744). Ficino giunge fino a parlare dei tre tipi di spirito al cap. XXIX (p. 1745), a proposito del calore vitale: Plotino non vi fa ovviamente alcun riferimento.

latet animam. Ut talis quaedam passio sive agitatio spiritus animam non latet sentire dicimur [sic].¹⁸⁹

La composizione di questo strumento della sensazione ci viene dal commento di Ficino alla *Metaphrasis super Theophrastum* di Prisciano Lido, e devo dire che ricorda molto la descrizione delle componenti elementali dello spirito letta in Alberto Magno:

Erit compositum instrumentum ex quatuor elementis, sed aqua excedet terram, aër excedet ignem, denique superabit et aquam, ut hoc dici possit quodammodo aqueum et prorsus aëreum. Nemo vero dixerit simplicem aërem esse instrumentum sensus ob hoc ipsum, quoniam sit simplex aer [sic]... Item instrumentum ex eo potissimum conducit ad sensum, quod sit ratione quadam harmonica temperatum, qua proportione dissoluta sensus quoque disperditur, haec autem in compositione consistit.¹⁹⁰

Veramente allora possiamo dire con Sinesio di Cirene che

... phantasticus ipse spiritus sensorium est communissimum, primumque animae corpus, et hoc quidem latet, agitque intus, principium animalis habet velut in arce... Auditus autem, atque visus non sunt quidem sensus, sed instrumenta sensus, communi sensui ministrantia, et quasi quidam animalis ianitores, et hostiarii, nuntiantes domino sensibilia forinsecus occurrentia, quibus pulsantur externa sensoria.¹⁹¹

Il discorso sullo spirito e la sensazione non può non portare alla musica, tanto più quanto l'anima è affine all'armonia musicale e la musica stessa vive dell'elemento aereo, di cui si compone anche lo spirito corporeo. Vedremo alla fine del nostro percorso come il

¹⁸⁹ M. FICINO, *Theologia Platonica*, cit., p. 135v: IX, 5 (*Quinta ratio. Mens absque corpore operatur*).

¹⁹⁰ M. FICINO, *Expositio in interpretationem Prisciani Lydi super Theophrastum*, in *Opera Omnia*, cit., vol. II, cap. XLIII, p. 1821 (di Marsilio).

¹⁹¹ M. FICINO, *Synesius de somnis translatus a Marsilio Ficino Florentino ad Petrum Medicem*, in *Opera Omnia*, cit., vol. II, p. 1970: *De potestate phantasiae spiritusque phantastici*. Vediamo il testo di Sinesio: «... τὸ φανταστικὸν πνεῦμα κοινώτατόν ἐστιν αἰσθητήριον καὶ σῶμα πρῶτον ψυχῆς. Ἄλλὰ τὸ μὲν ἐνδομυχεὶ καὶ τὴν ἀρχὴν ἔχει τοῦ ζῆου καθάπερ ἐξ ἀκροπόλεως... Ἄκοῦ δὲ καὶ ὄψεως οὐκ εἰσὶν αἰσθησεις, ἀλλ' αἰσθήσεως ὄργανα τῆς κοινῆς ὑπερήτιδες, οἷον πύλωροι τοῦ ζῆου διαγέλλουσαι τῇ δεσποίνῃ τὰ θύραθεν αἰσθητά, ὅφ' ὧν θυροκοπεῖται τὰ ἐξῶθεν αἰσθητήρια», SINESIO DI CIRENE, *I sogni*, a c. di A. GARZYA, Torino 1992, p. 98.

discorso sullo spirito sia legato alla musica e, quindi, il concetto di armonia si proponga quale vita del creato.

III. ASTRONOMIA MEDICINA E ARMONIA.

I. *L'armonia delle sfere conforme alla ripartizione dell'anima del mondo.*

Parlare di armonia delle sfere significa comprendere dapprima qual è la concezione del cosmo, ovvero la sua unità e perfezione: quest'ultima non si rispecchia solo a livello intelligibile e intellettuale, ma anche a fisico. Non si dimentichi mai la ripartizione del triplice mondo, in intelligibile (mondo nella mente di Dio) intellettuale (mondo intermedio fra l'intelligibile e il corporeo) e sensibile (mondo fisico).

Se il mondo è creatura perfetta del perfetto creatore, bisogna che sia unico, cioè che quella ripartizione confluisca nel creatore stesso: ma come può fisicamente dimostrarsi l'unicità di un tale mondo? Attraverso la sua forma sferica: solo così nulla viene lasciato fuori da tale struttura. Se riprendiamo il paragone fra Dio e l'architetto, l'artefice progetta e costruisce un'opera molteplice che racchiude in un unico involucro, conferendo così unità al tutto, poiché quelle parti che danno la molteplicità non sono altro che le membra di un unico organismo. Perciò Dio ha creato il cosmo a sfere concentriche, poiché, se le sfere fossero state le une al di fuori delle altre, l'opera non sarebbe stata né connessa nelle sue membra né ordinata razionalmente, e, quindi, sarebbe imperfetta. Con tale struttura sferica il mondo mantiene fisicamente la semplicità e unicità che il creatore ha pensato intelligentemente: solo così il cosmo è capace di contenere molte articolazioni interne senza disperdersi, solo così si può pensare in movimento, senza compromettere l'unità del tutto. Viene, quindi, affrontato anche il problema del vuoto e del nulla, poiché la connessione è talmente perfetta che non si hanno deficienze. Naturalmente il movimento sferico è l'unico che si può assegnare al cosmo, poiché è il moto dell'eternità e della perfezione.

Probabilius existimabis, si quod [sic] orbes fingis per vacuum sparsos, tot excogites sphaeras potius intra sphaeras, ut quaelibet sphaera sit mundus in mundo: universumque opus unum sit, atque invicem ordinatum

nihilque vel vacuum, vel ordinis unionisque expers reperiatur. Sit autem figura mundi sphaerica, sic enim est maxime uniformis capax, indissipabilis, agilis: atque ita nec aliter potest moles in mole, et sine vacuo collocari, et sine offensione moveri, id est, si non quadrata quadratis, aut circulis, sed orbes orbibus inserantur.¹⁹²

L'opera perfetta del creatore implica un particolare concetto di materia, poiché nella connessione delle parti di tale cosmo necessariamente, ovvero per la sua perfezione stessa, deve esistere un legame tra ciò che è materiale e le forme intelligibili. Questo legame viene spiegato da Ficino nel commento a Plotino. Così come le forme intelligibili devono avere un qualcosa di materiale che sia loro aggiunto, naturalmente dal creatore, ovvero devono possedere la *formabilis essentia mentis*, ancor di più, allora, le forme più infime, ovvero le dimensioni materiali, devono essere accompagnate da qualche cosa di immateriale. La forma corporale è la *passio materiae*, mentre la dimensione è la *extensio materiae*: il principio delle due è il medesimo, il *fundamentum mundi*, che si connota come *mutabile* per la materia e come *dividuuum* per la dimensione. Allora bisogna fare attenzione al concetto di eternità del mondo: non possiamo parlare di un'eternità che dipende da lui stesso, poiché esso è opera di Dio, ma di una *immortalitas*, la quale dipende dall'anima, come sua *causa immortalitatis intrinseca*, e dalla volontà divina, come *extrinsecum principium atque finis*.¹⁹³

Se vogliamo comprendere come Dio ha organizzato la sua costruzione, dobbiamo pensare ai numeri circolari, cioè quelli che

¹⁹² M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XVI, p. 1440.

¹⁹³ M. FICINO, *In Plotinum*, cit., vol. II, p. 1593 (II, 1, 1): «Nam si formae omnium primae, id est, ideales, quasi materiale, nonnihil habent adiunctum, formabilem inquam mentis essentiam, multo magis formae omnium infimae, id est, dimensiones materiale aliquid, imo prorsus immateriale ubique secum habent. Ac si formae substantiales in subiecto ponuntur, multo magis indiget subiecto dimensio: quae potius accidentalis est ac prorsus inefficax. Iam vero neque forma quaelibet corporalis est aliud, quam materiae passio, dum materia haec afficitur aliunde, neque dimensio rursus aliud, quam materiae ipsius extensio, dum ab eodem extenditur, a quo formatur, ut distinctius, uberiusque formari queat. ... Mundus igitur non est facultate sui corporis propria sempiternus, sed tum ab anima velut a causa immortalitatis intrinseca, tum a voluntate divina velut ab extrinseco principio atque fine».

moltiplicati per se stessi danno un prodotto che termina per il numero generatore. La loro immagine è una circonferenza: il 5 passando attraverso il 25 e il 125, e il 6 attraverso il 36 e il 216. E sono proprio questi due numeri quelli con cui caratterizziamo il mondo circolare: il 5 considerando i cinque elementi (etere, fuoco, aria, acqua, terra: il riferimento è l'*Epinomide*) e il 6 aggiungendo una ulteriore suddivisione del fuoco in erratico e non erratico.¹⁹⁴ Vedremo come questi due numeri mantengono una valenza particolare nell'armonia delle sfere.

Perché il mondo deve essere circolare? Potremmo immaginare altre forme che possono convenire alla necessaria unione delle parti, per esempio delle piramidi (la piramide è affine al cerchio come ovale). Il motivo è legato alla necessaria perfezione dell'universo: un'opera per essere perfetta deve essere finita, altrimenti, continuando all'infinito, sarebbe dispersa. Quindi la figura del cerchio si presenta come la più perfetta delle figure: è tesa con una sola linea, ed è quindi la prima delle figure; è, poi, anche l'ultima delle figure, immaginando un poliedro talmente sfaccettato da assumere la forma di un cerchio.¹⁹⁵ Allora lì dove c'è limite e perfezione c'è figura circolare e moto circolare: qui dobbiamo far riferimento al *Del cielo* di Aristotele,¹⁹⁶ opera della formazione giovanile di Ficino. Se lo spazio del creato deve essere finito, solo il moto circolare si addice a un tale limite: la linea del percorso, raggiunto l'estremo opposto al vertice da cui era partita, deve tornare indietro, poiché, finito lo spazio, finisce anche il moto in quella direzione. Torna al suo principio, proprio perché siamo in regime di perfezione, cioè di moto naturalmente impresso alla sostanza (nel nostro caso è Dio che crea e dà il moto). Da qui la sfericità del cosmo: sfera per la connessione delle parti e la finitezza dell'opera creata, moto circolare per il limite dello spazio. Inoltre, se il movimento deve essere infinito-perfetto, cioè eterno, deve essere circolare, poiché il moto rettilineo-perfetto, cioè limitato, finisce, nel momento in cui la linea raggiunge l'estremo opposto a quello di partenza. Col moto sferico

¹⁹⁴ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XVII, pp. 1440-41.

¹⁹⁵ *Ibid.*, cap. XXVIII, pp. 1448-49.

¹⁹⁶ ARIST., *Del Cielo*, cit., pp. 142-53: I (A), 2, 268b 11-5, 273a 6.

continuamente ho il passaggio per il vertice di partenza che coincide con quello di ritorno, finché non si sa più da dove si è partiti, senza necessità di arresto.

Motus autem rectus ubicumque est, non tam naturalis est, quam re-ditus in naturam. Si cui vero corpori circuitus convenit, maxime convenit igni. Cum enim a terra distantissimus sit etiam per naturam, sicut terra est semper immobilis, ita ille semper est mobilis. Si semper mobilis, ergo in orbem. Quod enim movetur in rectum, peracto spatio, quod finitum est, finit et motum.¹⁹⁷

Il cosmo è l'espressione fisica dell'anima del mondo, poiché il moto delle sfere nasce dalla sua articolazione armonica. Dio, componendo l'anima del mondo, le dà ordine attraverso la forma del X. Piega i due bracci della figura, in modo da ottenere due cerchi, uno interno e l'altro esterno, e vi imprime moto contrario. Il cerchio esterno, con moto da sinistra verso destra, indica l'identità, il medesimo; il cerchio interno, con moto da destra verso sinistra, indica il diverso, l'altro. Il cerchio esterno, che deve contenere il tutto, è unico e indiviso (diventerà nell'astronomia araba il giro del firmamento), mentre il cerchio interno viene articolato in sei parti: ecco i sette giri concentrici, cioè le orbite dei pianeti.

Pertanto, divisa in due nel senso della lunghezza tutta questa composizione e adattata l'una parte sull'altra nella loro metà in forma di un X, le piegò in giro nello stesso punto, collegando ciascuna con se stessa e con l'altra dirimpetto alla loro intersezione, e v'imprese un movimento di rotazione uniforme nel medesimo spazio, e l'uno dei cerchi lo fece esteriore e l'altro interiore. E il movimento del cerchio esteriore lo destinò come

¹⁹⁷ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XXV, p. 1445. Interessante il confronto con quanto dice Plotino del moto circolare del cielo che imita quello dell'Intelligenza: «Ποία οὖν τις; Εἰς αὐτὴν συναισθητικὴ καὶ συννοητικὴ καὶ ζωτικὴ καὶ οὐδαμοῦ ἔξω οὐδ' ἄλλοθι· καὶ τὸ πάντα δεῖν περιλαμβάνειν τοῦ γὰρ ζῆου τὸ κύριον περιληπτικὸν καὶ ποιοῦν ἓν. ... καὶ γὰρ σώματος ζωὴ κίνησις. Εἰ οὖν καὶ τοπικὴ, ὡς δυνήσεται κινήσεται καὶ οὐχ ὡς ψυχὴ μόνον, ἀλλ' ὡς σῶμα ἔμψυχον καὶ ὡς ζῶον ὥστε εἶναι μικτὴν ἐκ σωματικῆς καὶ ψυχικῆς, τοῦ μὲν σώματος εὐθὺ φερομένου φύσει, τῆς δὲ ψυχῆς κατεχούσης, ἐκ δ' ἀμφοῖν γενομένου φερομένου τε καὶ μένοντος», PLOT., *Enneadi*, trad. con testo greco a fronte, introd., note e bibliografia di G. FAGGIN, presentazione e iconografia plotiniana di G. REALE, revisione finale dei testi, appendici e indici di R. RADICE, Milano 1999³, p. 198: II, 2, 1.

movimento della natura del medesimo, e quello del circolo interiore come movimento della natura dell'altro. E quello che ha la natura del medesimo lo rivolse secondo il lato a destra, e quello della natura dell'altro, secondo la diagonale a sinistra. Ma diè la signoria al movimento del medesimo e simile, e lo lasciò uno e indiviso, mentre divise sei volte l'interiore, facendone sette circoli diseguali ...¹⁹⁸

L'anima ha, come essenza intermedia fra l'indivisibile e il divisibile, la funzione di correre discorsivamente da un punto all'altro. Ma Dio volle arricchirla anche del moto circolare, attraverso la funzione dell'intelligenza, poiché il centro di quel X è l'intelletto come unità dell'anima. Entrambi i giri si volgono a contemplare il centro, indissolubilmente connessi con le forze che nascono dai rapporti armonici dell'anima stessa. Se l'anima è composta dei cinque generi delle cose, organizzati con i rapporti armonici del Lambda, il giro esterno, che è il percorso delle stelle fisse, è naturale rappresenti identità e stato; il giro interno, articolato in sfere molteplici, rappresenta il diverso e il moto, e, quindi, le parti inferiori dell'anima. Il centro è l'essenza intellettuale (intellettuale è termine medio fra intelligibile e corporeo, e l'anima è termine medio del creato).

Intersecat vero lineas duas ad animam figurandam, deinde eas reflectit in gyrum, indicat [sic] naturam animae ex se ad rectum motum proclivorem, ab ipso Deo per intelligentiae munus circulari motui prorsus accommodari: geminis inquam circulis, firmamento scilicet motui erranti, ac post firmamentum orbibus pervagantium Planetarum. Firmamenti quidem circuitus ipsam identitatis intelligentiaeque naturam proprie refert. Anfractus autem multiplices Planetarum, proprie naturam alteritatis inferiorumque animae partium repraesentant.¹⁹⁹

I due circoli vengono messi in relazione con i numeri armonici, cioè i termini del Lambda. Ficino segue la tradizione platonica dell'armonia delle sfere che nasce da questa relazione dei numeri, ma ricorda che ce n'è anche un'altra pitagorica, che egli stesso ha seguito.

Vediamo la tradizione platonica. La materia del mondo è speculare alla costituzione dell'anima: i rapporti fra le parti corrispondono a quelli delle sue proporzioni. La fonte di Ficino è Macrobio,

¹⁹⁸ PL., *Timeo*, cit., p. 376: VIII, 36b-c.

¹⁹⁹ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XXVII, p. 1458.

una delle sue prime letture di filosofia platonica. C'è una perfetta corrispondenza fra il testo ficiniano e quello di Macrobio: l'ordine dei pianeti viene ripercorso considerando le distanze in rapporto alla Terra. Allen evidenzia l'ascendenza porfiriana dell'ordine dei pianeti, che presenta una variante rispetto a quella strettamente platonica,²⁰⁰ ma già Macrobio sottolineava che quest'ordine è quello dato da Porfirio. Infatti, il celebre allievo di Plotino aveva scritto un commento al *Timeo* di Platone: esso è stato ricostruito da Sodano, attraverso le testimonianze indirette,²⁰¹ e tra le fonti principali risulta proprio Macrobio. Quindi confrontiamo il passo del *Commentario al Timeo* di Ficino e quello del *Commento al Somnium Scipionis* di Macrobio, per poi tracciare lo schema di tale armonia.

Macrobio:

[Platonici] statuerunt hoc esse credendum, ut quantum est a terra usque ad lunam, duplum sit a terra usque ad solem, quantumque est a terra usque ad solem, triplum sit a terra usque ad Venerem, quantumque est a terra usque ad Venerem, quater tantum sit a terra usque ad Mercurii stellam, quantumque est ad Mercurium a terra, novies tantum sit a terra usque ad Martem, et quantum a terra usque ad Martem est, octies tantum sit a terra usque ad Iovem, quantumque est a terra usque ad Iovem, septies et vicies tantum sit a terra usque ad Saturni orbem. / hanc Platoniorum persuasionem Porphyrius libris inseruit ...²⁰²

Ficino:

[Plato] putavit enim quantum spacii a terra usque ad Lunam extat, duplum a terra ad Solem usque protendi: quantumque ab ipsa usque ad Solem: triplum ab eadem esse ad Venerem. Rursus quantum a terra ad Venerem, quater tantum ab eadem ad Mercurium. Item quantum ad Mercurii stellam ab ipsa terra, novies tantum a terra Martem [sic]. Et quantum a terra ad Martem, octies tantum a terra ad Iovem. Quantumque a terra est usque ad Iovem, septies et vicies tantum a terra usque ad Saturni circum.²⁰³

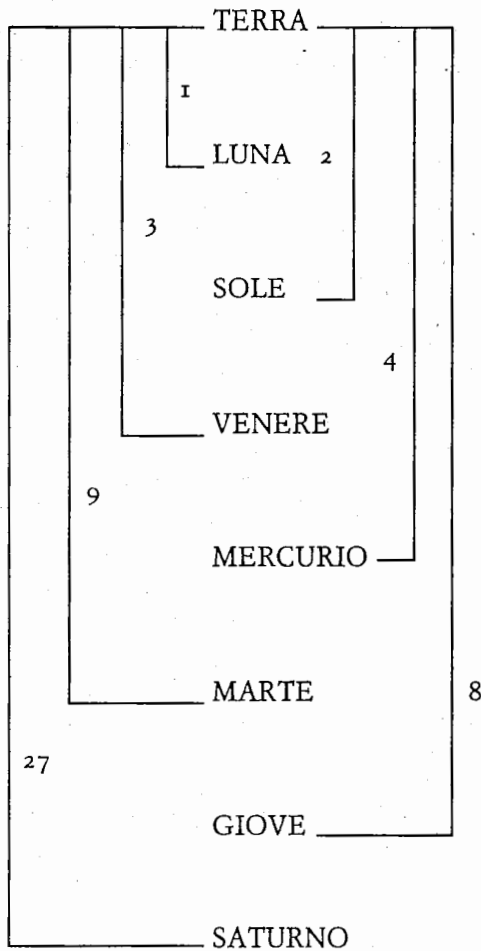
²⁰⁰ M.J.B. ALLEN, *Nuptial Arithmetic*, cit., p. 67, n. 70: «The Porphyrian order goes: Moon, Sun, Venus, Mercury, Mars, Jupiter, Saturn, whereas the strictly Platonic order reverses the positions of Venus and Mercury».

²⁰¹ PORPH., *In Platonis Timaeum Commentariorum fragmenta*, collegit et disposuit A.R. SODANO, Neapoli MCMLXIV, in particolare vedi pp. xiv e 62-63 (fram. LXXII, cf. *Tim.* 36d 2-7).

²⁰² MACR., *Commentarii in Somnium Scipionis*, ed. I. MILLIS, Lipsiae 1970, pp. 106-07: II, 3, 14-15.

²⁰³ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XXXV, p. 1457.

Ficino prosegue sottolineando che i pianeti più pesanti sono caratterizzati da numeri solidi, cioè Giove e Saturno. Possiamo rappresentare con una figura questi rapporti tra i pianeti, considerando al centro la Terra e all'altro estremo il firmamento, che non è caratterizzato dal moto relativo agli elementi interni, e perciò appare fisso:



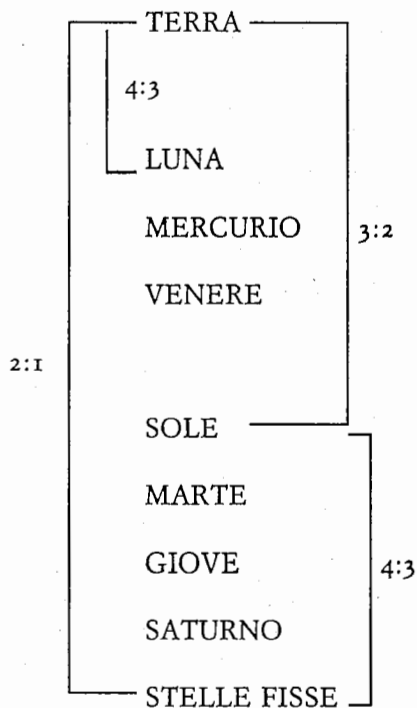
I rapporti doppio triplo quadruplo sesquialtero sesquiterzo e sesquottavo sono riproposti, conforme al Lambda di Crantore: se riguardo all'anima per Ficino Dio non poteva aver trascurato la terza e la sesta, così dolci e belle, ora, fedele alla fonte platonica, non può sfuggire dalle maglie della decade sacra. Il concento dei pianeti non escluderà, comunque, quegli intervalli che a Ficino piacciono tanto, sia poiché egli li aveva ammessi nella composizione dell'anima, sia perché erano entrati nella giustificazione armonica della scala, sia perché Ficino arriverà a darci una scala di dodici costellazioni, che ammettono tutti i gradi, terze e seste comprese. Ma ora, nel *Commentario al Timeo*, vige l'ortodossia platonica, e Ficino ricorda che c'è un altro ordine che si può seguire nella disposizione dei pianeti: quello pitagorico. Si tratta della disposizione che Macrobio, immediatamente prima dell'ordine platonico, cita come di Archimede, e Ficino ci dice di averla usata altrove, rispetto al *Commentario al Timeo*. La propone nel *Commentario all'Epinomide*, opera che pensava sinceramente di Platone. Eppure si era accorto dell'incongruenza. Come fonte per l'ordine pitagorico riscontriamo Calcidio, il quale, riprendendo Teone Smirneo, proponeva tale sequenza: Terra, al centro, poi Luna Mercurio Venere Sole Marte Giove e Saturno.²⁰⁴ Nel commento all'*Epinomide* Ficino ci dice che i Pitagorici misurano l'armonia delle sfere secondo tre intervalli: il rapporto doppio, il sesquialtero e quello sesquiterzo. Fra la Terra e il Sole c'è l'intervallo Diapente, con proporzione sesquialtera, fra il Sole e le stelle fisse quello Diatessaron, con rapporto sesquiterzo. Quindi dalla Terra al firmamento c'è il rapporto doppio. Un ulteriore rapporto sesquiterzo troviamo tra Terra e Luna.

Pythagorici enim ubi spaerarum intervalla dimetiuntur terram ad firmamentum comparant. Item ad Lunam et Solem. Solem quoque ad firmamentum. In quibus sane comparationibus intervallum a terra ad Solem comparatum ad intervallum ab eodem ad firmamentum: efficit quidem inter terram ac solem sexquialteram. Inter hunc vero et firmamentum sexquiertiam: et in illa quidem proportonem [sic] diapente consonantia nascitur: ex hac autem diatessaron. Ex quibus certe ambabus conficitur

²⁰⁴ CALCIDIUS, *Timaecus*, ed. J.H. WASZINK, Londinii et Leidae MCMLII, p. 119: LXXII.

proportio dupla consonantiaque diapason: volunt et a terra ad lunam fieri diatessaron sicut ad solem fit diapente et a sole ad firmamentum iterum diatessaron.²⁰⁹

Tracciamo allora un altro schema:



Ficino non approva questo schema, ribadendo, nel *Commentario al Timeo*, che con quello platonico si può comprendere l'armonia delle sfere descritta da Platone non solo nel *Timeo* ma anche nella *Repubblica*: c'è polemica con la soluzione tolemaica. Il nostro autore sostiene la necessità di misurare come vicini la Luna e il Sole, visto che «... summus Mathematicus Geber labefactavit haec omnia, ex-

²⁰⁹ M. FICINO, *Argumentum Marsilii Ficini in Epinomidem*, cit., c. CCCLXXXIII.

quisitissimisque mensuris et instrumentis, Solem esse Lunae proximum comprobavit».²⁰⁶

Non è senza importanza, poiché lo schema armonico del cielo ripete fisicamente quello dell'anima, il significato che hanno i numeri del Lambda: infatti, qui si può trovare un invito all'ampliamento stesso della τετρακτύς. Il primo dei numeri armonici è l'unità, la quale significa l'unità dell'anima, come impronta di quella divina. Il due è l'avanzamento dalla perfezione dell'unità, quindi la molteplicità. Il tre è il ritorno all'unità, ovvero alla perfezione. Nella *Sectio canonis* ficiniana (che esamineremo tra poco, parlando dell'armonia) la consonanza della terza era giustificata proprio in base al concetto pitagorico di unità: il terzo suono nella scala è interpretato come un ritorno all'uno. In metafisica questa unità è simbolo di quella divina. Il quattro è l'avanzamento dell'anima a indicare la costituzione del mondo. Il sette è la regolazione dell'energia dei pianeti. L'otto è la forza dell'ottava sfera e il nove la forza connettiva dell'anima per tenere uniti tutti i suoi circoli interni. Infine il ventisette è la pienezza di tutte le sfere, quelle interne e il firmamento. Da tali numeri e dalle loro proprietà variamente combinate possiamo ora ricavare quei suoni che solo il divino Pitagora aveva potuto percepire.

Unitas in superiori figura significat ipsam animae unitatem, simplicitatemque sublimem, et propriam divinae unitatis imaginem, et in ipsa manentem. Dualitas processum animae in proprietatem suam unitate inferiori, et quadam iam ratione multiplicem. Trinitas regressum eius ad unitatem, tum propriam, tum divinam. Quatrinitas progressionem animae a se in materiam quatuor elementorum gradibus digerendam. Septenarius virtutem eius per septem Planetarum sphaeras elementa rectorum. Octonarius vim, per octavam sphaeram Planetas gubernaturam. Novenarius munus animae octo sphaeras in unam formam conciliaturum. Viginti septem numeri summa, plenitudinem eius omnia in omnibus collecturam. Nam viginti septem summa supradictos numeros continet...²⁰⁷

Oltre i rapporti che già possiamo ricavare dalla costituzione del cielo secondo la struttura platonico-porfiriana, o, eventualmente,

²⁰⁶ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XXXV, p. 1457.

²⁰⁷ *Ibid.*, cap. XXXIII, p. 1456.

pitagorica, si pongono dei problemi interpretativi. Quando Ficino deve spiegare le relazioni fra i suoni della scala, fino alla massima estensione della doppia ottava, ovvero del rapporto quadruplo, sostiene, sia nel *Commentario al Timeo* (dal nono suono) sia nell'epistola *De rationibus musicae* (qui fino all'ottavo), che, procedendo dal primo suono a grado a grado, si hanno ritorni di posizione e di sonorità dal sesto e dall'ottavo in poi. Ovvero, data la perfezione dell'unità e dell'unisono, si ha col secondo grado un tale distacco dall'uno, che c'è una percezione assolutamente sgradevole, poiché s'ingenera confusione di suoni. Col terzo suono si rinnova l'unità, recuperando la consonanza. Il quarto suono, invece, non è tanto consonante come il terzo, anzi, si considera consonante perché compreso fra il terzo e il quinto. Quest'ultimo recupera la consonanza del terzo suono, e la migliora, perfezionandola. Dal sesto tono in poi si ha un ritorno rovesciato: il sesto grado torna al terzo, quindi così spieghiamo la sua dolcezza e morbidezza. Il settimo, invece, ritorna al secondo, ed è dissonante come quello. Infine l'ottavo ripristina il primo, portando a compimento il Coro delle Muse, se si considera l'ottavo prima come singolo suono, poi come fattore di ritorno alla posizione originaria. Fin qui il *De rationibus musicae*.²⁰⁸

Spiccano terza e sesta, soprattutto confrontate alla quarta: aveva poco sopra detto che le tre Grazie sono la terza la quinta e l'ottava, senza la quarta. Ma procedendo oltre l'ottavo suono le cose si ripetono a partire dal secondo grado: troviamo la corrispondenza nono secondo, decimo terzo, undicesimo quarto, dodicesimo quinto, tredicesimo sesto, quattordicesimo settimo e quindicesimo ottavo, cioè primo. Questo nel *Commentario al Timeo*,²⁰⁹ dove il discorso termina nel ricordo di tutte le corde della lira, con i rispettivi nomi greci. Se vogliamo paragonare la corda della lira a un pianeta conforme alla durata del movimento di rotazione (attorno alla Terra) confronteremo l'*hypate*, la corda più lunga che dà il suono più grave, a Saturno, il più lento a girare; così, scendendo, le altre corde agli altri pianeti in ordine. Ma, se scegliamo come misura di paragone la

²⁰⁸ M. FICINO, *De rationibus musicae*, in *Supplementum Ficinianum*, ed. P.O. KRISTELLER, Florentiae 1937, vol. I, p. 52.

²⁰⁹ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XXXII, p. 1453.

distanza percorsa in un giorno da un pianeta, considereremo la Luna affine all'*hypate*, e così a salire coi pianeti, a scendere con le corde.

Le riflessioni ficiniane sull'armonia delle sfere proseguono con l'epistola *De rationibus musicae*: essa si chiude con una sezione intitolata *Sulle cause astronomiche della consonanza*, in cui troviamo sia un ricupero delle idee sui gradi della scala vista sopra, sia un loro superamento, in virtù del sistema astronomico-astrologico. Si parla di dodici segni, che possiamo interpretare come le costellazioni dello zodiaco. Tra i riferimenti antichi consideriamo almeno Calcidio e Tolomeo. Vediamo, dunque, la musica dei dodici segni. Ficino dice di riferire l'armonia celeste dei pitagorici, i quali si sono occupati delle estensioni e profondità delle sfere celesti, nonché della velocità e lentezza dei loro movimenti. Parla di dodici segni celesti, che non possono semplicemente essere i pianeti: il secondo segno, esattamente come il secondo grado della scala, staccandosi dal primo ed essendogli così vicino, si trova con lui in disaccordo, offrendo un suono dissonante. Quindi il terzo segno celeste è in perfetto accordo con il primo, poiché lo guarda con sguardo sestile, il quarto è un po' discordante rispetto al primo, esattamente come il quarto suono della scala. Il quinto è invece in perfetta armonia col primo, guardandolo con sguardo trino. Il sesto suono del sesto astro è dolce e morbido come il sesto suono della scala: non bisogna considerarlo negativo, poiché ha la sua utilità e bellezza. Il settimo suono ritorna al secondo, poiché il settimo astro è angoloso, e suona in modo violento. L'ottavo ha un valore teologico altissimo, poiché dà il suono della morte, così dicono gli astrologi: la morte del corpo e la liberazione dell'anima sono il ritorno al principio. Col nono suono noi ci aspetteremmo, secondo il disegno precedente della musica umana, un ritorno al secondo, musica umana che è parallela a quella celeste (si pensi al confronto fra corde della lira e pianeti). Il nono suono del nono segno torna al quinto suono, poiché guarda il primo con sguardo trino: quindi emette un suono assolutamente positivo, definito dagli astronomi la sapienza Pallade, come per i musicisti il quinto suono è Venere. La decima costellazione dà un suono che ritorna al quarto: se il quarto grado è a metà fra il consonante e il dissonante, allora gli astrologi lo paragonano all'ambizione, atteggiamento del disaccordo. L'undicesimo astro è positivo, poiché indica per gli astronomi l'amicizia: è un ritorno al terzo suono, favorevole

al primo. Infine il dodicesimo segno è negativo come ritorno al secondo suono: viene ascritto ai nemici e al carcere (corporeo?).

È un percorso astronomico e musicale particolare: non dimentichiamo che quest'epistola non fu mai pubblicata da Ficino, ed è appartenuta a Pico della Mirandola, grazie al codice Riccardiano 797.²¹⁰ Una fonte per quest'ordine di pianeti e segni potrebbe essere araba e tolemaica: riscontriamo nel primo libro delle *Previsioni astrologiche* di Tolomeo²¹¹ lo studio dei segni zodiacali, e dei pianeti, in rapporto all'aspetto e all'armonia. Anche per Tolomeo, come per Ficino, aspetti favorevoli sono il trigono, in Ficino trino, e il sestile: l'aspetto trino-trigono si ha quando i due astri-costellazioni si trovano a 120°, cioè l'angolo è dato da $\frac{4}{3}$ di 90°. Quindi quello sestile dalla opposizione a 60°, cioè a $\frac{2}{3}$ di 90°. La consonanza di questi aspetti è dovuta all'applicazione all'angolo retto di una frazione che nasce da 1:3. Quelle che vengono da 1:2 danno, se applicate ad un angolo retto, delle quadrature, e quindi aspetti dissonanti. Unendo il rapporto sesquiterzo all'angolo retto ottengo l'aspetto trigono: Ficino associa il trino-trigono al quinto segno celeste rispetto al primo, e l'aspetto sestile, cioè quello in cui due astri si guardano a 60°, riguarda il terzo astro. Un aiuto per la comprensione di questa complessa armonia celeste ci viene da Ficino stesso, ovvero dal suo commento a Plotino. Il discorso qui si complica, poiché il nostro autore espone la medesima teoria armonica e celeste in un contesto di critica all'astrologia. Infatti il terzo libro della seconda enneade viene da Ficino preso come motivo per sferrare, sulla scia dell'*authoritas* plotiniana, e non solo, un attacco alle credenze astrologiche, che si fondano su una errata e irrazionale conoscenza, o, forse, sarebbe meglio dire ignoranza, dei cieli. Coloro, quindi, che vogliono imputare agli astri le cause di ciò che succede sulla terra sono gli astronomi che non hanno dato fondamento razionale alla propria disciplina.²¹² La polemica contro l'astrologia, che diviene in tutto il

²¹⁰ Per la descrizione del codice si rimanda al *Supplementum Ficinianum*, cit., vol. I, pp. XVIII-XIX; A. DELLA TORRE, *Storia dell'Accademia*, cit., p. 84; e, per la biblioteca del Pico, a P. KIBRE, *The library of Pico della Mirandola*, New York 1936.

²¹¹ PTOL., *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, a c. di S. FERABOLI, Milano 1989, pp. 60-63: I, 14.

²¹² M. FICINO, *In Plotinum*, cit., p. 1609 (II, 3, 1): «In primo igitur capite

libro terzo della seconda enneade un panorama sull'astrologia stessa, quasi un'antologia di opinioni e polemiche che i medesimi astronomi muovono gli uni contro gli altri, si fonda sulla ricerca di un fondamento razionale che spieghi la vita del cosmo e il ruolo di tutti gli esseri viventi nel creato. Tale fondamento viene dal concetto di armonia celeste: abbiamo analizzato la costruzione del mondo, cercando il modello matematico che spiegasse tale armonia. Ma essa è anche fisica: d'altronde, lo stesso fatto che esiste il legame intellettuale tra mondo intelligibile e mondo sensibile è indice della connessione ontologica delle parti. Ma c'è una realtà innegabile, che l'esperienza insegna a cercare e a indagare: le relazioni tra gli esseri si reggono sui raggi che *naturaliter* ogni vivente emette, in quanto parte del tutto. I raggi sono *actus stellarum vitales atque sensuales, ceu visuales*. Ficino è certo che Plotino avrebbe approvato chi avesse paragonato i raggi alla luce di una candela, in qualità di calore: il calore non si vede, eppure è la luce che lo fa scaturire. Da qui nasce la *virtus seminaria* che è forte nella vita del mondo: i raggi che spontaneamente vengono emessi da tutte le realtà viventi agiscono sulla materia, fino a *provocare ad effectum proprium la seminariam rationem*.²¹³ Il discorso sui raggi che pervadono fisicamente tutta la realtà non è solamente legato a Plotino e alla seconda enneade in particolare, dove la discussione concerne più strettamente la critica all'astrologia dal punto di vista degli argomenti irrazionali sostenuti dagli astronomi, ma rimanda in particolare alla dottrina di Al-Kindi, e, semmai, alla quarta enneade e alla *Theologia Aristotelis*. Ora, al di là dei problemi legati alla diffusione di quest'ultima, vorrei segnalare l'importanza che l'opera di Al-Kindi riveste nel pensiero ficiniano, poiché ne parleremo anche a proposito della musica. Quello che qui mi preme mettere in luce è il concetto di armonia celeste che onto-

narrat, quemadmodum Astrologi, non omnes inquam, sed multi putant a viribus moribusque stellarum, et significari, et fieri singula, tum ad externa, tum ad corpus, tum ad animum actionesque animi pertinentia, sive bona honestaque sint, sive mala rursus et turpia. Tu vero memento non auctores quidem ipsos Astrologiae praecipuos haec tradere, sed plebeios quosdam Astrologos; Astronomiae prorsus ignaros, talia divulgare. Animadvertere praeterea Plotinum statim a principio forsan gratia disputandi concedere, significari quaedam motu coelesti non omnia ...».

²¹³ *Ibid.*, pp. 1609-10 (II, 3, 1).

logicamente vive attraverso i legami fra gli esseri, i quali si influenzano gli uni gli altri per i raggi che ciascuno emette spontaneamente. Trovo straordinario che Ficino parli di questa teoria dove critica l'irrazionalità delle 'tradizionali' concezioni astrologiche basate sulle *coniunctiones planetarum*. In particolare la dottrina dei raggi viene discussa da Ficino proprio in relazione ad aspetti congiunzioni e opposizioni, che ci riportano al punto da cui eravamo partiti, ovvero al concetto celeste. La terminologia che usa è chiaramente legata alla concezione armonica del cosmo, fondata sulla simpatia universale, che si sviluppa con l'ermetismo, e che si fonda sui concetti di *similitudo* e *dissimilitudo* (concetti fondamentali anche della teoria di Al-Kindi). Nel commento a *Enneadi* II, 3, 4 Ficino spiega diffusamente, con calcoli matematici e rimando allo schema dello zodiaco, la teoria degli aspetti planetari, per dimostrare che essa non ha fondamento matematico in chi la usa per imputare agli astri qualità irrazionali e negative, proprio come fanno gli astrologi ignoranti. La loro ignoranza consiste nel voler *fingere*, piuttosto che nel dover *dinumerare*: infatti, matematicamente uno può ottenere quanti aspetti congiunzioni opposizioni voglia, sempre nei limiti fisici della sfera, e non solo i cinque che generalmente gli astrologi usano (aspetto sestile, aspetto trino, aspetto quarto, opposizione e congiunzione). Il fatto che essi si fermano a questi cinque è indice della loro tendenziosità nell'uso della matematica. Ma

... si vere loquimur non dicimus sidus hoc illud aspicere, vel Planeta Planetam, ob aliam rationem, nisi quia hoc radios iacit in illud. Quaelibet autem stella radios iacit in quamlibet, quaelibet igitur ubicunque sit quamlibet intuetur. Atque ex huiusmodi radiorum intuitu attingit magis, aspiciatque proximam, quam remotam: quod quidem in candelis patet accensis.²¹⁴

Secondo gli astrologi l'aspetto sestile è caratteristico di un amore medio tra gli astri, mentre quello trino indica l'amore perfetto, la quadratura è indice di un odio medio così come l'opposizione mostra l'odio più grande tra due pianeti o astri. Con lo stesso criterio parlano della congiunzione: se avviene fra due buoni pianeti o astri, allora dà un buon risultato, altrimenti cattivo. Ficino dice

²¹⁴ *Ibid.*, p. 1615 (II, 3, 4).

che essi non si rendono conto che la causa di un buono o cattivo aspetto non dipende solo dalla configurazione stellare che nella *cho-rea* gli astri assumono: dipende dalla qualità delle loro relazioni, ovvero dall'incontro dei loro raggi. Infatti la *actio aut passio* delle stelle nasce non tanto dal *numero vel figura* che esse assumono in cielo, ma dalle *formae et qualitates*: numeri-ritmi e figure di danza (che hanno connotazione quantitativa e non qualitativa) vengono di conseguenza, accompagnano *formae et qualitates*. Ciò perché nell'opera perfetta del perfetto creatore non può esistere il male:

Nulla enim sunt in coelo contraria, ubi non pugna, non transgressio, non interitus. Imo vero si figurae, quae sunt in opere, quodammodo inter se repugnant, in artificis animo non repugnant: si formae naturales inter se pugnaces in contemplatoris mente non dissident: si membra inter se adversa non adversantur in semine, certe in coelo non dissident inter se virtutes harum efficaces formarum, quae certant in viliori materia, non potente videlicet conciliare quae capit.²¹⁵

A questo punto Ficino introduce il concetto di consonanza, che dalla musica umana rimanda a quella celeste e viceversa. Anzi, per comprendere la *harmonia* della musica umana, conviene rifarsi proprio a questa *coelestis consonantia*: se l'unione di tutte le sfere nella danza astrale ci offre la consonanza perfetta dell'ottavo suono, l'opposizione ci rimanda alla dissonanza del settimo grado della scala, esattamente come nella musica umana. Come l'aspetto sestile, che si ha col terzo segno, rimanda al terzo suono della scala (che è consonante!), così quello trino al quinto, e quello quadrato al quarto. E se nella nostra consonanza, che dipende da quella del cielo, il quarto suono — ovvero l'intervallo di quarta — e il settimo — ovvero l'intervallo di settima — sono dissonanti in sé, tuttavia diventano quasi consonanti, acquistando una certa grazia, quando sono uniti agli altri intervalli consonanti. Se ciò avviene nella nostra armonia, allora a maggior ragione deve avvenire nella causa della nostra stessa armonia, ovvero nella musica celeste: tutti gli aspetti in fondo sono in *concordia* tra loro, poiché i raggi degli astri si temperano negli aspetti matematici e l'opera del creatore non può non essere buona.

²¹⁵ *Ibid.*

Se gli astronomi, come i musici, imparano ad unire l'aspetto quadrato o col sestile o col trino, potranno raggiungere la sapienza dei più grandi tra loro: vorrei far notare la mentalità polifonica che emerge da queste righe.

Sic et nobis forsitan excogitare licebit humanam musicam ex harmonia coelesti: coelum namque Pythagorici, Dei lyram appellaverunt. Coitum igitur Planetarum apud nos octavae vocis consonantia referat, haec enim cum prima coire videtur, oppositionem vero coelestium, quae sit in septimo, vox quoque apud nos septima similiter omnium dissonantissima praesentat sextilem aspectum, qui fit in tertio signo vox tertia, quadratum quarta, trinum, qui in quinto fit, quinta. Sicut ergo in consonantia nostra inde pendente quarta vox, vel interdum septima, quae per se dissonant, tamen una cum caeteris ad gratiam consonantiae conferunt, sic et multo magis in harmonia coelesti aspectus omnes ad absolutam concordiam necessarii iudicantur. Hinc fit ut sapientiores Astronomi quartum aspectum adiunctum, vel sextili, vel trino, non solum non horreant, sed exoptent ...²¹⁶

Concludiamo questo discorso sull'armonia delle sfere con dei riferimenti alla corrispondenza fra mondo sonoro del cielo e mondo sonoro dell'uomo. La questione dell'armonia delle sfere ha sempre interessato per la correlazione fra macrocosmo e microcosmo: l'uomo è costruito a immagine del cielo, ovvero l'anima dell'uomo consta degli stessi rapporti dell'anima del mondo.²¹⁷ Ciò, fin dall'Antichità, ha implicato uno stretto legame fra musica degli uomini

²¹⁶ *Ibid.* Naturalmente il discorso sull'astronomia-astrologia in Ficino è più vasto di quanto io non discuta in questo luogo, ma il mio fine è di mettere in luce il concetto di armonia celeste e armonia umana, per vedere come questa costituisca (in una prospettiva razionale) il fondamento filosofico del cosmo e ontologico del creato. Inoltre sono innegabili i legami con la medicina che si possono leggere nelle pagine ficiniane, in particolare nella concezione della malattie infettive e nella teoria dell'azione dell'*imaginatio* sullo spirito. D'altronde questo è il tema di un mio ulteriore studio, sempre in relazione alla musica e alla medicina (e non legato al solo Ficino), per cui mi prefiggo di trattare più ampiamente di tali argomenti in prossime ricerche. Per quanto riguarda il rapporto tra Ficino e il dibattito astrologico del suo tempo vorrei rimandare a E. GARIN, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Roma-Bari 1996⁴; *Id.*, *Un manuale di magia: Picatrix*, in *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Napoli 1969, pp. 389-419; *Id.*, *Le «elezioni» e il problema della magia*, in *ibid.*, pp. 423-447.

²¹⁷ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XXIX, p. 1449: «Constat enim anima nostra ex omnibus proportionibus quibus anima mundi».

e musica delle sfere, tanto che la musica degli uomini ha raggiunto i più alti livelli di considerazione filosofica proprio per la sua 'parentela' astronomica.

The relation between human music, inner harmony, and the harmony of the spheres, therefore the cosmic law, explains the high esteem in which music was held throughout medieval times.²¹⁸

Non si trattava solo di stima, ma anche di capacità di azione della musica sull'uomo, viste le sue ascendenze. In base alla simpatia universale la musica dell'uomo, assimilandosi a quella celeste, può carpire la bellezza e i poteri di quella mondana. Ciò anche senza che i mortali possano udire quella musica: non è necessario, spiega Macrobio, perché l'anima porta dentro di sé il ricordo e l'impronta di quell'armonia. Per questo anche i barbari non possono rimanere insensibili alla musica.

Nam ideo in hac vita omnis anima musicis sonis capitur, ut non soli qui sunt habitu cultiores, verum universae quoque barbarae nationes cantus, quibus vel ad ardorem virtutis animentur vel ad mollitiem voluptatis resolvantur, excerceant; quia in corpus defert memoriam musicae cuius in caelo fuit conscia et ita delentis canticis occupatur ut nullum sit tam immitte, tam asperum pectus quod non oblectamentorum talium teneatur affectu.²¹⁹

Ficino ricorda che ci sono due tipi di musica, quella governata dalla Musa Urania, l'armonia delle sfere, e quella sottoposta alla Musa Polinnia, quella degli uomini. È necessario conoscerle entrambe, come insegnava Pitagora, per poter partecipare all'armonia del cosmo ed essere musicisti perfetti.²²⁰ possiamo davvero cogliere l'invito di Ficino, che, seguendo gli astronomi-astrologi, in quel brano già discusso sulle cause astronomiche della consonanza nell'epistola *De rationibus musicae*, esortava a non disperare della valenza dei numeri connessi a certi suoni. Il sesto tono dà, è vero, un suono eccessivamente dolce, quasi debole: ebbene, la sua utilità sta nel

²¹⁸ R. ALLERS, *Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus*, «Traditio», II (1944), p. 375.

²¹⁹ MACR., *op. cit.*, p. 105: II, 3, 7.

²²⁰ M. FICINO, *De rationibus musicae*, cit., p. 51.

fatto che è un indubbio aiuto a sciogliere i legami del carcere corporeo, il $\sigma\omega\mu\alpha$ $\sigma\eta\mu\alpha$ pitagorico e platonico. Anche l'ottavo suono, che significa la morte, va in realtà inteso positivamente, poiché è la liberazione dell'anima dal corpo, e la ricongiunzione con l'uno:

Quid vero de sydere sexto dicemus, quo quidem mollis et ut ita loquar infirma sexte vocis consonantia designatur? Hanc utique infirmitatem etsi astrologi in genesi iudicanda esse malam existimant, prisci tamen theologi ideo utilem esse putant, quoniam homo ipse re vera ipse sit animus, corpus vero animi hominisque carcer, carcerisque infirmitas ei qui carcere sit inclusus futura sit utilis... Sequitur octavum sydus quod etsi quia morti ab astrologis deputatur vulgo infaustum videtur, est tamen priscorum sententia theologorum celesti animo felicissimum, quippe cum terrenum illi carcerem denique solvens et ab elementali dissonantia liberet et consonantie celesti restituat.²²¹

È talmente forte la potenza dell'udito per questo suo legame coll'armonia celeste, che la contemplazione, il fine superiore dell'anima, non avviene più, come nell'Antichità, attraverso la vista, ma attraverso l'ascolto dell'armonia stessa: udito concesso agli uomini per la contemplazione del creato e di Dio, e per l'educazione, visto che, come diceva Macrobio, neanche i barbari possono rimanere insensibili ai canti.

Tum confirmat iterum hominem esse natum ad coelestia contemplanda, imo vero ad ipsum coeli motorem, pro viribus imitandum. Et quemadmodum dixerat visum, sic et auditum contemplationis, et disciplinae gratia nobis esse tributum: item ut per sensibilem harmoniam animi quoque motus harmonice componamus. Caeteros autem praeter visum auditumque, quasi minus conducant, ad speculandum, nihil pendit.²²²

2. La funzione della musica in relazione alla medicina.

Il *Commentario al Timeo* si chiude con una sintesi degli'ultimi argomenti del *Timeo* platonico. Ficino, dovendo parlare della salute e della malattia del corpo e dell'anima, introduce la figura di Giorgio

²²¹ *Ibid.*, p. 55.

²²² M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XLII, p. 1462.

di Cipro: è un quadro di vita familiare, in cui il celebre medico greco va a casa del nostro autore per curare la madre (Alessandra), e trova Marsilio intento a leggere un libro di Galeno. Giorgio intavola discussioni con Ficino sulla omogeneità del pensiero platonico e galenico in fatto di medicina.

Quales esse potissimum rationes, quas apud Galenum Platicum legi, iamdiu existimavi, ac nuper a Georgio Cyprio insigni medico, sum in sententia confirmatus. Hic enim his diebus cum ad me curandae matris meae gratia frequenter accederet, meque reperiret haec ipsa legentem, miro quodam ordine Galeni mentem cum Platonica mente coniunxit.²³

Come è noto, Ficino era, oltre che filosofo, anche medico celebre, figlio di medico, e avviato da giovane ad esercitare la stessa professione del padre. Arnaldo della Torre ci descrive l'*iter* della sua formazione medica e filosofica, e Ficino stesso ricorderà più volte questa sua duplice attitudine. Egli sceglie di dedicarsi alla filosofia platonica, ma non abbandonerà la medicina.

Fin dal Concilio di Firenze del 1438 Cosimo de' Medici, ascoltando Pletone, pensa di fondare un'Accademia Platonica, ma deve aspettare almeno vent'anni, e per impegni politici e militari, e perché Aristotele ancora impera; inoltre non trova un filosofo adatto all'insegnamento platonico. Con l'arrivo a Firenze di Giovanni Argiropulo le cose cambiano: la situazione politica nel 1457 è più stabile, e l'Argiropulo, pur essendo un aristotelico, non è ostile a una conciliazione fra pensiero platonico e pensiero aristotelico. Celebre è, infatti, il corso da questi tenuto sull'*Etica Nicomachea*, dove troviamo alcune coincidenze col pensiero ficiniano: la causa prima triplice (efficiente formale e finale), la figura del Dio architetto che ha nella mente *ab aeterno* le idee della costituzione del mondo. Nel 1459 Cosimo decide di assumersi l'impegno di educare alla filosofia platonica il figlio del suo medico Diotifeci, poiché bisogna trovare un giovane incline al misticismo platonico (e l'Argiropulo era un aristotelico, dopo tutto). Marsilio ha dato prova di essere la persona adatta, ma il padre vuole che continui a studiare medicina, e possibilmente lontano da Firenze, che ormai diventa sempre più «plato-

²³ *Ibid.*, cap. XLV, p. 1465.

nica». Così vediamo Marsilio studiare a Bologna medicina sui testi aristotelici tra il 1458 e il 1459, quando Cosimo, in visita nella città con Diotifeci, si rende conto della propensione del giovane per Platone e se lo porta a Firenze.²²⁴ Ficino continua lo studio della medicina, conciliandola con le letture platoniche e pitagoriche. Alla medicina del corpo si affianca una medicina dell'anima, ben più determinante della prima. Così comincia ad occuparsi del corpo con la medicina propriamente detta, dello spirito con la musica e dell'anima con la teologia, quale compimento di fede della filosofia. Nasce lo studio che lo porta alla ricerca dell'equilibrio fra medicina musica e teologia degli antichi sacerdoti egizi:

Corpus quidem remediis medicinae curatur. Spiritus autem qui aereus sanguinis vapor est et quasi quidam animae corporisque nodus aereis quoque odoribus sonisque et cantibus temperatur et alitur. Animus denique tanquam divinus divinis theologiae mysteriis expiatur. Apud naturam unum quiddam est ex anima et corpore spirituque compositum. Apud egyptios sacerdotes una eademque facultas erat pharmacis fidibus mysteriis occupata. Utinam hanc naturalem et egyptiam facultatem tam foeliciter assequamur quam obnixè libenterque sectamur.²²⁵

Per Ficino la medicina cura il corpo, ma a quella tradizionale se ne può affiancare un'altra, che risale all'Antichità, cioè quella che si esercita sullo spirito con profumi luci e, soprattutto, musica. Così si nutre anche l'anima con sostanze salutari, e si può migliorare la sua condizione, qualora sia compromessa da qualche accidente. Come medico curante Ficino risulta iscritto nella lista di medici del 1470 nella cronaca del Dei,²²⁶ ma come medico dell'anima, possiamo solo rifarci ai suoi scritti.

Sappiamo quanto la medicina che cura lo spirito, e, quindi,

²²⁴ A. DELLA TORRE, *Storia dell'Accademia*, cit., pp. 456-526. Vorrei ricordare come, al di là di questo racconto del della Torre, P.O. Kristeller ha dimostrato che non ci sono prove del soggiorno di Ficino a Bologna o a Pisa: P.O. KRISTELLER, *Marsilio Ficino and the Roman Curia*, «Humanistica Lovaniensia», XXXIVA (1985), pp. 83-98.

²²⁵ M. FICINO, *Epistole*, Venetiis, ap. Matheum Capcasam, MCCCCLXXXV, c. XIII r (*Liber primus*): *Medicina corpus musica spiritum theologia animum curat. Marsilius Ficinus Francisco Musano cesiensi. S. D.*

²²⁶ A. DELLA TORRE, *Storia dell'Accademia*, cit., p. 777.

l'anima, sia legata alla filosofia, anzi sia inseparabile da essa, dal celebre proemio del *De vita*, in cui egli si considera due volte nato, come Bacco, avendo due padri: Diotifeci, per la medicina, e Cosimo, per la filosofia. Diotifeci gli insegnò l'arte di Galeno, per curare il corpo, Cosimo l'arte di Platone, per curare l'anima. Tra le due discipline c'è un punto d'incontro: la musica, poiché Apollo è sia il dio della medicina, sia il dio della musica, ma è anche il Sole, fonte del calore di vita.²²⁷ In quest'epistola leggiamo la «parentela» fra le due arti:

Quaeris Canisiane cur tam frequenter medicinae simul et musicae studia misceam. Quid nam inquis commertii pharmacis est cum cithara. Astronomi Canisiane forsitan duo haec ad concursum iovis et mercurii venerisque referrent. Opinantes ab Iove medicinam a Mercurio et Venere musicam proficisci. Platonici autem nostri ad unum deum, scilicet, apollinem referunt. Quem prisci theologi medicinae inventorem ac citharae pulsandae regem existimaverunt. Hunc in libro hymnorum orpheus vitalibus radiis sanitatem vitamque largiri cunctis arbitratur morbosque propellere.²²⁸

Vediamo allora qual è l'analogia fra musica e medicina. Il principio di combinazione delle sostanze medicinali è lo stesso della combinazione dei suoni: entrambi si basano sulla proporzione degli elementi, tale da ottenere un nuovo composto, che, oltre ad avere le caratteristiche terapeutiche e armoniche dei componenti, ha sue proprie qualità, risultanti dalla fusione. Ficino spiega le norme della preparazione con un procedimento sinestesico: le voci gravi si possono considerare sostanze fredde, le acute sostanze calde, le misuratamente gravi sostanze bagnate umide, e, infine, le voci moderatamente acute come sostanze asciutte. Considerando l'unità del cosmo, ogni combinazione di suoni-voci, come di sostanze medicinali, comporta il raggiungimento delle relative sostanze celesti, sia in riferimento all'armonia delle sfere, sia in riferimento alla composizione del mondo con i quattro elementi. Così suoni e medicinali si

²²⁷ M. FIGINO, *De vita*, a c. di A. BIONDI e G. PISANI, Pordenone 1991, pp. 4-9: I, proemio.

²²⁸ M. FIGINO, *Epistole*, cit., c. XXIII v (*Liber primus*): *De musica. Marsilius Ficinus Antonio Canisiano viro docto atque prudenti. S. D.*

combinano, agendo non solo sul corpo, ma anche sullo spirito e sull'anima.

Quemadmodum medici peritissimi certos invicem succos certa quadam ratione commiscent, per quam in unam novamque formam plures atque diversae materiae coeant ... similiter artificiosissimi Musici gravissimas voces, quasi materias frigidas, voces item acutissimas, quasi calidas, rursus mediocriter graves ut humidas mediocriter, et acutas ut siccas, tanta ratione contemperant, ut una quaedam forma fiat ex pluribus, quae ultra vocalem virtutem consequatur insuper et coelestem.²²⁹

È chiaro che ancora il discorso ci riporta ad Al-Kindi e al suo concetto di *harmonia caelestis*. La riflessione si allarga alla magia teorica nell'autore arabo, ma quello che vorrei mettere in luce è il principio per cui ogni sostanza del creato emette dei raggi, anche se noi non possiamo percepirli. Così anche i suoni e le voci intonate, le quali non differiscono dalle sostanze naturali con cui si preparano i medicinali. Se le stelle diffondono in ogni luogo le proprie virtù, attraverso i loro raggi, noi viviamo in una mescolanza-κρῦσις di effetti. Tali raggi penetrano nelle sostanze elementari, per cui il composto che si ottiene combinando più sostanze dipende anche dalla portata dell'influsso stellare. Tutto questo si può razionalmente spiegare con la *caelestis harmonia*:

Hec enim est condicio celestis armonie, quod cum omnes stelle sint diversarum naturarum, et per hoc earum radii omnes diversorum effectuum, in mundo elementorum accidit, radiales effectus a se invicem adjuvari circa eandem materiam et in alia a se invicem impediri...²³⁰

Tutte le sostanze del creato posseggono tali virtù celesti, poiché questo mondo è l'*exemplum mundi siderei*: così la medicina ha sviluppato dei farmaci che diffondono nel paziente le proprietà stellari; così la musica nasce dal suono, che altro non è se non collisione di corpi solidi il cui effetto si diffonde per raggi.²³¹ Ritorreremo su

²²⁹ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XXXI, p. 1451.

²³⁰ AL-KINDI, *De radiis*, a c. di M.T. D'ALVERNY - F. HUDRY, «Arch. Hist. Doctrinale Litt. Moyen Age», XLIX (1974), p. 222.

²³¹ *Ibid.*, p. 224: «Medicine etiam sanative intus sumpte vel extra apposite virtutis sue radios per corpus suscipientis diffundere videntur. Collisio quoque

tutto ciò discutendo dell'armonia musicale, ma l'idea del suono legato alle sostanze elementari è uno dei fondamenti dell'influsso della musica sullo spirito e quindi della possibilità di intervenire terapeuticamente con la musica su corpo e spirito stesso. Ficino aveva letto della capacità terapeutica della musica fin dalle sue prime traduzioni dal greco: gli scritti pitagorici di Giamblico offrivano un'ampia discussione sull'uso che ne faceva Pitagora nella sua scuola. Sebastiano Gentile²³² ricorda come la traduzione del *De pythagorica secta* non è stata mai diffusa da Ficino, ma la conservava, nella versione del *Vat. Lat.* 5953, Pierleone da Spoleto, medico filosofo e astrologo, grande amico del nostro autore. Anche nel *Vat. Lat.* 4530 i quattro libri del *De pythagorica secta* sono conservati (insieme all'*Expositio* di Teone Smirneo): il testo nei due manoscritti è ampiamente lacunoso. Troviamo, comunque, un riferimento alla convinzione di Pitagora che la musica potesse agire sugli animi e non manca un accenno all'uso che egli stesso ne faceva:

... Pythagoras putabat omnem naturam constare et moveri musicali armonia: Variisque musicae melodiis varias animi motiones et moveri et sedari putabat: ipseque experientia ostendebat [lacuna].²³³

Giamblico racconta come Pitagora usava la musica non solo per l'educazione, ma anche per curare malattie fisiche e psichiche. Anzi, egli aveva composto una serie di «'musiche di preparazione' e 'correzione'», con cui mutava l'indole dei suoi discepoli. Quindi Pitagora considerava le armonie «come se fossero misture di medicinali giovevoli alla salute». ²³⁴ Segue il racconto delle esperienze di Pitagora, che viene ripreso poco oltre: ²³⁵ tutti questi dati poi Ficino li riporta nell'ultima lettera citata, quella al Canisiano per dimostrare l'efficacia sulle anime della musica. Quest'ultima, comunque, ha un potere maggiore della medicina basata sui farmaci, poiché la materia

corporum sonum facit undique se diffundentem per radios sui modi ... omne quod actualem habet existentiam in mundo elementorum radios emittit in omnem partem, qui totum mundum elementarem replent suo modo.

²³² S. GENTILE, art. cit., pp. 75-76.

²³³ *Vat. Lat.* 4530, c. 7v; cf. anche *Vat. Lat.* 5953, c. 7v.

²³⁴ IAMB., *La vita pitagorica*, cit., pp. 193; XV, 64.

²³⁵ *Ibid.*, pp. 256-61: XXV, 110-15.

delle sue combinazioni è aerea: i succhi medicinali sono densi e pesanti, non si potranno mai fondere perfettamente, come invece è possibile con i suoni, corpi aerei e sottili, tenui a tal punto da potersi completamente mescolare. La natura aerea del suono ha il suo punto di forza nella malleabilità: è informe l'aria, fino a quando non si configura armonicamente. Ciò che connota i suoni è il numero, sostanza intelligibile, e, quindi, incorporea. Se l'azione delle sostanze più pesanti, come la terra e l'acqua, è sicuramente più incisiva all'esterno, quella della musica, fatta di una materia tanto leggera e formata attraverso il numero, agisce a livello interiore. Ecco perché è lo spirito ad essere affetto dalla musica: esso è il corpo più in diretto contatto con l'anima.

... cogitandum est graves, voces, acutis perfectius commisceri posse, quam succis succi permisceri dicantur. Primo, quia vocales materiae ob subtilitatem suam continuumque motum, uniformemque in cunctis corporis aerei qualitatem, facilius consummatusque, quam succi et crassi, et ad motum ineptiores, et qualitibus admodum discrepantes, conflantur in unum, quod, si in unum, ergo ad unam novamque formam aptius parantur concipiendam. Deinde quoniam instrumentum vocis naturale, intrinsecum, virtuti vitali, animali, rationali, quam proximum atque obedientissimum, facilius perfectiusque arti obtemperat musicae ...²³⁶

Numero e movimento, qualità aerea e tenuità permettono alla musica di agire più in profondità di quanto fanno i farmaci: Ficino ribadisce questo primato del formale sul materiale anche in sede gnoseologica. D'altro canto qui parliamo di una musica preferibilmente accompagnata dalla voce, portatrice di contenuto, e perciò rappresentativa²³⁷ di un soggetto, di un ritmo e di una misura, cioè numero. E il numero non agisce solo sulla riflessione intellettuale, ma anche sui sensi, imprimendo la sua forma.

Sunt qui putent numerum atque motum esse, tam formales et a ma-

²³⁶ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XXXI, p. 1451.

²³⁷ M. FICINO, *De sono*, in P.O. KRISTELLER, *The scholastic background of Marsilio Ficino*, «Traditio», II (1944), p. 304: «... vox est magis distincta quam sonus, cum ex ea oratio efficiatur, quam Archita Tarentinus numerum appellabat. Est etiam vox alicuius significativa et passionum mentis expressiva, quod in sono non reperitur».

teria procul, ut sensibus minime congruant, ideoque sola rationali cogitatione deprehendi quando congrue ad haec excitatur per sensum, sicut et essentiam sensibilium cogitatione deprehendi, non sensu, sed communis opinio est numerum, atque motum non solum ad cogitationem, sed ad sensum etiam quodammodo pertinere.²³⁸

Numeri e movimenti ci conducono alla concordia e simpatia del cosmo, come causa prima dell'uso della musica a scopo terapeutico, attraendo influssi dal cielo consoni all'armonia degli astri. Abbiamo aperto il nostro lavoro discutendo l'unità del mondo, opera perfetta del Dio perfettissimo, e, come tale, unica e ben connessa in tutte le sue parti. A tal punto ordinata in gerarchie che, pur essendo un mondo composto, è unico, grazie alle idee matematiche di Dio. L'unità del mondo è soprattutto manifesta attraverso l'affinità tra l'anima del mondo e l'anima dell'uomo: esse sono costruite con gli stessi rapporti armonici, perché Dio ha posto l'uomo al centro della sua opera. Non solo l'anima dell'uomo è simile a quella del mondo, ma anche lo spirito dell'uomo richiama quello del mondo. È simile ciò che è costituito secondo le stesse sostanze, l'affinità è strutturale. Come c'è un rapporto strettissimo fra l'anima del mondo e il corpo del mondo, attraverso lo spirito, così sarà per l'uomo. Inoltre l'uomo si inserisce nell'animale mondano, cioè fa parte del cosmo, e quindi partecipa della connessione delle parti dell'universo: tale connessione è la simpatia universale. Quest'ultima è un corollario all'unità del mondo:

Maximum igitur est inter animam coelumque coniugium. Magnum quoque inter coelum et elementa consortium. Nam et his coelitus similia quaedam coelo tradita sunt. Calor humorque et lumen, et motus in orbem. Sunt quoque in coelo vicissim quasi elementales proprietates, ut alibi pertractamus.²³⁹

Per questa connessione generale nella composizione dell'uomo i legami delle parti sono tanto stretti quanto lo sono quelli del mondo, a tal punto che quasi non si scorge differenza tra le qualità degli elementi nell'uomo e le stesse nel cielo. Anche se l'anima

²³⁸ M. FICINO, *Expositio in interpretationem Prisciani Lydi super Theophrastum*, in *Opera Omnia*, cit., vol. II, cap. IX, p. 1805.

²³⁹ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XL, p. 1461.

dell'uomo è sicuramente impedita di esprimersi totalmente a causa del corpo pesante (si pensi alla teoria dell'anima che riesce ad essere più libera dai vincoli corporei durante il sonno), tuttavia le sue proporzioni, e quindi le sue azioni verso il corpo, sono simili a quelle dell'anima del mondo: allora, come quest'ultima è attiva verso il corpo del mondo, così la nostra verso il nostro corpo. I medici possono sfruttare le armonie celesti, che derivano da quella partizione in membra del cielo conforme alle proporzioni dell'anima del mondo, per intervenire nelle cure dell'anima dell'uomo. Ogni volta che c'è connessione di parti, c'è interazione fra le parti: se gli influssi del cielo scendono sulla terra, l'uomo con adeguati mezzi, musica immagini pietre e erbe, può a sua volta attrarli, per riceverne beneficio. Mi limito qui alle considerazioni che servono per dimostrare quale uso si può fare della musica in campo medico e in rapporto all'armonia del cosmo.

La doctrine philosophique est celle de l'unité du Kosmos et de l'interdépendance de toutes les parties de ce vaste ensemble. Comme le Kosmos des anciens est composé d'une série de sphères concentriques ayant pour centre la terre, la doctrine de l'unité suppose un incessant échange d'actions et de réactions entre la terre et les sphères planétaires et d'une sphère à l'autre.²⁴⁰

La connessione delle parti è data dall'unità del mondo: Ficino trova una fonte importante per questa armonia nell'*Asclepio*, il trattato ermetico giuntoci nella traduzione latina a lungo attribuita ad Apuleio. Emanuele Rivero ricorda che il commento all'*Asclepio* circolato sotto il nome di Ficino è in realtà di Lefèvre d'Étaples, come ha dimostrato Kristeller: ma il nostro autore terrà sempre presente il trattato, che poté leggere dal Laurenziano LXXI, 33 A.²⁴¹ Tema fondamentale dell'*Asclepio* è l'unità dell'universo in cui le parti sono connesse dall'elemento più basso al più alto:

his ergo ita se habentibus, ab imo ad summum † se admoventibus sic

²⁴⁰ A.J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris 1950, p. 89.

²⁴¹ E. RIVERSO, *Ermetismo e magia in Marsilio Ficino*, in *Scritti in onore di Cleto Carbonara*, Napoli 1976, p. 779.

sibi conexa sunt omnia pertinentia ad se at de ... † immortalibus mortalia sensibiliaque insensibilibus / adnexa sunt.²⁴²

Dal cielo, che tutto regge, perché è ordinato secondo la ripartizione dell'anima del mondo, si espandono quegli effluvi che possiamo catturare per migliorare la nostra situazione:

a supradictis enim omnibus, quorum idem gubernator deus omnium, frequentatio fertur influens per mundum et per animam omnium generum et omnium specierum per rerum naturam.²⁴³

Se noi possiamo attrarre gli influssi del cielo perché siamo parte dell'unico e perfetto animale del mondo, prima cosa è sapere quale sia la nostra natura, in modo da poter curare con gli influssi più affini: la specie umana è solare, per quel che riguarda la lucidità nell'immaginazione; è mercuriale per l'ingegno versatile; è gioviale per la complessione del corpo, ma ha connessione anche con Saturno, per l'uomo che rimane un po' isolato dagli altri; mentre Marte Luna e Venere sono i pianeti concernenti gli affetti. Allora sapendo quali fattori, musicali e non, si addicono ai vari pianeti, possiamo agire, sempre nei limiti di un semplice far nostro ciò che questi astri emanano spontaneamente, senza incorrere in pratiche di magia nera (cioè forzature dell'assetto naturale). Per quel che riguarda la musica, le melodie più solenni concernono il Sole e Giove, quelle più leggere Venere, Mercurio è intermedio fra questi. Naturalmente con la musica si agisce sullo spirito, e non direttamente sull'anima, che, per definizione di superiorità, non può essere sottomessa a nessun controllo (non dimentichiamo che anche in sede di percezione l'anima giudica e conosce, il senso e lo spirito recepiscono). Eppure tramite lo spirito posso migliorare anche l'assetto dell'anima, poiché favorisco un maggiore equilibrio fra anima e corpo, e quindi lo stato di salute.²⁴⁴ Insieme a tutte le sostanze

²⁴² HERMES TRISMÉGISTE, *Corpus hermeticum*, t. II, traités XIII-XVIII, *Asclepius*, texte établi par A.D. NOCK ... et trad. par A.J. FESTUGIÈRE, Paris 1945, pp. 319-20: 19 (V).

²⁴³ *Ibid.*, p. 299: *Ib.*

²⁴⁴ M. FIGINO, *De vita*, cit., pp. 214-21: III, 2. Per la trattazione della musica legata agli influssi celesti, rimando a D.P. WALKER, *Spiritual and demonic magic from*

naturali addette a rigenerare lo spirito, si nominano anche i canti e i suoni, quelli soavi che riguardano le Grazie (Giove Sole e Venere), e quelli malinconici e minacciosi di Saturno e Marte.²⁴⁵ L'importante è il modo di agire di questi suoni e canti, soprattutto per un medico: i numeri e le figure sono il corrispettivo nell'aria e nel tempo delle immagini della materia solida (pietre, legni, e così via) nello spazio. Si usano i movimenti, i punti e le linee per rappresentare immaterialmente le figure celesti, rendendo così evidente quell'influsso degli astri che, altrimenti, resta celato.

Non ignoras concentus per numeros proportionesque suas vim habere mirabilem ad spiritum et animum et corpus sistendum, movendum, afficiendum. Proportiones autem ex numeris constitutae, quasi figurae quaedam sunt, velut ex punctis lineisque factae, sed in motu. Similiter motu suo se habent ad agendum figurae coelestes: hae namque harmonicis tum radiis, tum motibus suis omnia penetrantibus spiritum in dies ita clam afficiunt, ut musica praepotens palam afficere consuevit.²⁴⁶

Il principio d'influenza è quello della cetra: il fenomeno della risonanza si spiega in base all'affinità costitutiva fra le due corde-realtà, di cui la seconda non può non essere messa in moto se la prima viene sollecitata.²⁴⁷ Concluderemo il nostro discorso sull'armonia proprio ricordando la forza trascinatrice di questa musica umana e celeste.

3. La concezione armonica.

I capitoli del *Commentario al Timeo* deputati a descrivere la creazione dell'anima, quelli che vanno dal XXVIII al XXXVI, contengono un'ampia parentesi in cui Ficino può delineare la sua teoria armonica. Non sono capitoli fini a se stessi: conclusa la teoria armonica, egli torna all'anima, spiegando il collegamento e la necessità

Ficino to Campanella, Nendeln-Liechtenstein 1969: *Ficino's astrological music* (pp. 12-24).

²⁴⁵ *Ibid.*, pp. 280-81: III, 11.

²⁴⁶ *Ibid.*, pp. 328-29: III, 17.

²⁴⁷ *Ibid.*, pp. 330-31: III, 17.

del discorso musicale. La discussione dei problemi musicali è così vasta e complessa, da toccare tutti i temi pertinenti alla musica, dall'armonia alla propagazione fisica del suono, dalla medicina all'etica, dall'estetica alla gnoseologia, fino all'attività musicale.

Il primo problema da analizzare riguarda il suono musicale: quando un suono può dirsi armonico e non semplicemente un suono? Il riferimento è lo $\phi\theta\acute{o}\gamma\gamma\omicron\varsigma$ greco, termine che designa appunto un suono medio per acutezza e gravità. La voce armonica deve rifuggire dagli eccessi, perchè se troppo grave dà l'impressione di languidezza, ovvero mancanza di tensione e di energia, e quindi non può sortire l'effetto di colpire l'ascoltatore. Addirittura un eccesso di gravità e debolezza sfocia nel silenzio, espressione della quiete: un tale suono è prodotto da un movimento lentissimo del corpo percosso, la corda o la colonna d'aria, e non rompe l'aria circostante con quei moti circolari che permettono alla voce sonora di arrivare all'orecchio e mettere in moto il meccanismo dell'ascolto. Un tenue movimento non è abbastanza robusto per provocare un'importante reazione nell'uditore. Ma non bisogna neanche incorrere nell'eccesso opposto, poiché un suono troppo acuto implica violenza: una violenza tale da sconvolgere l'animo dell'ascoltatore. La violenza di tono, che supera la composizione armonica dell'anima, non s'accorda agli intervalli che è naturale percepire (e che sono ovviamente quelli descritti nella composizione dell'anima). C'è pure la violenza d'intensità: in greco $\phi\theta\acute{o}\gamma\gamma\omicron\varsigma$ significa anche strepito. Quindi il suono troppo acuto produce asprezza, la sua impetuosità reca violenza.

Phthongum, id est, sonum melodiis aptum vocant, quo et graviorem, et acutiorem facile quis aedere possit, ut neque tam profundus remissusque sit, ut sit silentio similis, neque tam altus, et intentus ut perstrepat. Gravem sonum motu remisso et tardo, acutum intentiore et velociore creari putant. Quemadmodum vero remissus admodum, et tardissimus motus ad quietem, quasi videtur accedere, sic sonus gravissimus ad silentium. Rursus sicut vehementissimus celerimusque motus ad violentiam, sic ad offensivam sonitus acutissimus.²⁴⁸

²⁴⁸ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XXX, p. 1449.

L'idea dello ftongo come suono melodico perché medio in acutezza e gravità Ficino la ricava da Teone di Smirne, che ritorna dopo l'analisi matematica nel sistema armonico, come una delle fonti principali. Naturalmente ci serviremo del codice *Vat. Lat. 4530*, in cui troviamo esattamente gli stessi termini del *Commentario al Timeo* per indicare un suono debole e uno forte: *remissus* e *vehemens*, ma ancora *parvus* e *acutus*. Infatti, non si può dire che qualsiasi suono acuto o grave sia suono musicale, cioè ftongo: è necessario, altresì, che sia mediamente acuto o grave. L'aria circostante deve essere mossa senza eccesso, ma non deve neanche rimanere ferma, altrimenti non c'è ftongo. Questa medietà si ottiene producendo un suono secondo intervalli razionali, quelli delle proporzioni armoniche che recano consonanza. Teone parla dello ftongo in diversi luoghi, ma fra tutti scegliamo quello che ci permette di mettere in luce la necessaria misura dell'intervallo:

... φανερόν ὡς ἡρεμίας μὲν οὔσης περὶ τὸν ἀέρα οὐκ ἂν γένοιτο οὔτε ψόφος οὔτε φωνή, διὸ οὐδὲ φθόγγος, πλήξεως δὲ καὶ κινήσεως γενομένης περὶ τὸν ἀέρα, ταχείας μὲν ὄξυς ἀποτελεῖται ὁ φθόγγος, βραδείας δὲ βαρὺς, καὶ σφοδρᾶς μὲν μείζων ἦχος, ἡμέρου δὲ μικρὸς. ... ὑπὸ μὲν οὖν τῶν ἀλόγων ἄλογοι καὶ ἐκμελεῖς γίνονται ψόφοι, οὓς οὐδὲ φθόγγους χρὴ καλεῖν κυρίως, ἦχους δὲ μόνον...²⁴⁹

Ed ora seguiamo il *Vat. Lat. 4530*, cc. 132r-v:

Manifestum vero est quod quiete existente in aere, non esset sonus neque vox. Quare neque phthongus. Percussione autem et motu facto in aere, veloci quidem acutus fit phthongus: tardo autem gravis: et vehementi quidem maior sonus: remisso id est deboli autem, parvus ... / Ab irrationalibus ergo, irrationales et dissoni fiunt soni: quos neque phthongos oportet vocare principaliter, sonitus autem solum.

Quindi argomento immediatamente successivo non può non essere l'intervallo, che poi ci porterà a parlare dei rapporti. Intervalli e rapporti non si devono confondere, anche se legati, poiché i primi sono concretamente la conseguenza dei secondi. È naturale parlare di intervalli, se ho due suoni che distano fra loro, per un certo

²⁴⁹ THEO SM., *op. cit.*, p. 50.

rapporto, in acutezza e in gravità. Gli intervalli possono essere variamente composti con diverse strutture, dalle quali dipendono poi le accordature degli strumenti. Ficino ricorda la lira di Terpandro e di Orfeo, costruite a seconda della differente congiunzione dei tetracordi (le *iuncturae* determinate dalla diversa collocazione dei semitoni nella scala). L'importante è non superare l'intervallo di quarta come limite per ogni tetracordo. Vedremo che questo limite ha una sua precisa valenza matematica nella τετρακτύς. Anche per gli intervalli si può fare riferimento a Teone Smirneo, ma vediamo per brevità direttamente la definizione del *Commentario al Timeo*:

Intervalla vero sonorum appellant certos excessus inter eos in acumine gravitateque mutuos. Compositiones autem congruentium sonorum ex opportunis proportionibus consonantium coniunctiones.²⁵⁰

Ficino è attento a distinguere gli intervalli dati da due note successive nel tempo, il così detto intervallo melodico, e quelli organizzati in composizione, da cui sembra emergere l'intervallo armonico. Tale attenzione alla verticalità del suono è un segno dei tempi moderni: sono proprio i musicisti contemporanei a Ficino i primi a curare l'aspetto armonico della composizione, abbandonando la semplice sovrapposizione delle linee melodiche. Una tale definizione non si può trovare in Teone, dove le composizioni di suoni sono il tetracordo, il pentacordo e così via. Non unioni di suoni consonanti che producano concordia, quindi, ma strutture. Se Ficino parla dei tetracordi, perché non farne il nome, come fa Teone? E inoltre dei tetracordi parla immediatamente dopo, quali accordature delle lire di Orfeo e Terpandro, come dicevamo sopra. Si è già fatto riferimento ai rapporti da cui gli intervalli devono nascere, e Ficino conduce un'attenta analisi partendo da uno schema generale fino ad uno particolare. Abbiamo visto le proporzioni matematiche, poiché in quei termini Dio ha creato il mondo: la proporzione aritmetica, dove il termine medio supera il primo ed è superato dall'ultimo per la stessa quantità numerica (es.: 3:5 = 5:7); la proporzione geometrica, in cui il medio dista dagli estremi per lo stesso rapporto (e si esprime in rapporto multiplo, es.: 3:9 = 9:27, e

²⁵⁰ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XXX, pp. 1449-50.

rapporto superparticolare, es.: $4:6 = 6:9$); e, infine, la proporzione armonica, in cui il medio supera il primo termine ed è superato dall'ultimo per la stessa frazione degli estremi (es.: $3:4 = 4:6$). Questo sintetico riepilogo è necessario perché matematica e musica sono inscindibilmente legate, e quindi torneremo ad occuparci di queste proporzioni anche per la produzione del suono musicale. Per le consonanze, Ficino parte dalla differenza tra due tipi di rapporti: quello della simmetria e quello della disuguaglianza.²⁵¹ Il rapporto della simmetria si ha fra termini uguali: essendo il risultato la perfetta corrispondenza, è poco produttivo sia dal punto di vista matematico sia da quello armonico. Molto più importante è quello della disuguaglianza, in cui abbiamo un arricchimento di valori. Inoltre il rapporto della disuguaglianza è triplice, poiché si articola in quello multiplo, in quello superparticolare e nel superdividente.

Proportionem aequalitatis nominant, quae sit inter terminos omnino inter se pares et aequales, ut inter unum hoc, atque unum illud, et, cubitum atque cubitum. Inaequalitatis autem quae inter impares vel inaequales, ut inter unum atque duo, et cubitum atque bicubitum ... Praeterea proportionem inaequalitatis triplicem in praesentia considerare debemus [ovvero multipla superparticolare e superdividente].²⁵²

Ecco quindi il collegamento con le proporzioni matematiche: i rapporti multiplo e superparticolare sono le due forme della proporzione geometrica. Il rapporto multiplo si ha quando il termine maggiore è dato dal minore preso un certo numero di volte: ad esempio, il rapporto doppio si ha se il maggiore misura il minore due volte, il triplo se tre, e così via all'infinito. La *ratio multiplicativa* o *multiplex* trova il suo precedente in Teone: è così perfetta la moltiplicazione, che non resta nessuna parte come avanzo. Infatti le più perfette delle consonanze nascono da questo tipo di rapporto. Mettiamo allora a confronto Teone e Ficino.

πολλαπλάσιος μὲν οὖν ἐστὶ λόγος, ὅταν ὁ μείζων ὄρος πλεονάκις ἔχη τὸν ἐλάττονα, τούτέστιν ὅταν ὁ μείζων ὄρος καταμετρήται ὑπὸ τοῦ ἐλάττονος ἀπαρτιζόντως, ὡς μὴδὲν ἔτι λείπεσθαι ἀπ' αὐτοῦ ... πολλαπλάσιος δ']

²⁵¹ Rimando alla Tavola dei rapporti, in *Appendice*.

²⁵² M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XXX, p. 1450.

ὁ μείζων ὄρος λέγεται τοῦ ἐλάττονος, ὁσάκις ἂν καταμετρηῖται ὑπ' αὐτοῦ-
οῖον ἂν μὲν δίς, διπλάσιος, ἂν δὲ τρίς, τριπλάσιος, ἂν δὲ τετράκις, τετρα-
λάσιος ...²³

Ora leggiamo il *Vat. Lat.* 4530 a cc. 138v - 139r: c'è un salto da ὄρος a ὄρος, che comunque non crea difficoltà, anzi è dovuto proprio alla ripetitività del testo greco:

Multiplicativa ratio / est quando maior terminus mensuratur a minori perfecte ita ut nihil derelinquatur ab ipso ... multiplicativus autem maior terminus dicitur minoris quotiens dimensuratur ab ipso, ut si bis, duplaris, si ter, triplaris, si autem quater quadruplaris ...

Il *Commentario al Timeo* non muta di molto da questa definizione, se non il nome, che è passato a *ratio multiplex*.

Il secondo rapporto della disuguaglianza è quello superparticolare, che si rappresenta con la formula $(n + 1):n$. Ficino ci spiega che qui il numero maggiore contiene il minore più una volta il tutto: questa parte aggiunta si chiama *aliquota*, cioè è quella porzione che presa alcune volte ripristina il tutto. Come prima proporzione si ha la sesquialtera fra 3 e 2: il 3 contiene il 2 e una sua parte, l'unità, che presa due volte dà il 2, presa tre il 3. Segue poi la sesquiterza fra 4 e 3 e così via: Ficino ci dice già che si può proseguire senza limite. Anche qui il riferimento è Teone, dove però non si nomina la parte aliquota.

Secundam vero, quam superparticularem nuncupant, in qua maior numerus praeter id quod minorem comprehendit semel totum, dividit ipsum deinde, partemque divisam superponit toti, sed partem quam vocamus aliquotam, id est, ex qua aliquoties replicata fit totum. Harum prima est sesquialtera, inter binarium et ternarium. Ternarius enim binarium comprehendens addit insuper unitatem, quae bis resumpta binarium efficit. Secunda sesquitercia, inter quatuor atque tria atque ita, in infinitum per modum continui divisibilis infinite proceditur.²⁴

Il terzo rapporto della disuguaglianza è quello che ci interessa meno, poiché non è armonico: se il rapporto multiplo e quello su-

²³ THEO SM., *op. cit.*, p. 76.

²⁴ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XXX, p. 1450.

perparticolare rientravano nella proporzione geometrica, il rapporto superdividente appartiene alla proporzione aritmetica. In questa composizione il termine maggiore contiene il minore più una parte, che però non è aliquota: infatti non colma il tutto presa alcune volte, né è commensurabile ai singoli termini. La formula matematica è questa: $(n + 1 + m):n$. Il motivo della mancata attitudine alla consonanza è il fatto che, per averla, si presuppone il ristabilimento dell'intero, o attraverso le parti stesse che la costituiscono o attraverso una parte aggiunta commensurabile.

Tertia est superpartiens, quae toti superaddit partem, quae aliquotiens accepta totum proprie creare non valeat, qualis est inter quinarium et ternarium. Nam quinarium ultra ternarium adiungit binarium, qui et semel sumptus non implet ternarium, et bis acceptus excedit. Proportio haec, quia totum dividit in partem restitutioni totius ineptam, inepta videtur ad consonantiam, in qua omnis divisio in totum, et multiplicatio in unum necessario restituitur.²⁵⁵

Quindi i rapporti adatti alla consonanza sono quello superparticolare, poiché, anche se in esso è presente una divisione, tuttavia i termini sono commensurabili, e quello multiplo, che ha solo moltiplicazione verso l'unità. Da tali rapporti nascono tutte le consonanze.

È opportuno aprire una parentesi sulla fortuna dei testi ficiniani. Possiamo fare solo alcuni accenni, ma non si può tacere la vicinanza tra i commenti di Ficino a Platone e la lettura di Platone da parte di Zarlino. Chi nei secoli successivi vuol leggere Platone in latino e averne un commento usa i testi ficiniani, e ciò fino a Hegel, tanto che Eugenio Garin sostiene che «A.N. Whitehead ha scritto che la storia del pensiero dell'Occidente non è che una glossa continua a Platone; verrebbe voglia di aggiungere che, nell'età moderna, è spesso una glossa al Platone di Ficino».²⁵⁶ Nelle *Istitutioni harmoniche* questa presenza è costante, fin dalla discussione sulla matematica: anzi, l'importanza del numero per un musico si giustifica pro-

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, cit., p. VIII (premessa).

prio in termini ficiniani. Anche col discorso musicale troviamo riscontri fra Zarlino e il nostro autore. Parlando dei generi di proporzione che producono le consonanze, Zarlino distingue i tipi dell'uguaglianza e della disuguaglianza: il primo rapporto l'ho tradotto dai testi ficiniani come «rapporto della simmetria», ma Zarlino con equalità e inequalità calca perfettamente il latino *aequalitas* e *inaequalitas*. Fra i rapporti di inequalità sono il «molteplice» il «superparticolare» il «superpartiente», e altri tre generi che Ficino non inserisce, perché per lui ancora non giustificabili teoricamente. Zarlino apre un capitolo sulla parte aliquota e su quella non aliquota. I termini usati rimandano straordinariamente al *Commentario al Timéo* di Ficino. Certo, non c'è la precisione tecnica di Ficino, poiché in Zarlino sembra di leggere una descrizione più che una dimostrazione matematica. Prendiamo ad esempio, il genere multiplo, che rimanda alla gioventù di Ficino col *Vat. Lat.* 4530:

... comparando 'l Binario all'Unità, tal proportione si chiamerà Dupla, per il suo Denominatore; che è il 2. Dipoi comparando il Ternario, nascerà una proportione, che si nominerà Tripla; medesimamente dal suo Denominatore, che è il 3. Et così seguendo per ordine: di modo che facendo sempre la comparatione di ciascun numero alla Unità, haveremo in tal modo le specie del primo genere detto Molteplice ...²⁵⁷

La comparazione indica quante volte il termine minore deve essere preso per colmare il maggiore: e l'unità serve a Zarlino per significare che con quella misura il risultato è sempre un numero finito.

Ma ritorniamo a Ficino. Abbiamo esaminato in termini matematici e armonici i rapporti che producono le consonanze: sono i rapporti multipli e superparticolari. Ficino ne offre una prima e generale descrizione per mostrare come sono legati gli uni agli altri. Infatti, il primo multiplo è il rapporto doppio, prodotto dal 2 rispetto all'1. La *ratio dupla* è perfetta, poiché indipendente dalle altre, libera e la più tendente all'unità. La seconda consonanza multipla è il rapporto triplo, dato dalla formula 3:1, suo compagno inscindibile è il rapporto sesquialtero, quello fra 3 e 2. La terza è

²⁵⁷ G. ZARLINO, *Istitutioni harmoniche*, cit., p. 41 (I, 24).

data dal rapporto quadruplo fra 4 e 1, accompagnato da quello sesquiterzo fra 4 e 3. Come è noto, il rapporto doppio produce l'ottava, quello triplo l'unione di ottava e quinta (la dodicesima), il sesquialtero la quinta, il quadruplo la doppia ottava e il sesquiterzo la quarta. I numeri presi in considerazione sono, dunque, i primi quattro, cioè 1 2 3 4. Questi sono gli elementi della prima τετρακτὺς dei Greci. Infatti, nell'Antichità non si danno altre consonanze che queste, tanto che Claudia Ciancaglini giunge a formulare l'ipotesi che rapporti naturali più alti, quelli di 5:4 e di 6:5, non venissero ammessi proprio per motivi mistici e religiosi: la τετρακτὺς così imponeva.²⁵⁸ I rapporti suddetti, aggiungiamo noi, erano sicuramente noti visto che sono epimori, e sono citati da Teone Smirneo, il quale, parlando del λόγος ἐπιμόριος, nomina proprio il sesquiquarto:

πάλιν οἱ τῷ τρίτῳ μέρει τοῦ ἐλάττονος ὑπερέχοντες [sic] ἐπίτριτοι καλοῦνται, ὡς ἡ τετρας τῆς τριάδος, οἱ δὲ τῷ τετάρτῳ ὑπερέχοντες ἐπιτέταρτοι, ὡς ὁ ε' τῶν δ' καὶ ὁ ι' τῶν η' ...²⁵⁹

Teone prosegue parlando del sesquiquinto, del sesquisesto e così via: e naturalmente il pensiero corre al *Vat. Lat.* 4530 così letterale nella traduzione di Marsilio. Ma Ficino trae ogni riferimento alla τετρακτὺς dai testi che, occupandosi di musica e matematica e di generazione dell'anima e del mondo, non potevano esulare dalla formulazione pitagorica. Infatti, egli si occupa nel *Commentario al Timeo* più volte di delineare l'importanza del numero 4 e del numero 10, i fondamenti della τετρακτὺς. Come vedremo, il suo interesse per quella che lui chiama *quatrinitas* non è pedissequo, ma un'assimilazione umanistica, cioè attualizzata alle proprie esigenze. Il numero 4 è quello preposto a indicare lo spessore del mondo, soddisfa tutte le specie dei numeri, poiché contiene

²⁵⁸ C. A. CIANCAGLINI, *Le teorie acustiche dei Greci. II. Quantificazione numerica e calcolo nello studio degli intervalli musicali*, «Rci. Accad. Lincei», CCCLXXXVIII (1991), p. 153 (n. 6): «A nostro avviso ... il motivo principale della esclusione delle due terze dal novero delle consonanze riconosciute dai primi Pitagorici consiste nel fatto che i rapporti numerici che le rappresentano, cioè 5:4 e 6:5, contengono numeri non compresi nella *tetraktys*».

²⁵⁹ THEO SM., *op. cit.*, p. 77.

in sé i dispari e i pari (dirà anche che tale proprietà è del 5, non seguendo più la sua fonte, cioè Teone), ma soprattutto la somma dei primi quattro numeri compie il 10, appunto la τετρακτύς, termine che non compare nel *Commentario al Timeo*. Nel limite del 4 si comprendono tutte le consonanze, doppia sesquialtera sesquiterza tripla quadrupla Diapason Diapente Diatessaron Disdiapason. Ci troviamo chiaramente di fronte a un Ficino fedelmente pitagorico, poiché sono ammesse solo le consonanze che rientrano nella *quadrinitas*, che, poi, presenta tante altre proprietà inerenti alla costruzione del mondo.

Implet et simplicem numerorum progressionem, quando terminis quatuor explet denarium, uno duobus, tribus, quatuor denarium perfecte consummans... Implet musicam consonantiam. Nempe intra quaternarii limites dupla, tripla, quadrupla, sesquialtera, sesquitercia, diapason, disdiapason, diapente, diatessaron, coercentur.²⁶⁰

Manca la Diapason-Diapente, ottava e quinta, ma d'altronde non c'era neanche nella sua fonte: Teone. Nel *Vat. Lat.* 4530 troviamo anche il termine τετρακτύς tradotto come *quadruplicitas*. Di quadruplicità gli antichi ne contavano 11, ma a noi interessa la prima: notiamo la omogeneità fra il brano appena visto del *Commentario al Timeo* e questo passo del *Vat. Lat.* 4530, a c. 144r:

Ipsam enim quadruplicitatem constituit denitas. unum enim et 2 et 3 et 4 10. 1 2 3 4. In his autem numeris est symphonia diatessaron in ratione sesquitercia: et diapente in sesquialtera, et diapason in duplari: et bisdiapason in quadrupla: ex quibus completur immutabilis descriptio.

La τετρακτύς era il fondamento della scienza matematica e fisica dei pitagorici: la tradizione vuole che sia stato Pitagora stesso a introdurla, come somma dei primi quattro numeri naturali, e il 10 era numero sacro anche a Delfi. La realtà fisica e metafisica del mondo veniva interpretata attraverso il numero, che nasce dalle armonie musicali. Era talmente sacra la τετρακτύς da diventare formula di giuramento, velo per non pronunciare il nome sacro di Pitagora: Giamblico ce la riferisce ne *La vita pitagorica*, opera fra le

²⁶⁰ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XX, p. 1442.

prime tradotte da Ficino.²⁶¹ Altra fonte cui Ficino poteva attingere la teoria delle consonanze contenute nella tetrade è Calcidio, che egli tiene sempre presente. Calcidio usa come suo riferimento Teone, e quindi c'è una perfetta confluenza delle testimonianze.

Quem quidem decimanum numerum Pythagorici appellant primam quadraturam propterea quod ex primis quattuor numeris confit, uno duobus tribus quattuor. Symphoniae quoque ratio ex eorundem numerorum, qui decimanum numerum complent, quasi quodam fonte demanat, siquidem ex his epitriti et sescuplares et duplices et triplices et quadruplices numeri sonique nascuntur ...²⁶²

Questi pochi accenni alla tetrade mostrano quanto essa sia stata determinante nella definizione delle consonanze. I valori che risultano dalla comparazione dei primi quattro termini venivano poi giustificati nella dimostrazione matematica tramite la proporzione armonica. Giacché è da quel tipo di relazione che risultano i rapporti della tetrade: 2:1, 3:1, 4:1, 3:2 e 4:3. Prendiamo, per esempio, il *De animae procreatione in Timaeo* di Plutarco, opera che Ficino lesse dal Laurenziano LXXXV, 9.²⁶³ La proporzione armonica che produce le consonanze di base è data dai termini 6 8 12, che corrispondono a 3 4 6 di Proclo e Ficino. Dal rapporto fra il maggiore e il più piccolo si ha la Diapason, fra il medio e il più piccolo la Diatessarion e fra il più grande e il medio la Diapente.

ταύτην δ' ἀρμονικὴν / ὀνομάζουσιν, ὅτι τοῖς ὄροις τὰ πρῶτα σύμφωνα παρέχεται, τῷ μὲν μεγίστῳ πρὸς τὸν ἐλάχιστον τὸ διὰ πασῶν· τῷ δὲ μεγίστῳ πρὸς τὸν μέσον τὸ διὰ πέντε, τῷ δὲ μέσῳ πρὸς τὸν ἐλάχιστον τὸ διὰ τεσσάρων ...²⁶⁴

Quest'uso della proporzione armonica si allarga fino a costituire un sistema armonico che Ficino riporta, seguendo sempre le sue fonti e soprattutto Calcidio: si tratta di vedere come si riempiono gli intervalli doppi e tripli nella composizione dell'anima. Ci inte-

²⁶¹ IAMB., *op. cit.*, p. 305 (150): «No, in nome di colui che scoprì la tetrade della nostra sapienza, fonte che assomma in sé le radici della perenne natura».

²⁶² CALCIDIUS, *op. cit.*; p. 84: XXXV, 9-14.

²⁶³ Marsilio Ficino e il ritorno di Platone, cit., pp. 28-31.

²⁶⁴ PLU., *De animae procreatione in Timaeo*, cit., pp. 189-90: 15, 1019d-e.

ressa, parlando di armonia musicale, quanto Ficino vuole differenziarsi dagli antichi, poiché qui è il suo umanesimo.

Il punto in questione è proprio il rapporto fra proporzione armonica, proporzione geometrica, con i suoi costituenti rapporti multiplo e superparticolare, e τετρακτύς. Ficino non dice che le consonanze nascono dalla proporzione armonica, bensì dai rapporti multiplo e superparticolare, che fanno parte della proporzione geometrica. Infatti, anche i risultati che gli antichi volevano ricavare dalla proporzione armonica necessariamente portavano a quella geometrica. Ficino dice che con rapporto multiplo e superparticolare troviamo tutte le consonanze attraverso un «artificio armonico» che solo lì si maneggia: quest'artificio permette di sviluppare la «capacità armonica» di tali rapporti. Quindi, non proporzione armonica, ma geometrica, usata attraverso l'artificio armonico. Qual è questa formula che porta alle consonanze? Il prodotto degli estremi deve essere uguale a quello dei medi, sempre restando nell'ambito di una quarta: se la proporzione è continua, cioè se è composta di tre termini ($a:b = b:c$), il prodotto degli estremi risulta uguale al quadrato del medio. Ma anche con la proporzione discontinua ($a:b = c:d$), se moltiplico i medi fra loro, i termini si riducono a tre. La novità di Ficino sta proprio nell'aver superato il vincolo numerico degli antichi. Se essi si servivano di quella proporzione armonica, è perché conteneva le cifre corrispondenti ai pesi usati da Pitagora per trovare le consonanze e che permettevano di non uscire dai limiti della τετρακτύς. Invece Ficino trova una formula che permette di svincolarsi dai valori numerici, dando così la giustificazione matematica per superare i limiti pitagorici, come già avvenuto in sede metafisica nella composizione dell'anima. È la prospettiva di approccio alle consonanze che muta: eppure, il fatto stesso che egli si muova in tale direzione in un commento ai testi antichi ci indica la sua volontà di rimanere all'interno dell'*auctoritas*. Gli umanisti si ritenevano superiori agli antichi nel momento in cui riuscivano ad utilizzare le loro teorie per produrre qualcosa di nuovo: è proprio ciò che sta avvenendo con tale «artificio armonico». Ficino lo estrapola dai testi classici, come assolutizzazione di un processo che non ha motivo di limitare la ricerca di suoni consonanti attraverso vincoli religiosi.

Gli antichi, dunque, restano fonte di studi matematici e armo-

nici. Infatti, Ficino è consapevole che c'è un legame con la proporzione armonica, poiché anch'essi giungevano a rapporti multipli e superparticolari della proporzione geometrica attraverso quella. Ma allora qual è il collegamento fra proporzione geometrica e armonica, visto che per lui i rapporti multiplo e superparticolare restano geometrici e non armonici? È proprio il fatto che l'artificio è «armonico»: dalla proporzione armonica deriva il nome, poiché il risultato è la consonanza, e da essa deriva una parentela per il modo in cui è stata usata dagli antichi.

In hac utique artificium versatur harmonicum, quod portiones quidem superpartientes, quasi disgregatas dissonasque devitat, multiplices autem et superparticulares admittit ... Amat vero quemadmodum dicebamus comparationes multiplices, nec non superparticulares ea insuper ratione, quod in his tanta est ad idem restituendum proclivitas, quando plures rationis eiusdem invicem componuntur, [ut] medium in se ductum, tantundem multiplicet quantum extrema si invicem perducantur.²⁶⁵

Solo la proporzione geometrica confluisce in quella armonica attraverso l'artificio, non quella aritmetica, di cui espressione è il rapporto superdividente. L'artificio permette ai rapporti multiplo e superparticolare di mantenere la propria fisionomia di proporzione geometrica, poiché vengono accolti in quella armonica dall'esterno. Ficino propone anche degli esempi con le proporzioni continue, sia multipla fra 2 4 8, sia superparticolare fra 4 6 9. È subito evidente che il medio al quadrato è uguale al prodotto degli estremi: $4^2 = 16$ e $2 \times 8 = 16$; ancora, $6^2 = 36$ e $4 \times 9 = 36$.

Chiarita la relazione fra proporzione geometrica e armonica, vediamo come si trovano gli intervalli col procedimento delle mediè, affrontando il problema della tetrade. Con la costituzione armonica dell'anima si è ricostruito, attraverso Ficino e le sue fonti, il famoso Lambda, al cui vertice sta l'unità e lungo i lati i termini in rapporto doppio (2, 4, 8) e triplo (3, 9, 27), rispettivamente. Il numero quattro resta sempre un limite, visto che i numeri superiori non sono altro che multipli di quelli inferiori al 4 stesso. Con Platone è possibile ricavare il metodo matematico per passare dalla

²⁶⁵ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XXX, p. 1451.

teoria alla pratica: ecco come Ficino estrapola dall'*auctoritas* platonica la formula che gli permette di svincolarsi dai limiti pitagorici.

... [il demiurgo] riempi gl'intervalli doppi e tripli, tagliando ancora di là altre parti e ponendole nei loro intervalli, di modo che in ciascuno intervallo ci fossero due medii, e l'uno avanzasse un estremo e fosse avanzato dall'altro della stessa frazione di ciascuno di essi, e l'altro avanzasse e fosse avanzato dallo stesso numero.²⁶⁶

Applicando il sistema armonico descritto da Platone, Cesare Giarratano²⁶⁷ propone la serie degli intervalli doppi e tripli: tutti si trovano rimanendo entro il confine della quarta, che è il limite del tetracordo. È evidente l'«artificio armonico» messo in luce da Ficino per giustificare le consonanze:

serie degli intervalli doppi: 1, 4:3, 2, 8:3

serie degli intervalli tripli: 1, 4:3, 3:2, 2.

Come si può vedere, il prodotto dei termini medi (si tratta di proporzione discontinua) è uguale al prodotto degli estremi all'interno dell'intervallo di quarta.²⁶⁸ È possibile proseguire con proporzione quadrupla, quincupla e sestupla. Allora esaminiamole meglio. Dalla proporzione doppia ricavo l'ottava col procedimento $1:\frac{4}{3} = 2:\frac{8}{3}$; il termine che ci interessa è il 2, che mi permette l'uguaglianza del prodotto dei medi e di quello degli estremi. Quindi con la proporzione tripla ricavo la quinta, espressa con rapporto superparticolare 3:2, attraverso la formula $1:\frac{4}{3} = \frac{3}{2}:2$. Anche qui i medi moltiplicati sono uguali agli estremi moltiplicati; infatti l'ottava, data da 2:1, è il prodotto di quarta e quinta. Poi, possiamo proseguire col rapporto quadruplo, per cui $1:\frac{4}{3} = \frac{4}{3}:\frac{4}{3}$, una formula perfetta di uguaglianza, che gli antichi si guardavano bene dal superare, altrimenti avrebbero infranto i limiti della τετρακτύς. Eppure, proseguendo con la proporzione quincupla e sestupla si trovano gli intervalli di terza e sesta naturali: come abbiamo avuto modo di verificare, questi erano noti quali rapporti naturali, ma non ammessi. Vediamo, dunque, la proporzione quincupla: essa nasce secondo la

²⁶⁶ Pl., *Timeo*, cit., p. 375: VIII, 36a.

²⁶⁷ *Ibid.*, n. 49: rimando alla sua spiegazione.

²⁶⁸ Rimando allo schema 3, in *Appendice*.

formula $1:\frac{4}{3} = \frac{5}{4}:\frac{5}{3}$. I rapporti 5:4 e 5:3 designano rispettivamente la terza maggiore e la sesta maggiore. E proseguendo con la proporzione sestupla attraverso la formula $1:\frac{4}{3} = \frac{6}{5}:\frac{8}{5}$ troviamo, rispettivamente, la terza minore e la sesta minore.

Quindi il problema non è tanto se gli antichi conoscessero tali proporzioni, ma se Ficino si spingeva oltre la quadrupla nell'ammettere la produzione di suoni consonanti, cosa che le sue fonti non potevano fare. Ebbene, qui noi osserviamo una continua oscillazione di piani, sintomo di importanti novità. Perché, se egli segue il dettato degli antichi, non può andare oltre la quadrupla proporzione, ma, se si lascia andare alle esigenze dell'attualità, apre la porta, per così dire, alle terze, e, insieme, alle seste. L'«artificio armonico» è lo strumento per cui ciò che è stato giustificato in metafisica nella composizione dell'anima, ciò che verrà ammesso in sede fisica nella *Sectio canonis*, ciò che è ammesso in astronomia nell'armonia delle sfere — la consonanza della terza naturale e della sesta che da lei nasce (proprio per tale artificio) — può essere dimostrato matematicamente. Poco importa se Ficino non cita direttamente la proporzione quincupla, poiché non può farlo in un testo che commenta il *Timeo* di Platone. Ma accortamente, invece di dare le consonanze attraverso le proporzioni armoniche degli antichi, parla di una formula che permette di non essere sottoposti ai valori numerici, ma di ragionare attraverso uno schema applicabile a rapporti e a proporzioni geometrica e armonica. Infatti non lo lega a nessun valore particolare!

Parlando della composizione armonica dell'anima abbiamo rilevato l'eterodossia ficiniana per le consonanze: è vero che gli intervalli del Lambda sono quelli che rientrano nella τετρακτύς ma il nostro autore ha sentito il bisogno di aggiungere una riflessione su terze e seste naturali. Rileggendo quelle parole ci rendiamo conto che la giustificazione filosofica era sorretta da motivi estetici. Infatti, Dio non poté fare a meno di introdurle per la loro dolcezza bellezza sensualità, tutti strumenti con cui mitigare l'asprezza di secondo e settimo suono nella scala musicale. Ficino parlava anche di una dottrina misteriosa con cui Platone aveva introdotto questi argomenti (l'«artificio armonico»?). Ora, la giustificazione filosofica trova qui una dimostrazione matematica, che, non essendo vincolati alla sacralità della tetrade, sebbene il numero 4 continui a mante-

nere per Ficino un preciso significato simbolico, viene accettata filosoficamente.

Si rende allora necessaria la descrizione degli intervalli, partendo dalla questione del tono e del semitono. All'inizio del cap. XXXII del *Commentario al Timeo* Ficino riporta la nota vicenda di Pitagora che, passando davanti alla bottega dei fabbri che battevano il bronzo, ebbe l'idea di come calcolare le consonanze in termini matematici. Tra le fonti abbiamo Giamblico (*Vita pitagorica*) e Macrobio (*Comm. in Somn. Scip.*). Mentre Giamblico parla di quarta quinta e ottava, e dell'esperimento che Pitagora poi tentò a casa, Ficino indugia sulla questione della divisibilità del tono, verosimilmente fondendo varie testimonianze, da Teone a Calcidio e Plutarco, almeno. Pitagora scoprì che il tono è indivisibile in due parti uguali: Ficino lascia implicita la polemica con i così detti «armonici», che dividevano il tono in due semitoni uguali, come poteva leggere nel *De animae procreatione in Timeo*.²⁶⁹ Così, siccome il 9 non si può dividere in due metà uguali, fu tagliato in due parti, una poco più grande della metà e una poco più piccola: immaginando che il 9 sia diviso in 5 e 4, il 5 simboleggia il semitono maggiore e il 4 quello minore. Il semitono maggiore era detto dai Greci Apotome, ma di questo nome non c'è traccia negli scritti ficiniani (almeno quelli consultati per questo lavoro), e Ficino parla di «semitono autentico» e «vero semitono». Per quello più piccolo riporta i nomi greci di Diesis, nome pitagorico, e Limma, nome platonico. Limma indica etimologicamente la mancanza di una parte per riempire il tutto. Platone utilizza la musica pitagorica nella costruzione dell'anima: infatti, per comporre una quarta il demiurgo adoperò due toni e un Limma, il cui valore è di 256:243. Nella scala pitagorica troviamo tutti toni di 9:8 e i due semitoni di 256:243, come intervalli che nascono dalla sovrapposizione delle quinte fatte rientrare in una ottava. Quando Ficino ci deve spiegare il Limma, dice che il «semitono minore», nato dalla differenza fra «tono intero» e «semitono autentico», è di 256:243. Poi commette un errore nel calcolo, pur arrivando lo stesso a 13 come valore simbolico del Limma, visto che il tono era 27.²⁷⁰

²⁶⁹ PLU., *op. cit.*, p. 194: 17, 1020f.

²⁷⁰ Per la spiegazione del valore del 27, diviso in 14 e 13, come numero

Neque potuisse tonum in duo hemitoniam inter se aequalia distribuere quando neque novenarius in partes duas secaretur aequales: sed invenisse hemitonium alterum quidem esse paulo maius dimidio, alterum vero paulo dimidio minus quod ille Diesim, Plato Limma vocavit. Quantum vero deficiat hemitonium minus ab integro tono, et a vero hemitono, Plato in intervallo horum indicat numerorum, scilicet inter ducenta quadraginta tria, atque ducenta quinquaginta sex. Quum enim octava pars minoris illius numeri sit triginta, et prope semis, hic vero maior numerus super minorem illum addat duntaxat tredecim, neque tonum reddit, neque integrum hemitonium.²⁷¹

Ci interessano i nomi *hemitonium minus*, *integer tonus*, *verum hemitonium*. Stupisce la necessità di specificare *tonus integer*. Nei testi antichi non si parla di due tipi di toni, ch  i Greci usavano l'epogdo, dal rapporto 9:8. Ma nella pratica della scala naturale, li si trovano due toni: il tono maggiore e il tono minore, che misurano, rispettivamente, 9:8 e 10:9. Poich  il semitono maggiore   quello vero, cio  autentico, parallelamente si pu  parlare del tono maggiore come di quello vero. Se Ficino da buon umanista sta cercando di attualizzare i testi classici, questo pu  essere un esempio di procedimento terminologico *in fieri*. Per esempio, un altro tentativo di allargare la terminologia lo troviamo nell'epistola *De rationibus musicae*. Qui c'  un riferimento a due epogdoi, il sesquiottavo che stabilisce il tono e il sesquiottavo minore che stabilisce il semitono: ma come pu  un rapporto di 9:8 produrre un semitono? Non   forse questo un riferimento al tono minore, e quindi un caso di polisemia della parola *hemitonium-semitonum*?²⁷²

Veniamo ora all'analisi delle principali consonanze. La consonanza Diapason nasce dal rapporto doppio: parlando del peso attaccato alla corda di Pitagora, Ficino commette l'errore gi  dei testi antichi di credere direttamente proporzionali il peso e la tensione: in realt  il peso deve essere direttamente proporzionale alla radice quadrata della tensione, cos  che per ottenere un suono doppio ci

indicante il tono, rimando allo studio sulla musica pitagorica di C. CIANCAGLINI, *op. cit.*, in particolare pp. 158-66.

²⁷¹ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XXXII, p. 1452.

²⁷² M. FICINO, *De rationibus musicae*, cit., p. 51: «Mitto nunc quod sexquiotava quidem tonum, minor vero semitonum edit».

vuole un peso quadruplo. Comunque l'8^a che nasce all'acuto è un suono tanto vicino alla nota grave, da cui si produce, da rendere l'idea dell'unità. Vedremo poi come l'immagine che permette di visualizzare tale intervallo è quella dell'ovale. L'ottava è data da otto suoni, sette intervalli e sei toni: tali descrizioni hanno come fonte immediata Calcidio e Teone. La consonanza Diapason è la più perfetta fra tutte, poiché congiunge in sé la Diapente con la Diatessaron.

La consonanza Diatessaron nasce dal rapporto sesquiterzo ed è costituita da due toni e un semitono minore: ritorna qui la distinzione con cui si indica nella terminologia moderna il Limma. Proseguendo ci dice che la 4^a misura quattro suoni e tre intervalli.

Segue la Diapente, cioè la 5^a, data dal rapporto sesquialtero, e in questa consonanza osserviamo tre toni e il semitono minore, quindi cinque suoni e quattro intervalli.

Dalla congiunzione di Diapason e Diapente, secondo il rapporto triplo, abbiamo la Diapason-Diapente, e corrisponde alla nostra 12^a, con dodici suoni e undici intervalli. Essa nasce dalla somma della doppia con la sesquialtera.

Segue la Disdiapason, ovvero la 15^a, che è data dal rapporto quadruplo, è costituita da quindici suoni e quattordici intervalli, come congiunzione di una tripla con una sesquiterza o di una doppia con una sesquialtera e una sesquiterza.

Un caso particolare di congiunzione, non ammessa dalla teoria pitagorica, e così da Ficino, è la Diapason-Diatessaron. Ficino ci dice che Pitagora non la permetteva poiché il rapporto della sua costituzione è di 8:3, cioè una proporzione bissesquiterza, doppia superdividente. La fonte di Ficino dovrebbe essere Teone, che in più luoghi tratta del rapporto della Diapason-Diatessaron.²⁷³ Sorprende trovare il riferimento a Tolomeo: Boezio²⁷⁴ parla di tale congiunzione come ammessa da Tolomeo e non dai Pitagorici, ma viene il sospetto che la fonte sia un'altra. Fiorella Brancacci²⁷⁵ ha

²⁷³ THEO SM., *op. cit.*, p. 56.

²⁷⁴ A.M.T.S. BOETHIUS, *De institutione musica libri quinque*, ed. G. FRIEDLEIN, Lipsiae MDCCCLXVII, pp. 358-60: V, 8.

²⁷⁵ F. BRANCACCI, *L'enciclopedia umanistica e la musica ...*, «Rinascimento», s.s., XXXIII (1993), pp. 93-109.

dimostrato che Poliziano utilizzò gli *Armonici* di Tolomeo: forse diede notizia a Ficino riguardo a quella congiunzione? Resta dunque il dubbio che Ficino abbia letto di persona gli *Armonici*.

Parlando in termini pitagoricamente ortodossi Ficino non può certo ammettere la consonanza della congiunzione quincupla, poiché il suo risultato è il rapporto 5:4, accompagnata dal superbidividente 5:3. Ora, qui Ficino è costretto a negare ospitalità alle consonanze di terza e sesta naturali, perché vuole rimanere fedele alla tradizione antica, ma questo ci dice due cose. Primo, il calcolo del rapporto quincuplo ci viene confermato da Ficino. Secondo, se qui il nostro filosofo segue la ortodossia, ciò non toglie che se ne possa allontanare quando opportuno. E questo ci porta a parlare della sua, ci sia concesso, *Sectio canonis*.

Le osservazioni ficiniane riguardo alla consonanza della terza nel *Commentario al Timeo* ritornano prepotentemente nell'epistola *De rationibus musicae*, dove troviamo l'analisi delle consonanze in relazione alla divisione della corda. Fin dall'inizio è chiara la posizione di Ficino: con argomenti prettamente estetici, legati alla piacevolezza della percezione, si giustifica la consonanza della terza. Questo non sarebbe tanto sconvolgente se il nostro autore non giungesse fino a negare la consonanza della quarta! Essa viene stimata a mezzo fra il consonante e il dissonante, mentre le consonanze più gradevoli sono la terza la quinta e l'ottava. La consonanza della terza trova una sua argomentazione nella divisione della corda. Il canone di cui Ficino si serve è a due corde, una usata come metro di riferimento per l'unità, cioè il suono base, l'altra è quella che viene divisa. Le due corde devono essere del tutto uguali, come spessore e tensione, non importa quanto siano lunghe, purché la loro dimensione non cambi. Egli parte da rapporti molto alti, poiché vuole dimostrare che un suono è tanto più consonante rispetto a un altro quanto maggiore è la sua prontezza al ristabilimento dell'unità. Questo perché istituisce un parallelo tra la processione dall'uno e l'allontanamento degli intervalli dalla consonanza massima che è l'unisono. Nell'unità è il massimo grado di perfezione, come sostengono pitagorici e platonici.

Pythagorici ac Platonici perfectissimum omnium et gratissimum etiam unum ipsum existimant ... Contra vero imperfectissimum molestissimum-

que omnium esse dissolutam multitudinem arbitrantur, secundo vero loco processum in multitudinem, multitudinem inquam ad unum difficile redeuntem.²⁷⁶

Non scorgiamo in queste frasi un'eco della contrapposizione tra *μονάς* e *πλήθος* quale è tra i principi che regolano il mondo?

Ma esaminiamo come si deve dividere la corda. Ficino parte da rapporti molto alti: essi dimostrano la molteplicità che difficilmente torna all'unità. Infatti, prese due corde, se ad una, quella superiore, si aggiunge una parte di suddivisione, passando dalla articolazione in nove, che le accumulava, a quella in dieci, si è lontanissimi dal ristabilimento dell'unità. Giacché mancheranno nove parti per tornare all'uno. Lo stesso vale se, tra due corde divise in otto parti, ad una se ne aggiunge una nona, e così via, scendendo fino a cinque parti, che, quindi diventano sei. Come esempio, prendiamo la prima suddivisione, quella che da 9 passa a 10 parti: notiamo che Ficino comincia con la suddivisione del tono minore!

Si fides in lyra duas equales equaliterque omnino tetenderis, esse eas dices in uno sonumque inde unisonum audies. Sin autem altera fidium super alteram intendatur, iam discedetur ab uno. Quod si decimam supra partem addideris, eiusmodi discessus ab uno per eam fit partem que totum ipsum unum difficile admodum restituere potest. Eget enim ad restitutionem ipsam partium novem additione. Quapropter eo in sono ob nimiam ab uno distantiam vehementer aures offenduntur.²⁷⁷

Il verbo chiave della suddivisione è *addere*, che viene mutato non appena si giunge alle consonanze: infatti Ficino userà d'ora in poi *intendere per* con l'accusativo. Come mai questo mutamento? Ormai ci muoviamo nell'unità che può essere facilmente ristabilita: non ci sono più aggiunte esterne che disturbano il ritorno all'uno. Naturalmente, scendendo verso suddivisioni più piccole, ci avviciniamo all'unisono, da cui siamo partiti.

La prima consonanza che procura diletto all'orecchio è quella di terza. Ficino non può far vincere le sue preferenze acustiche sulla dimostrazione matematica, come, d'altronde, era per la teoria armo-

²⁷⁶ M. FICINO, *De rationibus musicae*, cit., p. 53.

²⁷⁷ *Ibid.*

nica. Ma, nello stesso tempo, può ancora una volta accettare la terza fra i suoni armoniosi, come ha già fatto a proposito della composizione dell'anima. Se si dividono le due corde in cinque parti e si suona, rispetto all'intero, una corda attraverso la quarta parte, allora si avrà il rapporto sesquiquarto. Per tornare all'uno, rispetto alla quarta parte, mancheranno solo tre parti. Il tre è numero perfetto e considerato indivisibile e in massima armonia con l'unità.

Verum si per quartam iam partem fidium alteram intenderis super alteram, auris quodammodo hic iam delectabitur. Siquidem facilis hic apparet ingressus in unum. Nam ut quarta hec reficiat totum, trium partium additio sufficit. Tria vero uni et ad unum facile admoventur. Ternarius enim numerus individuus et comprehensor et perfectissimus omnium apud multos habetur, qua in re cum unitate maxime congruit. Proportio vero eiusmodi sexquiquarta edit vocis tertie melodiam.²⁷⁸

La cosa più straordinaria è che, se per i limiti della τετρακτὸς la terza non poteva essere accettata, ora Ficino dimostra il diletto che se ne può trarre, e quindi la sua consonanza, proprio grazie al concetto pitagorico di unità!²⁷⁹

La seguente consonanza che troviamo dalla divisione della corda è la quarta, esattamente con lo stesso procedimento della terza. Suonando a tre quarti è molto facile rinnovare l'unità, poiché mancano solo due porzioni al ristabilimento del tutto. Infatti il due nasce dall'uno e ritorna all'uno: il tutto in termini pitagorici.

Rursus si per tertiam a principio partem intendendo processeris, harmonia te diatessaron delectabit. Facile namque pars tertia unum ipsum recreat totum, siquidem partium duarum adiunctione id implet. Duo autem uni facile admoventur et in unum facile desinunt, quippe cum dualitas prima sit ab uno processio.²⁸⁰

Per ottenere la consonanza Diapente il procedimento è forse più complesso. Se la corda deve essere divisa in tre parti, va tesa alla

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ Rimando allo Schema sulla Consonanza, in Appendice, dove ho messo a confronto la divisione della corda con una dissonanza e la consonanza di terza, appunto.

²⁸⁰ M. FICINO, *De rationibus musicae*, cit., p. 53.

seconda suddivisione: oltre la metà esatta rispetto alla corda che dà l'unità.

Proinde si fidium alteram ab initio dimidio plus quam alteram rite intenderis, certe proportio eiusmodi sexquialtera consonantiam efficit diapente ideoque delectabit magis, quoniam inde proxime / subitoque reditur in unum. Una enim huic addita parte fit totum. Dimidio siquidem dimidioque fit totum. Facile vero unum uni subditur perque ambo conspiratur in unum.²⁸¹

Per il rapporto doppio, che dà la Diapason, la separazione avviene a metà della corda, e già si rinnova l'uno stesso, senza bisogno dell'articolazione in parti: ecco perché quest'armonia è la più perfetta di tutte. Ficino non descrive tutta la partizione a metà, visto che ne ha già parlato a proposito della quinta, per cui i due brani sono inscindibilmente legati. Ad un certo punto egli sembra addirittura parlare dell'unisono, poiché non pone differenze fra le due corde, ma poi ritorna all'ottava.

At vero si postquam unam ex fidibus intenderis, alteram mox tendas omnino tantundem, certe hic haud ulterius in ipso discessu ab uno sicut in superioribus sistis pedem, sed unum ipsum totum, quod quodammodo dissolutum fuerat subito recreas. Hic igitur proportio dupla per diapason harmoniam omnium perfectissimam mira iam aures voluptate perfundit.²⁸²

L'apertura di Ficino ad ammettere e giustificare in base a ragioni estetiche e matematiche la consonanza della terza permette di gettare uno sguardo sul futuro: si presenta la continua necessità di superare i limiti imposti da una tradizione pesante come quella dell'antico pitagorismo, pur preservandone i principi basilari. In fatto di teoria musicale pura egli tenta di rendere vivo il pensiero pitagorico e platonico: non è certo più possibile rimanere ancorati a teorie che contraddicono la pratica del far musica ormai da secoli diventata autonoma. Con Ficino ci si trova di fronte al tentativo di far confluire quanto di nuovo i tempi moderni producono in fatto di musica e le testimonianze degli antichi: questo non è poi un lavoro

²⁸¹ *Ibid.*, pp. 53-54.

²⁸² *Ibid.*, p. 54.

tanto diverso da quello fatto con la filosofia. Forse da qui inizia quel processo che permetterà a Zarlino di celebrare, invece del numero quattro, il numero sei, nel quale egli trova non solo tutte le consonanze, ma anche le proprietà che prima si attribuivano alla tetrade: le consonanze che vi si trovano non sono più solo Diapason Diapente Diatessaron, ma anche il Ditono, cioè la terza maggiore, e il Semiditono, ovvero la terza minore, e quindi l'Exachordo maggiore e minore, cioè le seste.²⁸³

Questo discorso armonico non rimane fine a se stesso, ma viene da Ficino inserito nella discussione sull'anima e sullo spirito. Per questo abbiamo aperto il saggio con la teoria armonica di composizione dell'anima, e quindi siamo giunti a parlare dello spirito e dell'armonia delle sfere. Ficino elabora anche un complesso modello di propagazione e ricezione del suono, di cui qui vorrei esaminare quella parte che ci permette di cogliere come l'armonia musicale, affine a quella celeste, coinvolga totalmente la vita dell'uomo. Nota è la idea ficiniana del suono che, nato dalla percussione di due oggetti solidi, si propaga nell'aria attraverso onde circolari: questo essere fluido e vivere in un elemento malleabile come è l'aria costituisce un ulteriore fattore di consonanza tra anima e musica. L'accordo armonico è animato e per questo reca passione sullo spirito: inoltre col testo musicato l'anima, dopo aver giudicato la passione dello spirito, elabora una riflessione.

Musicam consonantiam in elemento fieri omnium medio, perque motum, et hunc quidem orbicularem ad aures pervenire: ut non mirum sit eam animæ convenire, tum mediae rerum, tum motionis principio in circuitu revolubili. Adde quod concentus potissimum inter illa quae sentiuntur, quasi animatus, affectum sensuumque cogitationem animae, sive canentis, sive sonantis perfert in animos audientes: ideoque in primis cum animo congruit. Praeterea quae ad visum quidem spectant, et si pura quodammodo sunt, tamen absque motionis efficaciatia, et per imaginem solam absque rei natura saepius apprehenduntur: ideo parum admodum movere animos solent. Quae vero ad olfactum, gustum, tactum, quasi valde materialia potius instrumenta sensuum titillant, quam animi intima penetrens [sic].²⁸⁴

²⁸³ G. ZARLINO, *Istitutioni harmoniche*, cit., pp. 28-33: 13-15.

²⁸⁴ M. FICINO, *In Timaeum*, cit., cap. XXIX, p. 1449.

Direi che l'idea di una musica animata non si può non coronare con la lettura di Giamblico: egli parla di una musica dal carattere mobile e patetico, capace di muovere le passioni, ma anche di curarle e di mutare le complessioni del corpo, e di provocare o far cessare stati di profezia. Ficino giustifica tutto ciò facendo riferimento alla medietà dell'udito, visto che si basa sull'aria. Così avviene anche l'ispirazione divina, nel cui contesto si situa la riflessione di Giamblico.

Quae ad visum veniunt, nimis imaginaria sunt, et intelligibilia potius referunt. Quae ad defensum infra auditum, materialia nimis, quae ad auditum, media, et animae congruunt, spiritusque insinuata cum motu, affectu, significatione vehementer afficiunt animam quidem hinc, et inde corpus, unde totus homo secundum proprietates melodiarum, evadit susceptaculum huius numinis, aut illius...²⁸⁵

La fluidità dell'elemento aereo è, finalmente, motivo della capacità mimetica della musica. Attraverso l'elaborazione dello spirito quale strumento della sensazione, possiamo dimostrare gli effetti della musica sull'anima. Ficino consiglia di imitare con la musica la produzione musicale e i modi di vita di coloro che sono modello di nutrimento ideale dello spirito. Se la musica non fosse animata, non potrebbe svolgere questo compito, poiché le mancherebbe la forza trascinatrice, per cui nell'Antichità aveva ricevuto tante condanne. Se poi all'armonia propriamente detta si aggiungono le parole, col canto si ha il culmine nell'imitazione dei gesti e dei movimenti, insomma delle azioni. È noto quanta risonanza avrà nel Rinascimento musicale di Cinque e Seicento la teoria dell'imitazione. Sia

²⁸⁵ M. FICINO, *Iamblichus de Mysteriis*, in *Opera Omnia*, cit., vol. II, p. 1885 (*Inspiratus vacat ab actione propria, ac Deum habet pro anima*). Riporto il passo corrispondente di Giamblico per far notare come l'aggettivazione sulla musica è estremamente indicativa dell'idea di materia sonora animata: «Τὸ μὲν οὖν κινητικὸν τι καὶ παθητικὸν εἶναι τὴν μουσικὴν, καὶ τὸ τῶν αὐλῶν ἐμποιεῖν ἢ ἰατροεῖν τὰ πάθη τῆς παρατροπῆς, καὶ τὸ μεθιστάναι τὰς τοῦ σώματος κράσεις ἢ διαθέσεις τὴν μουσικὴν, καὶ τὸ ἄλλοις μὲν μέλεσιν ἀναβακχεύεσθαι ἄλλοις δ' ἀποπαύεσθαι τῆς βακχείας...», IAMB., *Les mystères d'Égypte*, texte établi et trad. par E. DES PLACES, Paris 1966, pp. 108-09; III, 9 (118, 3-8).

chi ascolta sia chi esegue non può rimanere insensibile all'influsso del suono.

Memento vero cantum esse imitatore omnium potentissimum. Hic enim intentiones affectionesque animi imitatur et verba, refert quoque gestus motusque corporis, et actus hominum atque mores, tamque vehementer omnia imitatur et agit ut ad eadem imitanda vel agenda, tum cantantem, tum audientes subito provocet. ... Est enim aer etiam hic quidem calens, sive tepens, spirans adhuc et quodammodo vivens, suis quibusdam articulis artubusque compositus, sicut animal, nec solum motum ferens affectumque praefrens, verum etiam significatum afferens quasi mentem, ut animal quoddam aereum et rationale quodammodo dici possit.²⁸⁶

Nel leggere queste espressioni non posso non pensare ad Al-Kindi e a Picatrix. In primo luogo mi vengono in mente le parole con cui Al-Kindi descrive la potenza della parola, elemento non dissimile da tutti gli altri del creato, e quindi anch'essa capace di emettere raggi. Essi trascinano l'esecutore e l'ascoltatore della preghiera (intonata musicalmente). Ancor di più l'elemento cinetico messo in luce da Giamblico nella musica vive, allora, in Ficino, se pensiamo che Al-Kindi elabora la sua teoria sulla base della filosofia neoplatonica.²⁸⁷ La *vehementia*, poi, con cui le parole dell'armonia musicale trascinano non può non far venire in mente gli *spirituales motus* delle *figure celi* in Picatrix,²⁸⁸ soprattutto nel contesto di *harmonia coelestis*

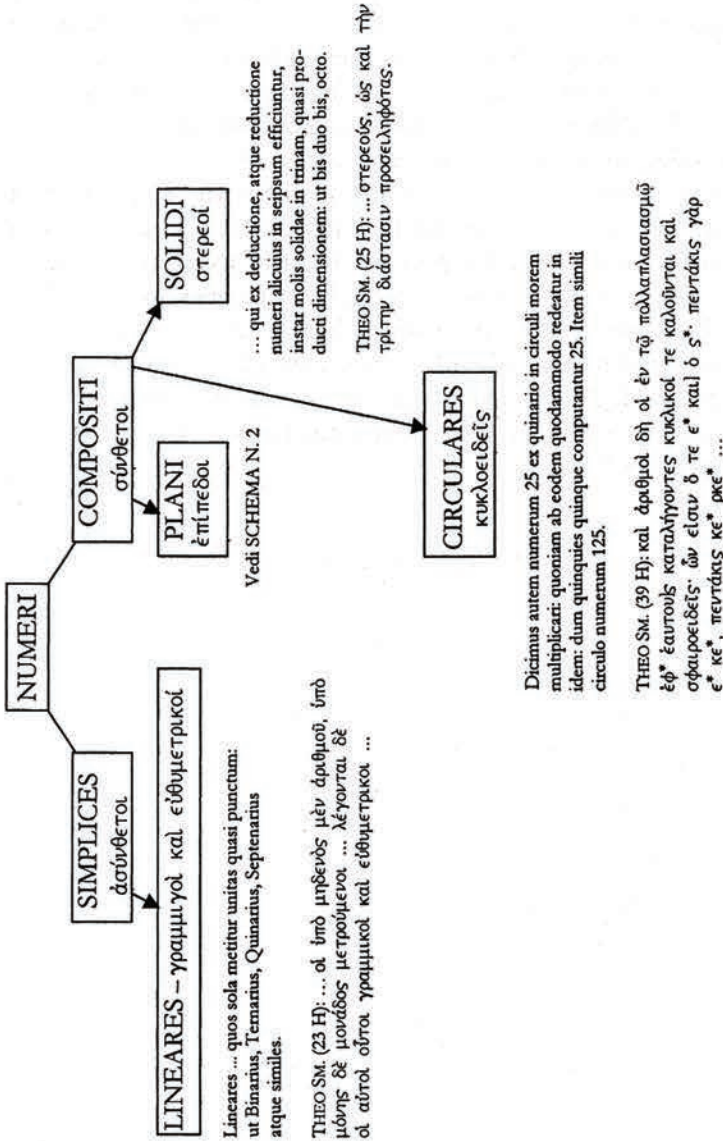
²⁸⁶ M. FICINO, *De vita*, cit., p. 371: III, 21. Vorrei far notare che non solo Ficino scrive pagine importantissime sulla musica nel terzo libro del *De vita*, ma si tratta di pagine che implicano il concetto di imitazione, in cui la musica è regina: a tal proposito ricordo che tale libro nasce come commento ad *Enn.* IV 3, 11, che tratta proprio dell'imitazione. Rimando quindi allo studio di E. GARIN, *Le «Elezioni» e il problema dell'astrologia. L'età nuova*, Napoli 1969, in particolare alle pp. 425-435.

²⁸⁷ AL-KINDI, *De radiis*, cit., p. 233 (cap. 6, *De virtute verborum*): «Quia igitur verba creduntur ab hominibus effectum motus continere, de hoc resumentes dicimus quod voces in actum producte radios faciunt sicut et alie res actuales, et suis radiis operantur in mundo elementorum sicut et alia individua ... sortite sunt voces suum effectum a celesti armonia ...».

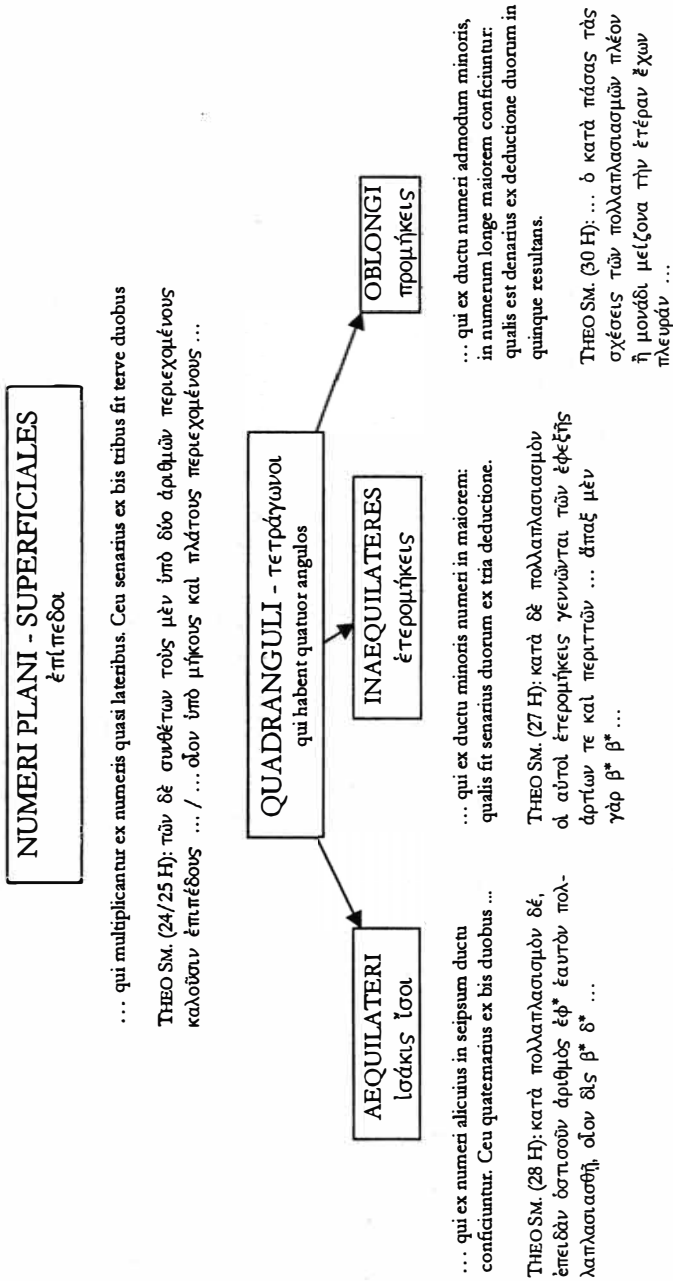
²⁸⁸ *Picatrix* ..., ed. D. PINGREE, London 1986, p. 89 (II, 13): «Ideo [figure celi] erunt spirituales motus omnia corpora moventes, quibus motibus effectus mirabiles fiunt necnon et opera que non sunt hominibus usitata, sed quasi de miraculorum genere apparencia».

che pervade tutto il libro terzo del *De vita*. Per questo ho aperto il nostro saggio con un breve riferimento alla teoria astrologica delle immagini, sostenendo che nel contesto di *harmonia universalis* che pervade la concezione ficiniana del cosmo si può pensare alla musica come veicolo di comunicazione col cielo. E solo alla luce del lungo discorso che abbiamo fatto possiamo vedere come anche la connotazione etica della potenza musicale, che si fonda sul concetto di imitazione, poteva essere letta da Ficino all'interno di un'armonia che con i suoi rapporti matematici è il fondamento del cosmo e con la sua forza trascinatrice è capace di regolare la vita degli uomini. Vorrei, allora, chiudere con Platone, che attraverso Socrate e Damone, il famoso maestro di musica di Pericle, ricordava la potenza della musica con queste parole: «Non s'introducono mai cambiamenti nei modi della musica senza che se ne introducano nelle più importanti leggi dello stato: così afferma Damone e ne sono convinto anch'io».²⁸⁹

²⁸⁹ PL., *Repubblica*, cit., p. 136: IV, III, 424c.



Classificazione generale dei numeri: In *Timaecum Commentarium*, capp. XVIII e XIX



Classificazione dei numeri piani: In *Timaeum Commentarium*, cap. XIX

PROPORZIONE DOPPIA

$$1 : \frac{4}{3} = 2 : \frac{8}{3}$$

$$\frac{8}{3} = \frac{4}{3} \times 2$$

$$2 : 1 \text{ è l'8}^{\text{a}}$$

PROPORZIONE TRIPLA

$$1 : \frac{4}{3} = \frac{3}{2} : 2$$

$$2 = \frac{4}{3} \times \frac{3}{2} = \frac{12}{6}$$

$$3 : 2 \text{ è la } 5^{\text{a}}$$

PROPORZIONE QUADRUPLA

$$1 : \frac{4}{3} = \frac{4}{3} : \frac{4}{3}$$

$$\frac{4}{3} = \frac{4}{3} \times \frac{4}{3} = \frac{16}{9}$$

$$4 : 3 \text{ è la } 4^{\text{a}}$$

PROPORZIONE QUINCUPLA

$$1 : \frac{4}{3} = \frac{5}{4} : \frac{5}{3}$$

$$\frac{5}{3} = \frac{4}{3} \times \frac{5}{4} = \frac{20}{12}$$

$$5 : 4 \text{ è la } 3^{\text{a}} \text{ magg.}$$

$$5 : 3 \text{ è la } 6^{\text{a}} \text{ magg.}$$

PROPORZIONE SESTUPLA

$$1 : \frac{4}{3} = \frac{6}{5} : \frac{8}{5}$$

$$\frac{8}{5} = \frac{4}{3} \times \frac{6}{5} = \frac{24}{15}$$

$$6 : 5 \text{ è la } 3^{\text{a}} \text{ min.}$$

$$8 : 5 \text{ è la } 6^{\text{a}} \text{ min.}$$

Con questa formula matematica possiamo constatare come Ficino possa dire che l'intervallo di sesta nasce con e da quello di terza. Inoltre tale formula, per cui il prodotto degli estremi deve essere uguale a quello dei medi sempre restando nell'intervallo di quarta, permette a Ficino di attualizzare la teoria armonica degli antichi.

Sexta igitur redire videtur ad tertiam, ex qua bis replicata componitur, ac lenitate quadam molli tertie maxime congruit (De rationibus musicae)

IL TERMINE MEDIO FRA DUE NUMERI PIANI:
(con rapporto sesquialtero)

$$\begin{array}{c} \boxed{9 \quad 6 \quad 4} \\ 3^2 \quad 3 \times 2 \quad 2^2 \end{array} \longrightarrow \begin{array}{c} 6 = \sqrt{9 \times 4} = \sqrt{36} \\ 9 = \sqrt[3]{2 \times 6} \\ 6 = \sqrt[3]{2 \times 4} \end{array}$$

IL TERMINE MEDIO FRA DUE NUMERI PIANI:
(con rapporto sesquiterzo)

$$\begin{array}{c} \boxed{16 \quad 12 \quad 9} \\ 4^2 \quad 4 \times 3 \quad 3^2 \end{array} \longrightarrow \begin{array}{c} 12 = \sqrt{16 \times 9} = \sqrt{144} \\ 16 = \sqrt[4]{3 \times 12} \\ 12 = \sqrt[4]{3 \times 9} \end{array}$$

I TERMINI MEDI FRA DUE NUMERI SOLIDI:
(con rapporto sesquialtero)

$$\begin{array}{c} \boxed{27 \quad 18 \quad 12 \quad 8} \\ 3^3 \quad 2 \times 3^2 \quad 3 \times 2^2 \quad 2^3 \end{array}$$

$$\begin{array}{l} 18 = \sqrt[3]{3^3 \times 3 \times 2^2} = \sqrt[4]{3^4 \times 2^2} = 3^2 \times 2 \\ 12 = 2^3 \times 2 \times 3^2 = 2^4 \times 3^2 = 2^2 \times 3 \end{array}$$

$$\begin{array}{l} 27 = \sqrt[3]{2 \times 18} \\ 18 = \sqrt[3]{2 \times 12} \\ 12 = \sqrt[3]{2 \times 8} \\ 8 = \sqrt[3]{2 : 12} = \sqrt[2]{3 \times 12} \end{array}$$

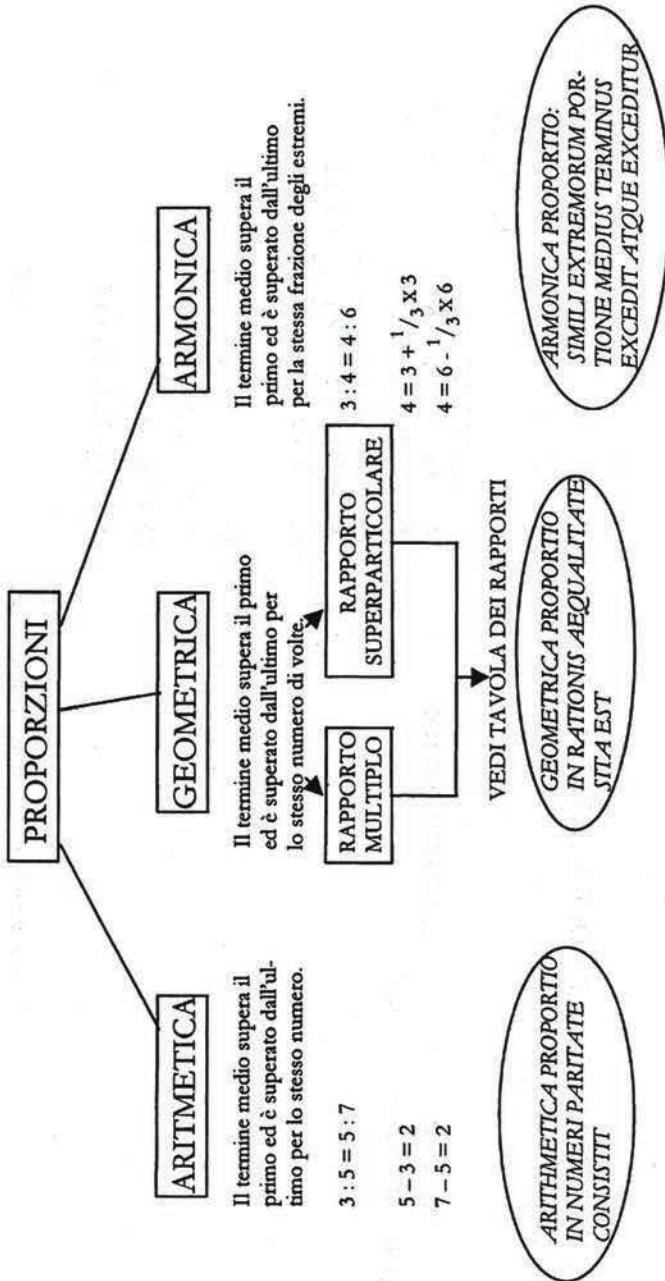


Tavola delle proporzioni: In *Timaeum Commentarium*, cap. XXX

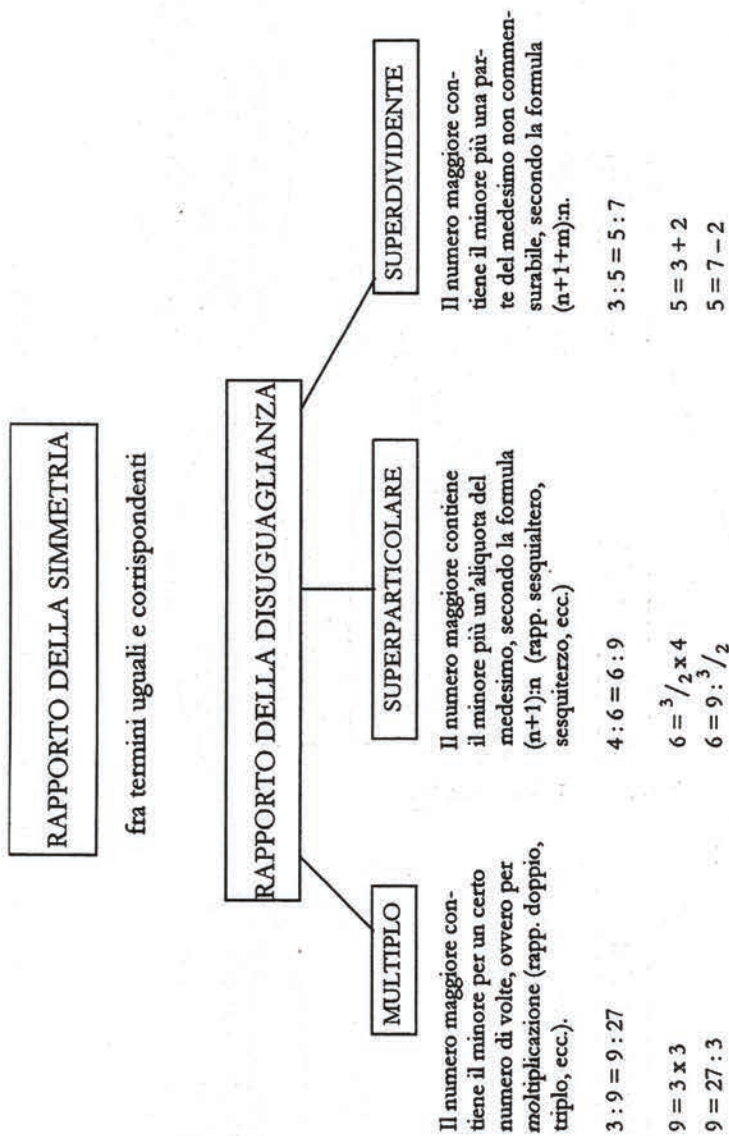
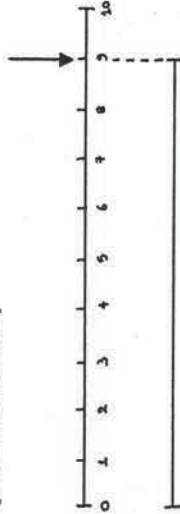
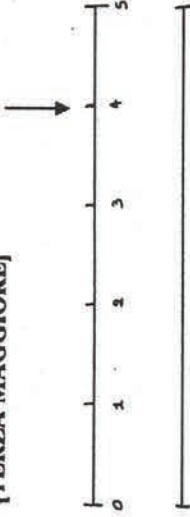


Tavola dei rapporti: In *Timaeum Commentarium*, cap. XXX

ESEMPIO DI DISSONANZA: 10:9
[TONO MINORE]



ESEMPIO DI CONSONANZA: 5:4
[TERZA MAGGIORE]



Si fides in lyra duas equales equaliterque omnino tetenderit, esse eas dices in uno sonumque inde unisonum audies. Sin autem altera fidium super alteram intendatur, iam discedetur ab uno. Quod si decimam **supra partem addideris**, eiusmodi discessus ab uno per eam fit partem que totum ipsum unum difficile admodum restituere potest. Eget enim ad restitutionem ipsam partium novem additione. Quapropter eo in sono ob *nimiam ab uno distantiam* vehementer aures offenduntur.

Verum si per quartam iam partem fidium alteram **intenderis** super alteram, auris quodammodo hic iam delectabitur. Siquidem *facilis hic apparet ingressus in unum*. Nam ut quarta hec reficiat totum, trium partium additio sufficit. Tria vero uni et ad unum facile admoventur. Ternarius enim numerus individuus et comprehensor et perfectissimus omnium apud multos habetur, qua in re cum unitate maxime congruit. Proportio vero eiusmodi sexquiquarta edit vocis **tertie melodiam**.

PETRA SCHWARZ

«TRANSLATIO LAURETANA»
ZEUGNISSE MARIANISCHEN PILGERWESENS
IN DEN SÜDLICHEN NIEDERLANDEN

I. *Forschungsstand und Forschungsziele.*

I. I. *Forschungsüberblick.*

Das gemäß der Translationslegende am Ende des 13. Jahrhunderts (1294) auf wundersame Weise mit Hilfe der Engel von Nazareth nach Loreto übertragene Wohnhaus der Gottesmutter entwickelte sich im Lauf der Jahrhunderte zum wichtigsten marianischen Wallfahrtsort bis zur Französischen Revolution. Als 'Konkretisierung einer religionspolitischen Weltanschauung allerhöchster Provenienz', war die Loreto-Madonna auf katholischer Seite zur Siegerin über Ketzerei und Türkengefahr sowie im Sinne einer Verkörperung des reinen Glaubens (*Immaculata religio*) zum Vorbild erhoben worden.¹ Das als Wohnstätte Mariens propagierte Heilige Haus eignete sich hervorragend zur Vermittlung nachtridentinischer Glaubenslehre, die mit Hilfe von Bildern und Reliquien zur Heiligenverehrung aufrief, und avancierte im Rahmen der Neuformierung des religiösen Alltags zum Funktionsträger im katholischen Konfessionalisierungsprozeß.²

Im Unterschied zur Entwicklungsgeschichte des italienischen Wallfahrtsortes beschreibt die auf der Grundlage von Ursprungslegende und christlichem Reliquienkult basierende *Translatio lauretana*³ den Verbreitungsprozeß des Kultes und dokumentiert die Ent-

¹ Vgl. W. BRÜCKNER, *Volksfrömmigkeit - Aspekte religiöser Kultur*, «Kölner Z. Soziologie Sozialpsych.», XXXI (1979), S. 566.

² Zum Verständnis von Konfessionsbildung als ein die kirchliche, religiöse, gesellschaftliche, politische sowie kulturelle Entwicklung umfassendes Phänomen vgl. E.W. ZEEDEN, *Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform*, Stuttgart 1985, S. 60-67.

³ Dieser, bisher nur für die ursprünglichen Translationen des marianischen

stehung der zahlreichen im 16. und vor allem im 17. Jahrhundert errichteten Kapellen und Kirchen zu Ehren der Loreto-Madonna. Die in der Regel als Nachbildungen der *Santa Casa* konzipierten Bauwerke belegen die fortgesetzte Translation der marianischen Palästina-Reliquie durch Pilgerreisende und repräsentieren in ihrer Gestaltungsweise und Ausstattung den Kultkomplex.

Zu Ursprung und Bedeutung der *Santa Casa* existiert ein ausgesprochen umfangreiches Schrifttum,⁴ wovon im Hinblick auf die vorliegende Untersuchung Forschungsarbeiten zu unterscheiden sind, die die Verbreitung des Loreto-Kultes über die regionalen Grenzen der Marken hinaus zum Thema haben. Beide Bereiche sind jedoch eng miteinander verknüpft, da der Prozeß der *Translatio lauretana* nur auf dem Hintergrund der gesamten Kultentwicklung sinnvoll eingeordnet werden kann. Die ausschließliche Dokumentation der Standorte wird dem Gesamtphänomen nicht gerecht. Der Überblick über den Forschungsstand erfolgt demgemäß in zwei Teilen: Im ersten Teil wird die Literatur, die den italienischen Wallfahrtsort zum Gegenstand hat (*storiografia lauretana*),⁵ dargestellt und im zweiten die Forschungsliteratur zum Prozeß der *Translatio lauretana*. Während erstere den Begründungszusammenhang und die Propagierung des Kultes, die historischen Rahmenbedingungen für den Ausbau Loretos sowie seit der Reformation die Frage nach der Echtheit des Heiligen Hauses behandelt, untersucht letztere die Entstehung und Bedeutung der in weiten Teilen des frühneuzeitlichen Europas erbauten Loreto-Kapellen. Die vorliegende Unter-

Wohnhauses verwendete Terminus wurde im Hinblick auf das gesamteuropäische Phänomen ausgeweitet und beschreibt die Kultverbreitung anhand von lauretanischen Heiligtümern.

⁴ Einen hervorragenden Überblick über die gedruckte Literatur zu Loreto vom 15. bis zum 18. Jahrhundert gibt die 1994 vom Archivar der *Santa Casa*, Floriano Grimaldi, verfaßte Zusammenstellung der Titel mit bibliographischen Angaben sowie einer Beschreibung der einzelnen Verleger und einer Analyse der ikonographischen Schemata der in den Schriften verwendeten Druckgraphik: F. GRIMALDI, *Il libro lauretano (secoli XV-XVIII)*; Loreto 1994.

⁵ Eine kompakte Einführung in die in den letzten sechs Jahrhunderten erschienene Literatur zu Loreto findet sich bei F. GRIMALDI, *La historia della chiesa di Santa Maria de Loreto*, Loreto 1993, Kapitel I.

suchung der lauretanischen Heiligtümer in den südlichen Niederlanden ist dem zweiten Bereich zuzuordnen.

I. I. I. Storiografia lauretana.

Standen bei den frühen Schriften die Etablierung des Kultes (Teramano) sowie das zunehmende Bestreben nach historischer Absicherung der Translationslegende (Angelita) im Vordergrund,⁶ entwickelte sich nach der Veröffentlichung der lateinischen Übersetzung einer die Ursprungsdarstellung anzweifelnden Schrift, *De Idolo Lauretano*,⁷ des später konvertierten Bischofs Pietro Paolo Vergerio

⁶ In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts entstanden parallel mehrere, durch mündliche Überlieferungen angeregte Schriften, die den Ursprung des Wallfahrtsortes zum Thema haben. Sie sind bei F. GRIMALDI, *La chiesa di Santa Maria di Loreto nei documenti dei secoli XII-XV*, Ancona 1984, S. 153-89 abgedruckt. Es handelt sich um die aufgrund zahlreicher Abschriften und Übersetzungen zum Begründungsbericht avancierte und nach ihrem Verfasser, dem von 1455 bis 1473 als Ordensvorsteher in Loreto tätigen Pietro di Giorgio Tolomei, benannte *Relatio Teramani* oder *Translatio miraculosa ecclesie beate Marie virginis de Loreto*, um 1472, sowie ihre Übersetzung vom Ende des 15. Jahrhunderts, *La dichiarazione della Chiesa di Santa Maria del Loreto*; weiterhin die ebenfalls am Ende des 15. Jahrhunderts von einem nicht bekannten Autor verfaßte Schrift *Istoria della chiesa de Sancta Maria de Loreto*; der von Girolamo Di Raggiolo, einem Mönch aus Vallombrosa, ebenfalls Ende des 15. Jahrhunderts für Lorenzo il Magnifico abgefaßte Text *Unde e quomodo aedes Sanctae Mariae de Loreto initium sumpserit*; die zum Teil variierten Abschriften der *Relatio Teramani* von Nicola di Manopello aus dem Jahr 1478 und von Giovanni Battista Spagnoli, genannt Mantovano, von 1489, *Redemptoris mundi matris lauretanae historia*; die beiden im Lauf des 15. Jahrhunderts entstandenen Schriften *Narrazioni sulla chiesa di Santa Maria di Loreto* von Loise de Rosa, einem vermutlich 1385 in Pozzuoli geborenen Schreiber, sowie die nicht bei Grimaldi abgedruckte *Virginis Mariae Loretae Historia* von G. RICCI, hrsg. v. G. SANTARELLI, Loreto 1989. Darüber hinaus verfaßte der von 1509 bis 1561 in Recanati tätige Gemeindegemeindefunktionär auf der Basis der verschiedenen Ursprungsberichte von 1527 bis 1530 eine später in die italienische Sprache übersetzte und mehrfach wiederaufgelegte Geschichte des Wallfahrtsortes: G. ANGELITA, *Lauretanae Virginis Historia*, [Venezia (?) 1532].

⁷ P.P. VERGERIO publizierte unter dem Pseudonym *Atanasio servo di Iesu Christo* und später unter seinem richtigen Namen das Werk *Della camera et statua della Madonna chiamata di Loreto, la quale è stata nuovamente difesa da frate Leandro Alberti*

im Jahr 1554 der Streit um die Frage nach der Echtheit der *Santa Casa*.⁸ Die parallel zum Tridentinum polemisch geführten Auseinandersetzungen um den Wahrheitsanspruch der römisch-katholischen Tradition trugen zur Entstehung apologetischer Schriften von seiten der Befürworter der Translationsdarstellung bei. Die wichtigsten Autoren in dieser Phase stellten Mitglieder des Jesuiten-Ordens dar, die seit 1554 Aufgaben als Pönitentiare am Wallfahrtsort wahrnahmen.⁹ Die erstmals 1597 im Rom erschienene, berühmt gewordene Darstellung des Jesuiten Horatius Tursellinus, *Lauretanae historiae libri quinque*, avancierte zum Standardwerk der lauretanischen Geschichtsschreibung und wurde in zahlreichen Übersetzungen wiederholt aufgelegt.¹⁰

Im 17. Jahrhundert, als der Wallfahrtsort *il suo massimo splendore* erreichte,¹¹ entstanden neben der Darstellung von Entstehungsgeschichte und Bedeutung des marianischen Heiligtums (Tursellinus) Schriften, die den Stellenwert der *Santa Casa* für Pilger heraus-

bolognese & da papa Giulio III con solenne privilegio approvata, Venetia 1554. Im gleichen Jahr wurde es in die lateinische, P.P. VERGERIO, *De Idolo Lauretano*, Impressum Venetijs, s.t., 1554, und 1589 in die deutsche Sprache übersetzt.

⁸ Die Gegendarstellung zu Vergerios Schrift erfolgte durch den Jesuiten und Kontroverstheologen F. DE TORRES, *Responsio apologetica ad capita argumentorum Petri Pauli Vergerij haeretici ex libello eius inscripto de Idolo Lauretano*, Ingolstadii, ap. David Sartorii, MDLXXXIII. Auch der im deutschen Sprachraum tätige Jesuit P. CANISIUS verfaßte die Verteidigungsschrift *De celebri domicilio & templo sacrosanctae Virginis quod hodie apud Lauretanos in Italia est*, in ders., *Commentariorum de Verbi Dei corruptelis tomi duo*, Bd. II, Ingolstadt 1577, Buch V, Kap. 25.

⁹ Vgl. M. SCADUTO, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Bd. III, Roma 1964, S. 389-91.

¹⁰ Vgl. O. TURSELLINI, *Lauretanae historiae Libri quinque*, Romae, ap. Aloysium Zannettum, MDXCVII. Sein Werk basiert auf der erst im 18. Jahrhundert veröffentlichten Schrift des spanischen Jesuiten Raffaele Riera, *Historiae almae Domus Lauretanae liber singularis*, zit. n. P.V. MARTORELLI, *Teatro istorico della Santa Casa Nazarena della b. vergine Maria*, Bd. I, Roma, nella stamperia di Antonio de' Rossi, 1732, S. 1-150. Im Heiligen Jahr 1600 wurden bereits zwei Versionen der *Lauretanae historiae* in italienischer Sprache veröffentlicht, in Venedig und Mailand (vgl. F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 48, Anm. 17).

¹¹ Vgl. F. GRIMALDI, *Aspetti devozionali, pellegrini e viaggiatori a Loreto nei secoli XIV-XX*, in *Il sacello della Santa Casa di Loreto. Storia e devozione*, hrsg. v. F. GRIMALDI, Loreto 1991, S. 267.

stellten (Richeome) sowie auf das Aussehen der *Santa Casa* (Serragli) und auch auf die Verbreitung des Kultes (Gumpfenberg) eingingen.¹² Das 18. Jahrhundert war gekennzeichnet von einer erneuten, jedoch stärker unter historisch-kritischen Gesichtspunkten erfolgten Auseinandersetzung über die Ursprünge des Pilgerzentrums. Bischof Pietro Valerio Martorelli gab in einem dreibändigen Werk die Vorgängerliteratur zu Loreto wieder, allerdings ohne sie einer kritischen Analyse zu unterziehen. Seine Arbeit stellt eine profunde Quellensammlung dar, die letztendlich aber wiederum der Unterstützung der Tradition diene.¹³ Erst gegen die Mitte des Jahrhunderts wurde auch von katholischer Seite Kritik an der Translationslegende artikuliert, da ein die wundersame Übertragung im Jahr 1294 unterwanderndes Dokument rezipiert wurde, welches eine *Ecclesia Sanctae Mariae quae sita est in fundo Laureti* bereits für das Jahr 1194 belegt (Trombelli/Vogel).¹⁴

Während die Neuordnung des Archivs der *Santa Casa* am Ende des 19. Jahrhunderts die Untersuchung des Wallfahrtsortes unter kunsthistorischem Blickwinkel auslöste, stellte die 600-Jahrfeier der wundersamen Translation im Jahr 1894 den Grund für neue Forschungsarbeiten sowie die Herausgabe einer Monatszeitschrift dar.¹⁵

¹² Vgl. L. RICHEOME, *Le Pelerin de Lorette*, Arras, Imprimerie de Guillaume de la Riviere, 1604; S. SERRAGLI, *Nuova relatione della S. Casa abbellita*, Macerata, per gli heredi di Pietro Salvioni e Agostino Grifei, 1633; W. GUMPFENBERG, *Atlas marianus sive de imaginibus Deiparae per orbem christianum miraculosis*, Bd.e I-II, Ingolstadii 1657.

¹³ Vgl. P.V. MARTORELLI, *Teatro istorico della Santa Casa Nazarena della b. vergine Maria*, Bd.e I-III, Roma, nella stamperia di Antonio de' Rossi, 1732-35.

¹⁴ Dieses Dokument wurde erstmalig 1755 in einem Zeitungsartikel erwähnt und zehn Jahre später von G.C. TROMBELLI, *Mariae Santissimae vita ac gesta, cultusque illi adhibitus*, VI, Bononiae, Instituti scientiarum typographi, 1765, S. 204-5, aufgenommen. Auch der ursprünglich aus dem Elsaß stammende Historiker Joseph Anton Vogel findet in seiner Handschrift *Digressio historico-critica de ecclesia Sanctae Mariae virginis de Laureto* keinen Beweis für die wundersame Translation der *Santa Casa* (vgl. F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 24-29).

¹⁵ Vgl. F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 64, Anm. 65; W. GARRAT, *Loreto. La nuova Nazareth*, Recanati 1894; S. BEISSEL, *Das heilige Haus von Loreto*, «Stimmen Maria Laach», XIV (1891), S. 162-77. Die Monatszeitschrift *L'eco della Santa Casa* erschien von 1881 bis 1890 und unter dem Titel *La Vergine di Loreto* zwischen 1893 und 1897. Parallel entstand 1897 die Monatszeitschrift *Annali della Santa Casa di*

Die Frage nach der Echtheit der *Santa Casa* wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts nach Erscheinen der kritischen Stellungnahme des französischen Klerikers Ulysse Chevalier erneut kontrovers diskutiert, diesmal jedoch ausschließlich unter katholischen Wissenschaftlern.¹⁶ Um die Mitte des 20. Jahrhunderts verlagerte sich der Forschungsschwerpunkt auf die Frage nach der Bedeutung der historischen, religiösen und kulturellen Bedingungen für die Entwicklung des italienischen Wallfahrtsortes. Den Auslöser stellte die Arbeit zur Geschichte der Frömmigkeitsentwicklung und der Pilgerbewegungen in Loreto von Luca da Monterado aus dem Jahr 1954 dar, die bereits 1979 in einer Schriftenreihe aus Anlaß des 700jährigen Jubiläums der wundersamen Übertragung neu aufgelegt wurde.¹⁷

Von 1963 bis 1965 wurden erstmals archäologische Untersu-

Loreto, die von der 1883 gegründeten *Congregazione Universale della Santa Casa* herausgegeben wurde, ebenso wie die Nachfolgezeitschrift *Il Messaggio della Santa Casa*, worin im Rahmen der weltweiten Kultverbreitung auch über einzelne Loreto-Kapellen berichtet wird.

¹⁶ Vgl. U. CHEVALIER, *Notre-Dame de Lorette. Étude historique sur l'authenticité de la Santa Casa*, Paris 1906; C. DE SMEDT, *La Santa Casa de Lorette*, «Analecta Bollandiana», XXV (1906), S. 478-94; R. DELLA CASA, *Saggio intorno al valore dimostrativo dello studio sopra l'autenticità della Santa Casa scritto dal canonico Chevalier*, Modena 1906; A.M. BALDASSARI, *Gli oppositori e i difensori dell'autenticità della S. Casa di Loreto*, Napoli 1907; J. FAURAX, *La Sainte Maison de Notre Mère a Lorette. Première réponse à l'étude historique de m. le chanoine U.C. contre son authenticité*, Lyon-Paris 1907; L. POISAT, *La question de Lorette et le Livre du Chevalier*, Paris 1907; A. FIERENS, *Loreto, een merkwaardig geschiedkundig vraagpunt*, Antwerpen 1908; G. KRESSER, *Nazareth. Ein Zeuge für Loreto*, Graz-Wien 1908; A. ESCHBACH, *La vérité sur le fait de Lorette. Exposé historique et critique*, Paris 1909; J. SAUREN, *Das Heilige Haus zu Loreto und die Einsprüche seiner neuesten Gegner*, Bonn 1909; I. RINIERI, *La Santa Casa di Loreto. Confutazione del libro Notre-Dame de Lorette. Étude historique sur l'authenticité de la Santa Casa par le chanoine Ulysse Chevalier*, Torino 1910-11; S. BEISSEL, *Geschichte der Verehrung Marias im 16. und 17. Jahrhundert*, Freiburg/Br. 1910, darin: *Das heilige Haus zu Loreto*, S. 423-66; ders., *Wallfahrten zu unserer Lieben Frau in Legende und Geschichte*, Freiburg/Br. 1913; G. HÜFFER, *Loreto. Eine geschichtskritische Untersuchung der Frage des heiligen Hauses von Loreto*, Bd. I-II, Münster i.W. 1913-21; I. RINIERI, *La S. Casa di Loreto e l'ultima critica di un dottore alemanno*, Asti 1914; G. KRESSER, *Loretos Feuerprobe*, Graz-Wien 1914; ders., *Die Wahrheit über Loreto nach den neuesten Ausgrabungen*, Graz-Wien, 1926.

¹⁷ Vgl. L. DA MONTERADO, *Storia del culto e del pellegrinaggio a Loreto (sec. XIV-XV)* («Collana del centenario», 1), Loreto 1979².

chungen an der *Santa Casa* durchgeführt, die die einzelnen Bauphasen des Heiligtums deutlich machten und zu der Erkenntnis führten, daß der älteste Teil des Bauwerkes bereits Jahrhunderte vor dem in der Translationslegende behaupteten Datum errichtet worden ist,¹⁸ sowie die Diskussion um die Ursprünge des lauretanischen Marienkultes auslösten.¹⁹ Im Gegensatz zu dem stärker hypothetisch angelegten Rekonstruktionsversuch der historischen Entwicklung des marianischen Wallfahrtsortes in den Arbeiten Giuseppe Santarellis von 1980 bis 1990²⁰ basiert die Darstellung Floriano Grimaldis aus dem Jahr 1984²¹ auf einer umfangreichen Sammlung von Archivalien sowie ikonographischen und literarischen Dokumenten, so daß die Promovierung des lauretanischen Marienkultes im Kontext mittelalterlicher Realität deutlich wird.²² Neben einer Erörterung der kulturellen Bedingungen zur Entstehungszeit der Translationsüberlieferung wird besonders der Bericht Teramanos auf seine möglichen Vorlagen hin untersucht.²³ Insgesamt entstanden neben zahlreichen kunsthistorischen Arbeiten zu Loreto²⁴ vor

¹⁸ Vgl. N. ALFIERI - E. FORLANI - F. GRIMALDI, *Contributi archeologici per la storia della Santa Casa di Loreto*, «Studia Picena», XXXV (1967), S. 58-61.

¹⁹ Vgl. G. AVARUCCI, *Problemi ed ipotesi sull'origine del culto mariano a Loreto. In margine ad alcuni studi recenti*, «R. Stor. Chiesa Italia», XXXV (1981), S. 28-39.

²⁰ Vgl. G. SANTARELLI, *Ipotesi sulla traslazione della Santa Casa di Loreto* («Collana del Centenario», 2), Loreto 1980, 1983²; ders., *La traslazione della Santa Casa di Loreto. Tradizione e Ipotesi* («Collana del Centenario», 3), Loreto 1984; ders., *Indicazioni documentali inedite sulla traslazione della Santa Casa di Loreto* («Collana del Centenario», 4), Loreto 1985; ders., *La Santa Casa di Loreto. Tradizione e Ipotesi* («Collana del Centenario», 7), Loreto 1988, 1996².

²¹ Vgl. F. GRIMALDI, *Chiesa*, a.a.O.

²² Eine Darstellung der unterschiedlichen Ansätze Santarellis und Grimaldis gibt V. SAXER, *Riflessioni critiche sulla questione lauretana a proposito di libri recenti*, «R. Stor. Chiesa Italia», XL (1986), S. 155-63.

²³ Vgl. Abschnitt *Racconti di Fondazione* bei F. GRIMALDI, *Chiesa*, a.a.O., S. 153-89.

²⁴ Überblicksliteratur: F. DA MOROVALLE, *Loreto nell'arte*, Loreto 1965; G. SANTARELLI, *Loreto arte*, Ancona 1988; zum Marmorantel: K. WEIL GARRIS, *The Santa Casa di Loreto. Problems in italian sixteenth century sculpture*, Bd.e I-II; New York-London 1977; zu den in Loreto tätigen Künstlern: *Luigi Vanvitelli a Loreto: La costruzione del campanile e del Palazzo Apostolico dai documenti dell'Archivio Santa Casa*, hrsg. von F. GRIMALDI, Loreto 1983; *Scultori a Loreto. Fratelli Lombardi*,

allem Forschungsarbeiten, die die Entwicklung des Wallfahrtsortes auf der Grundlage von Archivadokumenten nachzuvollziehen suchten²⁵ sowie die Verbreitung des Kultes zum Thema hatten. Die Erforschung der lauretanischen Ikonographie ermöglichte Rückschlüsse auf die Verehrung der Loreto-Madonna in Italien seit der Mitte des 15. Jahrhunderts,²⁶ und Untersuchungen zur Lauretanischen Litanei beleuchteten die Rezeption des Kultes.²⁷

1.1.2. Forschungsliteratur zum Prozeß der *Translatio lauretana*.

Die erfolgreiche Etablierung des Loreto-Kultes durch die Propagierung des italienischen Wallfahrtsheiligtums als Wohnhaus der Gottesmutter evozierte den Verbreitungsprozeß der marianischen Palästina-Reliquie mittels Nachbauten der *Santa Casa*. Der Jesuit Horatius Tursellinus erwähnt das Phänomen der Loreto-Kapellen erstmalig im Jahr 1597.²⁸ Die Errichtung der mehr oder weniger als detailgetreue Rekonstruktionen der *Santa Casa* konzipierten Heiligtümer basierte in der Regel auf am italienischen Wallfahrtsort erstellten Aufzeichnungen und Plänen. Vor allem ein von Silvio Serragli im Jahr 1644 veröffentlichter Grundriß der *Santa Casa* sowie ein

Antonio Calcagni e Tiburzio Vergelli. *Documenti*, hrsg. von F. GRIMALDI - K. SORDI, Ancona 1987; *Pittori a Loreto. Committenze tra Cinquecento e Seicento. Documenti*, hrsg. von F. GRIMALDI u. K. SORDI, Ancona 1988.

²⁵ Vgl. F. GRIMALDI, *Chiesa*, a.a.O.; F. GRIMALDI (Hrsg.), *Sacello*, a.a.O.; F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O.; F. GRIMALDI u. K. SORDI, *La Villa di Santa Maria di Loreto. Strutture socio-religiose. Sviluppo edilizio nei secoli XIV-XV*, Loreto 1990; *I Pellegrini alla Santa Casa di Loreto. Indagine socio-religiosa*, hrsg. v. P. GIURIATI, Loreto 1992.

²⁶ Vgl. C. RICCI, *Per l'iconografia lauretana*, «R. Arte», XVI (1916), S. 265-74; F. GRIMALDI, *L'iconografia del sacello della Santa Casa di Loreto*, in F. GRIMALDI (Hrsg.), *Sacello*, a.a.O., S. 167-222; *L'iconografia della Vergine di Loreto nell'Arte*, hrsg. v. F. GRIMALDI - K. SORDI, Loreto 1995.

²⁷ Vgl. N. PAULUS, *Die Einführung der Lauretanischen Litanei in Deutschland durch den seligen Petrus Canisius*, «Z. kath. Theol.», XXVI (1979), S. 7-33; J. AMSTRONG, «*Litaniae Lauretanae*: Sacred music at the viennese imperial court, ca. 1700-1783», Diss. University of Wisconsin, Madison 1993.

²⁸ Vgl. O. TURSELLINI, *Lauretanae historiae*, a.a.O., Bd. III, S. 122.

im Jahr 1625 erstellt, jedoch erst in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts bei Martorelli publizierter Kupferstich ermöglichten den leichteren Nachbau des Heiligen Hauses.²⁹ Serragli weist außerdem auf weitere Loreto-Standorte hin, ebenso wie die Jesuiten Gumpfenberg (1657) und Beissel (1910). Neben der ausschließlichen Dokumentation von Standorten mit Loreto-Verehrung³⁰ wurden in den letzten 30 Jahren Recherchen für mehrere europäische Länder durchgeführt, die die kulturellen Sachzeugnisse unter verschiedenen wissenschaftlichen Fragestellungen untersucht haben.³¹ Eine Analyse des gesamteuropäischen Phänomens existiert bisher nicht.

²⁹ Vgl. S. SERRAGLI, *La Santa Casa abbellita*, Loreto, Paradiso, 1644, Teil III, Kap. 5; P.V. MARTORELLI, a.a.O., Bd. II, zw. S. 164 u. 165.

³⁰ Vgl. J. SAUREN, *Das Heilige Haus zu Loreto und die Lauretanischen Gnadenorte in deutschen Landen*, Einsiedeln 1883; A. MOHL, *Der Gnadenort Loreto in Ungarn*, Eisenstadt 1894; S. BEISSEL, *Geschichte*, a.a.O., S. 423-65, mit umfangreicher Liste von Loreto-Kapellen; S. LÁSZLÓ, *Lorett im Burgenland*, Taunusdorf a.d.W. 1936; F. THOMAS, *La dévotion de l'église de France à Notre-Dame de Lorette*, Montpellier 1923.

³¹ Vgl. J. BUKOVSKY, *Le type de construction de la chapelle de Lorette dans l'architecture du baroque de Bohême*, «Historica», XV (1967), S. 65-127; CRESCENTINO DA SAN SEVERINO, *Chiese e cappelle di Loreto nella Svizzera*, Loreto 1967; F. MATSCHE, *Gegenreformatorische Architekturpolitik. Casa-Santa-Kopien und Habsburger Loreto-Kult nach 1620*, «Jb. Volkskunde», N.F. I (1978), S. 81-118; W. PÖTZL, *Santa-Casa-Nachbildungen und Loreto-Patrozinien im Bistum Augsburg*, «Jb. Vereins Augsburgs Bistumsgesch.», XIII (1979), S. 7-33; ders., *Loreto in Bayern*, «Jb. Volkskunde», N.F. II (1979), S. 187-218; G. PULLMANN-FREUND, *Loretobeiligtümer in Österreich*, «Bayerische Blätter für Volkskunde», VI (1979), S. 42-49; N. GRASS, *Loreto im Bergland Tirol*, «Jb. Volkskunde», NF II (1979), S. 161-86; E. FLÖGEL, *Die Loretokapellen in Baden-Württemberg, Bayern und der Republik Österreich*, Diss., München 1984; W. PÖTZL, *Santa-Casa-Kult in Loreto und in Bayern*, in *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, hrsg. v. L. KRISSE-RETTENBECK, Ausstellungskatalog: Bayerisches National Museum, München 1984, S. 368-82; L. PATETTA, *Storia e tipologia. Cinque saggi sull'architettura del passato*, Milano 1989, darin: *Il modello del Santo Sepolcro, la Santa Casa di Loreto e la progettazione dei santuari come scrigni*, S. 120-57; M. BULGARELLI, *The Holy House of Loreto, the sacred building and its copies*, «Lotus intern.», V 56 (1990), S. 78-89; M. TOBLER, *Wahre Abbildungen. Marianische Gnadenbildkopien in der schweizerischen Quart des Bistums Konstanz* («Der Geschichtsfreund», 144), Stans 1991, darin: *Architekturkopien - Dargestellt am Beispiel der Loreto- und Schönstatt-Kapellen*, S. 104-23; H. ERLEMANN, *Die Heilige Familie. Ein Tugendvorbild der Gegenreformation im Wandel der Zeit. Kult und Ideologie*, Münster 1993, darin: *Der Loreto-Kult: Das Haus der Hl. Familie*, S. 121-31; A. STANNEK, *Al*

Für den Süden Deutschlands und Teile Österreichs entstanden einige kürzere, aus volkskundlicher Sicht verfaßte Arbeiten (Pötzl, Pullmann-Freund, Grass) sowie eine unter dem Aspekt der Gesamtinventarisierung aller Loreto-Standorte umfangreiche Dokumentation, die außerdem das zeitgenössische, für die Rekonstruktionen ausschlaggebende Erscheinungsbild der *Santa Casa* sowie das für einen Nachbau notwendige Quellenmaterial darstellt (Flögel). Die Kapellen im ehemaligen Böhmen und Mähren wurden demgegenüber unter kunst- und architekturhistorischen Maßstäben klassifiziert (Bukovsky) sowie als Zeichen habsburgischer Architekturpolitik interpretiert (Matsche). Eine auch mehrere italienische Loreto-Standorte berücksichtigende Untersuchung akzentuiert die architekturstiftende Bedeutung der Heiligtümer, da sie die Errichtung von Wallfahrtsanlagen auslösten, welche den Kontrast zwischen Reliquie und Schrein im Rahmen barocker Architekturensembles inszenierten (Patetta).

Darüber hinaus standen die Funktionen der lauretanischen Heiligtümer als Zeugnisse marianischen Pilgerwesens (Stannek), als Bollwerke gegen die Ausbreitung der Reformation besonders in den Regionen nördlich der Alpen (Matsche, Pötzl) sowie ihr Stellenwert als Manifestationen nachtridentinischer Glaubenslehre (Erlemann) und persönlicher Devotion (Grimaldi) im Zentrum des Interesses. Die Zusammenfassung der in den Forschungsarbeiten dokumentierten Standorte ermöglicht den Überblick über die europäische Kulturausbreitung, auch wenn Fragestellung und Umfang der Einzeluntersuchungen große Unterschiede aufweisen, und stellt die Grundlage für die Gesamtinventarisierung aller lauretanischen Heiligtümer dar.

1.2. *Fragestellung und Methode.*

Die Darstellung der Loreto-Standorte in den südlichen Nieder-

cospetto della Vergine. Il culto della Madonna di Loreto, in Il santuario di Loreto: sette secoli di storia arte devozione, hrsg. v. F. GRIMALDI, Milano 1994, S. 231-39; J.A. MARTORELL, *Història del culte a la Mare de Déu de Loreto. El seu santuari de Tarragona*, Tarragona 1996.

landen verfolgt das Ziel, die Ausbreitung des Kultes im 16. und 17. Jahrhundert in dieser Region zu dokumentieren, und ist somit Teil der Gesamtinventarisierung der lauretanischen Heiligtümer im frühneuzeitlichen Europa. Die Untersuchung dieses unter dem Aspekt der europäischen Kultausbreitung bisher noch nicht berücksichtigten Territoriums erschien sinnvoll, da es in großen Teilen zum Herrschaftsgebiet der spanischen Linie des Hauses Habsburg gehörte und die Begründung von Loreto-Kapellen durch Mitglieder der österreichischen Linie bereits belegt worden war (Matsche, Flügel). Es soll jedoch nicht nur die regionale Bausubstanz vorgestellt, sondern darüber hinaus die spezifisch südniederländische Ausprägung im Prozeß der grenzübergreifenden Etablierung des Marienkultes deutlich werden. Der Schwerpunkt liegt nicht auf der Suche nach Architekturkopien, sondern auf der Darstellung von Erscheinungsweise und Weg der Kultpromovierung im Untersuchungsgebiet, wodurch die Funktion der Kapellen als Zeugnisse marianischen Pilgerwesens in den Vordergrund tritt.

Unter der Voraussetzung, daß der durch das Tridentinum eingeleitete Prozeß der katholischen Konfessionsbildung ein die kirchliche und religiöse, aber auch gesellschaftliche, politische sowie kulturelle Entwicklung umfassendes Phänomen darstellt,³² darf bei der Untersuchung der Kultausbreitung nicht nur die Vorgehensweise der kirchlichen und politischen Elite berücksichtigt werden. Im Sinn einer doppelten Bewegung 'vom Volk zur Hierarchie und von der Hierarchie zum Volk' erschien es im Rahmen mikrohistorischer Studien notwendig, neben den Einstellungen von Bischöfen und Nuntien auch die des niederen Klerus sowie des einfachen Volkes zu untersuchen.³³ Derartige lokal ausgerichtete Studien für die südlichen Niederlande³⁴ haben bereits gezeigt, daß die tatsächliche

³² Vgl. E. W. ZEEDEN, a. a. O., S. 65.

³³ Vgl. H. CRAIG, *Official Religion - Popular Religion in Recent Historiography of the Catholic Reformation*, «Arch. Reformationsgesch.», LXXXI (1990), S. 258.

³⁴ Vgl. A. LOTTIN, *Lille. Citadelle de la Contre-Réforme? (1598-1668)*, Dunkerque 1984; M. THERRY, *De dekenij Roeselare (1609-1649): bijdrage tot de studie van de Katholieke Hervorming in het bisdom Brugge*, Leuven 1983; K. BERGÉ, *Kerkelijk leven in de landelijke dekenij Deinze (1661-1762)*, Leuven 1981; K. DE RAEYMAECKER, *Het Godsdienstig Leven in de Landdekenij Antwerpen, 1610-1650*, Leuven 1977; J. DE

Durchsetzung der Reformideale des Konzils von Trient zwar zu Beginn des 17. Jahrhunderts Fuß faßte,³⁵ aber erst seit der Mitte dieses Jahrhunderts erfolgreich war³⁶ und nicht direkt mit der Religionspolitik Philipps II. in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts einsetzte.³⁷ Der Widerstand der Bevölkerung aufgrund ihrer engen Verbundenheit mit alten Traditionen war zum Teil enorm,³⁸ so daß im Zusammenhang mit der lauretanischen Kultausbreitung in den südlichen Niederlanden von einem weit gefaßten Frömmigkeitsbegriff ausgegangen werden muß, der den Versuch, 'den Glauben des einzelnen im alltäglichen Leben konsequent durchzusetzen', berücksichtigt.³⁹ Die Vorstellung von einer einseitigen Bewegung im Sinn der Akkulturationsthese, nach welcher 'die Elite dem Volk ihre Kultur aufgezwungen hätte', stellt somit kein adäquates Erklärungsmodell dar,⁴⁰ auch wenn im Zusammenhang mit dem Tridentinum

BROUWER, *Bijdragen tot de Geschiedenis van de Kerkelijke Instellingen en het Godsdienstig Leven in het Land van Aalst, 1621-1789*, Dendermonde 1975; T. MORREN, *Het kerkelijk leven in het dekenaat Diest tijdens de 17e eeuw (1599-1700)* (unveröffentl.), Leuven 1974; T.B.W. KOK, *Dekenaat in de steigers. Kerkelijk opbouwerk in het Gentse dekenaat Hulst (1596-1648)*, Tilburg 1971; M. CLOET, *Het kerkelijk leven in een landelijke dekenij van Vlaanderen tijdens de XVIIe eeuw: Tielt van 1609 tot 1700*, Leuven 1968; M. VAN DE PUTTE, *Het kerkelijk leven in de dekenij Oosterzele-Oordgem volgens de dekenale visitatieverslagen (1599-1774)* (unveröffentl.), Leuven 1958.

³⁵ Vgl. K. DE RAEYMAECKER, a.a.O., S. 197.

³⁶ Vgl. M. CLOET, a.a.O., S. 505; T.B.W. KOK, a.a.O., S. 415.

³⁷ Vgl. É. DE MOREAU, *Het katholiek herstel in de Zuidelijke Nederlanden*, in *Algemene geschiedenis der Nederlanden*, hrsg. v. J.A. VAN HOUTTE u.a., Bd. VI, Utrecht 1953, S. 307.

³⁸ Vgl. J.D. TRACY, *With and without the Counter-Reformation: The Catholic Church in the Spanish Netherlands and the Dutch Republic, 1580-1650*, «Catholic histor. R.», LXXI (1985), S. 571.

³⁹ Vgl. R.W. SCRIBNER, *Volks Glaube und Volksfrömmigkeit. Begriffe und Historiographie*, in *Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit* («KLK», 54), hrsg. v. H. MOLLITOR - H. SMOLINSKY, Münster 1994, S. 121.

⁴⁰ Grundsätzlich stellt sich die Frage nach der Art der Beziehung zwischen 'offizieller' Religion und 'Volks' religion. Ist die Interaktion zwischen Eifer nach katholischer Erneuerung und traditioneller Volkskultur als Prozeß der gegenseitigen Anpassung (Lottin) oder als Form von kultureller Eroberung (Muchebled) zu verstehen? (Vgl. J.D. TRACY, a.a.O., S. 559). Die sogenannte Akkulturationsthese, nach der 'die Elite dem Volk ihre Kultur aufgezwungen hätte', gilt in der modernen Volksfrömmigkeitsforschung als gescheitert, es wird vielmehr von einer gegenseitigen

die Vorstellung von kultureller Anpassung häufig als Reforminitiative verstanden wird, die von offiziellen Kirchenmännern ausging, «...although no representatives from either side were gathered around a table hammering out the details».⁴¹

Insgesamt kann festgestellt werden, daß die kulturellen Sachzeugnisse im Rahmen der Forschungsarbeiten zur Kultverbreitung nicht einheitlich bezeichnet wurden. Das Spektrum reicht von 'Lauretanische Gnadenorte' (Sauren) und 'Loretoheiligtümer' (Pullmann-Freund) über 'Loreto-Kapellen' (Crescentino, Bukovsky, Flögel) und 'Loreto-Patrozinien' (Pötzl) bis hin zu 'Santa-Casa-Nachbildungen' (Pötzl), 'Casa-Santa-Kopien' (Matsche), 'Architekturkopien' (Tobler) und '*facsimile della Santa Casa*' (Grimaldi). Auch für die Zuordnung einzelner Standorte zur Gruppe der lauretanischen Kultzeugnisse wurden nur zum Teil einheitliche Kriterien entwickelt (Pötzl: Unterscheidung zwischen *Santa-Casa-Nachbildung* und *Loreto-Patrozinium*, Flögel: Idealschema einer Loreto-Kapelle), so daß unter der Bezeichnung 'Loreto-Kapelle' unterschiedliche Kapellentypen zusammengefaßt auftreten: sowohl der Nachbau von Außengestaltung und/oder Innenraumausstattung des italienischen Originals als auch die zu Ehren der Loreto-Madonna geweihte Kapelle. Unterschiedlichkeit ist somit das Kennzeichen der Standorte, obwohl Nachahmung das Strukturelement der Kultausbreitung darstellt.

Warum fiel trotz der Vorgabe 'Nachbildung' die tatsächliche Ausgestaltung an vielen Orten unterschiedlich aus? Handelt es sich bei der Angabe, daß ein Heiligtum nach der Form und den Maßen der italienischen *Santa Casa* errichtet wurde, möglicherweise um einen Topos, der jedoch die wichtigste Motivation zur Kultverbreitung abbildet? Zur Klärung des widersprüchlich erscheinenden Gegensatzes von Kopie und Gestaltungsvielfalt ist es notwendig, die Standorte mit Verehrung der Loreto-Madonna in einer Region gemäß ihrer Gestaltungsweise zu klassifizieren und exemplarisch auf ihre tatsächliche Übereinstimmung mit dem zum Zeitpunkt der

gen Beeinflussung bei der Entwicklung von Frömmigkeit ausgegangen (vgl. H. SMOLINSKY, *Volksfrömmigkeit als Thema der neueren Forschung. Beobachtungen und Aspekte*, in H. MOLITOR - H. SMOLINSKY (Hrsg.), a.a.O., S. 11-12).

⁴¹ H. CRAIG, a.a.O., S. 251.

Konstruktion aktuellen Aussehen des Heiligen Hauses zu untersuchen. Die Unterscheidung der einzelnen Sachzeugnisse in *Santa Casa*-Konstruktionen oder Nachbauten, Loreto-Kapellen und sonstige Verehrungsstandorte stellt die Basis für die Annäherung an die zentrale Frage nach Umsetzung und Bedeutung des Anspruchs auf Faksimilität dar.

Im Rahmen einer Untersuchung der Ikonographie mittelalterlicher Architektur wurden für die vom 5. bis zum 17. Jahrhundert in ganz Europa entstandenen Nachbauten des Heiligen Grabes trotz der auch hier vorgegebenen Ähnlichkeit zum 'highly venerated prototype' vor allem Differenzen in der Gestaltungsweise nachgewiesen.⁴² Richard Krautheimer erklärt dieses Phänomen mit der mittelalterlichen Bevorzugung der Bedeutungsdimensionen von Architekturformen gegenüber dem Streben nach authentischer Wiedergabe der visuellen Aspekte und stellt fest, daß seit Beginn des 13. Jahrhunderts die Tendenz zu mehr Authentizität bei den Nachbauten anstieg. Er interpretiert diese Entwicklung als Verfallserscheinung, da sie den Verlust der Bedeutungsebenen abbilde und trotz immer wieder auftretenden gegenläufigen Tendenzen im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreicht habe, als Architekturformen unabhängig von ihrer ursprünglichen Bedeutung verwandt wurden.⁴³ Im Hinblick auf die erst nach dem 13. Jahrhundert entstandenen Loreto-Heiligtümer ist jedoch zu fragen, ob sie tatsächlich zum Verlust der Bedeutungsdimensionen führten oder ob nicht gerade die Reproduktion der visuellen Elemente dazu beitrug, die Kulthematik zu vermitteln und den Marienkult nachhaltig zu etablieren?

Grundsätzlich ist für die eindeutige Zuordnung der im Untersuchungsgebiet dokumentierten Sachzeugnisse zum Loreto-Kult die Kenntnis des ikonographischen Programms der *Santa Casa* von Loreto notwendige Voraussetzung, da die europäischen Verehrungs-

⁴² Vgl. R. KRAUTHEIMER, *Introduction to an iconography of mediaeval architecture*, «J. Warburg and Courtauld Inst.», V (1942), S. 1-20.

⁴³ «The modern copy with all its exactness in reproducing the whole building and its striving towards absolute faithfulness, definitely omits the elements which were important to the Middle Ages: the content and the significance of the building» (R. KRAUTHEIMER, ebd. S. 20).

standorte in Orientierung auf den ursprünglichen Kultort erbaut wurden. Während die eindeutige Identifizierung eines Bauwerkes als *Santa Casa*-Konstruktion durch den Vergleich mit dem ursprünglichen Sanktuarium möglich ist, dokumentieren bauliche Modifizierungen die unterschiedlichen Adaptionenformen des Marienkultes. Zum adäquaten Verständnis des historischen Verbreitungsprozesses lauretanischer Frömmigkeit reicht die Identifizierung der Loreto-Heiligtümer auf der Basis des ikonographischen Programms der *Santa Casa* jedoch nicht aus. Über den kulturgeschichtlichen und religionspolitischen Kontext geben die Motivgeflechte keine Auskunft, so daß sowohl die Strukturmerkmale dieses speziellen Marienkultes als auch seine Funktion im Rahmen der katholischen Konfessionsbildung zur Deutung herangezogen werden müssen. Während der religionspolitische Kontext in den historischen Entstehungsbedingungen zu suchen ist, finden sich die Strukturmerkmale des lauretanischen Marienkultes erstmals im letzten Drittel des 15. Jahrhunderts im hagiographischen Bericht Pietro di Giorgio Tolomeis, genannt Teramano, der sogenannten *Relatio Teramani*, kodifiziert. Die in der Handschrift formulierte Topik verweist als 'Kompilation von historisch verorteten, leitenden Gesichtspunkten'⁴⁴ auf die komplexen Entstehungs- und Verbreitungsbedingungen des Kultes und enthält die ikonologisch wichtigen Aussagen.⁴⁵

1.2.1. *Die ikonographisch-ikonologische Interpretationsmethode nach Panofsky.*

Das von Erwin Panofsky entwickelte theoretische Modell der Ikonologie integriert ikonographische Analyse und ikonologisches Wissen, so daß die einzelne Loreto-Kapelle nicht nur als Zeugnis lauretanischer Frömmigkeit, sondern auch als Teil im Prozeß der *Translatio lauretana* erfaßt werden kann. Auf der 'Suche nach dem

⁴⁴ Vgl. O. PÖGGELER, *Topik und Philosophie*, in *Topik. Beiträge zur interdisziplinären Diskussion*, hrsg. v. D. BREUER - H. SCHANZE, München 1981, S. 103.

⁴⁵ Vgl. A. KÖSTLER, *Topik als Beschreibung*, in *Hagiographie und Kunst. Der Heiligenkult in Schrift, Bild und Architektur*, hrsg. v. G. KERSCHER, Berlin 1993, S. 57.

einstigen Sinn eines Kunstwerks' wird bei der ikonographisch-ikonologischen Methode versucht, mit Hilfe aller erreichbaren bildlichen und schriftlichen Quellen das zeitgenössische Verständnis der Entstehungszeit zu ermitteln.⁴⁶ Die ikonographische Analyse, die die natürlichen Gegenstände im Bereich der künstlerischen Motive als Träger weiterer Bedeutungen untersucht und *images, stories and allegories* identifiziert, ermöglicht die Aufdeckung des konventionellen Sinns. Als Dokument für eine geistige Grundhaltung transportiert das Kunstwerk darüber hinaus Wissen nicht nur über eine raumzeitlich bestimmte Epoche oder Kulturgemeinschaft, sondern auch über eine bestimmte Klasse, religiöse oder philosophische Überzeugung sowie individuelle Künstlerpersönlichkeit. Die auf der ikonographischen Analyse aufbauende ikonologische Interpretation untersucht die ermittelten Bilder (*images*), ihre konkreten (*stories*) und abstrakten Kombinationen (*allegories*) als Manifestationen der ihnen zugrundeliegenden Prinzipien (*basic principles*), welche anhand der Überlieferungsgeschichte überprüft werden können.⁴⁷

Die Ikonologie zeigt auf, welche Bedeutung der geschichtlichen Entwicklung eines Themas beizumessen ist, legt den Bedeutungswandel einer gleichbleibenden architektonischen Form dar und sucht nach einer Erklärung für die jeweiligen Gründe einer bestimmten typologischen Entwicklung.⁴⁸

Trotz der umfangreichen Kritik, die an Panofskys kunstwissenschaftlicher Untersuchungsmethode geübt worden ist, beschreibt sie die adäquate Vorgehensweise zur Ermittlung der Bedeutungsdimensionen von Kultzeugnissen im Kontext kultureller Entwicklung. So-

⁴⁶ Vgl. J.K. EBERLEIN, *Inhalt und Gehalt: Die ikonographisch-ikonologische Methode*, in *Kunstwissenschaft. Eine Einführung*, hrsg. v. H. BELTING u.a., Berlin 1986, S. 167-68.

⁴⁷ Vgl. E. PANOFSKY, *Meaning in the Visual Arts: Papers in and on Art History*, New York 1955, S. 26-41 (überarbeiteter Wiederabdruck seines Aufsatzes *Iconography and Iconology: An Introduction to the Study of Renaissance Art*, in E. PANOFSKY, *Studies in Iconology: Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*, New York 1939); Deutschsprachige Erstveröffentlichung: E. PANOFSKY, *Sinn und Deutung in der bildenden Kunst*, Köln 1978, S. 36-50 u. S. 63-64.

⁴⁸ *Bildende Kunst als Zeichensystem (Ikonographie und Ikonologie: Theorien, Entwicklung, Probleme)*, hrsg. v. E. KAEMMERLING, Köln 1979, S. 9.

wohl der Vorwurf, daß nicht mehr das Kunstwerk, sondern die sich in ihm dokumentierende Weltanschauung einer Epoche das Forschungsziel sei,⁴⁹ als auch die Kritik am Symbolbegriff Panofskys, dessen ästhetischer Wertcharakter verloren ginge, weil das Kunstwerk als Träger von Künstlerischem und Nichtkünstlerischem fungiere,⁵⁰ treffen eher die Gefahren, denen die Methode in der praktischen Anwendung ausgesetzt ist und nicht ihre prinzipielle Berechtigung. Die Einwände berücksichtigen nicht, daß die Beziehung zwischen Kunstwerk und Weltanschauung als Ausdrucksbeziehung beschrieben wird.⁵¹ Da bei Panofsky die Formen eines Kunstwerkes als ästhetische Momente dessen, was nicht durch einen objektiven Erfahrungsbegriff ausgedrückt werden kann (Linienführung, Komposition der Flächen- und Tiefenelemente in ihrer individuellen Besonderheit), eigenen Ausdruckswert besitzen, sind sie unabhängig vom dargestellten Gegenstand nicht leer, sondern nehmen konstitutiven Einfluß auf den Inhalt des Werkes.⁵² Bei der Interpretation im Hinblick auf den Dokumentsinn darf somit nicht von den sinngebenden Formen der Gestaltung abstrahiert werden.

Diese sowohl das reale Sachzeugnis als auch seine Funktion im historischen Prozeß berücksichtigende Vorgehensweise stellt den für das Verständnis der *Translatio lauretana* wichtigen methodischen Zugang dar. Die zentrale Bedeutungsdimension der italienischen Kultstätte als das Heilige Haus Mariens könnte die rein ikonographische Analyse nicht entschlüsseln, auch wenn sie die einfache Bauform des Architekturkörpers erörtern würde. Im Rahmen der ikonologischen Interpretation muß grundsätzlich auf in der Überlieferungsgeschichte tradiertes Wissen zurückgegriffen werden, wobei die Schwierigkeit allgemein in der dem Untersuchungsgegenstand adäquaten Auswahl des Quellenmaterials liegt. Im Hinblick auf die Erörterung der speziellen Bedingungen für die Entwicklung

⁴⁹ Vgl. E. FORSSMAN, *Ikonologie und allgemeine Kunstgeschichte*, «Z. Ästhetik und allgemeine Kunstwiss.», XI (1966), S. 150.

⁵⁰ Vgl. L. DITTMANN, *Stil-Symbol-Struktur; Studien zu Kategorien der Kunstgeschichte*, München 1967, S. 132-39.

⁵¹ Vgl. R. HEIDT, *Kunsttheorie und Einzelwerk* («Dissertationen zur Kunstgeschichte», 2), Köln-Wien 1977, S. 261.

⁵² Vgl. R. HEIDT, ebd., S. 244-45.

des italienischen Wallfahrtsortes fällt die Entscheidung jedoch leicht, da am Anfang der Kultpromovierung neben dem realen Sachzeugnis ein handschriftlicher Bericht verfaßt wurde, der die Bedeutungsdimensionen des italienischen Wallfahrtsortes zum ersten Mal strukturiert der Öffentlichkeit zugänglich machte.

Die zwischen 1465 und 1473 entstandene *Relatio Teramani* des Gouverneurs an der *Alma Domus* von Loreto, Pietro di Giorgio di Tolomei, genannt Teramano, markiert den Beginn der Entwicklung des italienischen Wallfahrtsortes zum wichtigsten marianischen Pilgerzentrum, da sie die Kirche *Sancta Maria de Loretha* mit dem Haus der Gottesmutter aus Nazareth identifiziert. Teramano überliefert in seiner Handschrift die in Abhängigkeit vom Sachzeugnis sowie den vorhandenen Traditionslinien formulierten Kultinhalte, die im Lauf der weiteren Entwicklung aufgenommen und modifiziert wurden. Der zum hagiographischen Stoffgebiet gehörende Bericht muß aufgrund seiner konstitutiven Funktion im Zusammenhang mit der Begründung des *Santa Casa*-Kultes zur Ermittlung des Dokumentensinns im Sinne Panofskys hinzugezogen werden. Die Textanalyse ermöglicht unter Berücksichtigung der Spezifika hagiographischer Quellen Einsicht in die Art und Weise, «... wie unter wechselnden historischen Bedingungen die allgemeinen und wesentlichen Tendenzen des menschlichen Geistes durch bestimmte Themen ausgedrückt wurden».³³

Ausgehend von der Voraussetzung, «... daß die hagiographische Literatur erkennbar macht oder machen kann, wie eine bestimmte Handlung im Kontext eines Kultes signifikant wurde und umgekehrt, wie durch Berücksichtigung aller kultischen Maßnahmen Sachzeugnisse des Kultes interpretiert werden können ...»,³⁴ wird die in der *Relatio Teramani* enthaltene Topik als zentrale Kategorie der Hagiographie in ihrer kultpromovierenden Funktion untersucht. Da es sich bei den im Europa der Frühen Neuzeit entstandenen Loreto-Kapellen nicht um singuläre Kunstwerke handelt, die sich durch eine individuelle Formcharakteristik auszeichnen, sondern um am Ori-

³³ E. PANOFSKY, *Sinn und Deutung*, a.a.O., S. 48.

³⁴ G. KERSCHER, *Einleitung: Die Mentalität des mittelalterlichen Hagiographen und das Gegensatzpaar Hagiographie und Kunst*, in G. KERSCHER (Hrsg.), a.a.O., S. 11.

nal der italienischen *Santa Casa* orientierte Nachbauten, die zum Teil sogar Faksimilität erreichen, kann die in den Topoi formulierte Inhaltsgebung als Vergleichsgrundlage dienen. Gemäß einer Forderung Richard Krautheimers, «... nach spezifischen Tertia comparationis zwischen Architekturkopien und ihren Vorbildern zu suchen...»,³⁵ wird die in der *Relatio Teramani* zum ersten Mal kodifizierte Topik als das Gemeinsame (*tertium comparationis*) grundgelegt, unter dem die Loreto-Kapellen und ihr Vorbild nicht nur in formaler, sondern auch in inhaltlicher Hinsicht miteinander verglichen werden können. Auf diese Weise soll der Unschärfe architekturikonologischer Untersuchungen³⁶ entgegengewirkt werden, die versucht haben, «... über Bauten und Schriften hinweg freie Argumentations- und Assoziationsketten zu knüpfen, mit denen jede Deutungshypothese beweisbar wird».³⁷

Nicht die architekturikonologische Interpretation der Hausform als Formcharakteristik der Loreto-Kapellen steht im Zentrum der

³⁵ Richard Krautheimer fordert, «... nach spezifischen Tertia comparationis zwischen Architekturkopien und ihren Vorbildern zu suchen. Dasselbe gilt auch für die Deutung der Beziehung zwischen Bautypen und ihrer inhaltlichen Aussage» (R. KRAUTHEIMER, *Einführung zu einer Ikonographie der mittelalterlichen Architektur*, in ders., *Ausgewählte Aufsätze zur europäischen Kunstgeschichte*, Köln 1988, S. 190).

³⁶ Die in der Mitte des 20. Jahrhunderts zur 'Ikonologie der Architektur' verdichteten Ansätze, Architektur als Bedeutungsträger zu interpretieren, verfolgen das Ziel, die Funktion eines Kunstwerkes im Kontext der zeitgenössischen Gesellschaft aufzudecken. Es wurde erkannt, daß die architektonischen Formen von Sakralbauten neben praktischen Zwecken im Gottesdienstalltag auch der Verdeutlichung traditioneller oder christlich-symbolischer Inhalte dienen. Die Bestimmung ihrer geschichtlichen Bedeutung wurde durch die Untersuchung bestimmter 'Baugedanken, Rahmenthemen oder Topoi' der Architektur wie beispielsweise 'Thronsaal, Wallfahrtskirche oder Grabbau' sowie durch die Klärung der Ikonologie einzelner Bauformen versucht. Aufgrund einer zu geringen zeitlichen sowie räumlichen Differenzierung wurden die geschichtlichen Bedeutungen der Architekturformen als konstant angesehen mit dem Ergebnis einer verallgemeinernden Interpretation. Erst neuere, zeitlich eingegrenzte oder auf ein Bauwerk beschränkte Untersuchungen haben gezeigt, daß manche Formen nur in bestimmten Kontexten, z. B. als 'Architekturzitat', eine geschichtliche Bedeutung gewannen (vgl. M. UNTERMANN, *Der Zentralbau im Mittelalter. Form-Funktion-Verbreitung*, Darmstadt 1989; G. BANDMANN, *Architektur als Bedeutungsträger*, Berlin 1951; ders., *Ikonologie der Architektur*, «Jb. Ästhetik u. allgemeine Kunstwiss.», I, 1951, S. 65-109).

³⁷ M. UNTERMANN, a.a.O., S. 47.

vorliegenden Untersuchung, sondern die im Kontext der Entstehungsbedingungen durchgeführte Analyse der Kultverbreitung anhand der kulturellen Sachzeugnisse. Die zur Ermittlung des Kontextes der *Translatio lauretana* notwendige Grundlage findet sich in der im hagiographischen Bericht Teramanos kompilierten Inhaltsgebung, in der *Santa Casa* als dem ursprünglichen Sachzeugnis des Kultes sowie in den historischen und frömmigkeitsgeschichtlichen Rahmenbedingungen. Der Gestaltungsweise der Sachzeugnisse kommt dennoch große Bedeutung zu, weil sich das Strukturelement des Kultes, die Forderung nach Imitation des italienischen Originals, gerade im Versuch des Nachbaus manifestiert. Während die *Santa Casa*-Konstruktionen ihre Funktion als Zeugnisse marianischen Pilgerwesens und Vermittler nachtridentinischer Glaubenslehre mit anderen Pilgerstätten teilen,³⁸ stellt die Identifikation des lauretanischen Heiligtums mit dem marianischen Wohnhaus aus Nazareth das Spezifikum der Kultentwicklung dar, so daß die Analyse der in der *Relatio Teramani* verwendeten Topik am Anfang der Untersuchung steht.

1.2.2. *Hagiographie als Quelle der Kunstwissenschaft.*

Die Kunstwissenschaft untersucht Sachzeugnisse des Kultbetriebs, deren Genese und Inhalte sich jedoch häufig verschlüsselt darbieten. Zur Ermittlung des zugrundeliegenden oder begleitenden Kontextes eines Kunstwerkes bietet vor allem im Bereich der mittelalterlichen Kunst die hagiographische Literatur einen adäquaten Zugang, weil sie die Kultbegründungen tradiert. Als Schrifttum über Heilige (Delehaye) stellt sie den tugendhaften Lebenswandel, Tod und Martyrium sowie Wunder und Gnadenerweise heiliger Personen dar mit dem Ziel, Gott zu ehren und die Gläubigen zu erbauen, aber auch Kultetablierungen zu forcieren und Kultpromovierungen zu beeinflussen.³⁹ Da die Kunst- und Bauwerke als Ergeb-

³⁸ Vgl. die in Orientierung auf die ursprünglichen Pilgerstätten errichteten Verehrungsstandorte der Gottesmutter von Altötting und Einsiedeln.

³⁹ Literaturhinweise zur Hagiographie: Vgl. M HÖRSCH, *Bibliographie*, in G. KERSCHER (Hrsg.), a.a.O., S. 41-49.

nisse der Religionspraxis von der Präsenzfunktion des Religiösen zeugen, ist es bei der Untersuchung des mentalen Kontextes notwendig, von den traditionellen Wissenschafts- und Wahrheitsbegriffen abzusehen. Nur so kann der fiktive Ursprung eines Kultobjekts, seine Herkunft aus dem Glauben, in den Blick genommen werden.⁶⁰ «In allen diesen Erzählungen kann das Historische gleichsam in der Schwebel bleiben. Seine Richtigkeit (und damit auch seine Wahrscheinlichkeit und Geschichtlichkeit) empfängt es daraus, daß es an der Wahrheit der göttlichen Offenbarung und kirchlichen Lehre teilhat».⁶¹

Nachdem vor allem die Geschichts- und Literaturwissenschaft den Wert hagiographischer Überlieferung für die Erschließung von Mentalitätsgeschichte erkannt hat,⁶² wurde die Relevanz dieses Quellentyps auch für die kunstwissenschaftliche Forschung entdeckt.⁶³ Das Hauptaugenmerk fiel auf die im Text tradierte Topik als zentrale Kategorie der Hagiographie.⁶⁴ Während in der älteren Forschung noch die Funktion des Topos als Mittel der Realitätsdarstellung in literarischer Konvention betont wurde,⁶⁵ trat in der neueren Forschung die kategoriale Bedeutung der Topoi in den Vordergrund.⁶⁶ Topik wird nicht mehr als Mittel der Realitätsdarstellung

⁶⁰ Vgl. G. KERSCHER, *Mentalität*, a.a.O., S. 19.

⁶¹ K. SCHREINER, *Zum Wahrheitsverständnis im Heiligen- und Reliquienwesen des Mittelalters*, «Saeculum», XVII (1966), S. 145.

⁶² Vgl. F. LOTTER, *Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiographischen Quellen*, «Hist. Z.», CCXXIX (1979), S. 298-356; ders., *Legenden als Geschichtsquellen?*, «Deutsches Arch.», XXVII (1971), S. 195-200.

⁶³ Vom 6. bis zum 9. Oktober 1992 fand in Marburg eine Tagung des Graduiertenkollegs 'Kunst im Kontext' zum Thema *Hagiographie und Kunst* statt, wozu 1993 in Berlin eine Sammelpublikation unter dem gleichen Titel, herausgegeben von G. KERSCHER, erschienen ist.

⁶⁴ Vgl. A. KÖSTLER, *Topik*, a.a.O., S. 50-64; G. KERSCHER, *Topoi und neuronale Strukturen*, in G. KERSCHER (Hrsg.), a.a.O., S. 65-71; ders., *Santo Stefano in Bologna und die Legende des Heiligen Petronius - Die Wirklichkeit der Topoi*, in G. KERSCHER (Hrsg.), a.a.O., S. 241-54.

⁶⁵ Vgl. E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern - München 1948.

⁶⁶ Vgl. L. BORNSCHEUER, *Neue Dimensionen und Desiderata in der Topik-Forschung*, «Mittelalt. Jb.», XXII (1987), S. 2-27; ders., *Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft*, Frankfurt/M. 1976.

verstanden, sondern als Schlüssel für die Art und Weise der Wahrnehmung von Realität. Der anhand der topischen Wendungen eines Textes rekonstruierbare mentalitätsgeschichtliche Kontext wird als die Realitätskonstitution eines Verfassers aufgefaßt, der bestimmte Topoi als Kategorien seiner Wahrnehmung verwendet hat.⁶⁷ Gottfried Kerscher geht noch einen Schritt weiter, indem er in der Toposbildung einen intellektuellen Zugang zu Inhalten erblickt, die die Zugangsebene des Rezipienten und dessen Gerichtetheit miteinbeziehen: Es wird auf religiös gefärbte Muster und Metaphern zurückgegriffen, die als neuronale Strukturen im christlich geprägten Rezipienten bereits vorhanden sind. In diesem Bezugsrahmen verliert die Topik ihre ursprüngliche Bedeutung des Formelhaften, auch wenn sie von weiteren Topoi durchdrungen wird, die als Metapher oder Muster wiederum formelhaften Charakter besitzen.⁶⁸

Die Topik wird als *conditio sine qua non* jeder kulturgeschichtlich wichtigen Produktivität aufgefaßt, weil sie das gesellschaftlich Bedeutsame, historisch Authentische sowie ästhetisch Evidente abbildet.⁶⁹ Künstler und Schriftsteller schöpfen aus einem System verinnerlichter Grundmuster, das Erwin Panofsky *Habitus* nennt, und das alle typischen Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen einer Kultur ermöglicht.⁷⁰ Neben Habitualität besitzt der allgemeine Topos-Begriff im Sinne der von Lothar Bornscheuer auf der Basis von aristotelischer Topik und ciceronianischer Rhetorik entwickelten Topik noch drei weitere Strukturmerkmale: Potentialität als inventorischer Grundcharakter, Intentionalität als Applikation in konkreten Problemsituationen sowie Symbolizität als dynamischer Konzentrationspunkt des sinnkonstitutiven Horizonts.⁷¹ Als Folie des von allen Gewußten (Habitualität) steht die Topik am Anfang der Kultbegründung (Potentialität) und findet sich in den räumlich und zeitlich gebundenen Sachzeugnissen der Kultproduktion (Sym-

⁶⁷ Vgl. G. BRECHT-JÖRDENS, *Text, Bild und Architektur als Träger einer ekklesiologischen Konzeption von Klostergeschichte*, in G. KERSCHER (Hrsg.), a.a.O., S. 77.

⁶⁸ Vgl. G. KERSCHER, *Mentalität*, a.a.O., S. 18-19.

⁶⁹ Vgl. L. BORNSCHEUER, *Topik - Einbildungskraft*, a.a.O., S. 20.

⁷⁰ Vgl. P. BOURDIEU, *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, Frankfurt/M. 1974, S. 143.

⁷¹ Vgl. L. BORNSCHEUER, *Topik - Einbildungskraft*, a.a.O., S. 96-104.

bolizität) in einer auf den jeweiligen Kultort und seine Bedingungen angepaßten Form (Intentionalität) materialisiert.⁷²

Für die Untersuchung einer intellektuellen oder künstlerischen Produktion, die versucht, sowohl die Spezifität der Gattungsgeschichte als auch das Verhältnis zu anderen zeitgenössischen Produktionen sowie zu Bezugsgegenständen in anderen Feldern der sozialen Totalität zu berücksichtigen, stellt die Definition des 'kulturellen Raums als eines zweidimensionalen Raums' die notwendige Voraussetzung dar.⁷³ Neben den vertikal-diachronischen Aspekten auf dem gleichen Gebiet müssen zur Ermittlung des mentalen Kontextes der Kultproduktion vor allem die horizontal-synchronischen Bezüge zu anderen Bereichen und Aspekten einer Kultur zur gleichen Zeit in das Zentrum der Untersuchung gestellt werden.⁷⁴ Bei der synchronischen Analyse topischer Wendungen ist jedoch zu beachten, daß der Hagiograph zwischen den von ihm tradierten Wirklichkeits- und Kult-Nachrichten nicht unterscheidet. Seine Kultinszenierung besteht gerade in der Zusammenschau von eingefügten Inhalten und Realitätsschilderungen, so daß von einer in der Regel indirekt formulierten Verfasserintention ausgegangen werden muß, die mit *causa scribendi* (Angenendt) oder 'hagiographische Wahrheit' (Kerscher) bezeichnet wird.⁷⁵ Für die Ermittlung der Wirklichkeits-Nachrichten ist es wichtig, zwischen *causa scribendi* und den allgemeinen topischen Inhalten zu unterscheiden, da die Intention des Verfassers auf die zur Entstehungszeit konkreten Beweggründe für die Kultinstallation oder -promotion verweist und damit Hinweise auf die realen Bedingungen liefert.

Zum adäquaten Verständnis der *Translatio lauretana* ist es somit notwendig, die Untersuchung der kulturellen Sachzeugnisse auf der Grundlage einer Analyse der topischen Wendungen der *Relatio Terramani* durchzuführen, da in Anlehnung an Gottfried Kerscher davon ausgegangen werden kann,

⁷² Vgl. G. KERSCHER, *Mentalität*, a.a.O., S. 15.

⁷³ Vgl. R. CHARTIER, *Intellektuelle Geschichte und Geschichte der Mentalitäten*, in *Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse*, hrsg. v. U. RAULFF, Berlin 1987, S. 92-93.

⁷⁴ Vgl. G. BRECHT-JÖRDENS, a.a.O., S. 78.

⁷⁵ Vgl. G. KERSCHER, *Mentalität*, a.a.O., S. 16.

... daß Texte nicht alleine auf andere Texte zurückzuführen sind, daß Kunstwerke und Kultobjekte nicht ausschließlich auf vergleichbaren und vorangegangenen Sachzeugnissen rekurrieren, sondern die genannten Phänomene in einem unzertrennlichen Zusammenhang zueinander stehen und sich gegenseitig inspirieren oder beeinflussen konnten.⁷⁶

1.3. *Quellenlage.*

Im Rahmen der Inventarisierung der lauretanischen Heiligtümer in den südlichen Niederlanden wurden die Standorte mit Verehrung der Loreto-Madonna aufgesucht und — soweit noch vorhanden — gemäß ihres heutigen Zustandes aufgenommen und photographisch dokumentiert. Zu diesem Zweck mußten zunächst die Grenzen des Untersuchungsgebietes eindeutig festgelegt werden, weil es seit Beginn des niederländischen Freiheitskampfes im Jahr 1568 beständig zu Grenzverschiebungen kam. Als Abgrenzung wurden die Grenzen von 1648 gewählt, da zum Zeitpunkt des Friedens von Münster die Spaltung der Niederlande in die Republik der Vereinigten Niederlande und in die bei Spanien verbleibenden Südprovinzen offiziell festgeschrieben wurde und noch keine Gebietsverluste an Frankreich erfolgt waren.

Die real erfaßte Bausubstanz stellt insgesamt die wichtigste Quelle dar, weil sie trotz Überformungen des ursprünglichen Zustandes im Lauf der Zeit einen authentischen Eindruck der Gestaltungsweise vermittelt, sowohl im Hinblick auf die lokale Ausformung als auch bezüglich der Standortwahl. Zahlreiche Kapellen sind im Rahmen der historischen Entwicklung der letzten 300 Jahre jedoch völlig zerstört worden, so daß auf schriftliche Zeugnisse zurückgegriffen werden mußte. Zum Teil konnten zeitgenössische Beschreibungen oder auch Pläne ausfindig gemacht werden, für viele Standorte existiert aber leider kaum Material aus der Anfangsphase, da es sich bei den Heiligtümern im Untersuchungsgebiet zum großen Teil um kleinere, ländliche Verehrungsstandorte handelte. Neben einer Handschrift des Begründers einer *Santa Casa*-Konstruk-

⁷⁶ Ebd., S. 19.

tion (Vrijhern), zwei Kapellenregistern, die den Bau zweier Neubauten (Baerle, Thorn) und einer Inventarliste, die die Ausstattung einer Kapelle (Brügge) dokumentieren, sowie dem Stich einer Klosteranlage mit lokalisierter Loreto-Kapelle, fanden sich nützliche Hinweise vor allem in zeitgenössischen Andachtsbüchern, die neben der Beschreibung der historischen Entwicklung eines Ortes mit Loreto-Verehrung auch die Translationsdarstellung nach Tursellinus wiedergaben.⁷⁷

2. Die Relatio Teramani.

2.1. Die Bedeutung der Relatio Teramani für den Loreto-Kult.

Der ursprüngliche, in lateinischer Sprache verfaßte Bericht des Ordensvorstehers an der *Alma Domus* von Loreto, der gemäß Augenzeugenberichten am Pilgerort ausgehängt worden war,⁷⁸ ist verlorengegangen. Aber bereits 1483 kam eine Papier-Abschrift möglicherweise durch einen deutschen Pilger über die Alpen in die Archivbestände des Klosters Tegernsee und wurde dort in einen Sammelband aufgenommen.⁷⁹ Dieser heute in der Bayerischen

⁷⁷ Vgl. *Onze-Lieve-Vrouwe van Loreten. geeerd in de kerk der Erw. PP. minimete Brussel, met het kort verhael van de wonderlyke vervoeringe van het H. huysken van Lorette*, Brussel 1697; *Abregé de l'admirable et miraculeuse translation de la sainte maison de Lorette, où le Verbe éternel s'est fait chair. Ensemble l'institution de la fameuse confrérie de Lorette dans l'église des RR.PP. minimés de la noble ville de Bruxelles*, Bruxelles, chez Pauwels, 1697; *La Devotion A Notre Dame De Lorette. Dont la Chapelle est dans l'Eglise des Dames de l'Abbiette, & érigée par la Magnificence de son Altesse Serenissime Electoral de Cologne*, Lille, chez Charles Le Bon, 1718; *Kort verhael van de wonderlycke en miraculeuse vervoeringe van het H. Huysken van Loreten*, Antwerpen, Joannes Franciscus van Soest, c. 1727; *Kort verhael van de wonderlycke en miraculeuse vervoeringe van het H. Huysken van Loreten*, Brussel 1735³.

⁷⁸ Die Abschriften von Nicola di Manopello (1478) und Giovanni Battista Spagnoli (1489) sowie der Bericht Bartolomeos (1483), eines Mönches aus Vallombrosa, erwähnen den mit großen Buchstaben auf Pergament verfaßten und an einem Pilaster der Marienkirche befestigten Text (vgl. F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 79).

⁷⁹ Vgl. G. HÜFFER, a.a.O., Bd. I, S. 19-20.

Staatsbibliothek zu findende Text⁸⁰ wird von der modernen Loreto-Forschung als dem Original entsprechend angesehen.⁸¹ Er gehört zum weiten Stoffgebiet der hagiographischen Literatur, da er mit Hilfe christlicher, aus dem Fundus der autorisierten Schriften schöpfender Topik⁸² das Ziel einer nachhaltigen Kultinstallierung verfolgt und zu diesem Zweck auf die zu den hagiographischen Quellen gehörende Gattung des Translationsberichtes zurückgreift.⁸³ Wunderwirkungen als Zeugnisse göttlicher Realpräsenz am heiligen Ort werden als konkrete Wirklichkeiten beschrieben und historische Ereignisse durch die heilsgeschichtliche Interpretation auf der Basis des Glaubens, sozusagen im Irrationalen, neuen Erklärungs- und Bedeutungsmustern zugeführt.⁸⁴

Die Kenntnis der hagiographischen Quelle ist für das Verständnis des gesamten Loreto-Komplexes unerlässlich, da mit ihr die Promovierung des an der Marienkirche vor der Abfassung schon praktizierten Kultes in eine ganz bestimmte, für die weitere Entwicklung wegweisende Richtung grundgelegt worden ist. Zur Zeit der schriftlichen Fixierung, die fest umrissene Erklärungs- und Deutungsvorgaben enthält, war der als wundertätig verehrte Ort bereits baulich und spirituell vorhanden. Die enorme Ausweitung des Kultes bis schließlich nach ganz Mitteleuropa begann aber erst mit der Verbreitung der spezifischen Interpretation der Kirche *Sancta Maria de Loretha* als Wohnhaus der Gottesmutter⁸⁵ und der

⁸⁰ Vgl. Bayerische Staatsbibliothek München, *Relatio Teramani* (1481), Abschrift, *Cod. lat.* Nr. 18967, fol. 82-85.

⁸¹ Bei Grimaldi findet sich die Abschrift als Bericht Teramanos. Vgl. F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 15-17; Hüffer interpretiert die Abschrift als dem Original adäquat, er gibt ebenfalls den Text des Tegernseer Kodex wieder, jedoch mit Zusätzen aus einer zweiten Handschrift (Attel) und einem 'besten' Wiegendruck (vgl. G. HÜFFER, a.a.O., Bd. I, S. 22-26).

⁸² Vgl. L. BORNSCHEUER, *Topik*, in *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, Bd. IV, Berlin-NewYork 1984, S. 457.

⁸³ Vgl. M. HEINZELMANN, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes* («Typologie des sources du moyen age occidental», 33), Turnhout 1979, S. 43.

⁸⁴ Vgl. A. LEGNER, *Reliquien in Kunst und Kult zwischen Antike und Aufklärung*, Darmstadt 1995, S. 26.

⁸⁵ Vgl. *Relatio Teramani*, zit. n. F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 15.

zunehmenden Unterstützung von Seiten der Bischöfe und des päpstlichen Stuhls.⁸⁶ Mit der Identifizierung einer vermutlich im 9. Jahrhundert entstandenen Marienkirche⁸⁷ mit dem Haus Mariens in Nazareth begann in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts die enorme Entwicklung des Heiligtums zum wichtigsten marianischen Pilgerzentrum. Diese Verknüpfung von real vorhandener Architektursubstanz mit einer für das Christentum wichtigen Station der Heilsgeschichte findet sich zum ersten Mal bei Teramano, der die *Alma Domus* von Loreto von 1465 bis 1473 in der Funktion des *gubernator et administrator domus gloriosissime Virginis de Laureto* verwaltete.⁸⁸

Die Handschrift stellt nicht die einzige, aber die bekannteste kodifizierte Quelle dar. Parallel entstanden zwei weitere Schriften, die jedoch erst im 18. und im 20. Jahrhundert ediert und somit nur von einem kleinen Kreis zur Kenntnis genommen worden sind. Sowohl bei Girolamo da Raggiolo als auch bei Giacomo Ricci findet sich unabhängig von der *Relatio Teramani* die wundersame Translation des marianischen Hauses nach Loreto beschrieben, so daß von der Präexistenz einer mündlichen, durch Pilger überlieferten Tradition ausgegangen wird. Die Redaktion aller drei Texte wird in die 70er Jahre des 15. Jahrhunderts datiert.⁸⁹

Die für den Loreto-Kult identitätsstiftende Translationsvorstellung basiert auf Praktiken des christlichen Reliquienkultes, so daß für die Übertragung des marianischen Hauses mit Hilfe der Engel Vorbilder bestanden, die die Entwicklung zum schriftlich fixierten Referenzpunkt möglich machten. Das auf jüdische Entrückungsvorstellung (Henoch) und christliche Reliquienübertragung (*Translatio Sanctorum*) verweisende Motiv stellt das zentrale Argument zur Be-

⁸⁶ Durch Ablässe: vgl. L. DA MONTERADO, a.a.O., S. 112-20; durch Ausbau und Erweiterung des Heiligtums: vgl. F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 147-64 (Basilika), F. GRIMALDI, *Il sacello della Santa Casa di Loreto*, in F. GRIMALDI (Hrsg.), *Sacello*, a.a.O., S. 44-65 (*Santa Casa*, Marmormantel).

⁸⁷ Vgl. M. LUNI, *Le fasi edilizie del sacello della Santa Casa di Loreto alla luce dei recenti restauri*, in F. GRIMALDI (Hrsg.), *Sacello*, a.a.O., S. 94.

⁸⁸ Vgl. Archivio Comune Recanati, *47 Annales*, c. 10 (zit. n. F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 129, Anm. 27).

⁸⁹ Vgl. F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 79-81.

gründung und Rechtfertigung des italienischen Heiligtums dar. Es basiert auf mehreren, am Ende des Mittelalters bekannten Topoi, die mit lokalen Traditionsvorgaben zur *Relatio Teramani* verknüpft wurden: die auf die Eroberung Palästinas durch den Islam zurückgehende Übertragung ganzer Heiligtümer zum Schutz vor Profanierung durch Andersgläubige,⁹⁰ das göttliche Eingreifen durch die Hilfe der Engel beim Translationsprozeß⁹¹ sowie die in der Kultbegründung durch Marienerscheinung enthaltene Topik.⁹² Zu den lokalen Vorgaben zählen vor allem die geographische Verortung des Geschehens, die Namensgebung (Loreto) und die als Zeugen für den Wahrheitsgehalt auftretenden Personen.⁹³

Im Lauf der weiteren Entwicklung des Loreto-Kultes wurde die komplexe Topik immer wieder reproduziert, zum Teil aber auch modifiziert. Mit dem Ziel einer historischen Einbettung wurde die Textgrundlage durch dokumentarische und faktische Zusätze aus der Ereignisgeschichte angereichert⁹⁴ und im Rahmen des interkon-

⁹⁰ Vgl. V. TURNER - E. TURNER, *Image and pilgrimage in christian culture*, Oxford 1978, S. 169.

⁹¹ Hilfe durch Engel findet sich in der christlichen Tradition vorgeprägt in den apokryphen Apostelgeschichten: Der Apostel Simon (Simon Klopas) wird «A militibus ad supplicium raptus occurrit dominus cum angelis Michael et Gabriel, qui Simonem in aërem sublatum transvehunt in montem Oliveti...» (R.A. LIPSIUS, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, Bd. II 2, Braunschweig 1884, S. 148).

⁹² Vgl. S. BARNAY, *Lorette, terre d'apparition mariale. Les sens de la légende au miroir des récits de fondations mariophaniques*, in *Loreto. Crocevia religioso tra Italia, Europa ed Oriente* («Quaderni della Gazzada», 16), hrsg. v. F. CITTERIO - L. VACCARO, Vago di Lavagno 1997, S. 73-95.

⁹³ Eine ausführliche Untersuchung bei F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 69-142 (Kap.: *La tradizione devota lauretana*).

⁹⁴ In der *Lauretanae Virginis Historia* von G. ANGELITA wird die *Relatio Teramani* in bezug auf die erste Translation des marianischen Hauses erweitert, welches nun von Nazareth nicht mehr in ein befestigtes Lager, genannt Fiume, irgendwo in 'Slawonie' (Teramano) gebracht wird, sondern in ein 'prope oppidum Ro. Imperio addictum' nach 'Tersatum oppidulum' oder Tersatto gelangt (vgl. G. ANGELITA, *Lauretanae Virginis Historia*, zit. n. F. GRIMALDI, *Chiesa*, a.a.O., S. 186), wo zur Zeit Angelitas bereits eine Marienkirche verehrt wurde (vgl. S. GRACIOTTI - E. SGAMBATI, *Lingua e tradizione nell'«Izgovorenje» sulla chiesa loreтана contenuto nel «Libro od mnozijekh razloga»*, «Slavia», LXI, 4, 1992, S. 515). Darüber hinaus legt Angelita zwei weitere zeitliche Bestimmungen fest, die Daten der ersten und zweiten Translation des marianischen Hauses in den Jahren 1291 und 1294, und bringt

fessionellen Streites um die Echtheit der *Santa Casa* im Sinne einer Beweisführung für den Wahrheitsgehalt der Tradition ausgeweitet.⁹⁵ Parallel zur literarischen Rechtfertigung des Kultes kam der Kunst die Aufgabe zu, die materielle Hülle des Heiligen oder des Ortes seiner Präsentation auf Erden zu gestalten.⁹⁶ Die in der hagiographischen Stoffgrundlage vorgeprägten und im Rahmen der historischen Entwicklung modifizierten Topoi stellten die Referenzquelle für den Bau einer Loreto-Kapelle dar. Der Schutztopos von Profanisierung durch Andersgläubige wurde auf den Kampf gegen die Reformation ausgeweitet.⁹⁷ Der Translationsvorgang zur Kultbegründung fand sich in den tatsächlichen Übertragungen von am Original berührten Gnadenbildern,⁹⁸ anderen Reliquien sowie Grundrißplänen der *Santa Casa* durch Pilger wieder.⁹⁹ Die Identifizierung des ursprünglichen Heiligtums mit dem Haus Mariens in Nazareth führte zur Nachahmung von Innen- und Außengestaltung, die bis zur Faksimilität reichen konnte.

Im folgenden sollen nun die für die Kultentwicklung sowohl in spiritueller als auch in architektonischer Hinsicht zentralen Topoi des Textes als Grundlage für die weite Verbreitung der Loreto-Verehrung untersucht werden. Zum Verständnis der für die Loreto-Tradition konstitutiven Translationsvorstellung muß die Praxis der christlichen Reliquienverehrung berücksichtigt werden, da Vorgänge im Rahmen von Kultpromovierung und -installierung in diesem Bereich ihre Erklärungsmuster finden. Die Vorstellung von der wundersamen Translation des Heiligen Hauses konnte nur auf dem Hintergrund von kulturraumspezifischen Reliquienübertragungen entstehen.¹⁰⁰ Parallel fixierte die *Relatio Teramani* den heilsge-

auf diese Weise die erste Übertragung der *Santa Casa* in einen kausalen Zusammenhang mit dem Fall Akkons im Jahr 1291 (vgl. G. HÜFFER, a.a.O., Bd. I, S. 70).

⁹⁵ Vgl. Bibliographie zur Loreto-Frage im Teil *Forschungsüberblick*.

⁹⁶ Vgl. G. KERSCHER, *Mentalität*, a.a.O., S. 15.

⁹⁷ Vgl. F. MATSCHE, *Architekturpolitik*, a.a.O., S. 108-109.

⁹⁸ Vgl. A. STANNEK, *Cospetto*, a.a.O., S. 231.

⁹⁹ Der Auflage aus dem Jahr 1644 fügte Serragli einen Grundriß der *Santa Casa* mit Maßstab bei, der von Evelyn Flögel als 'Anschauungsmaterial für mögliche Nachbauten' interpretiert wurde (vgl. E. FLÖGEL, a.a.O., S. 17).

¹⁰⁰ Vor allem die kulturraumspezifischen Bedingungen aufgrund der kulturel-

schichtlich wichtigen Inhalt auf der Basis von Textstrukturen, die in der Gattung des Translationsberichtes vorgeprägt waren,¹⁰¹ wodurch die grundsätzliche Relevanz der christlichen Translationsvorstellung als historische Hintergrundfolie bestätigt wird. Sie findet als vertikal-diachronischer Bezugsrahmen in der *Relatio Teramani* Beachtung und wird zunächst dargestellt, bevor die konkreten Etappen des marianischen Hauses im Translationsbericht untersucht werden.

Bei der Analyse der inhaltlichen Bezüge zu anderen Bereichen der zeitgleich vorhandenen kulturellen Bedingungen (horizontal-synchrone Bezüge) werden die topischen Wendungen gemäß der Präsenz topischen Denkens im mittelalterlichen Weltbild¹⁰² in allgemeine und spezielle unterschieden. Während die allgemeine Loreto-Topik auf am Ende des Mittelalters weit verbreitete Denkmuster verweist, beinhaltet die spezielle Loreto-Topik die lokalen Traditionsvorgaben.

2.2. Vertikal-diachronische Bezüge: die christliche Translationsvorstellung.

2.2.1. Nachahmung und Fürsprache als Voraussetzung für Pilgerwesen und Reliquienkult im Christentum.

Das religiöse Selbstverständnis im frühen Christentum war von einer tiefen Frömmigkeit und Devotion gekennzeichnet und evozierte gemäß eines Identitätsverständnisses von Religions- und Heilsgeschichte¹⁰³ den Wunsch nach enger Bindung an Ereignisse aus dem Leben des Religionsstifters. Es kam zur geographischen Verortung des Lebenswegs von Jesus und Maria, indem die Gläu-

len und religiösen Beziehungen zwischen östlicher und westlicher Adriaküste sind hier zu nennen (vgl. F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 69-70).

¹⁰¹ Der zunächst im Rahmen der Heiligenviten auftretende Translationsbericht entwickelte sich seit dem 7. Jahrhundert zu einer eigenständigen Quellengattung (vgl. M. HEINZELMANN, a.a.O., S. 48).

¹⁰² Vgl. G. BRECHT-JÖRDENS, a.a.O., S. 78.

¹⁰³ Vgl. T. HEITHE, *Translatio Religionis. Die Paulusdeutung des Origines in seinem Kommentar zum Römerbrief*, Köln-Wien 1990, S. 59.

bigen begannen, die in der Bibel als ihre Wirkstätten erwähnten Orte aufzusuchen. Die heiligen Stätten in Palästina entwickelten sich im Laufe der ersten christlichen Jahrhunderte zu Pilgerzentren, die die Möglichkeit zu spiritueller Gemeinschaft am tatsächlichen Ort des Geschehens und zur Nachahmung von Lebens- und Leidensweg des Gottessohnes boten.

Geography is transformed into sacred history by the pilgrim as he reflects upon the sacred texts. The Palestine pilgrimage is the prototype or archparadigm of axiomatic Christian values. For the pilgrim its topography condenses the whole history of man's fall and redemption.¹⁰⁴

Das christliche Verständnis von Heil und Heiligkeit knüpfte sich an die Forderung nach *imitatio* von Christi Lebens- und Leidensweg. Nicht die Möglichkeit zur Repräsentanz göttlicher Kraft oder behaupteter Göttlichkeit ließen den Einzelnen in den Augen seiner Mitmenschen zum Heiligen werden, sondern sein Gehorsam gegen Gott und die Tat der Nächstenliebe. Im Unterschied zu den polytheistischen Religionen, den Natur- und Volksreligionen des antiken Mittelmeerraums, kultivierte das Christentum die israelitisch-frühjüdische Tradition der scharfen Grenzziehung zwischen Gott und den Menschen. Ein Heiliger durfte keinesfalls als gottgleich verehrt werden. Damit wurden sowohl griechisches Heroen, als auch ägyptisches Gottkönigtum für die christliche Religion ausgeschlossen.¹⁰⁵

Die *imitatio* Christi forderte keine rituellen Opferhandlungen gegenüber einer Vielzahl von Göttern mehr, sondern suchte das 'geistige Opfer' als Dienst am Nächsten und Befolgung des göttlichen Willens, der sich in Jesus Christus offenbarte. Der Mensch und besonders der heilige Mensch näherte sich dem göttlichen Willen durch die Nachfolge des christlichen Lebens- und Leidenswegs.¹⁰⁶ Jesus als erster Zeuge (*martyrs*) des neuen Glaubens und jeder, der

¹⁰⁴ V. TURNER - E. TURNER, a.a.O., S. 163.

¹⁰⁵ Vgl. W. SPEYER, *Die Verehrung des Heroen, des göttlichen Menschen und des christlichen Heiligen*, in *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, hrsg. v. P. DINZELBACHER - D.R. BAUER, Ostfildern 1990, S. 51.

¹⁰⁶ Vgl. A. ANGENENDT, *Heilige und Reliquien*, München 1994, S. 26.

ihm nachfolgte, indem er sich zu ihm bekannte, legten Zeugnis für den neuen Glauben ab. Die Nachfolge war zunächst nicht durchgängig mit Verfolgung und Leid verbunden. Im zweiten christlichen Jahrhundert radikalisierte sich mit der als Schicksalsgemeinschaft mit Jesus verstandenen Lebenshingabe des Polykarp im Jahr 156¹⁰⁷ das Verständnis und es wurde aus dem 'Wortzeugen' der 'Blutzeugen'. Das Martyrium als das Ertragen von Leiden aufgrund des Festhaltens am christlichen Glauben bis hin zur Selbstaufopferung galt seitdem als 'Höchstform der Christusnachfolge',¹⁰⁸ so daß sich die Auffassungen von der Heiligkeit und vom Martyrium eines Menschen vermischten. Es ist gezeigt worden, daß der christliche Heiligenkult maßgeblich vom Märtyrerkult beeinflusst wurde,¹⁰⁹ auch wenn nicht alle Heiligen notwendig Märtyrer sein mußten.¹¹⁰

Seit dem 'Verschwinden der Naherwartung der Wiederkunft Christi' um die Mitte des zweiten Jahrhunderts entwickelte sich, gemäß Bernhard Kötting, die Vorstellung von der direkten, jedoch leiblosen Entrückung der Märtyrer zu Gott.¹¹¹ Von den Blutzeugen, die die *imitatio* bis in den Tod auf sich genommen hatten, wurde ebenso wie von den Gerechten angenommen, daß sie wie Christus sofort nach ihrem Opfertod in den Himmel aufgenommen würden. Ihr Leib blieb zwar im Grab, aber von theologischer Seite wurde die Annahme unterstützt, daß 'die Seele auch ohne den Leib am Throne Gottes weile' und die 'Einholung des Leibes' bei der Wiederkunft Christi geschehe.¹¹² Als Auserwählte wurden sie zu Gott entrückt und konnten als Mitglieder in der Gemeinschaft der Heiligen verehrt und um Fürsprache angerufen werden. Die Doktrin von der

¹⁰⁷ Vgl. Mt. XX 22 f.; H. DELEHAYE, *Les passion des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1921, S. 11.

¹⁰⁸ Vgl. A. ANGENENDT, a.a.O., S. 35-36.

¹⁰⁹ Vgl. H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933², S. 50.

¹¹⁰ Vgl. W. SPEYER, a.a.O., S. 54.

¹¹¹ Vgl. B. KÖTTING, *Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes NRW, Geisteswiss., 123), Köln-Opladen 1965, S. 8.

¹¹² Vgl. B. KÖTTING, *Die Anfänge der christlichen Heiligenverehrung in der Auseinandersetzung mit Analogien außerhalb der Kirche*, in P. DINZELBACHER - D.R. BAUER (Hrsg.), a.a.O., S. 69.

‘Gemeinschaft der Heiligen’ etablierte sich in der frühen Kirche als Vorstellung von einer Lebensgemeinschaft, die die Möglichkeit der gegenseitigen Hilfe eröffnete. Den Berufungsakt Gottes in diese Gemeinschaft stellte die Taufe dar, so daß alle auf Christus Getauften automatisch Mitglieder wurden.¹¹³ Im Mittelalter wurde die Lehre weiterentwickelt: Die Kirche verstand sich als dreiteilig gegliedert, in den militanten (Welt), den leidenden (Fegefeuer) sowie den triumphierenden (Himmel) Teil, und zwischen diesen Ebenen bestand ein beständiger, wechselseitiger Prozeß der Fürsprache. Im universalen System der Kirche existierte demnach kein isolierter Bittsteller und keine isolierte Bittstellerin mehr, so daß jedes Gebet und jeder Tod eines Mitglieds Einfluß auf den gesamten Körper ausüben konnte.¹¹⁴

Im frühen Christentum hatte die Anrufung des Märtyrers gemäß antiker Tradition ihren Platz am Grab des Toten. Ebenso wie die Tätigkeit des antiken Helden am ehesten an seinem Grab vermutet wurde und der Glaube bestand, dort ‘der Hilfe des Heros teilhaftig zu werden’,¹¹⁵ war die Reise zum Grab eines Märtyrers oder zu seinem Heiligtum von der Vorstellung motiviert, «... that a saint’s shrine has a sort of ‘hot line’ to the Almighty».¹¹⁶ Der Leib stellte die irdische Verbindung zu der im Himmel weilenden Seele dar. Die Überlieferung von Wunderheilungen durch körperliche Überreste nährte den Glauben an eine den Reliquien innewohnende ‘himmlische virtus’. Das Vertrauen auf diese Kraft führte zur enormen Ausweitung des Reliquienkultes bis ins Spätmittelalter. Nicht nur der Leib, sondern auch die einzelnen Körperteile sowie Gegenstände aus Martyrium und Lebensalltag des Heiligen rückten in den Mittelpunkt der Verehrung, auch wenn ihre theologische Berechtigung umstritten war.¹¹⁷ Kernpunkt der Auseinandersetzung um die Wundertätigkeit von Reliquien blieb immer die Frage nach dem Ursprung der besonderen Kraft. Während in der Antike den He-

¹¹³ Vgl. ebd. S. 68.

¹¹⁴ Vgl. V. TURNER - E. TURNER, a.a.O., S. 159.

¹¹⁵ Vgl. F. PFISTER, *Der Reliquienkult im Altertum*, Bd. II, Gießen 1912, S. 527.

¹¹⁶ V. TURNER - E. TURNER, a.a.O., S. 16.

¹¹⁷ Vgl. A. ANGENENDT, a.a.O., S. 155-56.

roen selbst übermenschliche und dämonische Kräfte zugesprochen wurden,¹¹⁸ erfolgte Heilung durch christliche Heilige nur aufgrund ihrer Befähigung zur Fürbitte. Dennoch wurde auch den christlichen Reliquien eine wirksame geistige Kraft unterstellt, die jedoch nicht als materielle magische Wirkursache den Objekten immanent gedacht war, sondern auf die gerechte Seele des Heiligen und damit schließlich auf Gott zurückgeführt werden mußte. Die Lehre von der Wirksamkeit dieser 'pneumatischen' Kraft rechtfertigte außerdem die Praxis der Kraftübertragung auf andere Gegenstände mittels bloßer Berührung, so daß die sogenannten Berührungsreliquien als vollwertiger Ersatz betrachtet werden konnten.¹¹⁹

Die Nachfolge durch *imitatio* machte im Zusammenhang mit dem Ende der Christenverfolgung im Toleranzedikt von Mailand (313) und der vollen Gleichberechtigung des Christentums durch Konstantin den Großen einen Wandlungsprozeß durch, so daß das Martyrium durch geistiges Bekenntum und einen reinen Lebenswandel ersetzt werden konnte.¹²⁰ Die Folge war eine zunehmende Zahl von Heiligen, die schließlich mit der Normierung durch Heiligsprechung begrenzt wurde. Unter dem Pontifikat Gregor IX. wurde dieses Recht ausschließlich dem päpstlichen Stuhl vorbehalten (1234).¹²¹ Die Menge der um Fürsprache bittenden Gläubigen nahm ein so gewaltiges Ausmaß an, daß die Kultstätten erweitert und ausgebaut werden mußten. Der Wunsch nach Nähe zu den Heiligen blieb nicht auf das Aufsuchen der Gräber beschränkt. Da die Kultstätten oftmals sehr weit entfernt lagen und ganze Landstriche und viele bedeutende Städte weder eigene Märtyrer noch Reliquien besaßen, kam es ab Mitte des 4. Jahrhunderts zu Überführungen von Heiligenreliquien (*Translatio Sanctorum*) an gewünschte Standorte. In der Überzeugung, daß das Opfer Christi und das Opfer seiner Nachahmer zusammengehörten, wurden die Gebeine häufig in die Nähe des Altars einer Stadtkirche gebracht, wo regelmäßig das eucharistische Gedächtnismahl stattfand. Etwa

¹¹⁸ Vgl. F. PFISTER, a.a.O., S. 529.

¹¹⁹ Vgl. R. KRISS, *Wallfahrtsorte Europas*, München 1950, S. 285.

¹²⁰ Vgl. B. KÖTTING, *Anfänge*, a.a.O., S. 72.

¹²¹ Vgl. ebd. S. 75.

zur gleichen Zeit wurde damit begonnen, die Reliquien in einen Hohlraum unter der Altarplatte, dem *sepulcrum* niederzulegen, womit die enge Verknüpfung zwischen Altar und Heiligengrab deutlich hervortrat.¹²²

2.2.2. Die Translatio sanctorum

Das frühe Christentum hat die den antiken Translationslegenden und historischen Reliquienüberführungen zugrundeliegende Gesamtanschauung im Reliquienkult übernommen. Insgesamt ist das Material sogar reichhaltiger, da das freiwillige Abtreten von Reliquienpartikeln im Altertum gänzlich fehlt.¹²³ Dennoch dürfen antike Heroen- und christliche Heiligenverehrung nicht als sich vollständig entsprechende Kultformen verstanden werden: Der christliche Heilige kann nur aufgrund seiner Befähigung zur Fürsprache Heil erwirken, nicht kraft eigener Göttlichkeit.

Die *Translatio sanctorum* diente in erster Linie der Initiierung eines neuen Kultes und bewirkte, bis der päpstliche Stuhl sich dieses Recht im 13. Jahrhundert vorbehielt, die kirchenrechtlich bedeutungsvolle Kanonisierung des betreffenden Heiligen, weil die sichtbare Erhebung eines Heiligenkörpers als vorzeitige Erhöhung desselben ins Paradies verstanden wurde.¹²⁴ Die Übertragung an einen vielen Menschen zugänglichen Standort (Kirche) überführte den oftmals auf einen lokalen Bereich eingeschränkten Kult in einen öffentlichen Raum mit breiter Fernwirkung.¹²⁵ Neben der Aufwertung eines Standortes (Patron einer Stadt) fanden Translationen auch zur gezielten Verdrängung eines heidnischen Kultes (Daphne) und zur Aufrichtung würdiger Grabstätten für unbekannte Märtyrer (Katakomben) statt.¹²⁶ Eine weitere Steigerung der Heiligenverehrung lag in dem zunehmenden Bestreben der Gläubigen, in der Nähe der

¹²² Vgl. M. HEINZELMANN, a.a.O., S. 28.

¹²³ Vgl. F. PFISTER, a.a.O., S. 443.

¹²⁴ Vgl. M. HEINZELMANN, a.a.O., S. 80.

¹²⁵ Vgl. M. DE CERTEAU, *Das Schreiben der Geschichte*, Frankfurt-New York 1991, S. 207.

¹²⁶ Vgl. B. KÖTTING, *Reliquienkult*, a.a.O., S. 15.

Heiligen (*ad sanctos*) begraben zu werden, weil dort die «... fürbitende Anempfehlung der Lebenden dann garantiert sei».¹²⁷

Die erste überlieferte Translation stellt die Übertragung der Gebeine des Märtyrers Babylas im Jahr 345 von einem Coemeterium bei Antiochien, einer altchristlichen Begräbnisstätte, nach Daphne in Syrien dar. Gegenüber der Orakelstätte Apollon wurde eine Grabkultkirche für die Reliquien errichtet, die im Zusammenhang mit der zu dieser Zeit bereits verbreiteten Babylas-Verehrung den antiken Kult verdrängte.¹²⁸ Nur zwei Jahre später ließ Kaiser Konstantin die Gebeine der heiligen Andreas, Lukas und Timotheus nach Konstantinopel übertragen. Im westlichen Reichsteil fand die erste *Translatio sanctorum* im Jahr 386 statt, als Ambrosius in Mailand die Reliquien der unter Nero hingerichteten heiligen Gervasius und Protasius von ihrer Grabstätte außerhalb der Stadtmauern in seine Bischofskirche überführen ließ.¹²⁹ Vor allem die Öffnung der römischen Katakomben und das Bestreben der missionierten Länder jenseits der Alpen nach Teilhabe am 'kostbaren Schatz der *pignora sanctorum*'¹³⁰ unterstützten den Trend zu weiteren Translationen. Neben den Gebeinen von Heiligen sammelten Bischöfe und Herrscher auch Teilreliquien wie Kleidungsstücke, Gegenstände aus der Hinterlassenschaft, Marterwerkzeuge und besonders das Blut der Hingerichteten, so daß umfangreiche Reliquiensammlungen entstanden.¹³¹

Über den Verlauf der Reliquienübertragungen in meist prächtigen Prozessionszügen und über die Motivationszusammenhänge geben zahlreiche Translationsberichte Auskunft.¹³² Sie dienten der Verherrlichung des Heiligen sowie der Kirche, die seine Gebeine beherbergte und der Beweisführung über den Besitz der Reliquien.¹³³ Der Translationsbericht zur Überführung des heiligen Vitus von St. Denis nach Corvey im Jahre 836, die *Translatio sancti*

¹²⁷ Ebd. S. 25.

¹²⁸ Vgl. ebd. S. 17.

¹²⁹ Vgl. A. LEGNER, a.a.O., S. 11.

¹³⁰ Vgl. ebd. S. 13.

¹³¹ Vgl. A. ANGENENDT, a.a.O., S. 159.

¹³² Vgl. M. HEINZELMANN, a.a.O., S. 99-101.

¹³³ Vgl. ebd. S. 102.

Viti Martyris, nennt die Gründung des Klosters Corvey im Jahre 816 in Hethis im Solling einen 'Schritt zur Bekehrung der Sachsen'. Die heilige Religion sei dort jedoch 'in der Einöde' verkündet worden, und erst die Neugründung und rechtliche Gleichstellung des Klosters mit anderen Reichsklöstern im Gebiet der '*villa Huxeri*' (Höxter) im Jahr 822 schaffte die Grundlage zur erfolgreichen Christianisierung und zum Erwerb der Vitusreliquie.¹³⁴ Es wird von einem feierlichen Auszug der Gebeine aus der Kirche von St. Denis sowie von großen, dem Märtyrer entgegeneilenden Menschenmengen und zahlreichen Wunderheilungen, die sich auf dem Weg nach und auch in Corvey ereigneten, berichtet.¹³⁵ Die Darstellung der durch die Gebeine des Märtyrers ausgelösten Heilungen macht mehr als die Hälfte des gesamten Translationsberichtes aus, woraus ersichtlich wird, daß diesen Wundergeschichten nicht nur ausschmückender Legendencharakter, sondern die gleiche Wichtigkeit wie den politischen und rechtsgeschichtlichen Fakten und Daten zugesprochen wurde. «Denn wie Reliquie und Reliquiar eine unlösbare Einheit bilden, so auch die Translations- und Mirakelliteratur, so auch der Heilige und die Wunderwirkungen, die seine Realpräsenz bekunden».¹³⁶

Neben Kulturausbreitung und Missionierung konnte eine Translation auch dem wirtschaftlichen Aufschwung einer Region oder dem Schutz vor Beschädigung dienen. Durch die Übertragung 'an einen sicheren Ort' sollten die Heiligtümer vor Profanisierung und Zerstörung durch heidnische Völker bewahrt werden.¹³⁷ So fand eine ganze Reihe von Translationen im 9. Jahrhundert nördlich der Alpen aufgrund der Normanneneinfälle statt.¹³⁸ Auch das Vordringen des Islams löste eine Vielzahl von Reliquienübertragungen aus und verursachte die topographische Verschiebung der christlichen Pilgerzentren. Seit dem siebten Jahrhundert kam es zur Schließung

¹³⁴ Vgl. *Translatio sancti Viti Martyris. Übertragung des Hl. Märtyrers Vitus*, bearb. u. übers. v. I. SCHMALE-OTT («Fontes minores», 1), Münster 1979, S. 12-17.

¹³⁵ Vgl. ebd. S. 49-71.

¹³⁶ A. LEGNER, a.a.O., S. 26.

¹³⁷ Vgl. Art. *Translatione delle reliquie de' Santi*, in *Dizionario storico-ecclesiastica*, hrsg. v. G. MORONI, Bd. LXXIX, Venezia 1856, S. 168.

¹³⁸ Vgl. M. HEINZELMANN, a.a.O., S. 99.

der heiligen Stätten in Palästina und zur Okkupation der nordafrikanischen Küste sowie großer Teile Spaniens, so daß Mitteleuropa zum Zentrum des Christentums avancierte. Rom als 'neues Jerusalem und Heilige Stadt der Kirche' entwickelte sich ebenso wie zuvor Palästina als 'heiliges Land der Bibel' zu einem Pilgerkomplex.¹³⁹ Nicht nur das Grab der Apostel Petrus und Paulus und die zahlreichen Märtyrergebeine, die sich in der spirituellen Hauptstadt befanden, wurden in vielfältiger Weise verehrt. Es entstanden darüber hinaus völlig neuartige Heiligtümer, indem die traditionellerweise den verschiedenen Lebensstationen von Jesus und Maria gewidmeten Pilgerorte des Heiligen Landes nach Europa transferriert wurden.

When access to Holy Places was blocked for a time by Islam, there developed a tendency to 'reduplicate' the Palestinian shrines in the Christian countries of Europe, either by imitation or through claim to a direct, supernatural translation of material relics from Palestine to Europe.¹⁴⁰

Aber auch Orte, die mit den Aposteln, Heiligen und Märtyrern oder zumindest mit ihren Reliquien in enger Verbindung standen, erstanden auf dem 'sicheren Boden' des christlichen Abendlandes neu. Nach der Plünderung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer im Jahre 1204 gelangten große Mengen von 'geraubten Reliquien' über Venedig auf das italienische Festland, die nicht nur religiösen Zwecken zugeführt, sondern auch als Investitionsobjekte gehandelt wurden. Die Überführung zahlreicher Reliquien aus Konstantinopel, von welchem ein anonymen Chronist aus Halberstadt berichtet,¹⁴¹ ist sogar mit der 'Ankunft des Goldes aus der Neuen Welt' verglichen und als Schlüsselmoment für Geschichte und Finanzierung von Architektur interpretiert worden.¹⁴² Zur Inszenierung der

¹³⁹ Vgl. V. TURNER - E. TURNER, a.a.O., S. 168.

¹⁴⁰ Ebd. S. 169.

¹⁴¹ Vgl. *Gesta episcoporum Halberstadensium*, hrsg. v. L. WEILAND, in *M.G.H., Scriptorum*, Bd. XXIII, hrsg. v. G.H. PERTZ, Hannover 1874, S. 118-21.

¹⁴² Vgl. H. BELTING, *Die Reaktion der Kunst des 13. Jahrhunderts auf den Import von Reliquien und Ikonen*, in *Il Medio Oriente e l'Occidente nell'arte del XIII secolo* («Atti del XXIV congresso internazionale di storia dell'arte», 2), hrsg. v. H. BELTING, Bologna 1982, S. 36.

mitgebrachten heiligen Gegenstände entstanden neben besonderen Reliquiaren Kirchenbauten in der Form von monumentalen Reliquienschreinen. So wie die Ostensorien (Schauefäße) den oftmals nur als amorphes Fragment erhaltenen Reliquien eine visuell erfahrbare Identität gaben, formten diese Architekturkörper das äußere Erscheinungsbild der Auffindungsorte neu und ermöglichten dem Gläubigen den Eintritt in die Welt der Heilsgeschichte unter Verzicht auf die Reise ins Heilige Land. Das wichtigste Beispiel für einen derartigen monumentalen Reliquienschrein stellt die 1248 in Paris erbaute *Ste Chapelle* dar.

Die Kapelle, in deren *Grande Chasse* die Passionsreliquie gehütet wurde, war mit gotischen Mitteln dem Vorbild in Byzanz nachgebaut, aus dem ihr neuer *thesaurus* stammte, und drückte auf diese Weise eine Erbfolge aus. (...) Die kaiserliche Reliquienkapelle in Konstantinopel entstand in der königlichen Reliquienkapelle in Paris wieder.¹⁴³

Mit dem Fall Akkos im Jahr 1291, der letzten christlichen Bastion in Palästina, hatten die Kreuzfahrer den letzten Standort im Heiligen Land verloren. Trotz des sich nun in Palästina etablierenden Regimes der mameluckischen Sultane blieb das Bestreben zur Befreiung der heiligen Stätten mittels eines Kreuzzuges unterstützt durch den päpstlichen Stuhl in der christlichen Welt bestehen. Seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts drang jedoch eine zweite islamische Kraft, die osmanischen Türken, in die Balkanregion, so daß die christliche Religion immer weiter zurückgedrängt wurde. Das Scheitern des letzten großen Kreuzzuges bei Nicopolis im Jahr 1396, der Fall Konstantinopels im Jahre 1453 und die Eroberungsfeldzüge Mohammeds II. (1451-81) machten jegliche christlichen Rückeroberungspläne zunichte. Die Befreiung der heiligen Stätten blieb nur noch eine theoretische Möglichkeit, die in den gescheiterten Versuchen der Päpste, einen neuen Kreuzzug zu initiieren, zum Ausdruck kam. Nachdem die wichtigste Verteidigungsinstanz der italienischen Küste, die Republik Venedig, 1479 nach Verlust einiger Gebiete in dem 16 Jahre andauernden Krieg ihre Neutralität gegenüber den Osmanen erklärte, gelang es 1480 einem osmani-

¹⁴³ Ebd. S. 37.

schen Schiff, die Stadt Otranto im Königreich Neapel zu besetzen. Die Tatsache, daß nach 500 Jahren erstmals wieder ein moslemisches Heer eine Stadt auf dem italienischen Festland erobern konnte, erschütterte ganz Italien, ebenso wie der Fall Konstantinopels die gesamte christliche Welt. Im Jahr 1517 eroberte Sultan Selim schließlich das mameluckische Imperium und annektierte damit auch Palästina. Die Rückeroberung der heiligen Stätten wurde daraufhin als *totally impractical* verworfen.¹⁴⁴

Die nachhaltige Eroberung des ehemals byzantinischen Reiches durch die Osmanen und die damit verbundene Etablierung des Islams in diesem Gebiet provozierte in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts eine breite Flüchtlingswelle, die vor allem Italien zum Ziel hatte. Viele der vor dem Islam flüchtenden Christen brachten Reliquien mit und übergaben sie, trotz der gescheiterten Unierungsversuche zwischen römisch-katholischer und orthodoxer Kirche,¹⁴⁵ dem Schutz der westlichen Kirche.

Thus in most cases there was no confessional barrier separating these refugees from their western hosts and they therefore had no reservations about committing to the care of western Church the religious relics which they had brought with them.¹⁴⁶

So brachte Giovanni Asan, Titular-Prinz von Morea, das Kreuz des Zacharias nach Genua, Leonardo Tocco, Pfalzgraf von Kephalaria, den Fuß der heiligen Anna von Kephalaria nach Neapel und der Despot von Mistra, Thomas Palaeologus, das Haupt des Apostels Andreas im Zuge der breiten Flüchtlingswelle vor den Osmanen im Jahr 1461 von Byzanz nach Rom.¹⁴⁷ Die feierliche Translation der Reliquie nach St. Peter in Rom wurde in der Karwoche 1462 durchgeführt, und Papst Pius II. inszenierte ein gewaltiges symbolisches Spektakel zur Begrüßung der Reliquie. Eine große Anzahl von Pilgern begleitete die Translation, die am Palmsonntag begann. Der

¹⁴⁴ Vgl. B. HAMILTON, *The Ottomans, the humanists and the Holy House of Loreto*, «Renaissance Mod. Stud.», (1987), S. 10-11.

¹⁴⁵ Vgl. Art. *Unierte Kirchen des Orients*, in *Wörterbuch des Christentums*, hrsg. v. V. DREHSEN u. a., Gütersloh 1988, Sp. 1295.

¹⁴⁶ B. HAMILTON, a.a.O. S. 12.

¹⁴⁷ Vgl. ebd.

Kopf des Apostels wurde zunächst außerhalb der Stadtmauern postiert, um vom Papst persönlich begrüßt (*adventus*), erhoben (*elevatio*) und in einem goldenen Stuhl sitzend im Rahmen eines Prozessionszuges nach St. Peter übertragen zu werden (*translatio*). Den Höhepunkt stellte ein Dialog dar, der zwischen den beiden Aposteln, Andreas und Petrus,¹⁴⁸ in der Basilika von St. Peter vorgetragen wurde. Der griechische Kardinal Bessarion sprach für den gerade Angekommenen, indem er um Hilfe gegen die Türken bat, und Pius II. antwortete diese Unterstützung gewährend für den Apostel Petrus. Nach Beendigung der Zeremonie wurde die Reliquie bis zur Vollendung ihres endgültigen Bestimmungsortes, der Andreas-Kapelle, im *Castel Sant'Angelo* niedergelegt (*deposito*).¹⁴⁹

2.2.3. Die *Relatio Teramani* als *Translationsbericht*.

Von den wundersamen Translationen des marianischen Wohnhauses¹⁵⁰ von Nazareth über Slawonien in das Gebiet von Recanati in den Marken, berichtet die *Relatio Teramani* im letzten Drittel des 15. Jahrhunderts, daß sie alle mit Hilfe der Engel durchgeführt worden sind. Es handelt sich somit nicht um eine traditionelle Reliquienübertragung. Die gesamte Entwicklung des lauretanischen Marienkultes legt jedoch die Interpretation der *Santa Casa* als Großreliquie nahe,¹⁵¹ so daß die christliche Translationsvorstellung dennoch als Bezugsrahmen dienen konnte. Die Verwendung der für einen Translationsbericht charakteristischen Strukturmerkmale, wenn auch in veränderter Form, bestätigt die Charakterisierung des Textes als «... un racconto del genere della *Translatio*».¹⁵²

Der Translationsbericht wurde innerhalb der historischen Forschung lange Zeit als hagiographische Quelle genutzt, besaß aber nie den Stellenwert einer eigenständigen literarischen Gattung, da er

¹⁴⁸ Vgl. *Job* I 40.

¹⁴⁹ Vgl. B. HAMILTON, a.a.O., S. 12-14.

¹⁵⁰ Vgl. Abb. 1.

¹⁵¹ Vgl. H. ERLEMANN, a.a.O., S. 122.

¹⁵² F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 70.

sich häufig in die Lebensbeschreibung eines Heiligen (Heiligenvita) integriert fand. Erst die systematische Untersuchung von 155 Kodizes sowie von 341 weiteren Texten mit ersichtlichem Bezug auf Translationsvorgänge als Quelle für den Reliquienkult hat die Eigenständigkeit dieser Textgattung belegt.¹⁵³ Ausgehend von der technischen, die gattungsgeschichtlich-literarische Komponente jedoch völlig außer acht lassenden Definition einer Translation als «... die Übertragung eines der letzten Ruhe bereits übergebenen, richtig begrabenen Körpers von dem bisherigen Depositionsort nach einer weiteren Ruhestätte ...»¹⁵⁴ hatte die Untersuchung der mittelalterlichen Translationsberichte weitere, für eine Übertragung konstitutive, immer wieder auftauchende Elemente zum Ergebnis.

Die strukturellen Merkmale der Quellengattung stellen die Erhebung der Reliquien (*elevatio*), ihren eigentlichen Transport (*translatio*), den feierlichen Einzug (*adventus*) und schließlich die Niederlegung am neuen Aufbewahrungsort (*deposito*) dar.¹⁵⁵ Weiterhin können Berichte über den Erwerb der neuen Reliquie in Form von Kauf und auch Diebstahl oder deren oftmals wundersame Auffindung (*inventio*) das Grundmuster erweitern. Letzere findet fast immer mittels einer Vision statt, worin der Heilige den erwünschten Ort seines zukünftigen Grabes selbst offenbart. Der Transport wird in der Regel durch eine detaillierte Darstellung der einzelnen Stationen und der während der Reise gewirkten Wunder ergänzt, die Ankunft durch die Überprüfung der Reliquien sowie Wunder, die den 'richtigen' Platz bestätigen, ausgeschmückt. Im Gegensatz zur exemplarischen, einen überzeitlichen Heiligen vorstellenden hagiographischen Vita beschreibt der Translationsbericht ein konkretes Ereignis zu einem bestimmten Zeitpunkt und legt großen Wert auf die meist ausführlich dargestellten Wunderepisoden.¹⁵⁶

Grundsätzlich stellt Heinzelmann fest, daß sich präzise Formeln zur Auswertung der Translationsberichte aufgrund ihrer gro-

¹⁵³ Vgl. M. HEINZELMANN, a.a.O., S. 45-46.

¹⁵⁴ E.A. STÜCKELBERG, *Translationen in der Schweiz*, «Schweizerisches Arch. Volkskunde», (1899), S. 5.

¹⁵⁵ Vgl. M. HEINZELMANN, a.a.O., S. 43-44.

¹⁵⁶ Vgl. ebd. S. 56-57.

ßen Unterschiedlichkeit nicht darstellen lassen, charakteristische Merkmale können jedoch aufgezeigt werden: vor allem die weitgehende Schematisierung mit ständig wiederkehrenden Motiven sowie die Wunderepisoden mit ihrem starken Gegenwartsbezug und Realismus. Im Hinblick auf den Translationsvorgang sind sie auswertbar, da sie Auskunft über Anlaß, Verlauf und Häufigkeit der Übertragung in bestimmten Perioden geben sowie Informationen über den Begründungszusammenhang (Kultausbreitung, Missionierung, politische Beziehungen, Fluchtbewegungen), die Richtungen (Orient-Westeuropa, Rom-Frankreich) und die Beziehungen zwischen Kirchen, Klöstern, Personen, Diözesen und Staaten enthalten.¹⁵⁷

Die *Relatio Teramani* ist in zwei vom Umfang her gleich große Teile unterteilt: Der erste enthält die inhaltlichen Vorgaben, der zweite die Darstellung der mehrfachen Beweisführungen für die Echtheit des Heiligtums.¹⁵⁸ Die konkrete *causa scribendi* stellt das Anliegen des Hagiographen dar, den zu seinen Lebzeiten bereits als wundertätig verehrten Ort, die Kirche *Sancta Maria de Loretha*, vor ihrem Abriß im Zusammenhang mit dem Bau der Basilika von Loreto durch Bischof Nicola dall'Aste im Jahr 1469 zu schützen.¹⁵⁹ Zu diesem Zweck nahm Teramano mündlich tradiertes Wissen über den wundersamen Ursprung von Andachtskapellen in den Begründungszusammenhang seines Translationsberichtes auf.¹⁶⁰ Auch für das lauretanische Heiligtum hatte Papst Paul II. zur Zeit der endgültigen Bearbeitung des Textes in seinem Breve von 1470 den wundersamen Ursprung bekräftigt, indem er die Gründung als *mi-*

¹⁵⁷ Vgl. ebd. S. 121-23.

¹⁵⁸ Bereits seit dem 12. Jahrhundert trat im Rahmen der generellen Verkirklichung des Translationswesens der Beweischarakter der Übertragungsberichte stärker in den Vordergrund (vgl. ebd. S. 101).

¹⁵⁹ Vgl. F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 74-75.

¹⁶⁰ Die Bestätigung der wundersamen Übertragung der Kirche S. Maria di Mevale (Umbrien) mit Hilfe der Engel findet sich bereits im Jahr 1396 in der Bulle des Bischofs Lorenzo Corvini. Weiterhin beschreibt die Legende zur Verteidigung des Heiligtums aus dem Jahr 1604, daß das wundertätige marianische Gnadenbild ebenfalls mit Hilfe der Engel transportiert worden sei (vgl. P. PIRRI, *I nobili d'Alviano. Feudatari nella Montagna di Spoleto*, «B. Dep. Stor. Umbria», XX, 1914, S. 100-01).

raculose fundatam sowie die Herkunft des in der Kapelle verehrten Marienbildes als ebenfalls wundersam aufgrund engelischer Hilfe bestätigte: «... ipsius Virginis gloriose ymago angelico comitante cetu mira Dei clementia collocata est ...».¹⁶¹

Zum Verständnis der herausragenden Behandlung der Kapelle, die seit dem frühen 14. Jahrhundert bereits einen Anziehungspunkt für Pilger darstellte,¹⁶² mußte der Hagiograph die religiöse Bedeutung des Ortes klären. Das Vorhandensein eines wundertätigen Gnadenbildes und damit eines heiligen Ortes scheint für den Erhalt der Kirchensubstanz allein nicht ausreichend gewesen zu sein. Die Einzigartigkeit des Heiligtums mußte der Öffentlichkeit somit erst noch 'entdeckt' werden. Auch im Rahmen einer traditionellen Reliquienübertragung war es nötig, den translationswürdigen Gegenstand zunächst aufzufinden. Dieser Vorgang wird im Translationsbericht generell als *inventio* bezeichnet und darf als konstitutiver Teil des christlichen Reliquienkultes nicht fehlen.

So wie *vitae (confessorum)* und *passiones (martyrium)* dem Heiligen- und Märtyrerkult im engeren Sinn verbunden sind, gehören *inventiones* und *translationes (reliquiarum)* zum Reliquienkult, innerhalb dessen sie zunächst bestimmte, mehr oder minder präzise und fixierte Vorgänge bezeichnen: Neben den bereits genannten Inventionen und Translationen *adventus*, *elevatio* und *deposito*.¹⁶³

Großen Einfluß auf die Inventionsliteratur haben vor allem drei Texte ausgeübt: die Auffindung des Kreuzes durch Kaiserin Helena, der Bericht des Lucianus über seine Entdeckung der Gebeine des ersten Märtyrers sowie die Inventions- und Translationsbeschreibung der beiden Märtyrer Gervasius und Protasius, deren typische Elemente sich in einer Vielzahl der hagiographischen Handschriften des Mittelalters wiederfinden: die intensive Suche nach einer inspirierten Person (Helena, Bischof Ambrosius), die

¹⁶¹ J.A. VOGEL, *De ecclesiis Recanatensi et Lauretana earumque episcopis commentarius historicus*, Bd. II, Recanati 1859, S. 217 u. 227.

¹⁶² Ein Gerichtsprozeß belegt die Plünderung der Kirche S. Maria di Loreto Ende 1313 und Anfang 1314, wobei Votivgaben gestohlen sowie die Almosenkasse geplündert worden sind (vgl. ebd. S. 68).

¹⁶³ M. HEINZELMANN, a.a.O., S. 43.

glückliche Auffindung der Reliquie mit göttlicher Unterstützung und die (Heilungs-) Wunder zur Bestätigung der Heiligkeit des Gefundenen.¹⁶⁴ Diese zum Teil auf vorchristlichen Formen beruhenden Einzelzüge¹⁶⁵ begründen im Rahmen der Entwicklung des mittelalterlichen Translationsberichtes eine «... Typologie der 'inventio-revelatio'».¹⁶⁶

Die *Relatio Teramani* beginnt mit der eindeutigen Identifizierung der «... ecclesia Sancte Marie de Loreta ...» als «... camera domus gloriosissime virginis Marie ...»¹⁶⁷ und 'entdeckt' damit der Öffentlichkeit die heilsgeschichtliche Bedeutung des Ortes, die die Behandlung der Kirche als Heiligtum rechtfertigt. Die inhaltliche *inventio* findet sich gleich zu Anfang des Textes, die traditionelle *inventio* im Sinne eines Auffindungsberichtes, also die Art und Weise des Bekanntwerdens, hingegen zu Beginn des zweiten Teils: «Nota quomodo supradicta sunt scita et manifesta ...».¹⁶⁸ Die Gottesmutter erscheint im Jahr 1296 einem frommen Mann im Traum und offenbart (*revelatio*) ihm das im ersten Teil beschriebene Wissen mit dem Auftrag, es weiter zu verbreiten. Es folgt die Darstellung der Überprüfung des Offenbartens durch 16 beauftragte Männer, die zum Heiligen Grab in Jerusalem und nach Nazareth reisen, um dort die Fundamentmaße des ehemaligen marianischen Wohnhauses mit den Grundrißmaßen der Kirche *Sancta Maria de Loretha* zu vergleichen. Der auf diese Weise eingeführte empirische Beweis dient zur Bekräftigung des Wahrheitsanspruchs: «... notificaverunt supradicta inventa per eos esse vera ...»¹⁶⁹, so daß die 'bewiesene' echte Identität mit der *camera beate Marie virginis* zur heilsgeschichtlich abgesicherten Grundlage für die im folgenden beschriebene breite Verehrung durch das christliche Volk avancieren kann. Zur Bekräftigung führt der Hagiograph weitere Zeichen (*signa*) auf: die zahlreichen Wunder, die Maria am heiligen Ort wirkt, eine zweite

¹⁶⁴ Vgl. ebd. S. 78-79.

¹⁶⁵ Vgl. E. SCHMIDT, *Kultübertragungen* («Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten», VIII 2), Gießen 1909, S. 88-89.

¹⁶⁶ M. HEINZELMANN, a.a.O., S. 79.

¹⁶⁷ *Relatio Teramani* (zit. n. F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 15).

¹⁶⁸ Ebd. S. 16.

¹⁶⁹ Ebd.

Erscheinung der Gottesmutter am 8. September, dem Jahrestag ihrer Geburt, gegenüber Bruder Paulus de Silva, in deren Mitteilung Informationen über das Maßverhältnis zwischen Länge und Breite des Architekturkörpers enthalten sind:

... dicto fratre Paulo exeunte de suo tugurio et veniente versus ecclesiam vidit unum lumen descendere de celo supra dictam ecclesiam, quod in longitudine videbatur fore, duodecim pedum in latitudine fore sex pedum ...¹⁷⁰

Zur inhaltlichen Setzung gehören neben der Identifizierung der Kapelle mit dem Wohnhaus Mariens weiterhin die Funktionsbeschreibung des Hauses als Ort ihrer Erziehung, als Ort der als *mysteria divina* verbürgten Verkündigung durch den Erzengel Gabriel¹⁷¹ sowie der Aufzucht Jesu bis zu seinem 12. Lebensjahr. Weiterhin wird von der Umgestaltung des Gebäudes in eine Kirche zu Ehren der Gottesmutter nach ihrem Tod berichtet und von einem durch den Evangelisten Lukas gefertigtes Bild *ad similitudinem b. Marie virginis*, welches zur Zeit Teramanos noch vorhanden gewesen soll: «... que ibi est in hodiernam diem».¹⁷²

Aufbauend auf der im ersten Satz des Berichtes dargestellten Identitätszuschreibung, die sich im weiteren Verlauf im zentralen Loreto-Topos *Santa Casa* wiederfindet, entwickelte Teramano die Translationsvorstellung auf dem Hintergrund von Bedrohung und Ungläubigkeit. Die breite Verehrung der Marienkirche in Nazareth durch die Christen wird von dem Wechsel zur *fidem Machometi* abgelöst. Diese Entwicklung stellt den Anlaß zur Erhebung (*elevatio*) des Gebäudes durch die Engel und zu ihrer ersten Übertragung an einen anderen Ort dar: «Tunc Dei angeli abstulerunt prelibatam ecclesiam et portaverunt illam in partibus Slavonie ...».¹⁷³

Aber auch dort wurde sie nicht gebührend verehrt, so daß von einer zweiten englischen Translation berichtet wird. Das mariani-

¹⁷⁰ Ebd.

¹⁷¹ Vgl. ebd. S. 15. Im Lukasevangelium wird eine Verbindung zwischen dem Haus Mariens und der Verkündigung angedeutet: «Und der Engel kam zu ihr hinein und sprach: Sei gegrüßt, du Begnadete! Der Herr ist mit dir!» (Luk I 28).

¹⁷² *Relatio Teramani* (zit. n. F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 15).

¹⁷³ Ebd.

sche Haus findet sich in der Gegend um Recanati wieder. Die genaue Lokalisierung nennt den einer Adelligen aus Recanati mit Namen *Loretha* gehörenden Wald. Der Hagiograph begründet an dieser Stelle die Namensgebung der Kirche als Ableitung vom Namen der Besitzerin des ersten Depositionsortes auf recanatesischem Territorium: «... inde accepit tunc ista ecclesia nomen Sancta Maria de Loretha ab illa domina que erat illius silve domina et patrona». ¹⁷⁴

Zur Zeit des Aufenthalts im Wald beginnt bereits ein lokales Pilgern zur Kirche *Sancta Maria de Loretha*, wodurch die religiöse Festigkeit der Bevölkerung, die auch ohne jegliches Wissen über die Bedeutung des Ortes seine Heiligkeit erkennt, zum Ausdruck kommt. Als neues Hindernis für die endgültige *depositio* werden Räuberbanden beschrieben, deren leidvolles Verhalten den Anlaß zur dritten Translation darstellt. Diese führt wiederum mit Hilfe der Engel auf einen Hügel, der zwei Brüdern gehört, welche jedoch über den Besitz der zum Kirchenschatz gehörenden Votivgaben in Streit geraten, woraufhin von der vierten und letzten Translation durch die Engel berichtet wird. Der endgültige Depositionsort findet sich *in viam communem*, wo die *alma ecclesia* unzählige, die Heiligkeit des Ortes bestätigende Wunder und Gnadenerweise wirkt. ¹⁷⁵ Zur Hervorhebung der religiösen Festigkeit der Bevölkerung erwähnt Teramano das Aufsuchen der Kirche durch die Recanateser (*adventus*), die außerdem die Fundamentlosigkeit des Architekturkörpers feststellen: «Tunc igitur totius populus Racanatensis ivit ad videndum dictam ecclesiam que erat supra terram sine aliquo fundamento». ¹⁷⁶

Wiederum wird von Wunderwirkungen berichtet, die diesmal jedoch den Bau einer *muro bono grosso* durch die Bürger von Recanati zur Unterstützung der Architektursubstanz und damit zum Schutz vor Verfall evozieren. Die Befestigungsmauer stand zur Abfassungszeit des Berichtes noch: «... prout hodie videtur manifeste». ¹⁷⁷ Zu diesem Zeitpunkt im Rahmen der textimmanenten Chro-

¹⁷⁴ Ebd.

¹⁷⁵ Vgl. ebd. S. 16.

¹⁷⁶ Ebd.

¹⁷⁷ Ebd.

nologie war über die Herkunft der Kirche noch nichts bekannt, womit die Glaubensstärke der Recanateser erneut bekräftigt wird. An dieser Stelle endet der erste Teil der *Relatio Teramani*, der die inhaltlichen Vorgaben enthält. Im letzten Abschnitt werden die zweite und die dritte Translation durch die Aussagen von Augenzeugen beglaubigt, deren Nachfahren, Paulus Reynalducij und Franciscus *alias prior* die Informationen gemäß einer Mitteilung des Hagiographen persönlich mitgeteilt haben: «In quorum omnium fidem et testimonium mihi preposito Teremano (...) duo boni viri pretaxate civitatis et huius ville habitatores retulerunt et annuiciaverunt et pluribus vicibus dixerunt».¹⁷⁸

Jeweils der Großvater des Großvaters der beiden stellt den Augenzeugen dar. Der eine hat gesehen, wie die Kirche von den Engeln *per mare* getragen und im Wald der *Loretha* abgesetzt wurde. Der andere beobachtete in einem Alter von 120 Jahren die Übertragung auf den Hügel der beiden Brüder. Es wird wiederum die hohe Besuchsfrequenz am zweiten Depositionsort hervorgehoben.¹⁷⁹

Zusammenfassend kann festgestellt werden, daß die *Relatio Teramani* die für einen Translationsbericht wichtigen Strukturmerkmale aufweist, jedoch auf modifizierte Art und Weise. Die *inventio* der Architektursubstanz findet zwar mit Hilfe einer inspirierten Person wie beim Reliquienkult statt, sie wird aber nicht real gefunden, sondern in ihrem Bedeutungszusammenhang gegenüber einem frommen Mann während einer Traumvision enthüllt. Demgegenüber beschreibt der Hagiograph die Ausweisung des Ortes als heilig auf traditionelle Art mit Wunder- und Gnadenerweisen. Der Translationsvorgang findet gleich viermal, jedoch auf wundersame Weise statt, da er immer ebenso wie die Elevationen mit Hilfe der Engel durchgeführt wird, ein Vorgang, welcher auf die göttliche Auserwähltheit des Heiligtums hinweist. Der zeremonielle Empfang der Reliquie, der *adventus*, ist nicht so stark ausgeführt, da die Bedeutsamkeit der Kirche während des Übertragungsprozesses gemäß der textimmanenten Chronologie für die Einwohner der Gegend noch nicht offenbar ist. Die Verehrung trotz Unwissenheit wird von Teramano jedoch zur

¹⁷⁸ Ebd.

¹⁷⁹ Vgl. ebd. S. 16-17.

Betonung der Glaubensfestigkeit der Recanateser Bürger ausgeweitet. Die *depositio* findet gemäß der vierfachen Translation ebenfalls viermal statt, ist aber nie in einen liturgischen Festakt eingebettet.¹⁸⁰

Der Text enthält verschiedene Orts-, jedoch nur eine genaue Zeitangabe: die Datierung der Traumvision in das Jahr 1296. Darüber hinaus wird mehrmals auf die Abfassungszeit des Berichtes angespielt,¹⁸¹ so daß der zeitliche Rahmen von der Verkündigung an Maria bis zur Entstehungszeit des Berichtes reicht. Es handelt sich hierbei um ein charakteristisches Merkmal der hagiographischen Geschichtsschreibung, denn

... zeitliche Diskontinuitäten werden durch die Permanenz dessen, was Anfang, Ende und Grundlage ist, vernichtet. Die Heiligengeschichte wird in eine Abfolge von Orten und in Veränderungen der Szenerie übersetzt; sie bestimmen den Raum einer 'Konstanz'.¹⁸²

Die Abfolge der Stationen des marianischen Wohnhauses auf seinem Weg von Nazareth bis zum endgültigen Depositionsort auf der öffentlichen Straße im Territorium von Recanati beschreibt eine Bewegung von Palästina zur östlichen und schließlich zur westlichen Adriaküste, also vom Ursprungsort des Christentums über das griechisch-orthodox geprägte, byzantinische Gebiet hin zum Kirchenstaat westlicher Provenienz. Die bei Teramano erwähnten geographischen Lokalisationen können als lauretanische Translationstopographie bezeichnet werden, da sie die Verteilung der für die Geschichte des Heiligtums wichtigen Stationen beinhaltet. Die einzelnen Stationen sind mit inhaltlichen Vorgaben verknüpft und repräsentieren auf diese Weise intellektuelle Kontexte. Der unspezifische *Slavonie*-Topos verweist zunächst nur auf die fortwährende kultische Indifferenz gegenüber der Marienkirche, wird aber in ei-

¹⁸⁰ Gemäß der seit dem 8. Jahrhundert festgehaltenen *ordines*, die den Vorgang der Reliquienübertragung im Rahmen einer liturgischen Feier normativ festhalten, fanden Translationen im Zusammenhang mit einer Kirchweih statt (vgl. M. HEINZELMANN, a.a.O., S. 49).

¹⁸¹ «... unam imaginem (...) que ibi est in hodiernam diem»; «... muro bono grosso et optimo fundamento prout hodie videtur manifeste»; «Et dictus Paulus dixit mihi» (*Relatio Teramani* [zit. n. F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 15-16]).

¹⁸² M. DE CERTEAU, a.a.O., S. 210-11.

men. Bei der Textentstehung wird immer wieder auf das tatsächliche Sachzeugnis rekurriert.

Als hagiographische Quelle weist der Text eine weit verzweigte Topik auf, die sich aus die historische sowie die kultisch-religiöse Realität der Entstehungszeit widerspiegelnden Topoi zusammensetzt. Der Grad ihres Realitätsgehalts ist unterschiedlich stark ausgeprägt. Die Analyse der Topoi auf der Basis ihrer synchronischen Bezüge soll die Funktion der *Relatio Teramani* für die Entwicklung des lokalen Heiligtums zum wichtigsten marianischen Pilgerzentrum in Europa bis zur Französischen Revolution aufzeigen. Der Realitätsgehalt fungiert in diesem Zusammenhang als Indikator für die bereits vor der Installierung der *Santa Casa* vorhandene Architektursubstanz,¹⁸⁷ die trotz vielfältiger Überformungen den Vorbildbau für die in der weiteren Entwicklung entstandenen Loreto-Kapellen darstellt.

2.3. *Horizontal-synchronische Bezüge: die Topik der Relatio Teramani.*

2.3.1. *Die allgemeine Loreto-Topik.*

Die *Relatio Teramani* weist allgemeine, hagiographische Wahrheit generell vertretende Topoi sowie eine für den Gnadenort spezifische Metaphorik auf, deren Verknüpfung sich mit der Ausweitung des Kultes als Loreto-Topik durchgesetzt hat. Während Hinweise auf die historische Realität der Entstehungszeit durch die synchronische Analyse der für Loreto konstitutiven Topoi ermittelt werden können, geben die allgemeinen Muster Auskunft über die damals gültigen Glaubensinhalte. Kultinstallierung durch Translation, engelische Hilfe beim Übertragungsvorgang, ein vom Evangelisten Lukas selbst gefertigtes Marienbild, die Erscheinung der Gottesmutter gegenüber einem frommen Mann sowie der Echtheitsbe-

¹⁸⁷ Vgl. A. KÖSTLER, a.a.O., S. 50-64. Köstler wertet eine hagiographische Quelle in bezug auf ihren Nutzen für die Rekonstruktion der Basilika von Monte Cassino aus und unterscheidet dabei drei Kategorien von Topoi aufgrund ihres Realitätsgehaltes.

weis durch Wunder verweisen auf ein an Reliquienverehrung und Bildkult orientiertes Glaubensverständnis.

Die wahrscheinlich im 6. Jahrhundert entstandene Legende vom Maler Lukas basiert auf der Idee des authentischen Porträts und behauptet die wundersame Entstehung eines Gnadenbildes durch die Hand des Evangelisten.¹⁸⁸ Die nach der Periode des Ikonoklasmus (726-843) unter Rückgriff auf neuplatonische Vorstellungen entwickelte Bilderlehre interpretierte das wundertätige Bild als Abbild eines göttlichen Urbildes gemäß dem 'kosmischen Prinzip der Ähnlichkeit in der Form'. Ein Kultbild stellte entweder einen direkten Abdruck des göttlichen Bildes (*vera icon*), oder ein von der Hand des Malers, dem die Gottesmutter persönlich Modell gesessen hatte, geschaffenes Abbild (Lukasbild) dar. Die formale Ähnlichkeit zum Archetyp rechtfertigte das Bild als authentisches Porträt und begründete seine Wundertätigkeit.¹⁸⁹ «Indem es [das Abbild] sein Urbild widerspiegelte, zog es dieses zu sich an und verband sich existentiell mit dessen Wesen. Genau das war der Punkt, auf den es ankam. Hier floß dem Bild jene übernatürliche Kraft zu, die seinen Kult rechtfertigte».¹⁹⁰

Für die Person Christi, aber auch für Maria, nachdem sich der Glaube an die leibliche Himmelfahrt der Gottesmutter im 6. Jahrhundert durchgesetzt hatte, fehlten verehrungswürdige Körperreliquien. Diesen Mangel füllten die, ihre historische Realität bezeugenden, authentischen Porträts, parallel zu der Glaubensvorstellung, daß die historische Realität der Heiligen in der Existenz ihrer Gräber verbürgt war.¹⁹¹ Das aufgrund seines archetypischen Charakters authentische Bild avancierte, neben den Berührungs- und Sekundärreliquien, zum Äquivalent der Körperreliquie und repräsentierte «... aktive, wunderwirkende Präsenz, wie es bis dahin die Reliquie des Heiligen gewesen sei».¹⁹²

Die nachweisbare Realität von Kultbildern im nachantiken

¹⁸⁸ Vgl. H. BELTING, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1991², S. 72.

¹⁸⁹ Vgl. ebd. S. 174.

¹⁹⁰ Ebd.

¹⁹¹ Vgl. ebd. S. 72.

¹⁹² Ebd. S. 60.

Rom¹⁹³ bezeugte die Aufnahme der Bilderverehrung in die christliche Glaubenspraxis trotz paulinischer Bilderkritik (1 *Röm* I 23) und mündete in der nachträglichen Rechtfertigung des neuen Bildkultes auf dem zweiten Konzil von Nicäa (787).¹⁹⁴ Dort wurde die 'Verlebbendigung der Prototypen' durch die 'Anschauung der Bilder' empfohlen, jedoch von der eigentlichen 'Anbetung', welche 'allein der göttlichen Natur zukommt', streng unterschieden.¹⁹⁵ Mit der Institutionalisierung eines allgemeinen Bildkultes im späten 6. Jahrhundert manifestierte sich eine bildorientierte Kultpraxis mit öffentlichen Kult- und privaten Andachtsbildern, die «... immer mehr Eigenschaften oder Fähigkeiten von Heiligen und Reliquien übernahmen...».¹⁹⁶

Der von Teramano aufgegriffene Topos des Lukasbildes, «Et beatus Lucas evangelista cum suis manibus fecit ibidem unam imaginem ad similitudinem b. Marie virginis, que ibi est in hodiernam diem...»,¹⁹⁷ ordnete die Statue der Loreto-Madonna in die Reihe der Wunderbilder ein und rechtfertigte damit die traditionell an diesem Ort geübte Verehrung eines marianischen Kultbildes gemäß der kirchlichen Bilderlehre. Ein lokaler Marienkult hatte sich bereits zu Beginn des 14. Jahrhunderts in der *Ecclesiam Sancte Marie de Laureto* etabliert, wie Gerichtsakten eines Prozesses aus dem Jahr 1315 gegen mehrere Adelige aus Recanati belegen, da sie

¹⁹³ Im Jahr 609 wurde das Pantheon zur Kirche Mariens und aller Märtyrer geweiht sowie eine Maria und das Jesuskind abbildende Ikone aufgestellt (vgl. E. VON DOBESCHÜTZ, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende* («Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur», N.F. 3), Leipzig 1899, Beilagen, S. 269**, 271**).

¹⁹⁴ Zum Thema der möglich gewordenen Akzeptanz von Bildwerken in der christlichen Glaubenspraxis siehe A. STOCK, *Bilderstreit als Kontroverse um das Heilige*, in *Wozu Bilder im Christentum? Beiträge zur theologischen Kunsttheorie*, hrsg. v. A. STOCK, St. Ottilien 1990, S. 63-86; M. KOHN, «Du sollst dir kein Bild machen...», in *Risikante Bilder: Kunst, Literatur, Medien*, hrsg. v. N. BOLZ u.a., München 1996, S. 67-76.

¹⁹⁵ Vgl. *Beschlüsse des zweiten Konzils von Nicäa (787)*, in *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, hrsg. v. J.D. MANSI, Paris 1901 (Übersetzung bei: N. THON, *Ikone und Liturgie*, Trier 1979, S. 207).

¹⁹⁶ H. BELTING, *Bild*, a.a.O., S. 73.

¹⁹⁷ *Relatio Teramani* (zit. n. F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 15).

ein mit Votivgaben beschenktes *ymaginem Beate Virginis* im Zusammenhang mit der Plünderung der Kirche erwähnen.¹⁹⁸ Sehr wahrscheinlich handelte es sich bei dem Kultbild zunächst nicht um eine plastische Marienfigur, sondern um eine die Gottesmutter mit dem Jesuskind darstellende Ikone, da in den Prozeßakten der *Terminus cona* auftaucht.¹⁹⁹ Auch Giacomo Ricci berichtet in seiner im 15. Jahrhundert verfaßten Schrift *Virginis Mariae Loretae Historia* von einer *speciosa pictura*, die er als ausgesprochen lebendig wirkende halbfigurige Mariendarstellung beschreibt.²⁰⁰ Die zum Teil noch heute an den Wänden der *Santa Casa* sichtbaren, aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts stammenden Freskoge-mälde mit thronender Gottesmutter und Jesuskind repräsentieren möglicherweise figurative Erinnerungen an das ursprüngliche Bild-nis.²⁰¹ Darüber hinaus legt die Form der Ikone im Zusammenhang mit der später formulierten Translationsvorstellung die Annahme nahe, daß das Kultbild eine bereits im 14. Jahrhundert in das Gebiet von Recanati transportierte Importikone aus dem Osten darstellte. Der Glaube an Archetypen, die auf dem Weg über Byzanz aus dem Land der Bibel kamen, hatte schon im 13. Jahrhundert allgemeine Verbreitung gefunden.²⁰² In der weiteren Entwicklung übernahm dann jedoch das plastische Gnadenbild die Funktion der Ikone als Kultbild und ersetzte es schließlich,²⁰³ möglicherweise aufgrund einer westlichen Vorliebe für das dreidimensionale Bildwerk.²⁰⁴

Bei dem heutigen Loreto-Standbild handelt es sich um eine Kopie der 1921 bei einem Brand der *Santa Casa* zerstörten Holzfiguren-gruppe. Sie gehört zum Typus der stehenden Madonna, der sich aus der thronenden Gottesmutterdarstellung entwickelt hat und bereits für das 12. Jahrhundert belegt ist. Die Gestaltung der Loreto-Ma-donna als stehende Himmelskönigin tritt jedoch erst im 14. und 15.

¹⁹⁸ Vgl. J.A. VOGEL, a.a.O., S. 68.

¹⁹⁹ Vgl. Ebd.

²⁰⁰ Vgl. G. RICCI, a.a.O., S. 120.

²⁰¹ Vgl. F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 288.

²⁰² Vgl. H. BELTING, *Bild*, a.a.O., S. 35-37.

²⁰³ Vgl. F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 292.

²⁰⁴ Vgl. H. BELTING, *Bild*, a.a.O., S. 331.

Jahrhundert auf.²⁰⁵ Maria trägt das eng an sie angelehnte Jesuskind auf ihrer linken Seite, ebenso wie das in postikonoklastischer Zeit breite Verehrung genießende Marienbild der *Hodegetria*.²⁰⁶ Dieser Grundtypus wird allgemein als Lukasbild verehrt,²⁰⁷ so daß die Ursprungserklärung Teramanos auch in der real gestalteten Bildform wiederzufinden ist. Beide Figuren tragen Kronen, während Christus darüber hinaus in der linken Hand die mit einem kleinen Kreuz versehene Weltkugel sowie den rechten Arm zum Segnen erhoben hält. Die gesamte Figurengruppe ist auffällig schmal gestaltet und in der Regel mit einem weiten Mantel, der Dalmatik, bekleidet, welcher zur Befestigung von Motivgaben benutzt wird.²⁰⁸ Ebenso wie das Original ist die 1922 geweihte Kopie von Leopoldo Celani nach einem Gipsmodell von Enrico Quattrini aus Holz gefertigt.²⁰⁹ Die schmale, säulenartige Gestaltung des Gnadenbildes, sein dunkler Inkarnat und die auffällige Mantelform stellen die wichtigsten Merkmale des lauretanischen Prototyps dar, der leicht in den Kopien unterschiedlichster Qualität wiedererkannt werden kann.²¹⁰

Einen weiteres allgemein verbreitetes Muster, das in die Translationsdarstellung der *Relatio Teramani* Eingang gefunden hat, stellt der Topos von der 'aus dem Meer kommenden Statue' dar,²¹¹ welche in der Regel auf wundersame Weise seinen neuen Bestimmungsort erreichte. «È ricorrente nella letteratura agiografica (...), la presenza angelica per promuovere o rinnovare il culto verso un'immagine mariana».²¹² Es handelt sich hierbei um einen *locus communis* der hagiographischen Gründungsberichte, «...in cui si fa pervenire dal mare sia le immagini che gli edifici di culto».²¹³ So wird zur Zeit des

²⁰⁵ Vgl. K. KOLB, *Typologie der Gnadenbilder*, in *Handbuch der Marienkunde*, hrsg. v. W. BEINERT - H. PETRI, Regensburg 1984, S. 867.

²⁰⁶ Vgl. G.M. LECHNER, *Marienverehrung und Bildende Kunst*, in W. BEINERT - H. PETRI (Hrsg.), a.a.O., S. 569.

²⁰⁷ Vgl. H. BELTING, *Bild*, a.a.O., S. 854.

²⁰⁸ Vgl. F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 302.

²⁰⁹ Vgl. F. GRIMALDI, *Sacello*, a.a.O., S. 67.

²¹⁰ Vgl. E. FLÖGEL, a.a.O., S. 65.

²¹¹ Vgl. M. DE CERTEAU, a.a.O., S. 210.

²¹² F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 297.

²¹³ Ebd. S. 86.

Bilderstreits von einer Marienstatue (*Maria Romaia*) berichtet, die sich vor ihrer Zerstörung durch die Bilderfeinde ins Exil nach Rom rettete, indem sie aufrecht auf dem Wasser stehend in 24 Stunden übers Meer schwamm.²¹⁴ Besondere Ähnlichkeit zur lauretanischen Überlieferung weist die Ursprungslegende des Heiligtums zu Ehren der Gottesmutter vom Guten Rat (*Madonna del Buon Consiglio*) in Genazzano auf, die neben der Fahrt übers Meer auch den Topos von der engelischen Hilfe aufgreift. Die Legende berichtet von der wundersamen Erscheinung eines Bildes der Gottesmutter mit Jesuskind am 25. April 1467 und wird später durch die Darstellung der Herkunft des Gnadenbildes aus Scutari sowie seine Übertragung übers Meer mit Hilfe der Engel und in Begleitung zweier Albaner ergänzt.²¹⁵

In antiken Kultübertragungen findet sich der Topos von der Übertragung übers Meer häufig gemeinsam mit dem Motiv der wundersamen Schiffs- oder Wagenfahrt, die auch in christlichen Heiligenlegenden dargestellt ist.²¹⁶ So erreichen die Gebeine des heiligen Jakobus aufgrund der besonderen Schnelligkeit des sie über das ganze Mittelmeer transportierenden Schiffs in einer halben Stunde Spanien (*Santiago de Compostela*).²¹⁷ Das ebenfalls in diesem Zusammenhang auftretende Motiv der engelischen Hilfe verweist außerdem auf die in den einzelnen Religionen unterschiedlich ausgeprägte Entrückungsvorstellung. Die Vulgata erwähnt die Translation im Sinne von Entrückung im Kontext der Glaubenstärke. Dort wird vom Stammvater Henoch berichtet, daß er wegen seiner Treue im Glauben von Gott aus dem Leben fortgenommen wurde, ohne den Tod zu schauen (*Hebr. XI 5*). Im Buch Henoch, einer zur späteren, jüdisch-apokalyptischen Literatur gezählten, apokryphen Schrift des Alten Testaments,²¹⁸ wird seine Translation detailliert beschrieben. Vor allem der erste Teil, das angelologische Buch, welches von Hen-

²¹⁴ Vgl. E. VON DOBSCHÜTZ, *Maria Rhomaia*, «Byz. Z.», XII (1903), S. 174.

²¹⁵ Vgl. A.F. ADDEO, *Apparitionis imaginis beatæ virginis a Bono consilio, documenta*, Typis poliglottis Vaticanis 1947, S. 3-5.

²¹⁶ Vgl. E. SCHMIDT, a.a.O., S. 88-96.

²¹⁷ Vgl. R.A. LIPSIVS, Bd. II 2, a.a.O., S. 223, Anm. 1.

²¹⁸ Vgl. G. STRECKER, *Entrückung*, in *Realexikon für Antike und Christentum*, hrsg. v. T. KLAUSER, Bd. V, Stuttgart 1960-62, Sp. S. 463.

ochs Traumgesicht über die Abstrafung der gefallenen Engel und von seinen Reisen durch Erde und Unterwelt berichtet, gibt Auskunft über die Entrückungsvorstellung: «Mir wurde im Gesichte folgende Erscheinung: Siehe, Wolken luden mich ein im Gesicht, und ein Nebel forderte mich auf; der Lauf der Sterne und Blitze trieb und drängte mich, und Winde gaben mir Flügel im Gesicht und hoben mich empor. Sie trugen mich hinein in den Himmel».²¹⁹

Auch in der christlich-apokalyptischen Literatur taucht die Entrückungsvorstellung zur Umschreibung der ekstatischen Schau auf und findet sich gemeinsam mit dem Motiv der engelischen Hilfe in den apokryphen Apostelgeschichten und Heiligenlegenden.²²⁰ Gemäß der Überlieferung bringt jeweils eine Wolke die Apostel Petrus nach Rom, Andreas nach Asien und Matthias zur Stadt Kahanat,²²¹ während Simon Klopas auf seinem Todesweg zum Ölberg von Erzengeln getragen wird.²²² Den Heiligen Tryphon bringen vier nicht weiter spezifizierte Engel nach seiner Krankenheiligung in Rom in die Heimat zurück.²²³

In der *Relatio Teramani* wird nicht nur von der wundersamen Übertragung des Lukasbildes, sondern von der Translation des gesamten marianischen Wohnhauses mit Hilfe der Engel berichtet, ein Topos, der sich nicht ausschließlich in der lauretanischen Tradition findet. Mehrere Ursprungslegenden gründen die Entstehung ihres Heiligtums auf die wundersame Übertragung einer Marienkappelle, wie beispielsweise die Wallfahrtskirche Mariä Himmelfahrt von Sossau in der Nähe von Straubing. Sie soll der Legende nach 1177 durch die Hand der Engel an diesen Ort getragen worden sein und wird aufgrund des ähnlichen Begründungszusammenhangs 'Bayerisches Loreto' genannt.²²⁴

Das Marienheiligtum von Walsingham in England erhebt eben-

²¹⁹ G. BEER, *Das Buch Henoch*, in *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, hrsg. u. übers. v. E. KAUTZSCH, Bd. II, Tübingen 1900, S. 245, XIV, 8-9.

²²⁰ Vgl. G. STRECKER, a.a.O., Sp. 464.

²²¹ Vgl. R.A. LIPSUS, Bd. II 2, a.a.O., S. 116.

²²² Vgl. ebd. S. 148.

²²³ Vgl. G. STRECKER, a.a.O., Sp. 465.

²²⁴ Vgl. S. BEISSEL, *Wallfahrten*, a.a.O., S. 340; Hinweise auf weitere Über-

falls Anspruch auf den Besitz des Wohnhauses der Gottesmutter aus Nazareth. Eine von Richard Pynson 1495 herausgegebene und nach ihm benannte, im Jahr 1461 entstandene Ballade berichtet von der Normannin Richeldis Faveraches, die 1061 ein Ebenbild des *Holy House* in England erbauen ließ. Gemäß der Legende soll Richeldis von der Gottesmutter *in spirit* nach Nazareth geführt worden sein, um dort das Haus der Verkündigung zum Zweck des Nachbaus mit eigenen Augen zu sehen. Die Arbeiten begannen gemäß der in der Vision übermittelten Maßverhältnisse, konnten aber erst nach der wundersamen Versetzung der Mauern mit Hilfe von *angels hands* vollendet werden.²²⁵ Es taucht sowohl das Translations- als auch das Engelsmotiv auf sowie der Anspruch auf Authentizität des Heiligtums aufgrund der durch die Begründerin selbst verbürgten Ähnlichkeit zum Original.

Die realen Baukörper in England und Italien weisen jedoch erhebliche Unterschiede auf. Während es sich beim *Holy House* von Walsingham um eine holzverkleidete Konstruktion handelte, wie Erasmus von Rotterdam in einer Beschreibung der Kapelle vor ihrer Zerstörung durch Heinrich VIII. bestätigte,²²⁶ stellt die *Santa Casa* von Loreto einen Steinbau dar. Auch die Grundrißmaße beider Kapellen unterscheiden sich, denn die italienische Variante ist um einiges größer.²²⁷ Dieser Unterschied verwundert in Anbetracht der bereits vor der schriftlichen Fixierung durch Teramano vorhandenen Architektursubstanz nicht, da die Tradierung der hagiographischen Wahrheit gerade den Erhalt der Kirche *Sancta Maria de Loretha* verfolgte. Die baulichen Vorgaben mußten daher integriert werden und konnten nicht mit den Vorgaben in England übereinstimmen. Beide Traditionen bezeugen das Bestreben, einen Teil des Heiligen Landes auf 'sicherem' heimatlichen Boden wieder aufzubauen und dem eigenen religiösen und politischen System einzuver-

tragungslegenden mit ähnlichem Schema bei F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 131, Anm. 47.

²²⁵ Vgl. Pynson ballad (zit. n. H.M. GILLET, *Shrines of Our Lady in England and Wales*, London 1957, S. 296-97).

²²⁶ Vgl. D. ERASMUS, *Calendar of Letters and Papers, Foreign and Domestic* (1512), Henry VIII. no 1188 (zit. n. V. TURNER - E. TURNER, a.a.O., S. 181).

²²⁷ Vgl. V. TURNER - E. TURNER, a.a.O., S. 179.

leiben. «Walsingham's sponsors essayed to build, if not Jerusalem, at least a token of Nazareth 'in England's green and pleasant land'. Loreto more literally represented the transplanting of an Eastern religion (Christianity) in European soil under Roman patronage».²²⁸ Das lauretanische Heiligtum erhebt jedoch als einzige Marienwallfahrtsstätte den Anspruch auf die originale Bausubstanz aus Nazareth.²²⁹

Die Zusammenführung der Topoi von der Statue, die auf wundersame Weise übers Meer kommt, und der Translationen eines gesamten Heiligtums, kann parallel an der ikonographischen Entwicklung beobachtet werden. Nachdem sich ab dem 15. Jahrhundert die Darstellung der sitzenden Gottesmutter mit dem Kind auf dem Schoß und unter einem Baldachin mit von Engeln gestützten Säulen als ikonographisches Schema für die Loreto-Madonna fassen läßt,²³⁰ setzte sich um die Mitte des 16. Jahrhunderts die Abbildung der von Engeln getragen Kirche mit der Mutter-Kind-Gruppe auf dem Dach durch. Dieser lauretanische Prototyp ist zum ersten Mal für das Jahr 1476, also nach der Abfassung der *Relatio Teramani*, belegt. Es handelt sich um eine Auftragsarbeit in Form einer Darstellung der Loreto-Madonna *cum filio capella et angelis*²³¹. Im Laufe der weiteren Entwicklung des italienischen Wallfahrtsortes avancierte diese Figuration zum zentralen ikonographischen Schema, welches den Marien- und Haus-Kult sowie die wundersame Herkunft in einem Bild aufgreift. Der erste, die Architektursubstanz in seiner historischen Realität abbildende Holzschnitt findet sich bei Girolamo Angelita in seinem Werk *Lauretanae Virginis historia* aus dem Jahr 1532 und zeigt die mit zwei Türen unterbrochene und durch Pilaster gegliederte Südseite der *Santa Casa* vor der Marmorummantelung.²³² Über dem Satteldach mit Dachreiter ist die Mut-

²²⁸ Ebd. S. 180.

²²⁹ Vgl. F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 121.

²³⁰ Ab dem 15. Jahrhundert kann diese Form zweifelsfrei mit der Loreto-Madonna identifiziert werden, da zwei aus diesem Jahrhundert stammende Pilgerzeichen das Schema abbilden und am Rand den Text «Sancta Maria de Loreto ora pro nobis» (ebd., S. 294) aufweisen.

²³¹ Vgl. ebd. S. 343, Anm. 32.

²³² Vgl. F. GRIMALDI, *Iconografia del sacello*, a.a.O., S. 167.

ter-Kind-Gruppe abgebildet, die zusammen mit dem Haus von Wolken und Cherubinen getragen wird. Das gesamte Ensemble schwebt über einer Landschaft, die die Region um Recanati nachbildet.²³³ Diese Darstellung wurde ausschlaggebend für die äußere Gestaltung der *Santa Casa*-Nachbauten und entwickelte sich zum Emblem des Loreto-Kultes,²³⁴ in welchem die 'italienische Version des Terra sancta-Kultes,' neben der Verehrung der Heiligen Stiege in Rom, ihren Höhepunkt erreichte.²³⁵

Nicht mehr das marianische Gnadenbild allein ersetzte die fehlende Körperreliquie der Gottesmutter, sondern ihre gesamte Wirkungsstätte entwickelte sich zum steinernen Zeugen²³⁶ ihres historischen Lebenswegs. Hatte die *Relatio Teramani* mit der Identifizierung der Kirche *Sancta Maria de Loretha als camera beate Marie virginis* neben der Aufwertung des Heiligtums vor allem den Erhalt der Bausubstanz zum Ziel, avancierte die *Santa Casa* ein Jahrhundert später als Großreliquie zum geeigneten Vermittlungsobjekt nachtridentinischer Glaubenslehre im Sinne des Dekrets über die Bilderverehrung, welches vorgab, «... die Gläubigen vorzüglich über Fürbitte der Heiligen, ihre Anrufung, Verehrung der Reliquien, und rechtmäßigen Gebrauch der Bilder sorgfältig zu unterweisen ...».²³⁷

2.3.2. Die spezielle Loreto-Topik.

Die Translationen stellen das Mittel zu Erklärung der Herkunft

²³³ Vgl. Abb. 2.

²³⁴ Vgl. E. FLÖGEL, a.a.O., S. 33.

²³⁵ Vgl. K.A. HUBER, *Italianische Kultmotive im Barock der böhmischen Länder*, Sonderdruck («Archiv für Kirchengeschichte v. Böhmen, Mähren, Schlesiens», 6), Königstein/T. 1982, S. 106.

²³⁶ Die Verwendung von *polvere della Santa Casa* für Majolikageschirr oder als Beigeabe zu Speisen mit der Hoffnung auf heilende Wirkung belegt den Umgang mit der *Santa Casa* als tatsächliche Reliquie (vgl. L. KRISS-RETTENBECK, *Bilder und Zeichen religiösen Volksglaubens*, München 1963, S. 44-45). Zum Themenkreis Loreto-Schale und Loreto-Staub: vgl. R. KRISS, *Votive und Weihgaben des italienischen Volkes*, «Z. Volkskunde», II (1931), S. 249-71.

²³⁷ *Beschlüsse und Glaubensregeln des hochbeiligen allgemeinen Concils zu Trient unter den Päpsten Paul III., Julius III. Und Pius IV.*, Regensburg 1903, S. 162.

des Heiligtums dar und bezeugen seine 'richtige' Geschichte, die sich parallel zur Entwicklung des Christentums von Palästina über Byzanz ins Heilige Römische Reich vollzieht. Die verschiedenen Lokalisationen beschreiben die aufeinander folgenden Orte der Geschichte des marianischen Wohnhauses und bestimmen den konstanten Raum, in welchem das 'Schicksal des lauretanischen Marienkultes fortschreitend zutage tritt'. Der Weg des Heiligtums ist kein direkter, sondern wird von verschiedenen Hindernissen an den unterschiedlichen Stationen erschwert. Es scheint, als müsse das Wohnhaus der Gottesmutter parallel zum christlichen Heiligen zunächst diverse Prüfungen bestehen, um zum wichtigsten marianischen Gnadenort aufsteigen zu können.²³⁸

Bei dem von Teramano beschriebenen ersten Depositionsort des marianischen Wohnhauses, *in partibus Slavonie*, handelt es sich um eine generelle Ortsbestimmung ohne genaue Lokalisierung. Mit Slawonien wurde eine historische Landschaft zwischen Drau und Save (im Nordosten Kroatiens) bezeichnet und somit eine Beziehung zur östlichen Adriaseite hergestellt. Eine Erzählung aus dem 15. Jahrhundert, abgefaßt von Loise de Rosa, der 1385 in Pozzuoli geboren und «... per lunghissimi anni numerosi sovrani e signori del Regno ...»²³⁹ gedient haben soll, kannte bereits die Translation der Marienkirche *Santa Maria de Loreto* aus Slawonien auf einen Weinberg im Gebiet von Recanati,²⁴⁰ so daß von einer Beeinflussung auf die *Relatio Teramani* ausgegangen wird ebenso wie bei einer mündlichen Überlieferung, die die wundersame Translation des marianischen Wohnhauses aus Nazareth in die Nähe eines Fiume genannten Kastells kennt.²⁴¹ Sie fand Eingang in die *Relatio Teramani*, da diese mit *castrum quod vocatur Flumen*²⁴² den Depositionsort der Marienkirche etwas genauer präzisiert. Weitere Details zu diesem

²³⁸ Der hagiographische Diskurs beschreibt grundsätzlich 'das fortschreitende Zutagetreten eines Schicksals' mit dem Ziel der Glorifizierung Gottes im Triumph des Heiligen (vgl. M DE CERTEAU, a.a.O., S. 207).

²³⁹ A. ALTAMURA, *La Santa Casa di Loreto in un testo inedito del '400*, «Studia Picena», XXXVIII (1970-71), S. 27.

²⁴⁰ Vgl. ebd. S. 29.

²⁴¹ Vgl. F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 88.

²⁴² Vgl. *Relatio Teramani* (zit. n. F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 15).

Bestimmungsort weist der Text jedoch nicht auf. Die Betonung liegt auf der kultischen Indifferenz gegenüber der Kapelle mit der Konsequenz der zweiten Translation. Erst ca. 50 Jahre später wurde dieser Teil der Legende detailliert ausgeführt in einer Überarbeitung des Gemeindesekretärs von Recanati, Girolamo Angelita. Er identifizierte das Kastell bei Fiume mit der Festung von Tersatto, einem wichtigen Handelsknotenpunkt an der dalmatischen Küste.²⁴³ Dort ist bereits für das Jahr 1431 eine Marienkirche belegt, in welcher eine byzantinische Madonna von der Hand des Apostels Lukas verehrt wurde.²⁴⁴

Die genauen Umstände am ersten Depositionsort besitzen bei Teramano keine besondere Bedeutung, dennoch läßt die Tatsache der ersten Translation von Nazareth *in partibus Sclavonie* Rückschlüsse auf die kulturellen Bedingungen zur Zeit der Entstehung des Textes zu. Wiederum wird die geringe Verehrung, «... ibi minime honorabatur ...»²⁴⁵ des Heiligtums betont, so daß auch an diesem Ort die fortschreitende Islamisierung durch die Osmanen indirekt als Grund für die zweite Translation geltend gemacht wird. Tatsächlich befanden sich im Gebiet von Recanati schon im 13. Jahrhundert slawische Einwanderer, deren Zahl nach der Eroberung Konstantinopels im Jahr 1453 enorm anstieg.²⁴⁶ Ihre Präsenz als Flüchtlinge aber auch als Handelspartner stellt den Grund für die Kenntnis der verschiedenen Traditionsstränge dar, die in die *Relatio Teramani* Eingang gefunden haben. Der Hagiograph greift auf charakteristische Elemente eines traditionell eng miteinander verbundenen Kulturraums zurück und baut sie als Fundament der Kultbegründung aus.

Il racconto della traslazione prodigiosa della chiesa di Santa Maria di Loreto ha, senza alcun dubbio, origine dalle due comunità insediate sulle sponde dell'Adriatico, «dove la vicinanza geografica, l'intensità degli scambi, la coabitazione sullo stesso territorio, incrementano la sensazione

²⁴³ Vgl. G. ANGELITA (zit. n. F. GRIMALDI, *Chiesa*, a.a.O., S. 186).

²⁴⁴ Vgl. F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 132, Anm. 57.

²⁴⁵ *Relatio Teramani* (zit. n. F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 16).

²⁴⁶ Vgl. *Migrazioni slave in Occidente, Romagna, Marche, Abruzzi, secoli XIV-XV*, hrsg. v. S. ANSELMINI («Quaderni di Proposte e ricerche», 3), Ancona 1988.

di appartenere alla stessa comunità culturale, di avere aspirazioni comuni, di vivere quello stesso universo simbolico e morale».²⁴⁷

Es ist denkbar, daß die Translation von Ost nach West außerdem einen Hinweis auf die tatsächliche Überführung der ursprünglich in der Kapelle verehrten Ikone darstellt.²⁴⁸ Als sogenannte Importikone mag sie wie viele andere Reliquien und Kultgegenstände auf das italienische Festland gekommen sein. Eindeutig ist hingegen die Darstellung der Translation eines Urbildes in Form des marianischen Wohnhauses mit dem Lukasbild im Inneren durch Teramo, der auf diese Weise die Authentizität des Sachzeugnisses rechtfertigt.²⁴⁹

Der zweite Depositionsort des Heiligtums befindet sich bereits im Gebiet von Recanati und wird im dem Wald einer Adelligen mit Namen *Loretha* angegeben. Zum einen ist es augenscheinlich, daß mit dieser Ortsbestimmung die ursprüngliche Namensgebung erklärt werden soll, da die älteren Quellen nicht nur irgendeine Marienkirche belegt haben, sondern das Pilgerziel *Sancte Marie de Laureto*.²⁵⁰ Gemäß des toponymen Charakters alter Marienbilder, die sich durch den Namenszusatz als Bilder der jeweils lokalen Maria unterschieden,²⁵¹ ist anzunehmen, daß die Kirche auf eine bereits im 12. und 13. Jahrhundert belegte *Ecclesia Sanctae Mariae in fundo Laureti* zurückgeht.²⁵² Diese lag im damaligen Delta der Flüsse Aspione und Musone, nicht sehr weit vom heutigen Loreto-Hügel entfernt.²⁵³ Ende des 13. Jahrhunderts kam es zur Versumpfung des Gebietes

²⁴⁷ F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 101.

²⁴⁸ Giuseppe Santarelli stellt in seiner Untersuchung des lauretanischen Heiligtums die Hypothese auf, daß sowohl die Ikone als auch ein Teil der Steine der *Santa Casa* tatsächlich im Jahr 1294 als Mitgift der Braut Phillips II. von Anjou, der Tochter des Despoten von Epirus, Ithamar oder Magherita Angeli, auf dem Seeweg aus Nazareth nach Recanati gekommen seien (vgl. G. SANTARELLI, *Santa Casa*, a.a.O., Kap. 3).

²⁴⁹ Vgl. H. BELTING, *Bild*, a.a.O., S. 369-70.

²⁵⁰ Vgl. J.A. VOGEL, a.a.O., S. 68.

²⁵¹ Vgl. H. BELTING, *Bild*, a.a.O., S. 24.

²⁵² Vgl. F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 24-29.

²⁵³ N. ALFIERI - E. FORLANI - F. GRIMALDI, *Ricerche paleogeografiche e topografico-storiche*, «Studia Picena», XXXIII-XXXIV (1965-66), S. 42-43, 52-57.

zwischen den beiden Flüssen und es wird davon ausgegangen, daß das Heiligtum daraufhin zwischen 1291 und 1294 verlassen sowie der Marienkult auf den *Monte Prodo*, den heutigen Hügel von Loreto, übertragen wurde.²⁵⁴ Es ist denkbar, daß die *Santa Casa* aus einer der ursprünglichen Mönchszellen, die seit dem Ende des 12. Jahrhundert im Umfeld der *Ecclesia Sanctae Mariae in fundo Laureti* entstanden, hervorgegangen ist.²⁵⁵

Die dritte Translation wird mit der Gefahr, die den Pilgern durch sich im Wald versteckende Räuberbanden drohte, begründet und bringt das marianische Wohnhaus auf einen gegen Umweltkatastrophen abgesicherten Standort, den Hügel der zwei Brüder. Dieser wird bereits mit dem Loreto-Hügel identifiziert, da die genaue Position der Kapelle gemäß eines Basreliefs an der südöstlichen Seite des heutigen Palazzo Apostolico gelegen haben soll, der Basilika von Loreto sozusagen gegenüber.²⁵⁶ Aber auch dieser Depositionsort stellt nicht den endgültigen dar, da die beiden Brüder um den Besitz der Votivgaben in Streit geraten. Während im Wald der *Loretha* Räuberbanden die Pilger bedrohten, wird der heilige Ort an dieser Stelle durch das Laster der Habgier entweiht. Der Raumkonflikt wird wiederum durch das Eingreifen der Engel gelöst, die die *Santa Casa* schließlich in der Mitte einer *viam communem* absetzten und die Gerichtsbarkeit damit der öffentlichen Autorität zufiel.²⁵⁷

Die definitive Installierung des Heiligtums an einem öffentlichen Ort diente dem Schutz vor entweihendem Zugriff und beugte dem Versuch privater Spekulation vor,²⁵⁸ eine notwendige Voraussetzung für die weitere Entwicklung des Pilgerortes. Bürger aus Recanati erbauten in der Folge eine *muro bono grosso*, um das instabile Gebäude vor seinem Verfall zu bewahren, und demonstrieren auf diese Weise ihre Glaubenstreue. Diese Schutzmauer, die den Erhalt der Kapelle *sine aliquo fundamento* sichern sollte, entstand tatsächlich zusammen mit einem weitreichenden Umbau der

²⁵⁴ Vgl. A. VEGGIANI, *L'impaludamento della piana di Loreto nel XIII secolo e la trasmigrazione dei luoghi di culto*, in F. GRIMALDI (Hrsg.), *Sacello*, a.a.O., S. 125.

²⁵⁵ Vgl. F. GRIMALDI, *Sacello*, a.a.O., S. 16-17.

²⁵⁶ Vgl. F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 131, Anm. 46.

²⁵⁷ Vgl. ebd. S. 84.

²⁵⁸ Vgl. G. SANTARELLI, *Santa Casa*, a.a.O., S. 255.

Marienkirche zwischen dem Ende des 14. und dem Anfang des 15. Jahrhunderts. Die Apsis wurde durch eine gerade Wand ersetzt, so daß es zu einer Verlängerung von Nord- und Südwand kam mit dem Ergebnis eines insgesamt vergrößerten Raums. Die Mauer der Bürger aus Recanati besaß im Gegensatz zum Ursprungsbau ein solides Fundament und umgab das Heiligtum in seiner ganzen Höhe.²⁵⁹ Als Reaktion auf den großen Pilgerstrom wurde eine weitere Türe an der Südseite geöffnet, die bis heute den Eingang in die *Santa Casa* darstellt. Bei diesem Um- und Sicherungsbau handelte es sich mit großer Wahrscheinlichkeit um ein Gemeinschaftswerk der Gemeinde von Recanati als Dank für das Ende einer Pestepidemie.²⁶⁰

Die Erwähnung einer *muro bono grosso* verweist jedoch nicht nur auf die Stiftung der Recanateser, sondern außerdem auf den 1507 von Papst Julius II. in Auftrag gegebenen Marmorantel, der die Mauer ca. 100 Jahre später ersetzte und neben der schützenden zudem ästhetische Funktionen übernehmen sollte. Auch wenn dieser Zusammenhang vom Hagiographen nicht intendiert gewesen sein kann, Teramano war zum Zeitpunkt des Abrisses der Schutzmauer bereits verstorben, kann dieser Aspekt dennoch auf der Basis desselben Topos thematisiert werden. Parallel zur Überformung des Kultzeugnisses sowie zur Überarbeitung der Texttradition spiegelt sich in der Topik ebenfalls die historische Entwicklung des Gnadenortes. Die Marmorummantelung bezeugt Interesse und Unterstützung des päpstlichen Stuhls²⁶¹ und betont den Reliquiencharakter der *Santa Casa*.²⁶² Als Reliquiar gibt er dem marianischen Wohnhaus sein 'richtiges Aussehen' im Sinne einer Versinnbildlichung der heilsgeschichtlichen Ereignisse, die mit ihm verbunden werden. In der Form von Basreliefs sind die wichtigen Szenen aus dem Leben Mariens dargestellt. Die Verkündigung findet sich an exponierter Stelle an der Vorderseite oberhalb des sogenannten Engels-

²⁵⁹ Vgl. N. ALFIERI - E. FORLANI - F. GRIMALDI, *Contributi*, a.a.O., S. 96.

²⁶⁰ Vgl. F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 72-74.

²⁶¹ Insgesamt haben drei Päpste, Julius II., Leo X. und Klemens VII., die Realisierung der Marmorummantelung unterstützt, sowohl im Hinblick auf das ikonographische Programm als auch in während der einzelnen Arbeitsphasen (vgl. F. GRIMALDI - D. GERMANI, *I marmi della Santa Casa di Loreto*, Loreto 1994, S. 68).

²⁶² Vgl. Abb. 3.

fensters, durch welches der Erzengel Gabriel eingetreten sein soll.²⁶³ Im Medium der plastischen Darstellung wird die heilsgeschichtliche Bedeutung der als monumentale Palästina-Reliquie verehrten *Santa Casa* gestaltet, so daß das Bildwerk zur sinnlich vermittelten Glaubenswahrheit wird, um letztendlich der Inszenierung des Kultes zu dienen. Ebenso wie die *Ste Chapelle* in Paris stellt der aus der *muro bono grosso* hervorgegangene Marmorantel einen in Analogie zur Schatz- und Schreinkunst gebauten Reliquienschrein dar.²⁶⁴

Il rivestimento marmoreo è un reliquiario istoriato con la vita della Vergine e, prima di essere un'opera d'arte, è una straordinaria opera di fede. (...) Tanto è vero che ispiratori, committenti e artefici non hanno sentito la necessità di apporvi alcuna didascalia scritta perché la rappresentazione non dà luogo ad alcuna confusione. L'immagine è verità immediata...²⁶⁵

Nach einer fast dreißigjährigen Phase des Entwurfs wurde die Realisierung der Marmorverkleidung nach einem Modell Donato Bramantes 1533 begonnen und nahm unter den Bauleitern Andrea Sansovino, Antonio da Sangallo und Raniero Nerucci fast 50 Jahre in Anspruch.²⁶⁶ Jeweils an den Ecken und in der Mitte der beiden Längsseiten sind Doppelrisalite gestaltet, insgesamt zehn, die kannelierte Halbsäulen mit korinthischen Kapitellen aufweisen. Zwischen den Doppelrisaliten befinden sich die Basreliefs, die korinthischen Halbsäulen schließen vollplastische Sibyllen- und Prophetenfiguren ein. Der Grundriß ist entsprechend der *Santa Casa* rechteckig und umschreibt die Maße 13,74×8,89 m.²⁶⁷ Neben dem Engelsfenster auf der Vorderseite besitzen die beiden Längswände je zwei sich gegenüberliegende Türen, wobei die hintere der Nordwand nicht in die *Santa Casa* führt. Ebenso wie die Zentrierung der Fensteröffnung im Marmorantel ist diese Türaufteilung mit dem Ziel einer harmonischen Flächengestaltung im Sinne des Renaissance-Ideals entstan-

²⁶³ Vgl. Abb. 4.

²⁶⁴ Vgl. A. LEGNER, a.a.O., S. 219.

²⁶⁵ F. GRIMALDI - D. GERMANI, a.a.O., S. 60.

²⁶⁶ Vgl. F. GRIMALDI, *Sacello*, a.a.O., S. 44-46; K. WEIL GARRIS, a.a.O., S.

65-103.

²⁶⁷ Vgl. F. GRIMALDI - D. GERMANI, a.a.O., S. 32.

den. Der Marmorantel ist insgesamt mehr als vier Meter breiter und länger als die von ihm eingeschlossene *Santa Casa*.

Das nur indirekt in der *Relatio Teramani* angedeutete Maßverhältnis zwischen Länge und Breite des marianischen Wohnhauses im Zusammenhang mit der Marienerscheinung Paulus de Silvas beschreibt lediglich die Maße des vom Himmel fallenden Lichtes. Es fällt jedoch «... supra dictam ecclesiam ...»²⁶⁸ und reflektiert auf diese Weise möglicherweise die Ausmaße des Baukörpers in der Verkleinerung. Die Darstellung der Auserwähltheit durch wunderbare Lichterscheinungen findet sich häufig in Legenden um Kultbilder,²⁶⁹ so daß die Frage nach dem Sinn der Vermaßung des Lichtes aufkommt. Die Größe des Lichtes «... in longitudine videbatur fore, duodecim pedum in latitudine fore sex pedum ...»²⁷⁰ steht der Maßangabe des Innenraums der *Santa Casa* von «... Lunghezza di dentro palmi 42. oncie 10. Larghezza palmi 18. oncie 4» bei Silvio Serragli gegenüber.²⁷¹ Sowohl das Verhältnis von 12:6 als auch dasjenige von 42,1:18,4 entsprechen ungefähr einem Maßverhältnis von 2:1, so daß zumindest der rechteckige Baukörper in der Lichterscheinung gespiegelt erscheint. Floriano Grimaldi gibt die Originalmaße der *Santa Casa* mit ca. 9,5×4 m an. Die Angaben in der Literatur divergieren in der Regel jedoch um 50 cm,²⁷² eine Tatsache, die mit großer Wahrscheinlichkeit auf die Umrechnung des *Palmo romano* zurückzuführen ist. Grundsätzlich nimmt die in der *Relatio Teramani* bereits angedeutete Grundrißproportion in der weiteren Entwicklung des Loreto-Kultes eine zentrale Stellung ein, da sie neben dem Tonnengewölbe zu den augenfälligsten Merkmalen der *Santa Casa*-Nachbauten gehört.²⁷³

²⁶⁸ *Relatio Teramani* (zit. n. F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 16).

²⁶⁹ Alberto Vecchi teilt die Legenden, die sich um Kultbilder ranken, in drei Gruppen ein: 1. Wundersame Translationen oder Eingreifen der Engel; 2. Lichtwunder oder geheimnisvolle Verehrung; 3. Mirakel oder Serie von Mirakeln (vgl. A. VECCHI, *Il culto delle immagini nelle stampe popolari* [«Biblioteca di Lares», 26], Florenz 1968, S. 27-29).

²⁷⁰ *Relatio Teramani* (zit. n. F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 16).

²⁷¹ S. SERRAGLI, *La vera relazione della Santa Casa di Loreto*, Macerata 1672, S. 75.

²⁷² Vgl. G. HÜFFER, a.a.O., Bd. II, 132, Anm. 4.

²⁷³ Vgl. E. FLÖGEL, a.a.O., S. 41.

Die Identifikation der Kirche *Sancta Maria de Loretha* mit dem marianischen Wohnhaus aus Nazareth sowie die Darstellung seiner Umgestaltung als Apostelkirche kann nur anhand der Innenraumgestaltung nachvollzogen werden, die erstmals 1633 von Silvio Serragli in seinem Werk *Nuova Relazione delle S. Casa abbellita* ausführlich beschrieben wurde.²⁷⁴ Zum Wohnungscharakter des Heiligen Hauses wird ein eindeutiger Bezug hergestellt durch die Erwähnung des *Santo Camino*, der Feuerstelle der Heiligen Familie, sowie dem *Sant' Armario*, einer als Geschirrschrank der Heiligen Familie interpretierten Rundbogennische.²⁷⁵ Ihre Existenz legte die Interpretation des hinteren Kapellenteils als 'Küche der Heiligen Familie' nah.²⁷⁶ Die Funktion des Gebäudes nach der bei Teramano überlieferten Umgestaltung des Wohnhauses in eine Kirche durch die Apostel manifestierte sich im Altar und einem auf Holz gemalten Kruzifix.²⁷⁷

Die Maße der *Santa Casa* besitzen in der *Relatio Teramani* im Zusammenhang mit der Reise der 16 Männer nach Palästina eine weitere Bedeutung, da mit ihrer Hilfe die in Nazareth gefundenen Fundamente überprüft werden. Diese Reise findet ihre historische Vorlage in dem Beschluß der Gemeinde von Recanati aus dem Jahr 1456, der die Teilnahme an einer Expedition gegen die Türken mit einer Galeere und 16 Kreuzrittern zum Inhalt hatte.²⁷⁸ Die Fundamentlosigkeit der Kirche wird durch das Zeugnis der Palästinareisenden als Nachweis für die Echtheit der Translation eingeführt. Bei der Beweisführung durch Zeugen handelt es sich neben derjenigen durch Wunder um die allgemein im Stoffgebiet der Hagiographie auftretende Topik des Nachweises göttlicher Auserwähltheit. 'Materialisiertes Gutes' wird durch den Bericht Dritter sichtbar gemacht.²⁷⁹ Der Text nennt sowohl Wunderbezeugungen des lauretanischen Gnadenbildes als auch Augenzeugen der Translationen im Gebiet von Recanati.²⁸⁰ Die Überprüfung der Maße stellt in diesem

²⁷⁴ Vgl. ebd. S. 16.

²⁷⁵ Vgl. S. SERRAGLI, *Vera relatione*, a.a.O., S. 79.

²⁷⁶ Vgl. H. ERLEMANN, a.a.O., S. 124.

²⁷⁷ Vgl. E. FLÖGEL, a.a.O., S. 20.

²⁷⁸ Vgl. F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 80.

²⁷⁹ Vgl. G. KERSCHER, *Mentalität*, a.a.O., S. 15.

²⁸⁰ Seit der generellen Verkirchlichung des Translationswesens im 11. und 12.

Zusammenhang jedoch eine Besonderheit dar, weil der Nachweis nicht mehr nur an göttliche Offenbarung und Tugend des Empfängers gebunden ist, sondern der reale Architekturkörper selbst zum Maßstab der Glaubenswahrheit wird. Im Zusammenhang mit der *causa scribendi*, dem Bestreben nach Erhalt der alten Kirche, macht die Einbeziehung der realen Bausubstanz Sinn, so daß die eigentliche Zuspitzung der allgemeinen marianischen Topik bei Teramano letztendlich in der Identifizierung der Kirche *Sancta Maria de Loretha* mit der *cammera domus gloriosissime virginis Marie* liegt.²⁸¹

3. Die Translatio lauretana innerhalb Europas.

3.1. Die Translatio lauretana.

Der Prozeß der grenzübergreifenden Etablierung des lauretanischen Marienkultes, die *Translatio lauretana*, begann im 16. Jahrhundert, als das italienische Heiligtum zum wichtigsten marianischen Wallfahrtsort im frühneuzeitlichen Europa avancierte, setzte sich in großem Umfang im 17. Jahrhundert fort, bis schließlich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts durch die Auswirkungen der Französischen Revolution der Stillstand eintrat. Loreto entwickelte sich zum Referenzpunkt für das katholische Europa, dessen konfessionelle Bewußtseinsbildung in großem Maße von der Propagierung des Marienkultes durch den Jesuitenorden getragen wurde. In der *Santa Casa* manifestierte sich gemäß der von Teramano kompilierten Inhaltsgebung die Erinnerung an das Mysterium der Inkarnation und die damit verbundene Lehre von der *conceptio Immaculata*.²⁸² Das

Jahrhundert wurde der Beweischarakter der Translationsberichte stärker hervorgehoben (vgl. M. HEINZELMANN, a.a.O., S. 100).

²⁸¹ Vgl. *Relatio Teramani* (zit. n. F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 15).

²⁸² Im Unterschied zum bereits im Jahre 642 festgelegten Dogma von der immerwährenden Jungfrauenschaft Mariens, welche die Entstehung eines Fötus aus der Verbindung von Gott und der Frau ohne Beteiligung eines Mannes beinhaltet, enthält die erst im Jahre 1854 dogmatisch festgeschriebene *conceptio Immaculata* die Glaubenslehre, daß Maria durch die Erlösungsgnade Christi von Anfang an vor der Erbsünde bewahrt geblieben ist und somit in der Gnade der

Bild von der 'unvergleichlichen Jungfrau und hochheiligen Gottesgebälerin' verbreitete neben Roberto Bellarmino (1542-1621) und Johann Gretser (1562-1625) besonders Petrus Canisius (1521-97). Der vor allem in Deutschland tätige Jesuit betonte in seinem *Opus Marianum* von 1577 die Auserwähltheit des Heiligen Hauses und verteidigte den Loreto-Kult gegen die Angriffe reformatorischer Kritiker.

Canisius unterstrich die Echtheit der *Santa Casa* und damit die Wahrheit der wundersamen Translation. In seinem Vergleich mit anderen biblischen Orten zeichnet sie sich vor allem durch das große Maß an göttlicher Präsenz bei der Inkarnation sowie als Heimstatt des Gottessohnes während seiner Kindheit aus. Weiterhin werden Gnadenerweise und Wundertätigkeit der Loreto-Madonna beschrieben sowie Vielfältigkeit und Feierlichkeit bei der Sakramentspende von Buße und Kommunion am italienischen Wallfahrtsort hervorgehoben. Der Pilgerreise nach Loreto wird besondere Wichtigkeit zugeschrieben, da Vergleichbares in keiner Kirche in Deutschland, Frankreich oder Polen zu finden sei.²⁸³ Die Teilnahme an Liturgie, Kommunion und Beichte am Wallfahrtsort hatte für den deutschen Jesuiten insgesamt pastorale Bedeutung, da diese Übungen als den katholischen Glauben befestigende Mittel der Seelsorge genutzt werden konnten.²⁸⁴

Die in Loreto beheimatete *Immaculata* avancierte im 17. Jahrhundert parallel zur Herausbildung der 'pietas als Herrschertugend' zur Symbolfigur habsburgischer Religionspolitik. Als Herrscher von Gottes Gnaden kämpften die Mitglieder von österreichischer sowie spanischer Linie unter marianischer Fahne für den Erhalt des 'rechten' Glaubens und strebten nach innerer Reinigung der Kirche unter dem Patronat der Gottesmutter.²⁸⁵ Ein für die Kathedrale von

Rechtfertigung ihr Dasein begann (vgl. K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg-Basel-Wien 1961, S. 232-35).

²⁸³ Vgl. P. CANISIUS, a.a.O., Bd. II, Buch 5, Kap. 25: *De celebri domicilio & templo sacrosanctae Virginis quod hodie apud Lauretanos in Italia est.*

²⁸⁴ Vgl. R. BÄUMER, *Die pastorale Bedeutung der Wallfahrt im Zeitalter der Katholischen Reform*, in *Kevelaer-Wallfahrt '1642-1992'*, hrsg. v. J. HECKENS - R. SCHULTE STAADÉ, Bd. I, Kevelaer 1992, S. 174.

²⁸⁵ Vgl. A. CORETH, *Pietas Austriaca. Österreichische Frömmigkeit im Barock*, München 1982², S. 9-17, 45-47.

Sevilla entstandenes Gemälde Bartolomé Esteban Murillio's aus dem Jahr 1650 versinnbildlicht die Verbindung von *Immaculata*-Kult und Herrschaftsanspruch spanisch-habsburgischer Prägung. Es zeigt eine dem Schema der Tempeljungfrau verpflichtete, jugendliche Maria als apokalyptisches Weib über der Mondsichel schwebend, dem Symbol für den Triumph Gottes über die satanische Schlange.²⁸⁶ Als motivgeschichtlich vermutlich Ende des 15. Jahrhunderts in den Niederlanden mit der schwebenden *Immaculata* identifizierte Tempeljungfrau besiegt Maria in der Interpretation als *mulier amicta sole* die feindlichen Häresien. Die Verbindung zur Loreto-Madonna ist bei diesem Gestaltungstyp leicht möglich, da die Deutung einer schwebenden Jungfrau als *Immaculata* grundsätzlich eindeutig ist, wenn sie von Symbolen der lauretanischen Litanei²⁸⁷ umgeben wird.²⁸⁸

In diesem Klima der Pietas Mariana breitete sich der Loreto-Kult in weiten Teilen Europas aus. Während allgemeines Wissen durch die Verbreitung der lauretanischen Litanei vermittelt wurde,²⁸⁹ entstanden mit den Rekonstruktionen des Heiligen Hauses zahlreiche neue Verehrungsstandorte. Die europäische Verbreitung des lauretanischen Marienkultes wird insgesamt in drei Phasen unterteilt. Der Beginn der Kultpromovierung durch die Jesuiten seit 1554 schaffte die Voraussetzung für die weite Ausbreitung; die Schenkung von Reproduktionen der Loreto-Madonna an einzelne Kirchengemeinden durch katholische Adelige oder Fürsten evozierte den Bau neuer Kapellen als Heimstätten für diese Gnaden-

²⁸⁶ Vgl. *Offb.* XII.

²⁸⁷ Das im 12. Jahrhundert aus einer Allerheiligen Litanei hervorgegangene, jedoch erst im 16. Jahrhundert als Lauretanische Litanei belegte Wechselgebet für Loreto-Pilger stellt eine 'kunstgerechte Zusammenstellung aller der Gottesmutter zukommenden Vorzüge und Tugenden' dar, die die 'gottgeweihte Persönlichkeit' Mariens sowie ihre 'Beziehung zur Kirche' hervorheben soll (vgl. J. SAUREN, *Die Lauretanische Litanei nach Ursprung, Geschichte und Inhalt*, Kempten 1895, S. 30).

²⁸⁸ Vgl. G. SCHILLER, *Ikongraphie der christlichen Kunst*, Bd. IV 2, Gütersloh 1980, S. 169-70.

²⁸⁹ Die lauretanische Litanei wurde von Orlando di Lasso in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts vertont (vgl. J. SAUREN, *Lauretanische Litanei*, a.a.O., S. 24) und vor allem durch den Jesuiten Petrus Canisius verbreitet (vgl. N. PAULUS, a.a.O., S. 7-33).

bilder; die neu entstandenen Verehrungsstandorte lösten regionale Wallfahrtsbewegungen aus und unterstützten den Trend zu Gruppenwallfahrt und religiösem Kollektiverlebnis.²⁹⁰ Das auf dem Weg der *Translatio lauretana* transportierte nachtridentinische Glaubensverständnis diente insgesamt dem Konsolidierungsprozeß der katholischen Konfession, traf aber in den verschiedenen Ländern seiner Verbreitung auf unterschiedliche Voraussetzungen.

Die erste Erwähnung einer Kapelle unter dem Titel der Loreto-Madonna findet sich in notariellen, im italienischen Foligno aufgesetzten Akten aus dem Jahr 1404. Als wichtigstes Motiv für die Weihe zu Ehren der Loreto-Madonna wird der Wunsch nach Übertragung der Realpräsenz des Heiligen auf das Familiengrab des Antragsstellers angegeben.²⁹¹ Die Translation von mit der *Santa Casa* identifiziertem Heil wurde in der weiteren Entwicklung auf vielfältige Weise wiederholt, indem Regenten, Kardinäle und Bischöfe nach ihrer Rückkehr vom italienischen Wallfahrtsort, aber auch einfache Loreto-Pilger diesen speziellen Marienkult beförderten. An zahlreichen Orten entstanden aus persönlicher Devotion, aus dem Bestreben nach Erfüllung eines Gelübdes, aus Gründen der Danksagung für die Befreiung von Übel wie einer Pestepidemie durch die Fürsprache der Gottesmutter oder aus religionspolitischer Motivation als Bollwerk gegenüber dem Protestantismus Kapellen zu Ehren der lauretanischen Gottesmutter. «Il sacello della Santa Casa polarizza e penetra quasi tutte le regioni europee poiché viene replicato e rievocato numerose volte e, con la sua presenza, conferisce a molti luoghi una nuova sacralità».²⁹²

Der Jesuit Horatius Tursellinus erwähnt in seinem aufgrund der zahlreichen Auflagen und Übersetzungen als *testo classico*²⁹³ der lauretanischen Geschichtsschreibung angesehenen Werk *Lauretanae historia libri quinque* aus dem Jahr 1597 neben der Darstellung der historischen Entwicklung des Wallfahrtsortes erstmals auch Nach-

²⁹⁰ Vgl. A. STANNEK, *Cospetto*, a.a.O., S. 231.

²⁹¹ Vgl. M. SENSI, *Porta Ancona, già porta Loreto, a Foligno. Note sui rapporti economici e religiosi con le confinanti Marche (secolo XV)*, «B. stor. città Foligno», IX (1985), S. 118-19.

²⁹² F. GRIMALDI, *Iconografia del sacello*, a.a.O., S. 217.

²⁹³ Vgl. F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 20.

bauten der *Santa Casa*.²⁹⁴ Im fünften Kapitel des dritten Buches berichtet er von Wunderwirkungen ausgelöst durch Reliquien des lauretanischen Heiligtums, wozu die als Geschirr der Heiligen Familie identifizierten und im *Sant'Armario* aufbewahrten Tongefäße sowie Teile des Daches der *Santa Casa* zählen. Zwei Priester seien von Kopfschmerz und Fieber geheilt worden, nachdem sie aus einem der heiligen Gefäße getrunken hätten. Weiterhin sieht er einen ursächlichen Zusammenhang zwischen der weltweiten Entstehung von Heiligtümern zu Ehren der Loreto-Madonna und der Verbreitung der Reliquien durch Pilger, die, wieder in ihr Heimatland zurückgekehrt, den Bau einer Loreto-Kapelle anregten. Da es verboten war, die heiligen Steine der *Santa Casa* fortzutragen, bot es sich geradezu an, ein Teilstück von der ursprünglichen Decke des Heiligen Hauses, welche Papst Paul III. (1534-49) durch ein Tonnengewölbe hatte ersetzen lassen, in die heimatliche Konstruktion zu integrieren, um auf diese Weise ein *perpetuall monument at home in their owne countrey* zu erhalten. Die Kapellen entstanden gemäß Tursellinus aus der Motivation heraus, einen Ort unter den Schutz der Loreto-Madonna zu stellen und boten denjenigen Trost, die aufgrund von Krankheit, Arbeit oder anderen Hindernissen selbst nicht nach Italien reisen konnten.²⁹⁵

Mehrere dieser 'ewigen Denkmäler' waren dem Jesuiten bereits am Ende des 16. Jahrhunderts bekannt. Südlich von Loreto, im Picenum, soll es in jedem Ort eine der Loreto-Madonna geweihte Kirche gegeben haben. Darüber hinaus erwähnt er noch weitere Heiligtümer in Rom und Neapel, in Palermo und Messina auf Sizilien sowie jenseits der Alpen in Frankreich, Portugal und Schottland. Die breite Verehrung in Portugal wird hervorgehoben, da sie sich trotz der dort bereits vorhandenen, berühmten Marienheiligtümer etablieren konnte. Tursellinus berichtet von einer der Loreto-Madonna geweihten Kirche in Lissabon, die von in der Stadt ansässigen Italienern erbaut, aber ebenfalls von der einheimischen Bevölkerung besucht wurde. Sowohl im französischen Laval in der

²⁹⁴ Vgl. O. TURSELLINI, *Lauretanae historiae*, a.a.O., Bd. III, S. 122.

²⁹⁵ Vgl. O. TORSELLINO, *The history of our B. Lady of Loreto*, 1976 (Repr. d. Ausg. v. 1608), S. 231-34.

Provinz Tours als auch in Musselburgh bei Edinburgh erbauten aus Loreto zurückkehrende Pilger eine Kapelle gemäß dem italienischen Vorbild, in Laval war es ein Franziskaner-Pater namens Vincent und in Musselburgh ein schottischer Eremit.²⁹⁶ Von beiden Heiligtümern wird berichtet, daß sie sich zu beliebten regionalen Wallfahrtszielen entwickelten. Das Heilige Haus bei Edinburgh, «... a litle Church some thing like to the sacred House of Loreto: which was very famous, aswell for reverence of the sacred reliques, which were placed there, as also for the devotion of the people to the B. Virgin herself ...»,²⁹⁷ wurde jedoch im Zuge der Ausbreitung calvinistischer Lehren in Schottland durch *the mad iurie of Hereticks* zerstört.²⁹⁸

Die Aufzählung der diversen Kapellen durch Tursellinus stellt den ersten literarischen Hinweis auf das Phänomen der *Santa Casa*-Nachbauten dar. Im Werk des als Buchhalter an der *Santa Casa* tätigen Historikers Silvio Serragli, *Vera relatione della S. Casa abbellita*, finden weitere *luoghi eretti in honore di Santa Casa* Erwähnung. Seine Angaben sind umfangreicher und führen über die bereits bekannten Standorte in Italien, Frankreich, Portugal und Schottland hinaus nach Deutschland, Österreich, Böhmen und Mähren, das heutige Slowenien, Flandern, Spanien, Polen und Litauen. Außerhalb Europas kennt Serragli bereits Loreto-Standorte in Indien, Mexico, Peru und Paraguay.²⁹⁹

Der Jesuit Wilhelm Gumpfenberg erwähnt in seinem *Atlas Marianus* aus dem Jahr 1657 elf Reproduktionen des lauretanischen Gnadenbildes in Italien, Litauen, Deutschland und Spanien.³⁰⁰ Er selbst

²⁹⁶ Vgl. ebd. S. 235.

²⁹⁷ Ebd. S. 237.

²⁹⁸ Vgl. ebd.

²⁹⁹ Vgl. S. SERRAGLI, *Vera relatione*, a.a.O., S. 88-89.

³⁰⁰ Vgl. G. GUMPFENBERG, *Atlas Marianus quo sanctae dei genitricis Mariae imaginum miraculosarum origines*, Monachii, typis et impensis Ioannis Iaecklini, 1672: *Imago B.V. Miraculosa. Lauretana. Postirwinti in Lituania* (S. 216-17), *Imago B.V. Miraculosa. Lauretana. Insulis in Germania infer.* (S. 231), *Imago B.V. Miraculosa. Lauretana. Romae in Italia* (S. 282-84), *Imago B.V. Miraculosa. Lauretana. S. I. Vilnae in Lithuania* (S. 611), *Imago B.V. Miraculosa. Lauretana. Glogoviae in Germania Sup.* (S. 616), *Imago B.V. Miraculosa. Lauretana. Racuae in Sicilia* (S. 729), *Imago B.V. Miraculosa. Lauretana. Ratisponae in Germania Sup.* (S. 928-31), *Imago B.V. Miraculosa. Lauretana. Friburgi in Germania Sup.* (S. 931-35), *Imago B.V. Miraculosa. Lau-*

hatte 1647 in Freiburg in der Schweiz die Konstruktion einer am italienischen Original orientierten *Santa Casa* angeregt,³⁰¹ und es wird davon ausgegangen, daß er in dem Zeitraum zwischen seinem Aufenthalt in Loreto im Jahr 1632 und seinem Tod in Innsbruck im Jahr 1675 an vielen Orten direkt oder indirekt den Anstoß zum Bau einer Loreto-Kapelle gegeben hat.³⁰² Als Vorlage für die Nachbauten hat möglicherweise ein von Christoph Bachamer, dem Beichtvater der Deutschen in Loreto, angefertigter oder in Auftrag gegebener Plan aus dem Jahr 1625 gedient, welchen Gumpfenberg erwähnt.³⁰³ Insgesamt wird davon ausgegangen, daß bis zum Jahr 1624 'keine brauchbaren Pläne als Kopienvorlagen' vorhanden waren, da Eleonora von Gonzaga, die Gemahlin Kaiser Ferdinands II., im selben Jahr drei Architekten beauftragte, eine Bauaufnahme vor Ort in Loreto durchzuführen.³⁰⁴

Nicht nur aus Gründen der Devotion, sondern auch um eine Abbildung der *Santa Casa* im ganzen anbieten zu können, reproduzierten die im weiteren Verlauf der Entwicklung entstandenen Drucke immer mehr Details. Ein bei Pietro Valerio Martorelli im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts überlieferter Kupferstich stellt neben der Bemalung auch die Mauerstruktur der Innenwände dar.³⁰⁵ Es wird vermutet, daß dieser Plan den von Martorelli erwähnten, in Deutschland gedruckten Kupferstich in französischer Sprache wiedergibt,³⁰⁶ welcher sehr wahrscheinlich von Christoph Bachamer auf der Grundlage einer im Jahr 1625 von deutschen Fürsten beauftragten Darstellung der Freskenfragmente angefertigt oder beauftragt worden war. Auf jeden Fall muß er vor 1644 entstanden sein, da der *Sant'Armario* noch vor seiner Ausgestaltung durch Ranuccio Farnese wiedergegeben wird.³⁰⁷ Zur besseren Orientierung der Leser

retana. Madriti in Hispania (S. 1004-05), *Imago B.V. Miraculosa. Lauretana. Messinae in Sicilia* (S. 2082), *Imago B.V. Miraculosa. Lauretana. Elvaci in Germania Sup.* (S. 2084-87).

³⁰¹ Vgl. CRESCENTINO, a.a.O., S. 70.

³⁰² Vgl. W. PÖTZL, *Santa-Casa-Nachbildungen*, a.a.O., S. 27.

³⁰³ Vgl. G. GUMPPENBERG, a.a.O., S. 3-4.

³⁰⁴ Vgl. E. FLÖGEL, a.a.O., S. 31.

³⁰⁵ Vgl. P.V. MARTORELLI, a.a.O., Bd. II, zw. S. 164 u. 65; Abb. 5.

³⁰⁶ Vgl. ebd. Bd. I, S. 506-07.

³⁰⁷ Vgl. E. FLÖGEL, a.a.O., S. 24.

fügte Serragli seiner überarbeiteten Neuauflage von 1644, *La Santa Casa abbellita*, der ausführlichen Beschreibung des Kapelleninnenraums einen Grundriß mit Maßstab bei.³⁰⁸ Die Vermaßung der *Santa Casa* war notwendig, um die Mauerdicke sowie die genaue Positionierung von Altar, *Santo Camino* und *Sant'Armario* angeben zu können. Für diejenigen, die den Marmorantel imitieren wollten, gab es außerdem Reproduktionen aller vier Seiten der *Santa Casa*.³⁰⁹

Die Loreto-Kapellen werden grundsätzlich in drei Klassen oder Typen eingeteilt, wobei die Unterscheidung entweder hinsichtlich ihres Standortes oder aufgrund ihrer äußeren Gestaltungsweise vorgenommen wird. Floriano Grimaldi unterscheidet die Heiligtümer im Hinblick auf ihren Standort in drei Gruppen: die Kapelle als isolierten Baukörper, als Annexbau oder als Bauwerk innerhalb eines Kreuzgangs oder einer Basilika. Beim ersten Kapellen-Typ handelt es sich um kleine Kirchengebäude mit Campanile, die in der Regel in einer weiten Landschaft zu finden sind, jedoch nur zum Teil die äußere Gestaltung der *Santa Casa* durch Lisenen und Säulen aufweisen. Als Annexbauten sind sie Teil eines Architekturkomplexes, dessen Entstehung häufig mit der Herausbildung einer neuen Pilgerstätte im Zusammenhang stand und den Ausbau nötig machte. Die dritte Gruppe von Loreto-Kapellen zeichnet sich nicht nur durch die detailgetreue Nachahmung des italienischen Heiligtums, sondern außerdem durch die Imitation des Ambientes der *Santa Casa* aus, welche sich im Inneren der Basilika von Loreto unter der im Mai 1500 fertiggestellten Kuppel von Giuliano da Sangallo befindet.³¹⁰ Eine Untersuchung der Loreto-Architektur in Böhmen hatte ebenfalls eine dreistufige Gliederung der Bauformen im Hinblick auf ihre äußere Gestaltungsweise zum Ergebnis. Jan Bukovsky unterscheidet den klassischen Konstruktionstyp, der die *Santa Casa* bis ins Detail nachahmt, den Pilaster- und Lisenentyp, der auf den Figureschmuck verzichtet und sich auf die reine Architekturform des Ensembles beschränkt, und den Kapellen-Block-Typ, der nur die Grundmaße wiedergibt.³¹¹

³⁰⁸ Vgl. S. SERRAGLI, *Santa Casa*, a.a.O., Teil III, Kap. V; Abb. 6.

³⁰⁹ Vgl. F. GRIMALDI, *Iconografia del sacello*, a.a.O., S. 214.

³¹⁰ Vgl. ebd., S. 212.

³¹¹ Vgl. J. BUKOVSKY, a.a.O., S. 69-70.

Die Untersuchung der Loreto-Heiligtümer von Baden-Württemberg, Bayern und Österreich ergab, daß 'die Kopien nicht in allen Details dem Vorbild entsprachen', woraufhin Evelyn Flögel das Idealschema einer Loreto-Kapelle entwickelte.³¹² Bezüglich der Außengestaltung stellte sie ebenfalls fest, daß in der Regel nicht die Marmorgestaltung als Vorbild für die Nachbauten diene, sondern das in den Illustrationen der wundersamen Translation dargestellte kleine Haus, wie es sich bei Girolamo Angelita im Jahr 1530 abgebildet findet.³¹³ Die einzige Ausnahme stellt die Kapelle in Thyrnau bei Passau dar, dort wurde die Marmorummantelung in der Form von Fresken nachgeahmt.³¹⁴ Auch auf dem Gebiet der Schweiz findet sich nur ein Heiligtum mit einer der *Santa Casa* gemäßen Außengestaltung. Im bereits erwähnten Freiburg in der Schweiz gestalteten die Brüder Reyff von 1647 bis 1650 die Außenwände in Anlehnung an Loreto.³¹⁵

In zum habsburgischen Machtbereich gehörenden Böhmen und Mähren entstanden demgegenüber Loreto-Kapellen, die die äußere Gestalt bis ins Detail nachahmten. Die Hülle der Architekturform diene hier als Bedeutungsträger im Sinne eines Denkmals für den Sieg der Katholischen Liga und demonstrierte nach außen hin sichtbar den Machtanspruch der Habsburger. Franz Matsches historische Analyse der spezifischen herrschafts- und religionspolitischen Situation der Entstehungszeit nach 1620 sowie der Aufstellungsorte und Stifter läßt erkennen, daß die Motivation zur Architekturkopie nicht primär durch die ästhetische Rezeption des italienischen Vorbildes angeregt worden ist.³¹⁶ Der Nachbau der 'marianischen Palästina-Reliquie' hatte die 'Aneignung der historisch gewachsenen Gestalt des Kultobjekts' zum Ziel,³¹⁷ um als Monument mit 'ikonischer Bedeutung' die Präsenz des alten Glaubens in der frühneuzeitlichen Welt zu behaupten. In einer parallelen Entwicklung entstanden im Rahmen nachtridentinischer Kultinszenierung neuartige

³¹² Vgl. E. FLÖGEL, a.a.O., S. 39.

³¹³ Vgl. ebd. S. 33; Abb. 2.

³¹⁴ Vgl. W. PÖTZL, *Santa-Casa-Kult*, a.a.O., S. 377; E. FLÖGEL, a.a.O., S. 89.

³¹⁵ Vgl. CRESCENTINO, a.a.O., S. 72.

³¹⁶ Vgl. F. MATSCHE, *Architekturpolitik*, a.a.O., S. 109.

³¹⁷ Vgl. ebd. S. 117.

Altartabernakel, die alte Einsatzbilder, in der Regel Ikonen, aufnahmen und durch ein modernes Rahmengemälde künstlerisch und theologisch vermittelten.³¹⁸ Aufgrund von Translationswunder und -Topologie eignete sich die *Santa Casa* von Loreto in besonderer Weise zum reproduzierbaren (übertragbaren) Kultobjekt:

Zu den entscheidenden Gründen für die Wahl der Casa Santa als Paradigma einer marianischen Palästina-Reliquie (...) zählt das dem Heiligen Haus eigentümliche Translations- und Migrationsmotiv, nach dem gerade das Heilige Haus infolge seines mehrmaligen, auf wunderbare Weise bewirkten Ortswechsels als ein durch himmlische Kräfte bewegliches und übertragbares Heiligtum gelten durfte, das sich auf himmlische Veranlassung nach Bedarf wohl auch weiterhin an anderen Orten niederlassen konnte.³¹⁹

Ein in mehrere kleine Bilder unterteiltes Ölgemälde aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, das sich an der Außenwand der *Santa Casa* von Herigswald befindet, versinnbildlicht auf evidente Weise die Verbreitung des Loreto-Kultes in der Schweiz im Sinne der *Translatio lauretana*. Es zeigt den Weg des marianischen Wohnhauses von Nazareth über Tersatto nach Loreto und in einem zweiten Teilbild den weiteren Transport mit Hilfe der Engel nach Herigswald bei Luzern. Die Darstellung illustriert das Bestreben nach Übertragung der Heiligkeit des italienischen Wallfahrtsortes auf heimatlichen Boden durch die Ausdehnung des Translationsmotivs.³²⁰

Stephan Beissel führt zu Beginn des 20. Jahrhunderts insgesamt 85 Loreto-Kapellen in 16 Ländern (gemäß der heutigen Grenzverläufe) auf, ohne jedoch Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben. Mehr als zwei Drittel der von ihm erwähnten Verehrungsstandorte finden sich in Österreich (19), Deutschland (24), der Schweiz (9) sowie der Tschechischen Republik (8), wobei die meisten der deutschen Kapellen in Bayern liegen. Darüber hinaus nennt er Frankreich (3), England (1), Schottland (2), Italien (6), Litauen (3), Belgien (2), Holland (1), Polen (3), Slowenien (1), Kroatien (1), Ame-

³¹⁸ Vgl. H. BELTING, *Bild*, a.a.O., S. 538.

³¹⁹ F. MATSCHE, *Architekturpolitik*, a.a.O., S. 112.

³²⁰ Vgl. CRESCENTINO, a.a.O., S. 108.

rika (1) und Peru (1).³²¹ Zu den meisten Heiligtümern gibt er noch weitere Hinweise, jedoch häufig ohne das genaue Entstehungsdatum, so daß eine zeitliche Einordnung nicht möglich ist. Mehrere Einzeluntersuchungen haben jedoch versucht, die in einem begrenzten Gebiet vorhandenen Loreto-Standorte in ihren historischen Entstehungs- und Bedeutungszusammenhängen zu erfassen. Vor allem Süddeutschland, die Schweiz, Österreich sowie das ehemals habsburgische Böhmen und Mähren sind in jüngster Zeit erfaßt und ausgewertet worden. Im folgenden soll nun versucht werden, einen kurzen Überblick über Ausmaß und Bedeutung der *Translatio lauretana* im Gebiet des Kirchenstaates, der Schweiz, des Heiligen Römischen Reiches und dem über die Grenzen von 1648 hinausgehenden Machtbereich der deutschen und spanischen Habsburger sowie in den Königreichen Ungarn und Frankreich zu geben, ohne jedoch alle Kapellen auflisten zu wollen. Im Königreich England scheinen keine der italienischen Gottesmutter geweihten Heiligtümer errichtet worden zu sein, da der im Norden von Norfolk an der Westküste gelegene *National Shrine of Our Lady Walsingham* ebenfalls den Anspruch auf das marianische Wohnhaus erhob.³²² Gemäß der Forschungsliteratur werden die Loreto-Standorte — abgesehen von den südlichen Niederlanden — im Rahmen der modernen Staatsgrenzen vorgestellt.

3.2. Italien.

Anfang des 16. Jahrhunderts begann der Ausbau Loretos als Wallfahrtsort unter dem Zeichen des Heiligen Hauses. Als alle Bestrebungen, die alte Kirche *Sancta Maria de Loretha* beim Bau der Basilika abzureißen, erfolglos blieben aufgrund der bei Teramo erstmals kodifizierten Interpretation des Gebäudes als marianisches Wohnhaus, befestigte sich das Verständnis des Ortes als Heimstatt der wichtigsten marianischen Palästina-Reliquie. Auf päpstlicher

³²¹ Vgl. S. BEISSEL, *Geschichte*, a.a.O., S. 445-52.

³²² Vgl. K. KOLB, *The National Shrine of Our Lady Walsingham. Konfessionelle Vielfalt an einem alten Kultort*, «Jb. Volkskunde», NF I (1978), S. 207.

Seite förderte vor allem Julius II (1503-13) den Ausbau. Er regte nicht nur die Gestaltung des Marmormantels an, sondern bemühte sich auch generell um die Verbreitung des Kultes, indem er die Benennung zweier religiöser Stätten Roms unter dem Titel der Loreto-Madonna genehmigte. Unter seinem Pontifikat kamen die Grabkapelle Agostino Chigis in der Kirche Santa Maria del Popolo sowie die Kirche der Bäckerbruderschaft (*Pio Sodalizio dei Formai*) unter ihr Patrozinium.³²³ Während der Loreto-Madonna geweihte Kirchen im Gebiet des Kirchenstaates bereits im 15. Jahrhundert entstanden,³²⁴ begann der Nachbau des Heiligen Hauses um die Mitte des 16. Jahrhunderts, als sich die Arbeiten am Marmormantel in der zweiten Phase (1530-37) befanden. Die ersten beiden *Santa Casa*-Konstruktionen wurden im Jahr 1538 im Zentrum Italiens begonnen: in Macereto in den Marken sowie in Spoleto in Umbrien. Macereto stellte eine obligatorische Pilgerstation auf dem Hin- und Rückweg von Loreto nach Rom dar. Beide Heiligtümer befinden sich im Inneren eines Kirchengebäudes und sind mit Marmorelementen verkleidet, wobei die Gestaltung der *Santa Casa* von Macereto trotz kleinerer Grundmaße (8,9×6,7 m) derjenigen des Originals von Loreto gleicht.³²⁵ Es handelt sich also um Loreto-Standorte, die sich sowohl durch die Nachahmung des Heiligen Hauses als auch ihres Ambientes auszeichnen.

Weitere Konstruktionen dieses Typs entstanden in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Aversa (Kathedrale), Lucca (S. Maria Corteorlandini), Casale Monferrato (S. Paolo) sowie in Recanati (S. Anna).³²⁶ Aufgrund der rapiden und weitreichenden Entwicklung sah sich Papst Urban VIII. (1623-44) dazu gezwungen, die Kon-

³²³ Vgl. M. BULGARELLI, a.a.O., S. 84; Text der Gründungsbulle der *Capellam B. Mariae de Laureto* in der Kirche Santa Maria del Popolo in Rom (zit. n. G. CUGNONI, *Note al Commentario di Alessandro VII sulla vita di Agostino Chigi*, «Arch. r. Soc. romana Stor. P.», III [1880], S. 441); C. JOBST, *Die Planungen Antonios da Sangallo des Jüngeren für die Kirche S. Maria di Loreto in Rom* («Römische Studien der Bibliotheca Hertziana», 6), Worms 1992, S. 19.

³²⁴ Vgl. G. CROCETTI, *Il culto mariano-lauretano in area farfense, in Sabina e nel Piceno*, in F. CITTERIO - L. VACCARO (Hrsg.), a.a.O., S. 409-25.

³²⁵ Vgl. L. PATETTA, a.a.O., S. 127.

³²⁶ Vgl. F. GRIMALDI, *Iconografia del sacello*, a.a.O., S. 216.

struktion von Nachbildungen der *Santa Casa* für den Kirchenstaat zu verbieten, da zu befürchten stand, daß die neuen Verehrungsstandorte die Wallfahrt nach Loreto beeinträchtigen würden.³²⁷ Im Jahr 1633 erwähnt der als Buchhalter an der *Santa Casa* tätige Historiker Silvio Serragli bereits 15 Städte mit Konstruktionen des Heiligen Hauses und verweist darüber hinaus noch auf weitere unbekannte Heiligtümer in Ligurien, der Lombardei, der Republik Venedig sowie in der Romagna, der Toskana, in Umbrien und der Mark Ancona.³²⁸

Ein sehr frühes Zeugnis für die Verbreitung der Translationsvorstellung des Heiligen Hauses im zum spanisch-habsburgischen Machtbereich gehörenden Herzogtum Mailand stellen die seit dem Ende des 15. Jahrhunderts entstandenen *Sacri Monti* dar. Bernardino Caimi, Franziskaner und Custode am Heiligen Grab im Jahr 1477 regte nach seiner Rückkehr aus Jerusalem die Reproduktion der heiligen Stätten Palästinas in Varallo an. Die Errichtung von *Nuova Gerusalemme* begann im Jahr 1493, und es entstand eine in die Landschaft hinein gebaute Reihe von Kapellen, die plastische Figurengruppen und Wandbemalungen aus dem Leben Jesu enthielten. Im Rahmen der Darstellung der Verkündigungsszenerie entstand auch das marianische Wohnhaus.³²⁹ Der *Sacro Monte* von Varallo wurde zum Vorbild für weitere Nachbauten der heiligen Stätten Palästinas im 16. und 17. Jahrhundert, die in besonderem Maße in der Voralpenregion entstanden. Das Gebiet zwischen Piemont und der Lombardei erhielt sogar ein *sistema di sacri monti*, da dort Territorien unterschiedlicher Konfession aufeinandertrafen und die Architekturkomplexe als weithin sichtbare Monumente der alten Religion dienten. Die in Mailand ansässige Familie der Borromäer (*signoria borromaica*) verwandelte die Landschaft südlich der Alpen

³²⁷ Vgl. G. GUMPPENBERG, a.a.O., S. 283.

³²⁸ Vgl. S. SERRAGLI, *Vera relatione*, a.a.O., S. 88-89. Siehe auch: G. SPINELLI, *Dedicazioni alla Madonna di Loreto dell'Italia nordorientale*, in F. CITTERIO - L. VACCARO (Hrsg.), a.a.O., S. 191-210; L. RINALDI, *La devozione lauretana in Valtellina e Valchiavenna. Chiese e santuari (sec. XVII)*, in F. CITTERIO - L. VACCARO (Hrsg.), a.a.O., S. 387-408.

³²⁹ Vgl. M. BULGARELLI, a.a.O., S. 84.

in ein *paesaggio simbolico* im Sinne einer «... nuova strategia di governo della cattolicità 'controriformista'». ³³⁰

3.3. Schweiz.

Während im Tessin bereits seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts Loreto-Kapellen in *quasi ogni vallata* entstanden, breitete sich der Kult im deutschsprachigen Teil der Schweiz erst nach dem 30jährigen Krieg aus. ³³¹ Im südlichen Teil der Alpen wurde die Verehrung der Loreto-Madonna in der Regel durch Tessiner Italien-Pilger angeregt, jenseits des Gotthards setzten sich hingegen vor allem Adelige und Kleriker für die Verbreitung des Kultes ein. ³³² Parallel zur bereits erwähnten, durch den Jesuitenpater Gumpfenberg im Jahr 1647 in Freiburg in der Schweiz begründeten Loreto-Kapelle bemühte sich in der Zentralschweiz ein Kapuzinerpater namens Ludwig von Wyl (1594-1663) in Herigswald bei Luzern um den Anbau eines Heiligen Hauses an das dort bestehende Gotteshaus, nachdem er die Konstruktion eines *Sacro Monte* nach dem Modell von Varallo oder Varese hatte aufgeben müssen. Innerhalb von zwei Jahren nahm die Verehrung des Marienheiligums von Herigswald solche Ausmaße an, daß die alte Kirche abgerissen und um die *Santa Casa* ein neues Gotteshaus nach dem Modell der Basilika von Loreto erbaut wurde, die der Bischof von Konstanz 1662 konsekrierte. ³³³

In Freiburg in der Schweiz und in Herigswald entstanden die beiden ersten Loreto-Kapellen in der deutschsprachigen Schweiz, deren Bauweise nicht nur in der Innenausstattung, sondern auch in der Außengestaltung am Original orientiert ist. Das Heilige Haus auf dem Bisemberg in Freiburg zeigt als einzige der Schweizer Neubauten eine an die Marmorummantelung erinnernde architektonische Gliederung der Außenwände, deren Skulpturenschmuck von

³³⁰ L. ZANZI, *Sacri Monti e dintorni. Studi sulla cultura religiosa ed artistica della Controriforma*, Milano 1990, S. 619.

³³¹ Crescentino da San Severino gibt weiterführende Literaturhinweise und führt insgesamt 40 Loreto-Standorte in der Schweiz auf (vgl. CRESCENTINO, a.a.O.).

³³² Vgl. ebd. S. 4.

³³³ Vgl. ebd. S. 104.

den Brüdern Reyff nach den Plänen von Hans Franz Reyff in den Jahren 1647 bis 1650 ausgeführt wurde. Für die *Santa Casa* von Herigswald wird vermutet, daß sie ursprünglich eine die Marmorverkleidung imitierende Fassadenbemalung aufwies. Auch die topographische Lage der beiden Heiligtümer entspricht dem italienischen Wallfahrtsort: Sie befinden sich in erhöhter Lage, Herigswald liegt darüber hinaus in Wassernähe über dem Vierwaldstättersee.³³⁴

Insgesamt findet sich bei den Schweizer Loreto-Kapellen vor allem die Gestaltung des Innenraums der *Santa Casa*, ein Großteil weist zudem kleine, an das jeweilige Heiligtum angebaute Vorkapellen auf. Die schwerpunktmäßige Nachahmung der Innenausstattung war zum einen künstlerisch weniger aufwendig und damit kostengünstiger, trug zum anderen der Tatsache Rechnung, daß der Marmorantel ursprünglich nicht zur eigentlichen Palästina-Reliquie gehörte, und verweist außerdem auf die steigende Bedeutung des Heilige Familie-Kultes. Mit besonderer Aufmerksamkeit wurde der als Küche der Heiligen Familie interpretierte Teil des marianischen Wohnhauses in der Solothurner Loreto-Kapelle gestaltet. Ein Schultheiss namens Johann Schwaller stiftete sie im Jahr 1649 in Erinnerung an seine Pilgerfahrt nach Loreto sowie aus Dank für von der Loreto-Madonna empfangene Gnadenerweise. Während der Bauarbeiten wurde der künftige Kapellenbruder, Franz Theobald, nach Italien gesandt, um die genauen Maße sowie eine Kopie des Gnadenbildes zu erstehen. Im Jahr 1650 kehrte er von seiner Reise zurück und brachte über das Erwartete hinaus noch drei dem heiligen Geschirr nachgebildete Gefäße inklusive Authentiken mit nach Solothurn. Auch die am *Santo Camino* befestigten, bemalten Holztüren belegen die Bedeutungszunahme des Heilige Familie-Kultes: Die Innenseiten zeigen links Maria beim Kochen und rechts Joseph, der mit dem ein Holzbündel tragenden Jesuskind den Raum betritt. Weiterhin ist die Feuerstelle mit Pfanne, Hängekessel, Topfgeschirr, Holzschöpfern und einem Messer ausgestattet.³³⁵

³³⁴ Vgl. M. TOBLER, a.a.O., S. 110.

³³⁵ Vgl. ebd. S. 117-18.

3.4. *Deutschland.*

So wie Wilhelm Gumppenberg unterstützte auch Petrus Canisius in seiner Funktion als Gouverneur der jesuitischen Provinz *Germania superiore* die Verbreitung des Loreto-Kultes in Süddeutschland. Er übte besonders starken Einfluß auf Augsburger Kaufmannsfamilien aus, deren bekannteste, die Familie Fugger, für den Bau des ersten Loreto-Heiligtums in Bayern verantwortlich ist. Nachdem Canisius im Jahr 1568 eine Kammerdienerin Ursula Fuggers, geborene von Lichtenstein und Witwe Georg Fuggers, exorziert hatte, zog Ursula Fugger 1570 gemeinsam mit ihrer Dienerin über Loreto nach Rom und verbreitete die Verehrung der Loreto-Madonna in ihrer Familie. Ihr Sohn, Anton Fugger, ließ bereits im Jahr 1582 im Garten seines Schlosses in Hainhofen für eine Nachbildung des lauretanischen Gnadenbildes eine Kapelle errichten, deren Gestaltungsweise jedoch nicht mehr ermittelt werden kann. Das somit nicht als *Santa Casa*-Konstruktion zu identifizierende Heiligtum wurde im Jahr 1601 abgerissen, als Anton Fuggers protestantischer Nachfolger, Wolfgang Paller, die Besitztümer übernahm. Die Marienfigur überließ Paller jedoch seinem katholischen und mit Canisius verwandten Nachbarn, dem Westheimer Grundherrn Karl Langenmantel, der im Jahr 1602 eine *Santa Casa*-Reproduktion als Heimstatt für das Gnadenbild auf dem Kobel bei Westheim erbauen ließ. Ein Verwandter Langenmantels und Domherr in Regensburg, Heinrich von Langenmantel, hatte die genauen Baupläne von einer Reise nach Loreto mitgebracht. Diese älteste Nachbildung des Heiligen Hauses im Bistum Augsburg entwickelte sich zu einem stark frequentierten Wallfahrtsziel, so daß die Erweiterung des Heiligtums im Jahr 1657 nötig wurde.³³⁶

Die meisten der in Bayern zahlreich vorhandenen Loreto-Kapellen³³⁷ finden sich in Gebieten südlich der Donau: in den Diözesen Augsburg — wo auf dem Kobel die erste *Santa Casa*-Konstruktion Deutschlands entstand — Konstanz, Freiburg im Breisgau so-

³³⁶ Vgl. W. PÖTZL, *Santa-Casa-Nachbildungen*, a.a.O., S. 21-22; E. FLÖGEL, a.a.O., Teil II, S. 49, 55.

³³⁷ Vgl. E. FLÖGEL, a.a.O., Teil II, S. 27-98.

wie Regensburg. Der größte Teil wurde in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts erbaut und in der Regel von Adeligen gestiftet. Manchmal beförderten die geographischen Gegebenheiten die Reproduktion eines Heiligen Hauses wie in Bühl am Alpsee, wo der Graf von Königsegg-Rothenfels durch die Topographie der Landschaft zum Bau der Loreto-Kapelle angeregt wurde. Antje Stannek stellt als auffallend heraus, daß in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts keine *Santa Casa*-Nachbildungen auf wittelsbacher Territorium, in Ostschwaben oder im Herzogtum Bayern ausfindig gemacht werden konnten. Kein Mitglied des Herrschaftsgeschlechts scheint eine Reproduktion in Auftrag gegeben zu haben, obwohl sie zu den ersten Bewunderern der Loreto-Madonna gehörten. Albrecht V., Herzog von Wittelsbach, machte dem italienischen Wallfahrtsort bereits im Jahr 1555 eine große Schenkung, und Maximilian I. erwählte die lauretanische Gottesmutter am Ende des 16. Jahrhunderts zur *Patrona Bavariae*.³³⁸

Auch die im heutigen Baden-Württemberg entstandenen Kapellen zu Ehren der Loreto-Madonna wurden zum größten Teil in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts erbaut.³³⁹ Während in diesem, in viele kleine Territorien zersplitterten Gebiet der protestantisch gesinnte Herzog von Württemberg das Zentrum der Region beherrschte, wurden die Ansprüche von katholischer Seite durch den Bischof von Konstanz geltend gemacht, dessen Diözese sich bis weit in die Schweiz erstreckte. Mit Ausnahme der Kapelle von Ellwangen (Diözese Augsburg) entstanden alle weiteren Loreto-Heiligtümer in der Provinz Breisgau und gehen ebenso wie in Bayern zum größten Teil auf adelige Stiftungen zurück. Der Bau zweier Heiligtümer wurde jedoch von Bürgern initiiert: die Kapelle auf dem Loreto-Hügel bei Freiburg aus dem Jahr 1657 sowie das Heiligtum in Villingen aus dem Jahr 1704.³⁴⁰ Die Lage des von protestantischem Gebiet eingeschlossenen Ellwangen regte Probst Jo-

³³⁸ Vgl. A. STANNEK, *Cospetto*, a.a.O., S. 233-34; dies., *Diffusione e sviluppi della devozione lauretana in Europa (600-700)*, in F. CITTERIO - L. VACCARO, a.a.O., S. 304-05.

³³⁹ Vgl. E. FLÖGEL, a.a.O., Teil II, S. 1-26.

³⁴⁰ Vgl. A. STANNEK, *Cospetto*, a.a.O., S. 234.

hann Jakob Blarer von Wartensee aufgrund des Hinweises der Jesuiten Anreiter und Hefe zu dem Bau einer kleinen Holzkapelle mit den Maßen der *Santa Casa* an, in welcher 1639 die erste Messe gelesen wurde. Noch im selben Jahr mußte der Holzbau wegen des großen Andrangs von Pilgern durch eine solide Steinkapelle ersetzt werden. Auch das Heiligtum von Konstanz entstand im Bewußtsein protestantischer Bedrohung. Im Jahr 1632 legten die Bürger der Stadt vermutlich unter dem Einfluß eines Jesuitenpaters namens Wolfgang Haclmayer aus Angst vor der Eroberung durch schwedische Truppen das Gelübde zur Erbauung einer Loreto-Kapelle ab, die 1638 durch den Konstanzer Bischof eingeweiht und bis 1773 von Jesuiten betreut wurde.³⁴¹

Für Rheinland-Pfalz nennt Stephan Beissel zwei Loreto-Heiligtümer in Mainz und Oggersheim. Er gibt an, daß die Mainzer Kapelle im Jahr 1665 bei den Kapuzinern der Stadt erbaut und die Oggersheimer 1729 durch Pfalzgraf Joseph Karl Emanuel begründet wurde. Zu diesem Standort kommt noch die Kapelle in der Kapuzinerkirche von Koblenz-Ehrenbreitstein hinzu. Die Kirche wurde im Jahr 1657 als neue Klosterkirche eingeweiht und es ist davon auszugehen, daß die an der Nordseite des Chores errichtete Loreto-Kapelle ebenfalls in diesem Jahr fertiggestellt worden ist, obwohl Altar und Vesperbildaltar erst um die Mitte des 18. Jahrhunderts entstanden.³⁴²

Weiterhin erwähnt Beissel den Ort Bensheim in Hessen, wo ein Kapuzinerbruder namens Vinzenz von Avignon für die Errichtung der Kapelle um 1650 verantwortlich gewesen sein soll. Innerhalb der Grenzen des heutigen Bundeslandes Nordrhein-Westfalen kennt er vier weitere Loreto-Standorte in Drensteinfurt (Diözese Münster), in Holtum in der Rheinprovinz aus dem Jahr 1667, in Köln bei den Karmeliterinnen in der Kupfergasse aus dem Jahr 1675 sowie in Münster auf der Dyckburg.³⁴³ Diese Liste muß gemäß dem heutigen Stand der Forschung durch fünf weitere Loreto-Heiligtü-

³⁴¹ Vgl. E. FLÖGEL, a.a.O., Teil II, S. 3-4, 13-14.

³⁴² Vgl. *Die Kunstdenkmäler von Rheinland-Pfalz*, hrsg. v. LANDESAMT FÜR DENKMALPFLEGE RH.-PF., Bd. I, München-Berlin 1954, S. 437-39.

³⁴³ Vgl. S. BEISSEL, *Geschichte*, a.a.O., S. 446-49.

mer in Marienloh (Diözese Paderborn, 1680), in Düsseldorf (1687), in der Bonner Residenz (1701), in der Hospitalkirche von St. Clemens (1745) in Münster sowie auf Schloß Hovestadt (1755-56) in Lippetal ergänzt werden.

Die Kapelle von Holtum, ein rechteckiger Ziegelbau mit einer flachen Holztonne, wies an der einen Längsseite die Inschrift: *Sacellum Lauretanum Exstructum 1667* auf.³⁴⁴ Die Kapelle von Marienloh wurde nach dem Vorbild der *Santa Casa* errichtet und im Jahr 1680 im Auftrag des Fürstbischofs Ferdinand von Fürstenberg durch den Weihbischof Nikolaus Steño konsekriert.³⁴⁵ Die *Santa Casa* von Düsseldorf geht auf eine Stiftung des Kurfürsten Johann Wilhelm und seiner ersten Frau, der Erzherzogin Maria Anna, zurück.³⁴⁶ In Bonn, «... in dero churfürstl. Residenz...», hat Joseph Clemens, Kurfürst und Erzbischof von Köln, «... eine Capellen, auf form des Lauretanischen Hauses ...»³⁴⁷ errichten lassen, die am siebten August desselben Jahres eingeweiht wurde. In Köln sind die im Jahr 1630 von Protestanten aus s'-Hertogenbosch vertriebenen Karmeliterinnen (*Discalceaten Carmelitessen*) für die Verbreitung des Loreto-Kultes verantwortlich.³⁴⁸ Die beiden von Johann Conrad Schlaun um die Mitte des 18. Jahrhunderts entworfenen Heiligtümer von Münster und Hovestadt gehen auf den Neffen und Nachfolger Joseph Clemens, Clemens August, und ein Mitglied der Familie Plettenberg zurück.³⁴⁹

³⁴⁴ Vgl. *Die Kunstdenkmäler der Rheinprovinz*, hrsg. v. P. CLEMEN, Bd. VIII 2, Düsseldorf 1904, S. 267.

³⁴⁵ Vgl. *Die Bau- und Kunstdenkmäler von Westfalen*, hrsg. v. Provinzialverbände der Provinz Westfalen, bearb. v. A. LUDORFF, Bd. VII, Münster i. W. 1899, S. 49-50.

³⁴⁶ Vgl. H. BECHEM, *Geschichte der lauretanischen Kapelle in Düsseldorf-Bilk*, «Düsseldorfer Jb.», VIII (1894), S. 3-4.

³⁴⁷ Hauptstaatsarchiv Düsseldorf, *Loretokapelle (Weibe) 1701*, K.K. VIII 530.

³⁴⁸ Vgl. F.J. GONDOLA, *Historische kurze Beschreibung des heiligen Hauß zu Loreto, sodann merckwürdigen Anfangs, beglückten Fortgangs, und bewehrten Gnaden-Stands des in der Kupfergassen zu Cöln erbauten Klosters (...)* Sambt einem Zusatz verschiedener (...) Andachtsübungen, Bonn, Rommerskirchen, 1759, S. 48.

³⁴⁹ Vgl. K. NOEHLES, *Die Hospitalkirche St. Clemens in Münster*, in *Johann Conrad Schlaun 1695-1773, Architektur des Spätbarock in Europa*, hrsg. v. K. BUßMANN - F. MATZNER - U. SCHULZE, Münster 1995, S. 454-60.

3.4.1. *Zwei Loreto-Kapellen am Rhein: Köln und Düsseldorf.*

Die sich seit 1636 im Neuenarischen Hof etablierenden Karmeliterinnen wurden von der Bevölkerung der freien Reichsstadt zunächst schlecht aufgenommen. In einer historischen Beschreibung über die Entstehung des Klosters aus dem Jahr 1759 wird berichtet, daß die Klosterfrauen sogar aufgefordert wurden, «... dort wieder hinzugehen, wo sie ungerufen hergekommen wären (...) [da] kaum ein Eck in der Stadt zu finden, wo man nicht das Schellen und Bellen mit ihren Glocken den ganzen Tag hindurch hören müßte».³⁵⁰ Wunderzeichen, die an einem kleinen Nebengebäude des Hofes aufgetreten sein sollen, hätten jedoch die Akzeptanz des Klosters möglich gemacht sowie den Bau der Loreto-Kapelle evoziert. In Franz Joseph Gondolas Darstellung aus der Mitte des 18. Jahrhunderts wird berichtet, daß die Ordensschwester nachts nach der Messe in der Nähe des Hauses, das teils als Wachhaus, teils als Wohnung einer frommen Frau gedient habe, himmlische Musik und den Gesang der Lauretanischen Litanei gehört hätten, und nach Bestätigung der Ereignisse durch die Priorin, Norbertina Theresia de Jesu, sei der Bau einer Kapelle zu Ehren der Gottesmutter beschlossen worden. Ein weiteres, zur Bekräftigung der Auserwähltheit des Ortes aufgeführtes Wunderzeichen stellt der Rückgriff auf ein Element aus der *Relatio Teramani* dar. Gondola erwähnt einen Franziskanerpater, der über dem kleinen Haus der frommen Frau, dem Ort des später erbauten Heiligen Hauses, helles Licht erblickt habe, ebenso wie Paulus de Silva über der *Santa Casa* nach ihrer zweiten Translation bei Teramano.³⁵¹

Die *Santa Casa*-Konstruktion wurde schließlich auf Kosten des Kölner Bürgermeisters, der allerdings vorgab, das im Auftrag des ehemaligen Intendanten des Herzogs von Lothringen zu tun, im Jahr 1675 erbaut und am achten September, dem Fest der Geburt Mariens, durch den Kölner Kurfürsten und Herzog von Bayern, Maximilian Heinrich, eingeweiht.³⁵² Die das Heilige Haus einschließende Klosterkirche wurde vierzig Jahre später durch den Erzbi-

³⁵⁰ F.J. GONDOLA, a.a.O., S. 49.

³⁵¹ Vgl. ebd. S. 50-52.

³⁵² Vgl. ebd. S. 66-67.

schof und Kurfürst von Köln, Joseph Clemens, zu Ehren des Heiligen Joseph konsekriert. Gemäß Gondola ist die *Santa Casa*

... in allen Stücken nach der Maaß des Lauretanischen heiligen Häusleins, und nach dem Modell das von dannen überschickten Abriß mit allem Fleiß auf das genaueste verfertigt worden im Jahr 1675, und machet einen Theil der großen Kirchen aus, unter wessen Haupt-Dach sie stehet gleich bei dessen Eingang in der Mitte, das ist, auf dem nemlichen Platz, wo vorhin die himmlische Musique gehöret ist worden.³³³

Die Loreto-Kapelle bei den Karmeliterinnen in der Kupfergasse war mit einem an der Marmorummantelung der *Santa Casa* von Loreto orientierten, heute leider zerstörten Holzschnittwerk aus Eichenholz umtäfelt, welches von dem Bildhauer Johann Franz van Helmont stammte. Ein Schüler des Holzschnitzers namens Johann von Rick soll an der Ausführung der Holzverkleidung wesentlich beteiligt gewesen sein.³³⁴ Die Entstehungszeit liegt vermutlich zwischen 1715, dem Jahr der Vollendung der, das Heilige Haus einschließenden Klosterkirche, und 1723, dem Todesjahr der mit Hilfe des auf der Ostwand gestalteten Wappens identifizierbaren Stifterin, Reichsgräfin Anna Elisabeth von Limburg-Styrum.³³⁵ Das ikonographische Programm der Holzschnitzarbeiten stellte ebenso wie der Marmorantel am italienischen Original Szenen aus dem Leben der Gottesmutter vor.³³⁶

Auch die Düsseldorfer Kapelle wurde «... nach Art und Form des nach Laureto überbrachten Hauses, davon Se. Durchl. den rechten und völligen Abriß zu vorn bringen lassen...»,³³⁷ von 1685

³³³ Ebd. S. 68.

³³⁴ Vgl. H. RATHGENS, *Johann Franz van Helmont*, «Mitteilungen des Rheinischen Vereins für Denkmalpflege und Heimatschutz», V 1 (1911), S. 76, Abb. S. 40-42. Nach Merlo soll die Holzschnitzarbeit von Johann von Rick, nach Grubenbecher von Johann Franz van Helmont gefertigt worden sein (vgl. J.J. MERLO, *Kölnische Künstler in alter und neuer Zeit*, Düsseldorf 1895, S. 726; C.H. GRUBENBECHER, *Die lauretanische Gnadenkapelle in der Pfarrkirche zur bl. Maria in der Kupfergasse*, Köln 1894, S. 59).

³³⁵ Vgl. *Die Kunstdenkmäler der Rheinprovinz*, a.a.O., Bd. VII 1, S. 280; zur Identifizierung des Wappens vgl. C.H. GRUBENBECHER, a.a.O., S. 65.

³³⁶ Vgl. ebd. S. 63-64.

³³⁷ *Marianische Andacht und Deroselbe Ordnung, So in der Vor Düsseldorf bei*

bis 1686 erbaut und im Jahr 1687 durch den Weihbischof von Köln eingeweiht. Sie entstand an der Stelle, wo der 1614 von der evangelischen zur katholischen Konfession übergetretene Herzog Wolfgang Wilhelm von Pfalz-Neuburg und Herzog von Jülich und Berg im Jahr 1641 auf dem Steinacker im heutigen Stadtteil Bilk einen Bildstock mit einem hölzernen Gnadenbild der Gottesmutter unter dem Titel 'Hülff der Christen' hatte aufstellen lassen. Die zum Pilgerziel avancierte Marienstatue regte den Enkel Wolfgang Wilhelms, den Kurfürsten Johann Wilhelm, und seine Frau Anna Maria, Erzherzogin von Österreich und Tocher Kaiser Ferdinands III., zur Konstruktion einer *Santa Casa*-Nachbildung an, die die vorgenannte Bildsäule einschloß. Die Betreuung des lauretanischen Hauses wurde im Jahr 1688 an den Jesuitenorden der Residenzstadt übertragen, der dort in feierlicher Prozession eine Gnadenbildkopie der Loreto-Madonna aufstellte.³⁵⁸

Die Zahl der das lauretanische Heiligtum aufsuchenden Pilger stieg beständig an, so daß die zweite Ehefrau Johann Wilhelms, die Großherzogin Anna Maria Aloysia von Toscana, eine Marianische Kongregation ins Leben rief sowie den Bau einer Kirche um das Loretohaus zu Beginn des 18. Jahrhunderts anregte.³⁵⁹ Diese wurde errichtet, indem an die Wände des Heiligen Hauses, ohne dessen Putz zu beschädigen, Halbpfeiler und Pilaster angebaut wurden, die die innenseitigen Verbindungsstützen zu den Halbpfeilern der Umfassungswände darstellten und die überwölbte Decke trugen. Die *Santa Casa* befand sich demgemäß in der Mitte des ebenfalls 'Loretokapelle' genannten Gebäudes. Im Jahr 1739 erfolgte ein zweiter Erweiterungsbau und die Düsseldorfer Kapelle erhielt neben einem Turm und einer angefügten Dienstwohnung für den Pfarrer einen neuen westlichen Vorbau in der Form eines Halbzirkels aus Hausteinen. Die Bildinhalte von einigen in den neuen Kuppelgewölben des Anbaus angebrachten Fresken stammen aus dem bereits häufi-

Billich gelegenen Lauretanischen Muttergottes-Capellen, bey Dero H. Gnaden-Bildnüß unter dem Titel: Hülff der Christen gehalten wird, und eingerichtet ist von Einem Priester der Gesellschaft Jesu, Düsseldorf 1730, unpaginiert.

³⁵⁸ Vgl. H. BECHEM, a.a.O., S. 2-6.

³⁵⁹ Vgl. ebd. S. 6-8.

ger im Zusammenhang mit dem marianischen Wohnhaus aufgetretenen Motivkreis des Heilige Familie-Kultes. Sie stellten die Vermählung Mariens mit Joseph sowie die Flucht der Heiligen Familie nach Ägypten dar.³⁶⁰

Die beiden Loreto-Heiligtümer in Köln und Düsseldorf stellten somit zunächst freistehende Gebäude dar und wurden später in größere Kirchenbauten integriert, wodurch zusätzlich zur Nachbildung der *Santa Casa* die Imitation der Aufstellungsordnung am italienischen Wallfahrtsort stattfand. Sie entwickelten sich sehr schnell zu regionalen Pilgerzielen und beförderten die Verehrung der Heiligen Familie: Während die Deckengestaltung der Düsseldorfer Loreto-Kapelle Bildinhalte aus diesem Motivkreis darstellte, war die Kölner Klosterkirche dem Heiligen Joseph geweiht. Bemerkenswert ist die Tatsache, daß das Heiligtum in der Kupfergasse von Köln mit einem Holzschnittwerk versehen war, da die Andeutung des Marmorantels innerhalb Deutschlands bisher nur für die Kapelle von Thyrnau in Bayern in Form von Wandmalerei nachgewiesen werden konnte.³⁶¹

3.4.2. Die Loreto-Kapellen Johann Conrad Schlauns in Münster.

Als letzte Kapellen zu Ehren der Loreto-Madonna in Deutschland sollen noch die beiden Heiligtümer in Münster sowie die Kapelle auf Schloß Huvestadt erwähnt werden, da sie von Johann Conrad Schlaun (1695-1773), dem für die barocke Entwicklung Westfalens wegweisenden Architekten, entworfen wurden. In der Kenntnis der Kupferstichüberlieferung des italienischen Originals sowie der Loreto-Kapelle des Schlosses von Drensteinfurt, die sein Vorgänger als Militäringenieur, Lambert Friedrich Corfey (1668-1733), im Jahr 1726 erbaut hatte,³⁶² integrierte Schlaun auf Anregung des Kurfür-

³⁶⁰ Vgl. A.J. BINTERIM, *Kurze Beschreibung der jetzigen Pfarrkirche zu Bilk mit ihren Gemälden*, Düsseldorf ca. 1835; H. BECHEM, a.a.O., S. 11-16.

³⁶¹ Vgl. W. PÖTZL, *Santa-Casa-Kult*, a.a.O., S. 377; E. FLÖGEL, a.a.O., S. 89.

³⁶² Vgl. K.E. MUMMENHOFF, *Die Baudenkmäler in Westfalen: Kriegsschäden und Wiederaufbau*, Dortmund 1968, S. 189.

sten und Kölner Erzbischofs, Clemens August, eine *Santa Casa*-Konstruktion in seinen Entwurf für die Klosterkirche der Barmherzigen Brüder. Obwohl die Loreto-Kapelle auf der Dyckburg bei Münster bereits 1740 bis 1742 erbaut wurde, stellt der Entwurf der Klosterkirche aus dem Jahr 1733 die erste Auseinandersetzung des Architekten mit dem Loreto-Kult dar. Die Grund- und Aufrißpläne sahen eine *Loretto Capelle* im Anraum des rechten Nebenaltars der Kirche vor. Die tatsächliche Realisierung in der Hospitalkirche St. Clemens in Münster begann jedoch erst im Jahr 1745, nachdem zwei Planungsvorhaben an unterschiedlichen Stellen gescheitert waren. Gebunden durch die vorgefundene Straßensituation des Bauplatzes gestaltete der Architekt einen Zentralbau mit Rundkuppel, dessen Altarnische wie das Proszenium einer Theaterbühne wirkte.³⁶³ Die *Santa Casa* befand sich diesmal im Anraum auf der linken Seite und konnte im Rahmen einer Altarverwandlung sichtbar gemacht werden, wenn das Altarbild der linken Apsis, eine Verkündigungsdarstellung von Carlo Carlone, «... gewissermaßen in den 'Schnürboden' über der Apsiskalotte aus dem Rahmen heraufgezogen wurde. (...) So erblickte der Kirchenbesucher, wenn der 'Vorhang' (Verkündigungsgemälde) aufstieg, gleichsam als tiefenräumliches Bühnenbild den 'wahren Ort' des Geschehens im Hause zu Nazareth».³⁶⁴

Die Ausführungspläne der Loreto-Kapelle sind sehr eng an den durch Pietro Valerio Martorelli im Jahr 1733 publizierten Darstellungen von Grundriß und Gestaltung der Innenwände der *Santa Casa* orientiert,³⁶⁵ so daß von einer detailgetreuen Nachbildung des Heiligen Hauses in der Clemens-Kirche ausgegangen werden kann, die auch die Freskenreste im Innenraum aufwies.³⁶⁶ Das starke Interesse an einer genauen Reproduktion muß auf den Erzbischof und

³⁶³ Vgl. K. NOEHLES, a.a.O., S. 454-60.

³⁶⁴ Ebd. S. 460.

³⁶⁵ Vgl. P.V. MARTORELLI, a.a.O., Bd. II, zw. S. 164 u. 165 (Abb. 5); Pläne Schlauns zur Loreto-Kapelle im Kloster der Barmherzigen Brüder: vgl. F. MATZNER - U. SCHULZE, *Johann Conrad Schlaun 1695-1773. Das Gesamtwerk*, Bd. II, Stuttgart 1995, S. 474-75 (Abb. 44.41, 44.42).

³⁶⁶ Eine Beschreibung der Clemenskirche vor ihrer Zerstörung im zweiten Weltkrieg erwähnt die Loreto-Kapelle, deren «... Ziegelwände mit dem nur bruchstückweise erhaltenen Verputz und den mit schwarzer Farbe aufgetragenen Fresko-

Kölner Kurfürsten, Clemens August, zurückgeführt werden, der seit seinem ersten Besuch am italienischen Wallfahrtsort im Jahr 1727 ein große Verehrer der Loreto-Madonna war.³⁶⁷ Ein Brief Schlauns aus dem Jahr 1749 belegt, daß der Architekt großen Wert auf den Zusammenhang zwischen dem Altargemälde Carlo Carlones und der *Santa Casa* in der Hospitalkirche legte. Das Schreiben enthielt eine auf die Bitte des Kurfürsten angefertigte Zeichnung, die die genaue Lage des Engelsfensters im Heiligen Haus angibt, damit der in Bonn tätige Maler die originale Stelle in seiner Verkündigungsdarstellung berücksichtigen konnte.³⁶⁸ Tatsächlich zeigt eine durch Hilde Clausen identifizierte Studie Carlones die Verkündigungsszene mit einem über dem Kopf Mariens dargestellten, überdimensionierten Fenster, welches sich genau an der vom Architekten angegebenen Stelle befindet.³⁶⁹

Die bereits erwähnte, von 1740 bis 1742 fertiggestellte Loreto-Kapelle auf der Dyckburg errichtete Schlaun hingegen als Solitärbau im Rahmen der Neugestaltung der Schloßanlage. Der Münsteraner Domprobst Friedrich Christian von Plettenberg-Marhülsen beauftragte Schlaun im Jahr 1735 mit dem Entwurf des Gesamtplans, der ein zentrales Herrenhaus mit einen Ehrenhof flankierenden Wirtschaftsgebäuden sowie weitläufigen Gartenanlagen und eine abseits gelegene, kleine Kapelle vorsah. Das Herrenhaus wurde nie ausgeführt, dafür entstand jedoch zwischen 1740 und 1742 eine Loreto-Kapelle, die dem Ehrenhof seitlich vorgelagert erbaut wurde und nicht, wie vom Architekten ursprünglich vorgesehen, an abseits gelegener Stelle. Plettenberg-Marhülsen errichtete sie gemeinsam mit seinem Bruder, Johann Mauritz, 'offenbar als demonstrativen Akt seiner Marienverehrung' und beschloß den Standortwechsel vom Garten zum Eingangsbereich des Anwesens.³⁷⁰ So konnte die Ka-

malereien getreu nachgeahmt sind» (M. GEISBERG, *Die Stadt Münster*, «Bau- und Kunstdenkmäler von Westfalen», 41,6, Münster 1941, S. 444).

³⁶⁷ Vgl. F. MATZNER - U. SCHULZE, a.a.O., Bd. II, S. 472.

³⁶⁸ Vgl. Staatsarchiv Münster, *Brief Johann Conrad Schlauns (1794)*, Fürstentum Münster Kabinettsregistratur, P XXII A, Nr. 6.

³⁶⁹ Vgl. H. CLAUSSEN, *Carlo Carlone's Bozzetto for a destroyed Altar-piece in the church of St Clement, Münster*, «Burlington Magazin» (Feb. 1975), S. 110.

³⁷⁰ Vgl. F. MATZNER - U. SCHULZE, a.a.O., Bd. I, S. 247-48.

pelle doppelte Funktion erfüllen: Sie diene als private Schloßkapelle der beiden Geistlichen und als Wallfahrtsheiligtum für Pilger.

Der Kapellenblocktyp mit Satteldach und Glockenstuhl als Fasadensabschluss weist eine sparsam gegliederte Außengestaltung auf, die durch den Wechsel von rotem Backstein und gelblichem Baumberger Sandstein belebt wird. Seitlich gestaltete Doppellisenen tragen ein in der Mitte über dem Portal segmentbogenartig angehobenes Gebälk, das mit einer Inschrifttafel versehen ist. In der darüber befindlichen Giebelzone mit Blendfeld in Okulusform werden die Doppellisenen weitergeführt und durch segelartig geschwungene Gesimse abgeschlossen. Die Eingangstür mit Wappenkartusche befindet sich an der Stelle des Engelsfensters, der Innenraum wurde gemäß dem Grundriß der *Santa Casa* sowie mit Flachtonne, Altargitter und Madonnen-Nische gestaltet,³⁷¹ so daß auch bei dieser späten Etablierung des Loreto-Kultes in Westfalen die Innenraumgestaltung ausschlaggebend war. Der Bau der Loreto-Kapelle auf Schloß Hovestadt wurde wiederum von einem Mitglied der Familie Plettenberg, von Friedrich Bernhard von Plettenberg-Lenhausen, initiiert. Sowohl die eindeutige Zuschreibung des Entwurfs für den Umbau des Herrenhauses an Schlaun sowie die genaue Datierung der im Rahmen dieser Umbaumaßnahmen erbauten Kapelle sind strittig. Sie wird jedoch im Jahr 1755-56 erwähnt, als beim Erzbischof um die Erlaubnis zur Meßlesung in einer noch zu errichtenden Loreto-Kapelle nachgefragt wurde.³⁷²

3.5. Österreich und Ungarn.

Von den 68 bei Evelyn Flögel aufgeführten Standorten mit Loreto-Verehrung in der heutigen Republik Österreich entfallen 4 auf das Gebiet des Vorarlberg, 6 auf Tirol, 13 finden sich in Oberösterreich und Salzburg, 8 in Kärnten, 16 in Niederösterreich, 17 in der Steiermark sowie 4 im Burgenland. Die meisten Heiligtümer entstanden wiederum im 17. Jahrhundert, besonders in der zweiten

³⁷¹ Vgl. ebd. S. 252-53 (Abb. 35.4, 35.5).

³⁷² Vgl. ebd. S. 238.

Hälfte, aber auch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurden noch zahlreiche Loreto-Kapellen auf diesem Gebiert errichtet.³⁷³ Ausgelöst wurde die Verbreitung des Loreto-Kultes im Erzherzogtum Österreich durch den Tiroler Landesfürsten, Ferdinand II. (1564-95), und seine zweite Frau, Anna Catharina, geborene Gonzaga aus Mantua. Bereits im Jahre 1589 stifteten sie eine *Santa Casa*-Konstruktion in der Haller Au bei Innsbruck. Die Kapelle muß innen wie außen mit einer die rötliche Ziegelbauweise vortäuschenden Bemalung sowie Fresken geschmückt gewesen sein.³⁷⁴

Die weitreichende Unterstützung des *Santa Casa*-Kultes durch die Habsburger deutscher Linie ist vor allem auf die Tochter von Herzog Vincenzo I. von Mantua und Eleonora de Medici, Eleonora Gonzaga (1598-1655), zurückzuführen, die 1622 mit Kaiser Ferdinand II. als dessen zweite Ehefrau vermählt wurde. Die Kaiserin ließ im Mittelschiff der Wiener Hofkirche zu St. Augustin eine Nachbildung des Heiligen Hauses erbauen, die nach dreijähriger Bautätigkeit im Jahr 1627 durch Kardinal Franz von Dietrichstein eingeweiht wurde. Im Wunsch, eine detailgetreue *Santa Casa* zu stiften, hatte sie zuvor drei Architekten nach Loreto geschickt, um dort das notwendige Planwerk zu erstellen. In dieser Kapelle fanden wichtige Familienereignisse statt, wie die Hochzeit Kaiser Ferdinands III. mit Maria, der Tochter Philipps II. von Spanien. Außerdem wurden die im Sieg gegen Schweden oder Türken erworbenen Trophäen aufbewahrt, wie der Ring des in der Schlacht von Lützen gefallenen Königs Gustav Adolf von Schweden, sowie auf Betreiben Ferdinands IV. (1633-54) die Herzen der Mitglieder des Kaiserhauses bestattet.³⁷⁵

Gemäß der Auswertung Antje Stanneks ist bei einigen Loreto-Kapellen Österreichs der Zusammenhang zwischen dem Bestreben nach Rekatholisierung protestantischer Gebiete und dem Bau einer *Santa Casa*-Konstruktion evident. Sie führt als Beispiele die Kapelle

³⁷³ Vgl. E. FLÖGEL, a.a.O., Teil II, S. 99-179.

³⁷⁴ Vgl. N. GRASS, a.a.O., S. 168-70; E. FLÖGEL, a.a.O., Teil II, S. 105-06.

³⁷⁵ Vgl. M. HAWLIK-VAN DE WATER, *Der schöne Tod, Zeremonialstrukturen des Wiener Hofes bei Tod und Begräbnis zwischen 1640 und 1740*, Wien 1989, S. 85-87; E. FLÖGEL, a.a.O., S. 152-53; C. WOLFSGRUBER, *Die Geschichte der Loretokapelle bei St. Augustin*, Wien 1886, S. 27f.

auf Schloß Walpersdorf in Niederösterreich (1662-63) und das lauretanische Heiligtum auf dem Berg Kapfen in der Steiermark (1676) an. Beide Loreto-Kapellen wurden nach der Verbannung der vormaligen protestantischen Besitzer von Adligen errichtet, die zum katholischen Glauben übergetreten waren. Ihre Konversion stellte die Bedingung für die Übernahme der Besitztümer dar.³⁷⁶

Darüber hinaus etablierte sich im Erzbistum Salzburg eine besondere Form des Heilige Familie-Kultes. Auf Anregung von vor schwedischen Truppen flüchtenden Kapuzinerinnen aus dem Loretokloster von Landshut entstand im Jahr 1633 eine *Santa Casa*-Konstruktion in der Stadt Salzburg, die 1637 durch Fürstbischof Paris von Lodron eingeweiht wurde. 1650 erhielt das neu begründete Kloster eine kleine plastische Darstellung des Jesuskindes, welche als sogenanntes 'Loretokindel' große Verehrung genoß.³⁷⁷ Derartige Figuren sowie Christkindelwiegen sind in besonders ausgeprägter Form für der Kontemplation obliegenden Frauenklöstern nachgewiesen worden, wo sie dem Kirchenjahr entsprechend bei Kultspielen Verwendung fanden. Generell gehören fromme Praktiken wie Kindwiegen, Baden, Füttern und Ankleiden in den Bereich des sogenannten Christkindelbrauchtums, wobei die Verehrung in Salzburg besonders reichhaltige Ausgestaltungsformen annahm. Die Klosterfrauen fertigten neben kleinen Mänteln, Hemden, Windeln und Kleidern zahlreiche Nachbildungen des Loretokindls an, die in einer als 'Stammhäusel' bezeichneten Holzschachtel aufbewahrt und an Wallfahrer weitergegeben wurden.³⁷⁸ Diese starke Betonung der Beziehung zwischen Mutter und Kind hatte ihre Entsprechung im Heilige Familie-Kult. Parallel zur Herausbildung der Kind Jesus-Verehrung entstandene Darstellungen der Familie Mariens, die die Figurengruppe nicht mehr in einem geschlossenen Raum oder eng umgrenzten Bezirk zeigten, sondern in der freien Landschaft, wo-

³⁷⁶ Vgl. A. STANNEK, *Cospetto*, a.a.O., S. 236.

³⁷⁷ Vgl. E. FLÖGEL, a.a.O., S. 121-122; *300 Jahre Salzburger Loretokindel*, Salzburg 1950, S. 11-16.

³⁷⁸ Vgl. L. KRISSE-RETTENBECK, *Bilder*, a.a.O., S. 36-37; G. GUGITZ, *Österreichs Gnadenstätten in Kult und Brauch: ein topographisches Handbuch zur religiösen Volkskunde*, Bd.e I-V, Wien 1955-58; M. ANDREE-EYSN, *Volkskundliches aus dem bayrisch-österreichischen Alpengebiet*, Braunschweig 1910, S. 134.

durch die Natürlichkeit der emotionalen Beziehung in den Vordergrund trat.³⁷⁹

Im südlich von Wien an Ungarn grenzenden Burgenland errichtete Freiherr Johann Rudolf von Stotzingen am nördlichen Abhang des Leitha-Gebirges im Jahr 1644 eine Loreto-Kapelle. Die Heimstatt für sein lauretanisches Gnadenbild entstand nach dem Modell des Heiligen Hauses in der Wiener Hofkirche. An den österreichischen Hof gesandte Sachverständige nahmen dort 'die rechte Maß und Gezirk' auf. Die Madonnen-Statue hatte der Freiherr im Rahmen seiner *Grand Tour*, die ihn auch nach Loreto führte, am Wallfahrtsort fertigen und mit dem Original in Berührung bringen lassen. Die Kapelle wurde durch Mitglieder des Stotzinger Serviten-Ordens betreut und entwickelte sich sehr schnell zu einem Anziehungspunkt für Pilger. Bereits im Jahr 1659 stellte Loreto im Leitha-Gebirge eine eigenständige Kommune dar. Während der Türkenkriege wurde das Heiligtum zerstört und im Jahr 1684 wiederaufgebaut. Die Rekonstruktion leitete die Blütephase des Wallfahrtsortes ein.³⁸⁰ Die 1704 von einem Priester publizierte historische Beschreibung des 'heiligen Hauses Loreta in Hungarn' unter dem Titel *Immer grünender Lorberbaum*, beschreibt die Gnadenkapelle wieder in gutem Zustand und erwähnt den großen Andrang frommer Besucher.³⁸¹

Das zum Machtbereich der Habsburger gehörende Leitha-Gebirge gehörte zu Beginn des 18. Jahrhunderts zum Königreich Ungarn, so daß die Kapelle in der Rezeptionsgeschichte in die Reihe der ungarischen Loreto-Heiligtümer eingereiht wird, obwohl der Ort heute im österreichischen Burgenland liegt. Gemäß dem Stand der Forschung sind abgesehen von der Kapelle im Leitha-Gebirge sechs weitere Loreto-Standorte für Ungarn bekannt: in der Corvinus oder Lieb-Frauen Kirche in Buda, bei den Franziskanern von Bratislavia, in Stuhlweissenburg und Gyulafehérvár in Siebenbürgen sowie bei den Karmelitern in Raab (Győr) und den ehemaligen

³⁷⁹ Vgl. H. ERLEMANN, a.a.O., S. 43.

³⁸⁰ Vgl. A. MOHL, a.a.O., S. 23-27; E. FLÖGEL, a.a.O., S. 176-77.

³⁸¹ Vgl. *Immer grünender Lorberbaum: Gründliche Beschreibung, vom Anfang und Ursprung des heiligen Hauses Loreta, in Hungarn* (...) Beschrieben von einem Ehrwürdigen Priester des Ordens, der Diener Unser Lieben Frauen, Wien 1704.

stell,³⁸⁶ so daß die erste Translation des marianischen Wohnhauses von da an nach Tersatto in die Nähe des heutigen Rijeka führte. Die kroatische Übersetzung der italienischen Bearbeitung von Teramano Bericht ist in der Handschriftensammlung *Libro od mnozijek razloga* aus dem Jahr 1520 enthalten. Die durch Angelita vorgenommene Lokalisierung *Tersactum oppidulum* findet sich in diesem Text jedoch noch nicht, sondern der in der italienischen Übersetzung der *Relatio Teramani, La dichiarazione della chiesa di Santa Maria di Loreto*, aus dem Jahr 1483 verwendete Terminus *Fiume*. Die schlichte Übernahme der italienischen Ortsangabe in der kroatischen Version wird als Zeichen für die Unmöglichkeit der Zuordnung dieser Angabe auf einen zeitgenössischen Ort interpretiert, so daß Angelitas spätere Lokalisierung auf damals dalmatischem Gebiet den Wendepunkt für die Rezeption des Loreto-Kultes darstellte. Seine Zuordnung ermöglichte den Aufstieg einer bereits seit der Mitte des 15. Jahrhunderts in Tersatto verehrten, der Madonna geweihten Kirche³⁸⁷ zum nationalen Marienheiligtum, obwohl kein zeitgenössisches Dokument existierte, das auf einen Zusammenhang zwischen der Kirche der Madonna von Tersatto und der *Santa Casa* von Loreto verwies.³⁸⁸

3.7. Tschechische Republik.

Im ehemals habsburgischen Gebiet der heutigen tschechischen Provinzen Böhmen und Mähren entstand die erste Loreto-Kapelle im Jahr 1584 in Horsovský Týn, südwestlich von Pilsen. Gemäß einer Inschrift an der um 1800 zerstörten Kapelle wurde sie von Christoph dem Jüngeren von Lobkowitz errichtet. Trotz dieser frühen Begründung eines Loreto-Heiligtums verbreitete sich der Kult gemäß einer ausführlichen, unter architekturtheoretischem Blick-

³⁸⁶ Vgl. G. ANGELITA (zit. n. F. GRIMALDI, *Chiesa*, a.a.O., S. 186).

³⁸⁷ Vgl. F. GLAVINICH, *Historia Tersattana*, Udine 1648; I. ZETTIN - H. VENEDIG, *Das Sanctuarium von Tersatt. Ein Kultbild aus dem Mittelalter nach historischen Quellen und nach der heiligen Sage*, Wien 1865.

³⁸⁸ Vgl. S. GRACIOTTI - E. SGAMBATI, a.a.O., S. 511, 514-15.

winkel durchgeführten Analyse der Loreto-Kapellen in der Barockarchitektur Böhmens von Jan Bukovský verstärkt erst nach dem Sieg der Katholischen Liga in der Schlacht am Weißen Berg (1620) bei Prag.³⁸⁹ Nachdem mit dem böhmischen Aufstand (Prager Fenstersturz 1618) versucht worden war, das Königreich Böhmen von der Herrschaft der Habsburger zu befreien, und protestantische Ständevertreter den entgegen vertraglich zugesicherter, freier Nachfolgewahl durch Kaiser Matthias eingesetzten böhmischen König Ferdinand im Jahr 1619 abgesetzt hatten, kam es zur offenen Auseinandersetzung zwischen protestantischer Union und katholischer Liga. Die Truppen des mittlerweile zum Kaiser gewählten Ferdinand II. besiegten gemeinsam mit dem Heer Herzog Maximilians von Bayern die Gefolgschaft des Winterkönigs, Calvinisten und Pfälzer Kurfürsten Friedrich am 8. November 1620. Mit dem Prager Blutgericht von 1621 begann die 'Säuberung' des Landes von protestantischen Adligen, die ihren Grundbesitz verkaufen und ins Exil gehen mußten.³⁹⁰

Franz Matsche entdeckte bei seiner Untersuchung des Habsburger Loreto-Kultes einen ursächlichen Zusammenhang zwischen der nach der Schlacht am weißen Berge einsetzenden Rekatholisierung Böhmens und der Entstehung von *Santa Casa*-Konstruktionen in diesem Gebiet, da «... die errichteten Kopien des Heiligen Hauses als Denkmäler und Merkzeichen der Rekatholisierung aller Länder der böhmischen Krone fungieren konnten ...».³⁹¹ Bereits die Untersuchung von 48 Standorten durch Bukovský, der die Kapellen in drei Gruppen unterteilte, den klassischen Konstruktionstyp, den Pilaster — und Lisenentyp sowie den einfachen Kapellenblocktyp, hat gezeigt, daß eine Vielzahl der Loreto-Heiligtümer nicht nur in der Innen — sondern auch in der Außengestaltung gemäß dem italienischen Modell erbaut wurde.³⁹² Die Häufung des detailge-

³⁸⁹ Vgl. J. BUKOVSKÝ, a.a.O., S. 67.

³⁹⁰ Vgl. F. MATSCHE, *Architekturpolitik* a.a.O., S. 83-84.

³⁹¹ Ebd. S. 109.

³⁹² Neben der *Santa Casa* auf dem Hradschin erwähnt Bukovský fünf weitere klassische Konstruktionstypen: den Prager Vorgängerbau in Mikulov, der von 1640 bis 1643 durch Giacomo Tencalla mit einer Kirche überbaut wurde, die nach Plänen Johann Lucas von Hildebrandts zwischen 1704 und 1709 erbaute *Santa Casa* von

treuen, als klassisch bezeichneten Konstruktionstyps veranlaßte Franz Matsche dazu, in der 'totalen Aneignung der historisch gewachsenen Gestalt des Kultobjekts' ein erklärtes Ziel habsburgischer Architekturpolitik zu sehen. Auf diese Weise konnte die konfessionelle Bedeutungsdimension des als marianische Palästina-Reliquie propagierten Heiligtums mit großer Außenwirkung demonstriert werden.³⁹³

Die *Santa Casa* auf dem Hradschin in Prag, der Inbegriff des klassischen Konstruktionstyps,³⁹⁴ geht auf die Stiftung der Gemahlin des habsburgischen Statthalters im Königreich Böhmen, Benigna Katharina von Lobkowitz zurück. Sie hatte Grundstücke aus protestantischem Besitz auf dem Prager Burgberg erstanden, da die vormaligen Eigentümer nach der Niederlage von 1620 die Stadt verlassen mußten. Beeindruckt von der lauretanischen Marienkappelle im mährischen Mikulov (Nikolsburg), die 1623 durch Kardinal von Dietrichstein nach seiner Rückkehr aus Italien erbaut worden war, ließ sie 1626 den Grundstein für das Prager Heiligtum legen. Sie beauftragte den an der *Santa Casa*-Konstruktion in Wien arbeitenden, italienischen Baumeister Giovanni Battista Orsi mit der Realisierung des Projektes. Das Heilige Haus auf dem Hradschin wurde im Jahr 1631 durch den Prager Erzbischof eingeweiht, der endgültige Abschluß der Stuckdekoration erfolgte jedoch erst im Jahr 1681. Italienische Stukkateure ersetzten in einem Zeitraum von 17 Jahren die vormalige Wandbemalung durch einen plastischen Dekor gemäß dem italienischen Modell.³⁹⁵

Viele der *Santa Casa*-Konstruktionen entwickelten sich zu beliebten und stark frequentierten Wallfahrtszielen mit der Folge, daß die Heiligtümer überbaut oder durch ein Architekturensemble ein-

Rumburk, das ungefähr zeitgleich entstandene Heiligtum von Kosmonosy aus dem Jahr 1707 von Giovanni Battista Alliprandi, die Konstruktion in der Kirche der Minoriten von Brno, die M. Grimm zwischen 1716 und 1719 errichtete, sowie das Heilige Haus in der Franziskanerkirche von Slaný, dessen Mamormantel von Borita de Martinitz malerisch nachempfunden wurde (vgl. J. BUKOVSKÝ, a.a.O., S. 71-78).

³⁹³ Vgl. F. MATSche, *Architekturpolitik*, a.a.O., S. 117.

³⁹⁴ Vgl. J. BUKOVSKÝ, a.a.O., S. 69-70.

³⁹⁵ Vgl. H. HAVRÁNKOVÁ - M. FOKT, *Das Prager Loreto*, Prag 1991, S. 3-5; J. BUKOVSKÝ, a.a.O., S. 72.

gefaßt wurden. Die Kapelle auf dem Hradschin in Prag erhielt zwischen 1634 und 1643 einen Arkadenumgang in der Form eines großen Kreuzgangs, um den zahlreichen Pilgern Platz zu bieten. Dieser *type à cloître* entstand mehrfach an lauretanischen Pilgerstätten im ehemals habsburgischen Böhmen und Mähren und belegt ebenso wie die zahlreichen, eine *Santa Casa*-Nachbildung enthaltenden Loreto-Kirchen die große Beliebtheit des Kultes, der vor allem durch Adelige und Mitglieder des Jesuitenordens gefördert wurde.³⁹⁶ Für Franz Matsche stellt das Prager Loreto den Gründungsbau einer spezifisch böhmischen Wallfahrtsarchitektur dar, die 'Ambitenanlage', ein Architekturkomplex, der das Wallfahrtsheiligtum durch einen baulich eigenständig gestalteten Arkadenumgang einschließt mit dem Ziel, den geheiligten Bezirk nach außen hin abzusondern.³⁹⁷ In der weiteren Entwicklung wurden derartige Anlagen zu aufwendigen Architekturensembles ausgebaut, deren barocken Höhepunkt wiederum das Prager Loreto darstellt.

3.8. Frankreich.

Die Verehrung der Loreto-Madonna verbreitete sich in Frankreich bereits sehr früh und regte vielerorts zur Weihe von Sakralbauten unter dem Titel der italienischen Gottesmutter sowie zum Bau von Loreto-Kapellen an. Bereits 1597 erwähnt Horatius Tursellinus das von einem Franziskaner-Pater namens Vincent errichtete Heiligtum in Laval bei Tours,³⁹⁸ aber weder Silvio Serragli noch Stephan Beissel erweitern die Liste französischer Standorte in großem Maße. Während der italienische Historiker 1633 schreibt: «Di Francia, e Spagna à noi poche le cognite ...»,³⁹⁹ kennt der Freiburger Jesuit zwei Heiligtümer im Elsaß und eines im Norden des Landes, in Lille.⁴⁰⁰ Die Studie *Dévotion de l'église de France à Notre-Dame de*

³⁹⁶ Vgl. J. BUKOVSKÝ, a.a.O., S. 68, 106-07.

³⁹⁷ Vgl. F. MATSche, *Wallfahrtsarchitektur - die Ambitenanlagen böhmischer Wallfahrtsstätten im Barock*, in L. KRISs-RETTENBECK (Hrsg.), a.a.O., S. 352.

³⁹⁸ Vgl. O. TORSSELLINO, *History*, a.a.O., S. 237.

³⁹⁹ S. SERRAGLI, *Vera relatione*, a.a.O., S. 88-89.

⁴⁰⁰ Vgl. S. BEISSEL, *Geschichte*, a.a.O., S. 447-49.

Lorette aus dem Jahr 1923 stellt die bisher einzige ganz Frankreich untersuchende Darstellung der französischen Heiligtümer zu Ehren der Loreto-Madonna dar. Neben einer Bibliographie der Loreto-Literatur in Frankreich finden sich umfangreiche bibliographische Hinweise zu den einzelnen Standorten.⁴⁰¹ Der Autor gliedert sein Untersuchungsgebiet entsprechend den 17 französischen Provinzen und stellt die Heiligtümer innerhalb dieser Einteilung vor. Eine Klassifizierung auf der Grundlage ihrer Gestaltungsweise nimmt er nicht vor.⁴⁰² Insgesamt bezeichnet er nur drei Konstruktionen als *fac simile* der *Santa Casa*, was bei der Menge an Verehrungsstandorten kaum der Realität entsprechen kann. Beispielsweise kennzeichnet er das Anfang des 18. Jahrhunderts in Lille (Provinz Cambrai) erbaute Heilige Haus nicht als Nachbau der *Santa Casa*, obwohl es nach dem Modell des italienischen Originals errichtet wurde.⁴⁰³ Die Provinz Cambrai wird hier jedoch gänzlich ausgenommen, da dieses Gebiet einen Teil der südlichen Niederlande in den Grenzen von 1648 darstellte und somit im nächsten Kapitel ausführlich behandelt wird.

Die Kenntnis der wundersamen Translation des Heiligen Hauses verbreitete sich seit dem 15. Jahrhundert im französischsprachigen Raum. Zwei im Anschluß an die 1480 durchgeführte Pilgerfahrt der Bischöfe von Genf und Mans entstandene Reisebeschreibungen erwähnen das italienische Heiligtum bereits explizit.⁴⁰⁴ Im Bericht des Ratgebers Philipps des Guten, Georges Languerands, der im Jahr 1486 von einer Reise nach Italien, Palästina und Ägypten zurückkehrte, findet sich sogar eine kurze Beschreibung Loretos.⁴⁰⁵

⁴⁰¹ Vgl. F. THOMAS, a.a.O.

⁴⁰² Vgl. ebd. S. 48-86.

⁴⁰³ Vgl. C.L. RICHARD, *Histoire du couvent des Dominicains de Lille en Flandre et de celui des Dames Dominicaines de la même ville, dites de Sainte Marie de l'Abiette*, Lüttich 1781, S. 102.

⁴⁰⁴ Vgl. *Le Voyage de la Sainte Cyté de Hiérusalem, avec la description des lieux, ports, villes, citez et aultres pessaiges, facit l'an mille quatre cent quatre vingt*, hrsg. v. C.H.A. SCHEFER, Paris 1882, S. 116.

⁴⁰⁵ Vgl. G. LANGHERAND, *Voyage de Georges Langberand, mayeur de Mons-en-Hainait, à Venise, Rome, Jérusalem, Mont Sinai et le Kaire, 1485-1486*, Mons 1861, S. 77.

Einen wichtigen Akzent im Verbreitungsprozeß setzte am Anfang des 17. Jahrhunderts der Jesuit Louis Richeome, der ebenfalls die *Santa Casa* besuchte und im Jahr 1604 ein Handbuch für die tägliche Meditation, *Le pèlerin de Lorette*, publizierte. Das dem französischen Thronfolger gewidmete Werk wurde im Laufe des Jahrhunderts mehrfach neu aufgelegt und in verschiedene Sprachen übersetzt.⁴⁰⁶ Der Widmungsträger, Ludwig XIII. (1610-43), fühlte sich der Loreto-Madonna eng verbunden: Nach der Geburt seines Sohnes, des Kronprinzen Ludwig XIV., sandte er eine silberne Engelsstatue mit Kind nach Loreto. Die Figur des Kindes soll ebensoviel gewogen haben, wie der Kronprinz kurz nach seiner Geburt, und für den Sockel ist die Inschrift *Acceptum a Virgine Delphinum Galla Virgini reddit* überliefert.⁴⁰⁷

Die drei von Thomas als *fac simile* bezeichneten Kapellen finden sich in den Provinzen Lyon und Paris. Das Heiligtum von Lyon erbaute ein Loreto-Pilger am Anstieg nach Gourguillon, das zweite Faksimile in der Provinz Lyon entstand auf dem *Mont-Urore* bei Le Forez, und die Pariser Konstruktion nach dem Modell der *Santa Casa* wurde im Jahr 1647 in der *rue des Fontaines* errichtet, wo die erste Meßlesung im März 1648 unter Anwesenheit von Anna von Österreich stattfand. Weiterhin soll die Kapelle der *Messieurs de Saint-Sulpice* in Issy nach dem Vorbild in der *rue des Fontaines* konstruiert worden sein sowie ein in der Provinz Albi errichtetes Bauwerk *fort exactement la Sainte Maison qui est à Lorette* vorgestellt haben.⁴⁰⁸

Allgemeine Aussagen über Gestaltungsweise, Entstehungszeit oder Stifter können auf der Grundlage von Thomas Angaben jedoch nicht gemacht werden, da er einen großen Teil der zahlreichen Standorte lediglich mit Namen aufführt. Dennoch erwähnt er für das gesamte Territorium Standorte mit Loreto-Verehrung in Form von Loreto-Kapellen und Loreto-Patrozinien, lauretanischen Gnadenbildern, Translationsdarstellungen oder *Santa Casa*-Reliquien. In der Provinz Tours (Diözese Angers) kennt er den Wallfahrtsort Mauverts, wo ein Deckenelement des italienischen Heiligtums zahl-

⁴⁰⁶ Vgl. L. RICHEOME, *Pèlerin*, a.a.O.

⁴⁰⁷ Vgl. F. THOMAS, a.a.O., S. 15.

⁴⁰⁸ Vgl. ebd. S. 52-55, 65, Anm. 6 b.

reiche Pilger anzog, und berichtet darüber hinaus von dem berühmten Kamin Anne de Bretagnes aus der Mitte des 16. Jahrhunderts in Rouen.⁴⁰⁹ Auf vier Basreliefs zeigt er die Translation der *Santa Casa* im Gebiet von Recanati, wie sie in der *Relatio Teramani* beschrieben ist.⁴¹⁰ Viele der Kapellen entwickelten sich auch hier zu regionalen Pilgerzielen und regten die Gründung von Bruderschaften unter dem Schutz der italienischen Gottesmutter an. In der Provinz Avignon kam wiederum dem Jesuitenorden eine wichtige Aufgabe bei der Kult-Verbreitung zu. Mitglieder der religiösen Gemeinschaft übernahmen im Jahr 1601 die Loreto-Kapelle auf dem *Mont de Piété* sowie die Betreuung der dort ansässigen Bruderschaft. Besonders hervor hebt Thomas die Kapelle in der Kirche von *Saint-Nicolas au marché au blé* in Troyes, die aufgrund von zahlreichen Wunderwirkungen große Berühmtheit erlangte.⁴¹¹

3.9. Spanien und Portugal.

Über die Verbreitung des Loreto-Kultes auf der iberischen Halbinsel ist bisher wenig bekannt. Da jedoch besonders Mitglieder des Jesuitenordens 'Propagatoren dieses Kultes' darstellten, kann in der von spanischen Habsburgern regierten Heimat des Ordensgründers von einer starken Verbreitung ausgegangen werden.⁴¹² Horatius Tursellinus, dessen *Lauretanae historiae* im Jahr 1603 in spanischer Übersetzung vorlag,⁴¹³ hebt eine der Loreto-Madonna geweihte Kirche in Lissabon hervor, und Serragli erwähnt abgesehen von seinem Zusatz, daß über Frankreich und Spanien wenig bekannt ist, drei Standorte: das portugiesische Coimbra, Braganza und Madrid.⁴¹⁴ Bei

⁴⁰⁹ Vgl. ebd., S. 57, 62.

⁴¹⁰ Vgl. Abb. bei F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 173, 176-77, 180-81.

⁴¹¹ Vgl. F. THOMAS, a.a.O., S. 72-77.

⁴¹² Vgl. A. CORETH, a.a.O., S. 47.

⁴¹³ Vgl. H. TURSELLINUS, *Historia Lauretana, en que se cuentan las translaciones, milagros y sucessos de la Santa Casa de nuestra senora de Loreto compuesta en lengua latina*, trad. en Castellano por J. DE ROJAS, Madrid 1603.

⁴¹⁴ Vgl. O. TORSSELLINO, *History*, a.a.O., S. 237; S. SERRAGLI, *Vera relatione*, a.a.O., S. 88-89.

Gumpfenberg findet sich ebenfalls der Hinweis auf Madrid, er berichtet von einem *Imago B. V. Miraculosa. Lauretana. Madriti in Hispania.*, das ein Franziskanermönch namens *Ioannes Garzia de Iesu* von einer Pilgerfahrt zu den heiligen Stätten Italiens mitgebracht hatte.⁴¹⁵ Erst die Untersuchung der Geschichte des Loreto-Kultes von Josep Adserà Martorell aus dem Jahr 1996 versucht, allgemeine Tendenzen aufzuzeigen, und behandelt einzelne Standorte im südöstlichen Teil Spaniens, ohne jedoch Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben.⁴¹⁶

Martorell erwähnt neben Orten, deren jeweilige Bevölkerung sich die Loreto-Madonna als Schutzherrin erwählt hat, der italienischen Gottesmutter geweihte Kapellen, Miniaturnachbildungen der *Santa Casa* und lauretanische Gnadenbilder. Seine unsystematische Aufzählung ist an den kultischen Sachzeugnissen innerhalb des Untersuchungsgebiets orientiert. Insgesamt kennt er 24 Verehrungsstandorte, die hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert entstanden sind. Eine *Santa Casa*-Konstruktion nach dem Modell des italienischen Originals weist er für dieses Gebiet nicht nach, obwohl neben der Erfüllung eines Gelübdes auch die Pilgerreise nach Loreto als Motivation zur Errichtung eines Heiligtums aufgeführt wird. Nicht das Heilige Haus in seiner Funktion als Großreliquie, sondern die zum Teil mit den Zügen einer Spanierin versehenen Mariengnadenbilder (Algezares bei Murcia, L'Olleria bei València) scheinen im Zentrum der Verehrungspraxis gestanden zu haben. Darüber hinaus fallen sprachliche Variationen des Terminus 'Loreto' bei den Bezeichnungen der Heiligtümer auf, wie *Virgen del Oreto* bei València oder *Mare de Déu de Lorita* bei Barcelona.⁴¹⁷

Im Konvent der unbeschuhnten Klarissen, *Descalzas Reales*, in Madrid erwähnt Martorell jedoch eine *reproducció de la Santa Casa de Natzaret*.⁴¹⁸ Im Jahr 1556 hatte Johanna, die jüngste Tochter Karls V., das Kloster der 'Königlichen Barfüßerinnen' gestiftet und ihrem Bruder, Philipp II., zum Schutz anvertraut. Das spanische Königs-

⁴¹⁵ Vgl. G. GUMPPENBERG, a.a.O., S. 1004.

⁴¹⁶ Vgl. J.A. MARTORELL, a.a.O.

⁴¹⁷ Vgl. ebd. S. 73-119.

⁴¹⁸ Vgl. ebd.; weitere Literatur zum Konvent: M.T. RUIZ ALCÓN, *Monasterio de las Descalzas Reales*, Madrid 1987.

haus unterhielt enge Beziehungen zu dem Konvent und erhob die Klosterkirche zur Hofkapelle. Viele Mitglieder der königlichen Familie wurden von den Nonnen erzogen, wie auch die spätere Erzherzogin der spanischen Niederlande, Isabella Clara Eugenia (1566-1633). Sie fühlte sich dem Madrider Kloster eng verbunden. Nach dem Tod ihres Mannes, des Erzherzogs Albrecht von Österreich, im Jahr 1621 trat sie in den Dritten Orden der Klarissen ein und schenkte dem Konvent den sechzehnteiligen, von Peter Paul Rubens vermutlich zwischen 1625 und 1627 entworfenen Gobelinzyklus 'Triumph der Eucharistie'. Unter Philipp II. war es üblich geworden, dem Kloster an den eucharistischen Festtagen Teppicharbeiten aus den königlichen Beständen leihweise zur Verfügung zu stellen. Mit ihrem Geschenk machte Isabella diesem Leihverkehr ein Ende.⁴¹⁹ In der heutigen Provinz Sevilla im Süden Spaniens ist ein weiteres Loreto-Heiligtum bekannt. Die zwischen 1716 und 1733 neu erbaute Kirche des Franziskanerkonvents in Espartinas bei Sevilla erhielt im Jahr 1749 ein neues, der Loreto-Madonna geweihtes Altarretabel, das von dem Architekten und Bildhauer Manuel García de Santiago ausgeführt wurde.⁴²⁰

Bei dem von Tursellinus erwähnten, von Italienern in Lissabon erbauten Heiligtum handelt es sich um die Kirche *Nossa Senhora do Loreto*. Sie wurde von der italienischen Gemeinde, die sich aufgrund guter Handelsbeziehungen zwischen den Ländern in der Stadt etabliert hatte, zu Beginn des 16. Jahrhunderts begründet. Wirtschaftliche Kontakte zwischen Italien und Portugal bestanden bereits seit dem Ende des 13. Jahrhundert, als Genueser Kaufleute begannen, mit Flandern Handel zu treiben. Lissabon stellte einen wichtigen Verbindungspunkt auf dem Weg nach Brügge dar mit der Folge, daß sich viele Italiener in der portugiesischen Stadt ansiedelten. Im Laufe des 15. Jahrhunderts erwarben sie zum Teil durch die Gunst

⁴¹⁹ Vgl. O. VON SIMSON, *Peter Paul Rubens (1577-1640), Humanist, Maler, Diplomat* («Berliner Schriften zur Kunst», 8), Mainz 1996, S. 194-95; V.H. ELBERN, *Die Rubensteppiche des Kölner Domes. Ihre Geschichte und ihre Stellung im Zyklus «Triumph der Eucharistie»*, «Kölner Domblatt», X (1955), S. 43-88.

⁴²⁰ Vgl. J. PALOMERO, *El retablo mayor del Sevillano convento de Nuestra Señora de Loreto en Espartinas*, «Arch. Ibero-Americano», IL (1989), S. 413-14; A. ORTEGA, *Historia de la imagen y santuario de Nuestra Señora de Loreto*, Lérida 1907.

des Königs oder durch Heirat die Bürgerrechte. Mit der Gründung der Bruderschaft *Os Irmaos de Nossa Senhora do Loreto*, die Papst Clemens VII. im Jahr 1521 anerkannte, begannen die italienischen Kaufleute, sich in einer Gemeinde zu organisieren und eine eigene Kirche zu erbauen. Zwei Jahre später erhielten sie das Privileg, ihre Kirche direkt unter den Schutz des apostolischen Stuhls zu stellen und an die Lateranbasilika anzugliedern. Im 17. Jahrhundert wurden die Statuten der Bruderschaft zweimal erneuert sowie diverse Umbaumaßnahmen an der Loreto-Kirche vorgenommen. Die erste *primitiva chiesetta* vom Anfang des 16. Jahrhunderts wurde im Jahr 1573 umgebaut, bei einer Brandkatastrophe im Jahr 1651 zum größten Teil zerstört und in der Folge in barocken Formen wieder aufgebaut. Die erneute Weihe erfolgte im Jahr 1755. Abgesehen vom künstlerischen Wert stellt sie ein reales Zeugnis für die ununterbrochene Präsenz einer mächtigen italienischen Gemeinde in Lissabon dar.⁴²¹

3.10. Auswertung.

Der Prozeß der *Translatio lauretana* beschreibt die Verbreitung des in Italien begründeten, lauretanischen Marienkultes innerhalb des frühneuzeitlichen Europa. Durch Loreto-Pilger oder die Konstruktion eines lauretanischen Heiligtums in der Umgebung angelegt entstanden seit dem 16. und vor allem im 17. Jahrhundert zahlreiche Kapellen und Kirchen zu Ehren der Madonna von Loreto, die zum Teil als detailgetreue Rekonstruktionen der *Santa Casa* konzipiert waren. Als marianische Großreliquien repräsentierten die Nachbauten den Kultkomplex ebenso wie die einen Bezug zum Heilige Familie-Kult herstellenden, einfachen Kapellen mit Wohnraumcharakter.

Während sich im Ursprungsland des Kultes als einem sich durchgängig zur katholischen Konfession bekennenden Territorium bereits seit dem 15. Jahrhundert Zeugnisse für die Verehrung der lau-

⁴²¹ Vgl. G. ALBINI, *Per una storia degli italiani in Portogallo: l'archivio di «Nossa Senhora do Loreto»*, «N. R. stor.», LXVI, 1-2 (1982), S. 142-48.

retanischen Gottesmutter finden, entstanden Nachbauten der *Santa Casa* nördlich der Alpen erst seit dem Ende des 16. Jahrhunderts, im deutschsprachigen Teil der Schweiz sogar erst nach dem Ende des 30 jährigen Krieges. Hier wie auch in Süddeutschland waren es vor allem Mitglieder des Jesuitenordens, die maßgeblich an der Verbreitung des Kultwissen beteiligt waren sowie die Errichtung von Loreto-Heiligtümern anregten (Canisius, Gumpfenberg). Als Besonderheit weist die italienische Voralpenregion bis in den reformierten Teil der Schweiz optisch hineinwirkende Kapellenensembles (*Sacri Monti*) auf, die genau wie die Konstruktion von *Santa Casa*-Nachbauten in rekatholisierten Territorien in Süddeutschland oder Österreich zur Befestigung der katholischen Konfession dienen.

Die Nachahmung der Außengestaltung des Heiligen Hauses als Bedeutungsträger im Sinne eines Denkmals für den Sieg der katholischen Liga findet sich vor allem im ehemaligen Böhmen und Mähren, wobei das lauretanische Heiligtum auf dem Hradschin in Prag den Inbegriff eines detailgetreuen Nachbaus darstellt. Während hier wie auch in Wien und Madrid Mitglieder des Hauses Habsburg die Kultetablierung unterstützten, wurde die Verehrung der Loreto-Madonna im Königreich Frankreich vom König selbst befördert. Ludwig XIII. sandte aus Dank für die Geburt seines Sohnes eine silberne Statue zum italienischen Wallfahrtsort. Neben der Verbreitung von spirituellem Kultwissen durch den Pilgerführer des französischen Jesuiten Louis Richeome trug vor allem die zunehmende Thematisierung des Heilige Familie-Kultes auf Bildwerken und Ausstattungsgegenständen sowie die besonders in Österreich verbreitete Verehrung des Loretokindels zur weiteren Kultpromovierung bei.

Grundsätzlich ist es notwendig, daß schärfer zwischen den einzelnen Erscheinungsformen der Kultzeugnisse, sie reichen von der Loreto-Madonna geweihten Kirchen über *Santa Casa*-Konstruktionen bis zu Altären mit lauretanischen Gnadenbildern, Translationsdarstellungen oder *Santa Casa*-Reliquien, unterschieden wird, um die regionalen Charakteristiken in der Ausgestaltung des Kultes sowie die tatsächliche Umsetzung der im Sinne einer fortgesetzten Migration des marianischen Wohnhauses geforderten Imitation des italienischen Originals untersuchen zu können. Zudem war die Errichtung einer *Santa Casa*-Konstruktion nicht nur vom Willen zur Kultetablierung mittels Palästina-Reliquie abhängig, so daß nach

den lokalen Bedingungen an den einzelnen Standorten sowie den Sittferpersönlichkeiten gefragt werden muß.

4. *Die südlichen Niederlande.*

4.1. *Tridentinum und Loreto-Kult in den südlichen Niederlanden.*

Als das Konzil von Trient 1563 zu Ende ging, war die Krisis der Katholischen Kirche noch nicht überwunden. Die in einem Zeitraum von fast 20 Jahren erarbeiteten Reformdekrete mußten in die Praxis umgesetzt werden. Einen wichtigen Träger der Erneuerungsbewegung stellte hierbei das Papsttum dar, das unter Pius V. (1566-72) die Reform der Pönitentiarie einleitete, unter Gregor XIII. (1572-85) die Umwandlung der Nuntiaturen zu Instrumenten der Kirchenreform sowie den Ausbau von Kollegien zur Heranbildung der Kleriker durchsetzte und unter Sixtus V. (1585-90) die Reorganisation der römischen Kurie durchführte. Mit der durchgängigen Einführung der Vulgata, der römischen Liturgie sowie eines einzigen Gesetzbuches verschafften die Päpste den Normen des Konzils Geltung und unterstützten Tätigkeiten im Sinne des Apostolats. Der 1610 heilig gesprochene Bischof von Mailand, Carlo Borromeo (1565-94), stellte den von Rom erwünschten Typus des Reformbischofs dar. Auf der anderen Seite bemühte sich das Papsttum um die Rezeption des Konzils von Staats wegen und forderte die weltlichen Herrscher auf, die Reformdekrete in ihren Ländern bekannt zu machen und ihre Durchführung mittels Provinzial- und Diözesansynoden einzuleiten.⁴²²

Philipp II., König von Spanien (1556-98), und seine Generalstatthalter, besonders die Erzherzöge Albrecht und Isabella, stellten die Weichen für die Befestigung der katholischen Konfession in den südlichen Niederlanden. Bereits vor Beendigung des Tridentinums hatte Philipp II. mit der zur konkreten Durchführung der Reformen

⁴²² Vgl. H. JEDIN, *Katholische Reform und Gegenreformation*, in *Handbuch der Kirchengeschichte*, hrsg. v. H. JEDIN u. a., Bd. IV, Freiburg - Basel - Wien 1975², S. 522-37.

notwendigen kirchlichen Neuorganisation begonnen. Im Jahr 1559 wurden auf der Grundlage der Bulle *Super Universas* neue Bistümer errichtet, wodurch die Einmischung auswärtiger kirchlicher Instanzen unterbunden, die Größe der Diözesen verringert sowie die Reorganisation der kirchlichen Hierarchie begonnen werden konnte.⁴²³ Es entstanden drei neue Kirchenprovinzen:

1) Cambrai mit den Suffraganbistümern Tournai, Arras, St-Omer und Namur;

2) Mecheln mit den Suffraganbistümern Antwerpen, s'-Hertogenbosch, Gent, Brügge, Ypern und Roermond;

3) Utrecht mit den Suffraganbistümern Haarlem, Middelburg, Leeuwarden, Deventer und Groningen.⁴²⁴

Der Einflußbereich des Bistums Lüttich wurde auf die Territorien des Fürstentums Lüttich sowie Teile der Herzogtümer Limburg und Luxemburg reduziert. Als zum deutschen Reich gehörig stellte es nur noch ein einfaches Suffraganbistum des Erzstiftes Köln dar.⁴²⁵ Das Herzogtum Luxemburg war auf politischer Ebene Teil des Herrschaftsgebiets der spanischen Habsburger, gehörte gemäß kirchlicher Gliederung aber zu unterschiedlichen Diözesen: dem Bistum Lüttich sowie den Erzbistümern Trier und Köln.⁴²⁶ Von den insgesamt 18 Landesbistümern stellten 14 Neugründungen dar, deren Besetzung nicht sogleich erfolgte und im Norden aufgrund des niederländischen Aufstandes sogar unmöglich wurde.⁴²⁷ Dieselbe päpstliche Bulle, die die Errichtung der neuen Bistümer bestimmte, gab dem König das Recht, die neuen Bischöfe in den spanischen Niederlanden zu ernennen. Im Fürstbistum Lüttich fand die Wahl demgegenüber weiterhin durch das Domkapitel

⁴²³ Vgl. É. BROUETTE, *Belgien*, in *Theologische Realenzyklopädie*, hrsg. v. G. KRAUSE u. a., Bd. V, Berlin - New York 1980, S. 516.

⁴²⁴ M. DIERICKX, *De oprichting der nieuwe bisdommen in de Nederlanden onder Filips II. 1559-1570*, Antwerpen-Utrecht 1950.

⁴²⁵ Vgl. H. PIRENNE, *Geschichte Belgiens*, dt. Übers. v. F. ARNHEIM, Bd. IV, Gotha 1913, S. 401-02.

⁴²⁶ Vgl. J. BIRSENS, *Manuels de catéchisme, missions de campagne et mentalités populaires dans le duché de Luxembourg aux XVIIe-XVIIIe siècle*, Luxemburg 1990, S. 15.

⁴²⁷ Vgl. H. JEDIN, a. a. O., S. 536.

statt.⁴²⁸ Die Erzherzöge, auf die das Ernennungsrecht überging, übten ihre Verantwortung, gemäß der Einschätzung belgischer Historiker, sehr verantwortungsbewußt im Sinne der Reform aus. Besonders Erzherzog Albrecht ließ sich bei seiner Wahl mehr von religiösen als von politischen Beweggründen leiten.⁴²⁹

Am 24. April 1564 teilte Philipp II. seiner Generalstatthalterin, Margarete von Parma (1559-67), mit, daß die Tridentinischen Dekrete in den Niederlanden zu prüfen seien. Daraufhin ließ die Generalstatthalterin den Bischöfen und Laienbeamten ein Exemplar der *Canones et decreta sacrosancti et generalis concilii Tridentini* zukommen. Die Reaktionen waren sehr unterschiedlich.⁴³⁰ Während die Glaubensdekrete in der Regel gebilligt wurden, gaben die Reformdekrete Anlaß zu heftiger Kritik, und es wurde die erneute Prüfung der Reformdekrete durch die Bischöfe, die Provinzialräte sowie die Universitäten von Löwen und Douai beschlossen. Entgegen dieser Vorgehensweise erteilte Philipp II. auf das Gesuch von Papst Pius IV. hin, ohne alle Gutachten abzuwarten,⁴³¹ am 30. Juli 1564 den Auftrag zur Verkündigung der Trienter Konzilsbeschlüsse in den Niederlanden. Auf Befehl des Königs leitete der spanische Episkopat die Promulgation der Reformdekrete auf Provinzial- und Diözesansynoden ein.⁴³²

Philipp II. nahm die Tridentinischen Dekrete mit der einschränkenden Klausel 'unbeschadet der königlichen Rechte' an, die ihm das Placet für päpstliche Erlasse, das Recht, gegen Mißbrauch der geistlichen Gewalt die weltliche anzurufen, die Selbständigkeit der spanischen Inquisition sowie den Patronat in den Kolonien sicherte. Der Widerstand der Provinzialräte, die sich der Durchführung von

⁴²⁸ Vgl. L.-E., HALKIN, *De katholieke reformatie in de Zuidelijke Nederlanden*, in *Algemene geschiedenis der Nederlanden*, hrsg. v. J.A. VAN HOUTTE u.a., Bd. V, Utrecht 1952, S. 284.

⁴²⁹ Vgl. É. DE MOREAU, *Katholiek herstel*, a.a.O., S. 290-91; J.D. TRACY, a.a.O., S. 550.

⁴³⁰ Vgl. S. AXTERS, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, Bd. IV, Antwerpen 1960, S. 9-10.

⁴³¹ Vgl. E. DONCKEL, *Luxemburger Gutachten zu den Trienter Reformdekreten*, «Rhein. Vierteljahrsblätter», XIX (1954), S. 123.

⁴³² Vgl. H. JEDIN, a.a.O., S. 535.

disziplinarischen Maßnahmen widersetzten, sowie der Bischöfe und Abteien war groß. Aufgrund der schwierigen politischen Situation wurde schließlich keine feierliche Bekanntmachung der Dekrete durchgeführt, sondern nur die gewöhnliche Imprimatur gewährt. Margarete, die ohne Mitwirkung des Königs verschiedene Vorbehalte hinzugefügt hatte, erteilte den Bischöfen am 11. Juli 1565 den Auftrag zur Publikation. Diese Einschränkungen erschwerten die Verbreitung der Reformdekrete für viele Jahre. Ihre tatsächliche Bekanntmachung erfolgte in den einzelnen Bistümern zu unterschiedlichen Zeitpunkten, in der Regel jedoch vor 1570.⁴³³ Nur im Fürstbistum Lüttich wurden sie aufgrund des Widerstands von seiten des Domkapitels erst im Jahr 1585 durch den Fürstbischof Ernst von Bayern (1581-1612) mit der Unterstützung des römischen Nuntius Giovanni Francesco Bonomi offiziell bekannt gemacht.⁴³⁴

Bonomi war der erste Nuntius der 1584 eingerichteten Nuntiatuur von Köln, die bis zur Gründung der *nunziatura di Fiandra* im Jahr 1596 auch die Niederlande und das Stift Lüttich umfaßte. Mit dem Ziel «... het werk van de katholieke Reformatie te bekronen...»,⁴³⁵ visitierten die mit besonderen Vollmachten ausgestatteten päpstlichen Gesandten das unter ihrer Jurisdiktion stehende Gebiet und führten die tridentinische Gesetzgebung ein. Sie stellten die Vermittler zwischen Rom und den Fürsten bzw. den kirchlichen Würdenträgern dar und bemühten sich um die Ernennung von reformfreudigen Bischöfen.⁴³⁶

Zur Durchführung der Reform war vor allem ein disziplinierter und gut ausgebildeter Klerus vonnöten, so daß in einer ersten Reformphase anstößigem sittlichen Verhalten gegengesteuert, regelmäßige Kirchenpfünde als Einkommen der Priester gesichert sowie eine gute Ausbildung an entsprechenden Seminaren ermöglicht werden konnte. Die zweite Reformstufe stellte die Vermittlung der orthodoxen Doktrin besonders an junge Menschen dar. Zu diesem

⁴³³ Vgl. F. WILLOCX, *L'introduction des décrets du Concile de Trente dans les Pays-Bas et dans la principauté de Liège*, Louvain 1929, S. 1-123, 249-63.

⁴³⁴ Vgl. H. PIRENNE, a.a.O., S. 429.

⁴³⁵ L.-E. HALKIN, a.a.O., S. 293.

⁴³⁶ Vgl. ebd. S. 293-94.

Zweck wurden Sonntagsschulen für Kinder eröffnet, Katechismusunterricht eingeführt und auf die regelmäßige Teilnahme an Gottesdienst und Eucharistie geachtet. Zuletzt mußte die schwierige Aufgabe der nachhaltigen Neubestimmung alter Traditionen gemäß der neuen Doktrin gelöst werden, so daß die Reformen auch im alltäglichen Leben des Einzelnen sichtbar wurden. Die disziplinarischen Methoden des katholischen Bußsystems hatten an dieser Stelle ihre entscheidende Wirkkraft.⁴³⁷

Die Konzilsdekrete berührten fundamentale Bestandteile der Volksreligiösität: den Heiligen- und Bilderkult sowie Reliquienwesen und die Lehre vom Fegefeuer. Dem durch die Bekanntmachung der Reformvorstellungen aufbrechenden Konflikt mit den volkstümlichen Praktiken vergangener Zeiten wurde in Flandern und im Hennegau mit Adaption und progressiver Modifikation begegnet.⁴³⁸ So unterstützten gelehrte Priester, besonders Jesuiten, lokale Kulte, indem sie die Geschichte der jeweiligen Pilgerstätte oder das entsprechende Heiligenleben veröffentlichten.⁴³⁹ Insgesamt muß von Unterschieden im Adaptionsprozeß auf dem Land und in den Städten ausgegangen werden, da die Stadt in kultureller wie religiöser Hinsicht ein privilegiertes Milieu darstellte.⁴⁴⁰ In den ländlichen Gebieten mag der Kontakt mit den in der Stadt und im Geist Trients erzogenen Priestern und ihren moralische Erwartungen für einen Großteil der Menschen, im umgekehrten Fall aber auch für die Priester, ein kultureller Schock gewesen sein.⁴⁴¹

Demgegenüber wurde die kirchliche Neuorganisation von höchster Stelle aus in Gang gesetzt durch die Einrichtung der neuen Bistümer. Nur unter der Gewaltherrschaft des Nachfolgers von Margarete von Parma, dem Herzog Alba, Generalstatthalter in den Niederlanden von 1567 bis 1573, war es den neuernannten Bischöfen möglich, in Städten zu residieren, die ihnen zuvor die

⁴³⁷ Vgl. J.D. TRACY, a.a.O., S. 568-70.

⁴³⁸ Vgl. A. LOTTIN, *Contre-Réforme et Religion Populaire: un mariage difficile mais réussi au XVIIe siècle en Flandre et Hainaut*, «Religion populaire», DLXXVI (1977), S. 58.

⁴³⁹ Vgl. J.D. TRACY, a.a.O., S. 557.

⁴⁴⁰ Vgl. A. LOTTIN, *Contre-Réforme*, a.a.O., S. 53-54.

⁴⁴¹ Vgl. J.D. TRACY, a.a.O., S. 571.

Erlaubnis verweigert hatten.⁴² Cloet kommt in seiner lokal ausgerichteten Studie über das ländliche Dekanat Tielt in Flandern zu dem Ergebnis, daß dort die katholische Erneuerung «... niet van beneden maar wel van boven...»⁴³ ausgegangen ist, und Kok stellt für das Dekanat Hulst fest, daß nicht Spiritualität und Bibelkunde, sondern Autorität, Dekrete und Resolutionen maßgeblich zur Durchführung der Reformen beigetragen haben.⁴⁴ Dennoch geht aus den Untersuchungen ebenfalls hervor, daß sowohl Bischöfe als auch Landdechanten in ihrem beständigen Ringen um Effektivität der pastoralen Tätigkeiten den direkten Kontakt zu ihren Gemeinden suchten und um Anpassungen der Seelsorge an die real vorgefundenen Verhältnisse bemüht waren.⁴⁵ «Zij kwamen van hun troonen en zadel af en bezochten hun mensen tot in de meest drassige polders toe».⁴⁶

4.1.1. *Vom allgemeinen Konzil zu konkreten Richtlinien.*

Das Tridentinum schrieb vor, daß in jeder Kirchenprovinz im Laufe eines Jahres nach Beendigung des Konzils im Dezember 1563 ein Provinzialkonzil abgehalten werden sollte. Die wichtigste Aufgabe der Versammlung von Erzbischöfen und Bischöfen bestand darin, die Reformdekrete bekannt zu machen sowie die nötigen Maßnahmen zur Durchführung einzuleiten.⁴⁷ Dieser Zeitplan konnte in den Niederlanden nur für die Kirchenprovinz Cambrai eingehalten werden, wo Erzbischof Maximilian von Bergen im Jahr 1565 ein Provinzialkonzil einberief und die Trienter Beschlüsse publizieren ließ. Seine Suffraganbistümer folgten ihm von 1566 bis 1570. In der Kirchenprovinz Mecheln verzögerte die Abwesenheit des Erzbischofs Granvelle die Einberufung des Konzils bis in das

⁴² Vgl. É. DE MOREAU, *Histoire de l'Église en Belgique*, Bd. V, Bruxelles 1952, S. 82-83.

⁴³ M. CLOET, a.a.O., S. 504.

⁴⁴ Vgl. T.B.W. KOK, a.a.O., S. 11.

⁴⁵ Vgl. ebd. S. 7.

⁴⁶ Ebd. S. 413.

⁴⁷ Vgl. M. CLOET, a.a.O., S. 2.

Jahr 1570.⁴⁴⁸ In beiden Kirchenprovinzen fanden insgesamt je drei Provinzialkonzilien statt: 1565, 1586 und 1631 in Cambrai sowie 1570, 1574 und 1607 in Mecheln.⁴⁴⁹

Die politischen und religiösen Auseinandersetzungen der 60er und 70er Jahre beeinträchtigten jedoch die Wirkung der Konzilien. Mit dem Aufbegehren des Adelsbundes gegen das Inquisitionsedikt, seiner Forderung nach Rückzug der spanischen Truppen und dem Bildersturm im Jahr 1566 sowie dem Aufstand der Wasser- und Waldgeusen von 1568 nach der Hinrichtung der Grafen Egmond und Hoorne durch den 'Blutrat' des Herzogs Alba war der Konflikt offen ausgebrochen. Der südliche Teil der Niederlande kehrte erst mit der Union von Arras (1579) und unter der Eroberungspolitik Alexander Farneses (1578-92), der 1585 Antwerpen einnahm, zur spanischen Krone zurück. Die nördlichen Provinzen sagten sich 1581 vom spanischen König los.

Für die Kirchenprovinz Cambrai stellte das Provinzialkonzil von 1565 dennoch eine solide Basis für die weitere Entwicklung der Reformbewegung dar. Ihr Gebiet grenzte nicht unmittelbar an die nördlichen Provinzen, so daß das zweite Provinzialkonzil von 1586 in beruhigter politischer Situation stattfinden konnte: «Tout est prêt pour lancer définitivement la Contre-Réforme».⁴⁵⁰ Das dritte Konzil fand erst im Jahr 1631 unter der Leitung des Reformbischofs Van der Burch statt, der sich besonders um Priesterausbildung und Katechese bemühte.⁴⁵¹ Ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts hatten die an Frankreich grenzenden Gebiete der südlichen Niederlande mit Ludwig XIV. einen neuen Gegner. Seine Expansionspolitik brachte große Teile der im Süden gelegenen Gebiete an Frankreich. Lille wurde im Jahr 1668 von französischen Truppen eingenommen. In dieser Phase der beständigen Bedrohung ist eine enge Verknüpfung von Volksglauben und Wunderglauben festzustellen: Die Befreiung der Stadt Cambrai im Jahr 1649 durch

⁴⁴⁸ Vgl. É. DE MOREAU, *Katholiek herstel*, a.a.O., S. 308.

⁴⁴⁹ Vgl. Publikation der Konzilsstatuten sowie zahlreicher beiliegenden Schriften: *Synodicon belgicum*, hrsg. v. P.F.X. DE RAM, Mechlinia 1828-29; *Canones et decreta sacri concilii provincialis Cameracensis*, Montibus 1686.

⁴⁵⁰ A. LOTTIN, *Lille*, a.a.O., S. 47.

⁴⁵¹ Vgl. ebd. S. 46-47.

die Spanier wurde von der Bevölkerung als direkte Intervention der Gottesmutter (*Notre Dame de Grace*) verstanden.⁴⁵²

Im Erzbistum Mecheln hingegen gaben die beiden ersten Konzilien nicht den entscheidenden Anstoß für die katholische Erneuerungsbewegung, da ihre Ergebnisse durch den Glaubenskrieg der folgenden Jahre wieder verloren gingen.⁴⁵³ Erst die Phase der katholischen Restauration unter den Erzherzögen Albrecht und Isabella von 1601 bis 1631 — als Albrecht 1621 kinderlos starb, fielen die südlichen Niederlande wieder an Spanien — und besonders der zwölfjährige Waffenstillstand von 1609 bis 1621 stellten eine solide Grundlage für die erfolgreiche Durchsetzung der Reformdekrete dar.⁴⁵⁴ Im Jahr 1607 berief Erzbischof Van den Hove das dritte Provinzialkonzil von Mecheln ein. Bereits zu Beginn wurde von allen Anwesenden, auch von den Abgesandten der Kapitel, die vollständige Anerkennung der Tridentinischen Dekrete gefordert. Rom und die Erzherzöge befanden die Statuten für gut, erteilten ihnen aber nicht durchgängig Gesetzeskraft. Trotzdem besaßen sie normativen Charakter, da kein weiteres Provinzialkonzil sie mehr modifizierte.⁴⁵⁵ Im Jahr 1623 beschlossen die Bischöfe, keine weiteren Konzilien mehr abzuhalten, sondern sie durch Bischofsversammlungen zu ersetzen.⁴⁵⁶

Die weitere Durchführung der Tridentinischen Reformen, die schließlich die einzelnen Gläubigen in den Gemeinden der Städte und auf dem Land erreichen sollten, erfolgte mit Hilfe von Diözesansynoden, Versammlungen von Bischöfen und Dechanten sowie Dechanten und Priestern.⁴⁵⁷ Zur Kontrolle wurden Visitationen von seiten der Bischöfe und Landdechanten eingeführt, worüber die direkt für Rom bestimmten *relationes ad limina* ebenso wie die an

⁴⁵² Vgl. A. LOTTIN, *Contre-Réforme*, a.a.O., S. 56.

⁴⁵³ Vgl. F. WILLOCX, a.a.O., S. 274-83.

⁴⁵⁴ Die Erzherzöge ließen u.a. den Wallfahrtsort Scherpenheuvel oder Montaignu bei Diest aus Dank für den Fall Ostendes im Jahr 1604 prächtig ausbauen (vgl. A. LANTIN, *Scherpenheuvel. Oord van vrede*, Retie 1971).

⁴⁵⁵ Vgl. M. CLOET, a.a.O., S. 3-5.

⁴⁵⁶ Vgl. *Synodicon belgicum*, a.a.O., Teil I, S. 460.

⁴⁵⁷ Vgl. M. CLOET, a.a.O., S. 6-18; T.B.W. KOK, a.a.O., S. 6-11; K. DE RAEYMAECKER, a.a.O., S. 15-19.

die Bischöfe gerichteten Dekanatsberichte Auskunft geben.⁴⁵⁸ Die Berichte der Dechanten über die Zustände in den Gemeinden werden jedoch als die vertrauenswürdigeren Quellen eingeschätzt, obwohl «... the *ad limina* reports (...) had formed the basis for previous assessments of the Counter-Reformation in the Spanish Netherlands ...».⁴⁵⁹

Als Suffraganbistum des Erzstiftes Köln gehörte das Fürstbistum Lüttich zum deutschen Reich, wo mit Ausnahme der Kirchenprovinz Salzburg keine Provinzialsynoden abgehalten wurden.⁴⁶⁰ In Lüttich fand daraufhin im Oktober 1585 mit Unterstützung des Nuntius Bonomi eine Diözesansynode statt. Der römische Gesandte hatte gemäß seiner Korrespondenz die Einberufung eines Provinzialkonzils geplant, es kam jedoch nur zur Durchführung der Synode, deren Schwerpunkt auf Verkündigung und Einführung der Trienter Konzilsbeschlüsse lag.⁴⁶¹ Die Provinz Luxemburg war demgegenüber in sieben verschiedene bischöfliche Jurisdiktionsbereiche aufgeteilt, in diejenigen von Trier, Lüttich, Köln, Reims, Metz, Verdun und Namur, so daß die Einführung der Reformdekrete von den jeweiligen Bischöfen abhängig war. Während der Luxemburger Provinzialrat die Bischöfe für die langsame Bekanntmachung des Tridentinums in ihren Diözesen verantwortlich machte, beklagten sich diese in Rom über die kontinuierliche Einmischung des Rates in ihre Religionspolitik.⁴⁶² Die Auseinandersetzungen erschwerten die

⁴⁵⁸ Gemäß der *Constitutio Romanus Pontifex* aus dem Jahr 1585 waren die Bischöfe der Niederlande verpflichtet, Rom alle vier Jahre über den Zustand ihrer Bistümer zu berichten, vgl. A. PASTURE, *Les Archives de la visite «ad limina» pour les deux anciennes provinces ecclésiastique des Pays-Bas, Malines et Cambrai (1589-1800)*, «B. Commission r. Hist.», LXXXIII (1914), S. 283-84.

⁴⁵⁹ J.D. TRACY, a.a.O., S. 551.

⁴⁶⁰ Vgl. H. JEDIN, a.a.O., S. 556.

⁴⁶¹ Vgl. *Nuntiaturberichte aus Deutschland. Die Kölner Nuntiatur* («Quellen und Forschungen», 4), hrsg. u. bearb. v. S. EHSES - A. MEISTER, Paderborn 1895, Bd. I, S. 97, 152-57.

⁴⁶² Vgl. G. CHRISTOPHE, *Histoire de la Réforme Protestante et de la Réforme Catholique au Duché de Luxembourg jusqu'au milieu du XVIIe siècle* («Publications de la Section Historique de l'Institut G.-D. de Luxembourg», 89), Luxemburg 1975, S. 85.

Durchführung der Reformbestimmungen, welche dann in großem Maße von Ordensgeistlichen geleitet wurde.⁴⁶³

4.1.1.1. Die Gesellschaft Jesu.

Vor allem die neuen Orden der Jesuiten und Kapuziner sowie die verschiedenen Bettelorden unterstützten parallel zu Provinzialkonzilien, Diözesansynoden und kirchlichen Versammlungen maßgeblich die Einführung der tridentinischen Glaubens- und Verhaltensregeln. Die Jesuiten nahmen großen Einfluß, indem sie vorhandene Traditionen aufnahmen, erneuerten sowie weiterentwickelten, aber auch neue Devotionsformen ins Leben riefen, die sehr schnell volkstümlich wurden.⁴⁶⁴ Eine Untersuchung der Volkstradition in Flandern und im Hennegau im 10. Jahrhundert kam zu dem Ergebnis, daß «Beaucoup de cultes, soit liturgiques, soit populaires, ont été renouvelés ou renforcés dans le cours du XVIIe siècle et dans la première partie du XVIIIe siècle. C'est le cas surtout pour les saints régionaux».⁴⁶⁵

Obwohl die Jesuiten bereits 1542 in die Niederlande gekommen waren — sie ließen sich zuerst in Löwen und Tournai nieder — erlebten sie ihre weiteste Verbreitung erst während der Regierungsphase der Erzherzöge Albrecht und Isabella.⁴⁶⁶ Vor 1598 besaß der Orden einschließlich des Stiftes Lüttich 17 Kollegien, zwischen 1598 und 1640 wurden jedoch 27 neue gestiftet, so daß bereits 1612 die Neueinteilung der jesuitischen Provinz Nieder-Germanien in *Flandro-Belgica* und *Gallo-Belgica* notwendig wurde.⁴⁶⁷ Auch in den nördlichen Provinzen, wo seit 1581 offiziell kein katholischer Gottesdienst mehr stattfinden durfte, waren jesuitische Missionare

⁴⁶³ Vgl. J.D. TRACY, a.a.O., S. 553.

⁴⁶⁴ Vgl. A. LOTTIN, *Contre-Réforme*, a.a.O., S. 59.

⁴⁶⁵ A. VAN GENNEP, *Le folklore de la Flandre et du Hainaut français*, Paris 1935, S. 509.

⁴⁶⁶ Vgl. S. AXTERS, a.a.O., S. 26-27; allg. zur Societas Iesu in den Niederlanden: A. PONCELET, *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas* («Académie Royale de Belgique, Mémoires», 21), Bruxelles 1926.

⁴⁶⁷ Vgl. É. DE MOREAU, *Katholiek herstel*, a.a.O., S. 329.

sowie katholische Geistliche im Rahmen der Holland-Mission tätig. Der 1592 zum Apostolischen Vikar ernannte Delfter Priester Sasbout Vosmeer hatte diese im gleichen Jahr ins Leben gerufen, um ausgehend von festen, der alten Gemeindeordnung nachgebildeten Standorten den Erhalt des katholischen Glaubens im Gebiet nördlich der Flüsse zu sichern.⁴⁶⁸ Demgegenüber forcierten die holländischen Jesuiten gemäß ihrer Einsicht, «... that the old world of Catholic unity was lost forever ...»,⁴⁶⁹ die örtlich nicht gebundene, selbständige Arbeit ihrer Missionare. Für das Jahr 1638 sind in den nördlichen Provinzen 63 Jesuiten-Pater belegt.⁴⁷⁰

Der Schwerpunkt ihrer Tätigkeit lag auf einer den Reformbestrebungen gemäßen Erziehungsarbeit, die im südlichen Teil der Niederlande sowohl in Jesuiten-Kollegien als auch in Marianischen Kongregationen vermittelt wurde. Im Jahr 1563 hatte der Lütticher Jesuit Jan Leunis die erste Marianische Kongregation am *Collegium Romanum* in Rom begründet. Seine Sodalität wurde 1584 durch die Bulle *Omnipotentis Dei* zur Haupt- und Mutterkongregation erhoben, der sich viele der neu entstehenden Sodalitäten an den zahlreichen Jesuiten-Kollegien aller Länder anschlossen.⁴⁷¹ Im Jahr 1640 gab es in der Provinz *Flandro-Belgica* bereits 80 Kongregationen unter dem Schutz der Gottesmutter mit insgesamt 11000 Mitgliedern.⁴⁷² Sie beförderten die Verinnerlichung der erneuerten Glaubensgrundsätze bei ihren Mitgliedern durch regelmäßigen Sakramentenempfang, Gebet, Heiligenverehrung sowie die Übung guter Werke und wirkten auf ihre direkte Umwelt im Sinne des Apostolats. Als Marianische Kongregationen standen sie *sub tutela et patrocinio B.M.V.*⁴⁷³

Zur Unterstützung ihrer Tätigkeit veröffentlichten und verbreiteten die Jesuiten Publikationen, die mittels Druckgraphik eine

⁴⁶⁸ Vgl. L.J. ROGIER, *Geschiedenis van het Katholicisme in de Noordelijke Nederlanden in de 16e en 17e Eeuwen*, Amsterdam 1947, Bd. II, S. 5-30, 82.

⁴⁶⁹ Vgl. J.D. TRACY, a.a.O., S. 567.

⁴⁷⁰ Vgl. É. DE MOREAU, *Katholiek herstel*, a.a.O., S. 331.

⁴⁷¹ Vgl. J. MILLER, *Die Marianische Kongregation im 16. und 17. Jahrhundert*, «Z. Kath. Theologie», LVIII (1934), S. 84, 91.

⁴⁷² Vgl. É. DE MOREAU, *Katholiek herstel*, a.a.O., S. 330.

⁴⁷³ Vgl. J. MILLER, a.a.O., S. 98-108.

stärkere Anschaulichkeit der religiösen Themen anstreben. Vor allem ihre emblematischen Andachtsbücher zeichneten sich durch eine bis dahin unbekannte Einheitlichkeit von erbaulichem Inhalt und graphischer Darstellungsform aus. Der Volksfrömmigkeit dienende Themen, wie der 'Süße Namen Jesu', das 'Heilige Herz Jesu', das 'Heilige Kind' sowie die 'Heilige Familie' erreichten ein breites Publikum und forcierten die im Zuge der katholischen Erneuerungsbewegung ausgebildete, neue Empfindsamkeit.⁴⁷⁴ In Übereinstimmung mit den anschaulichen Prinzipien der 'Geistlichen Exerzitien' des Ignatius von Loyola, die 1624 in einer flämischen Übersetzung in Antwerpen erschienen,⁴⁷⁵ sollten die bildlichen Darstellungen in der Funktion von Devotionalien die innerliche Vergegenwärtigung geistiger Bilder anregen.⁴⁷⁶ «The sensorial imagination is so strongly connected with the whole Ignatian meditation, that Jacob Matham, probably instructed by a Jesuit, was able to give visual form to its entire process».⁴⁷⁷

Der zwischen 1620 und 1630 entstandene Kupferstich *Modus Mediadi* von Jacob Matham kombiniert Darstellungen heilsgeschichtlicher Szenen mit dreisprachigen Textzeilen in lateinischer, flämischer sowie französischer Sprache, die den Betrachter zum Nachdenken über seinen eigenen Lebenswandel anregen wollten. Die Meditation über Verdienst und Tugendhaftigkeit des eigenen Lebens sollte in Auseinandersetzung mit dem christlichen Vorbild stattfinden. Die Gläubigen wurden aufgefordert, ihr persönliches Verhalten am Lebenswandel von Christus und der Gottesmutter zu überprüfen. Die Abbildungen dienten zur Versinnbildlichung der Szenen im Sinne der von Ignatius eingeführten *composición viendo el lugar* oder Zurichtung des Schauplatzes. Diese Methode forderte, daß der Meditation über ein heilsgeschichtliches Ereignis die kon-

⁴⁷⁴ Vgl. D. FREEDBERG, *Kunst und Gegenreformation in den südlichen Niederlanden, 1560-1660*, in *Von Bruegel bis Rubens. Das goldene Jahrhundert der flämischen Malerei*, hrsg. von E. MAI - H. Vlieghe, Köln 1993, S. 63.

⁴⁷⁵ Vgl. A. GEEREBAERT, *Inleiding van H. Ignatius van Loyola, De Geestelijke Oefeninge*, Antwerpen 1624.

⁴⁷⁶ Vgl. D. FREEDBERG, a.a.O., S. 62.

⁴⁷⁷ J.B. KNIPPING, *Iconography of the Counter Reformation in the Netherlands*, Nieuwkoop - Leiden 1974, Bd. I, S. 66.

krete Vorstellung des leiblichen Ortes des Geschehens vorauszugehen habe mit dem Ziel der Sensibilisierung des Meditierenden.⁴⁷⁸ Neben den angebotenen ikonographischen Schemata fanden hierbei auch persönliche Erfahrungen Eingang in den Imaginationsprozeß. «Zurichtung der Schauplatzes bedeutet, das eigene Milieu, die eigene Lebens- und Erfahrungswelt, auf die Heilsgeschichte zu übertragen».⁴⁷⁹

Für die Übertragung bekannter Elemente des persönlichen Alltags eignete sich die *compositio loci* des marianischen Hauses von Nazareth besonders gut. Als schlichtes Wohnhaus bot es der Einbildungskraft zahlreiche Anhaltspunkte und führte als Ort der Verkündigung gleichzeitig zu diesem heilsgeschichtlich wichtigen Ereignis hin. So wird in den einleitenden Betrachtungen des ersten Tages der *Exercitia spiritualia* zunächst die Vorstellung von Haus und Zimmer der Gottesmutter gefordert, um in einem zweiten Schritt sowohl die Botschaft des Engels als auch das demütige Verhalten Marias nachempfinden zu können.⁴⁸⁰ Jeder sollte persönlichen Nutzen aus der Meditation ziehen. Mit der *Santa Casa* von Loreto war die konkrete Form des marianischen Wohnhauses jedoch real vorhanden, so daß deren Kenntnis die Imagination des Kultortes bis ins Detail beeinflussen konnte.

Bild und Kultort standen zuweilen in so enger Beziehung zueinander, daß man sich des Eindrucks nicht erwehren kann, in der Loreto-Kapelle und ihren Kopien manifestiere sich die jesuitische Methode der 'Zurichtung des Schauplatzes'. Auf diese Weise war das Alltagsleben der Hl. Familie (...), für die Gläubigen nicht nur datierbar (Kindheit Jesu), sondern auch genau *lokalisierbar*. Die *Konkretisierung des Handlungsraumes* der Alltagsszenen in der Casa Santa verstärkte die Bedeutsamkeit und Wirkung des Exempels.⁴⁸¹

Als realer Schauplatz des Alltagslebens der Heiligen Familie sowie als Ort der heilsgeschichtlich wichtigen Verkündigung an

⁴⁷⁸ Vgl. D.-R. MOSER, *Verkündigung durch Volksgesang. Studien zur Liedpropaganda und Katechese der Gegenreformation*, Berlin 1981, S. 86.

⁴⁷⁹ Ebd. S. 87.

⁴⁸⁰ Vgl. I. VON LOYOLA, *Geistliche Übungen*, übers. v. A. HAAS, Freiburg-Basel-Wien 1966, S. 49-50 (§§ 101-08).

⁴⁸¹ H. ERLEMANN, a.a.O., S. 128.

Maria ermöglichte es die *Santa Casa* gemäß dem Tridentinischen Dekret über die Bilderverehrung, «... die Gläubigen vorzüglich über Fürbitte der Heiligen, ihre Anrufung, Verehrung der Reliquien, und rechtmäßigen Gebrauch der Bilder sorgfältig zu unterweisen».⁴⁸² Während sich in der den Weltenrichter im Arm haltenden Madonnenfigur die fürbittende Kraft der Gottesmutter manifestiert, versinnbildlichten *Santo Camino* und *Sant' Armario* Herd und Geschirrschrank der Heiligen Familie.⁴⁸³ Auf diese Weise verband sich im *Santa Casa*-Topos kontroverstheologische Mariendogmatik mit der Vorstellungswelt eines bereits im Sinne der Reform geläuterten Familienalltags. Die lauretanische Kapelle stellte somit ein facettenreiches Referenzobjekt für die katholische Glaubenslehre nach der Reformation dar. Der Bezugspunkt konnte spiritueller, aber auch realer Natur sein, da in den südlichen Niederlanden des 17. Jahrhunderts sowohl im flämisch- als auch im französischsprachigen Teil *Kapellen van Onze Lieve Vrouw van Loreto* oder *Chapelles de Notre-Dame de Lorette* entstanden. Hinzu kam ein steigendes Interesse an der Heiligen Familie als Vorbild für die sich ausbildende Kernfamilie in der Frühen Neuzeit.⁴⁸⁴

Bekannt geworden war der Kult neben der Verbreitung durch den seit 1554 in Loreto ansässigen Jesuitenorden,⁴⁸⁵ vor allem durch Pilger, die nach dem Besuch des italienischen Wallfahrtsortes den Bau einer Loreto-Kapelle auf heimischem Boden anregten.⁴⁸⁶ Kenntnisse über Entstehung und Beschaffenheit des Heiligtums vermittelten in besonderem Maße zwei Schriften: die *Lauretanae historiae libri quinque* des an der *Santa Casa* als Beichtvater tätigen Jesuiten Horatius Turselinus aus dem Jahr 1597 sowie das zur Anleitung der täglichen Meditation für Pilger verfaßte Handbuch *Le pèlerin de Lorette* des Jesuiten Louis Richeome von 1604. Beide Werke erlebten mehrere Auflagen und wurden in verschiedene Sprachen übersetzt. Die englischen Versionen entstanden in St-Omer in der Kirchenpro-

⁴⁸² *Beschlüsse und Glaubensregeln*, a.a.O., S. 162.

⁴⁸³ Vgl. S. SERRAGLI, *Vera relatione*, a.a.O., S. 73-77.

⁴⁸⁴ Vgl. H. ERLEMANN, a.a.O., S. 49.

⁴⁸⁵ Vgl. M. SCADUTO, a.a.O., S. 389-91.

⁴⁸⁶ Vgl. A. STANNEK, *Cospetto*, a.a.O., S. 231-38.

vinz Cambrai, von wo aus die Jesuiten ihre Missionsarbeit in England organisierten.⁴⁸⁷ Die niederländische Übersetzung von Tursellinus Werk durch Petrus Mallants erschien im Jahr 1666 in Brügge.⁴⁸⁸

Die Titelblätter der in Frankreich publizierten Ausgaben von 1607 und 1629 (Richeome) sowie 1615 (Turselinus) variieren ein barockes Ädikulamotiv, das als Türrahmung mit durchbrochenem Giebelfeld gestaltet ist. Diese Darstellungsform lädt quasi zum Eintritt in *divers devout meditationes upon the christian & cath. doctrine*⁴⁸⁹ bzw. die *Historie Loretos* ein.⁴⁹⁰ Am Anfang der Pilgerfahrt sollte gemäß Richeome die Meditation über die Sterblichkeit des Menschen stehen, dessen grundsätzliche Daseinsform der eines Pilgers und Fremden in der Welt entspricht. Die Erkenntnis der eigenen Vergänglichkeit stellte die Voraussetzung dar für den angestrebten Übergang von der weltlichen zur spirituellen Pilgerfahrt mit Hilfe der Katholischen Kirche, *our good and common Mother*, sowie ihren Gesetzen und Geboten.⁴⁹¹ Ein in zwölf Meditationseinheiten für die entsprechenden Tagesreisen unterteilter, italienischer Pilgerführer zur *Santa Casa* aus dem Jahr 1616 ermahnt den Gläubigen, mindestens einmal im Leben eine Wallfahrt nach Loreto zu unternehmen, damit seine Seele nicht unberührt bleibe «... di quella insolita, & incredibile consolatione di spirito, che ivi si suole da Dio, e dalla Santissima Vergine partecipare negli animi ben disposti».⁴⁹²

Grundsätzlich wurden Tugendsteigerung und angemessenes Auftreten der Pilger angestrebt. Die Pilgerbücher unterrichteten sowohl über Verhaltensregeln während der Reise und am Zielort als auch über Form und Inhalt der Andachtsübungen. Die Meditation zur Verkündigung durch den Erzengel findet bei Richeome direkt in

⁴⁸⁷ Vgl. F. GRIMALDI, *Aspetti devozionali*, a.a.O., S. 270-72.

⁴⁸⁸ Vgl. P. MALLANTS, *De Historie ende Mirakelen van O.L. Vrouwe van Loreten. In't Latijn beschreven in vijf Boecken, door den Eenweerdigen Pater Horatio Tursellini van de Societeit Jesu*, Brugge 1666.

⁴⁸⁹ Vgl. Frontispitz, L. RICHEOME, *The pilgrim of Loreto*, Paris 1629.

⁴⁹⁰ Vgl. Abbildungen der Titelblätter von Turselinus (Lyon 1615) sowie Richeome (Lyon 1607) (zit. n. F. GRIMALDI, *Aspetti devozionali*, a.a.O., S. 270-71).

⁴⁹¹ Vgl. L. RICHEOME, *Pilgrim*, a.a.O., S. 64-70.

⁴⁹² C. FRANCIOTTI, *Viaggio alla S. Casa di Loreto distinto in dodeci giornate*, Venezia 1627³, S. 105.

der heiligen Kapelle statt. Der Gläubige wird aufgefordert, seinen Geist soweit möglich Gott zuzuwenden, sich die betende Maria am Altar der *Santa Casa* vorzustellen sowie das vom Engel ausgehende und das Mysterium der Verkündigung symbolisierende Licht vor seinen Augen erscheinen zu lassen. Den Ort des Geschehens soll er im Gegensatz zu anderen Andachtstübungen nicht imaginieren, da er sich bereits an ihm befindet.⁴⁹³ «He shall not heere need to imagine a place where the history happened, as in his other meditations; for he shall meditate the mystery in the same place, where it was both told, and performed ...».⁴⁹⁴

Nicht das Gnadenbild, sondern *quella santa casetta piccola* stellte den Hauptanziehungspunkt für Pilger aus der ganzen Welt dar, weil sie als der Referenzpunkt für göttliches Wirken an diesem Heiligtum galt. Zum richtigen Verständnis des heiligen Ortes war es darum notwendig, inhaltliche Hinweise über das kleine Haus und seine Geschichte zu erhalten. In diesem Sinne thematisieren in Franciottis Werk *Viaggio alla S. Casa di Loreto distinto in dodeci giornate* die zwölf Tageseinheiten jeweils einen Aspekt der Historie.⁴⁹⁵ Auch die Heilige Familie als historische Bewohner des marianischen Hauses findet Beachtung. Während Richeome einen Reisenden namens Vincent erwähnt, der im Rahmen einer Meditation «... saw little Jesus going heere and there about that happy house; sometime serving his Mother, sometime *Ioseph*, sometime praying, sometime labouring ...»,⁴⁹⁶ findet sich bei Franciotti in der Ausgabe von 1627 ein Kupferstich, der die Heilige Familie auf der Flucht nach Ägypten darstellt.⁴⁹⁷ Die Gestaltung der Szene in einer freien Landschaft sowie die intime Beziehung der Figuren untereinander — Joseph umfaßt schützend Rücken und Kniee der auf einem Esel mit dem Kind im Arm reitenden Gottesmutter — entspricht der neuzeitlichen Heilige Familie-Ikonographie, «... die weniger auf eine

⁴⁹³ Vgl. L. RICHEOME, *Pilgrim*, a.a.O., S. 212-13.

⁴⁹⁴ Ebd. S. 212.

⁴⁹⁵ Vgl. C. FRANCIOTTI, a.a.O., S. 149.

⁴⁹⁶ L. RICHEOME, *Pilgrim*, a.a.O., S. 304.

⁴⁹⁷ Vgl. C. FRANCIOTTI, a.a.O., S. 216.

strenge Biblexegese als auf ein menschliches Nachempfinden abzielte».⁴⁹⁸

Gleichzeitig mit den Pilgerführern entstanden Handbücher zur Anleitung einer spirituellen Reise zur *Santa Casa*, die die Aufforderung zur Empathie verstärkt aufgriffen, da die Gläubigen ja zu Hause an ihrem Heimatort verblieben. Der erste noch erhaltene Text dieser Art wurde 1613 in Pavia herausgegeben. Die Gebete und Meditationsanregungen orientierten sich so stark an einer realen Wallfahrt nach Loreto, daß die im Geiste Pilgernden aufgefordert wurden, sich die tatsächliche Reise in einer Kutsche vorzustellen. Die Reiseetappen entsprachen den einzelnen Poststationen auf dem Weg von Mailand nach Loreto.⁴⁹⁹ Besonders verbreitet war außerdem ein in 40 Tagesreisen gegliederter Text aus dem 17. Jahrhundert, der verstärkt zur Kontemplation der Kindheit Jesu aufforderte. Die Andachtsübung über das Leben der Heiligen Familie in Nazareth begann mit der Meditation über die grundsätzlich demütige Haltung des Gottessohnes, der Weisheit und Heiligkeit bis zu seinem 30. Lebensjahr verbarg und bis zu seinem zwölften Lebensjahr in dem bescheidenen Haus von Nazareth als einfacher Sohn eines Zimmermanns lebte.⁵⁰⁰

4.2. *Niederländische Pilger in der Santa Casa von Loreto.*

Bereits für das Jahr 1486 ist der Aufenthalt eines flämischen Pilgers, Georges Languerant, in Loreto belegt. Der Bürgermeister von Mons im Hennegau besuchte die *Santa Casa* auf seiner Reise zu den heiligen Stätten Italiens und Palästinas. Die Reisebeschreibung erläutert die Bedeutung des Heiligtums als Ort der Verkündigung an Maria, erwähnt die wundersame Translation des Heiligen Hauses von Nazareth nach Loreto und enthält einen kurzen Hinweis auf die

⁴⁹⁸ H. ERLEMANN, a.a.O., S. 43.

⁴⁹⁹ Vgl. F. GRIMALDI, *Aspetti devozionali*, a.a.O., S. 273.

⁵⁰⁰ Vgl. *Quarantena per visitare spiritualmente la Santa Casa di Loreto (...) con altre tante considerazioni offerte, adorazioni e ringraziamenti (...), della sua Santissima Madre e del Glorioso San Giuseppe (sec. XVII)*, bearb. v. M. MONTANARI («Collana Sacra Famiglia», 5), Sesto San Giovanni 1995², S. 171.

dort gehaltene Andacht sowie auf die von der Gottesmutter gewirkten Wunder. Kapelle und Basilika werden mit wenigen Worten beschrieben:

Le dimenche, XXIII, jour d'avril, allâmes en l'englise Madame sainte Marie de Lauret (...), la quelle est toutte neufve et encoires imparfaicte; mais au la dicte sainte Marie est, c'est une petite vieze chappelle où milieu de ladicte grande neufve église, laquelle chappelle a troys huys mais les deux ont esté faiz pour entrer et widier les pellerins depuis qu'elle est là endroit; et l'autre l'on le a laissé comme il estoit, er n'y oze l'on touchier.³⁰¹

Die Erwähnung der beiden Türen (*huys*), die den Pilgerstrom in die *Santa Casa* hinein und wieder hinaus geleiteten, verweist auf die Notwendigkeit derartiger Vorkehrungen aufgrund der bereits am Ende des 15. Jahrhunderts zahlreich erschienenen Wallfahrer. Es wird davon ausgegangen, daß die Türöffnung in der Nordwand der Kapelle im Zusammenhang mit der von Bürgern aus Recanati erbauten, bei Teramano bereits erwähnten Schutzmauer (*muro bono grosso*) geöffnet worden ist, um den Pilgerzustrom besser durch das Heiligtum geleiten zu können. Bei den Arbeiten an der Marmorummantelung wurde sie wiederum vermauert, und aus Gründen der Symmetrie entstand nach den Plänen Bramantes weiter westlich entsprechend der Gestaltung der Südwand ein neuer Eingang. Bis heute ist noch ein hölzerner Türsturz in der Mitte der Nordwand zu sehen, der zu der Interpretation Anlaß gegeben hat, an dieser Stelle die Tür des Ursprungsbaus zu vermuten, eine nicht eindeutig zu belegende Annahme.³⁰² Dennoch findet sich diese Deutung in literarischen Quellen seit der Mitte des 16. Jahrhunderts,³⁰³ und auch die seit der Mitte des 17. Jahrhunderts verbreiteten Grundrißpläne des Heiligen Hauses weisen die Angabe: *Porta di Santa Casa, hora murata*³⁰⁴ oder *De oude gesloten deure*³⁰⁵ auf.

Bereits 13 Jahre nach der Reise des Bürgermeister aus dem

³⁰¹ G. LANGHERAND, a.a.O., S. 77.

³⁰² Vgl. F. GRIMALDI, *Sacello*, a.a.O., S. 36-40.

³⁰³ Vgl. C. RENZOLI, *La Santa Casa illustrata e difesa*, Macerata 1697, S. 43, 51.

³⁰⁴ Vgl. S. SERRAGLI, *Vera relatione*, a.a.O., S. 77.

³⁰⁵ Vgl. B. SURIUS, *De Godvruchtige Pelchrim of te Ierusalemse Reyse*, Antwerpen 1669, S. 738; Abb. 8.

Hennegau besuchte ein Edelmann namens Jehan de Zeilebeke den Wallfahrtsort und überlieferte in seiner Reisebeschreibung neben der Translation des Heiligtums auch die Maßverhältnisse der *Santa Casa* sowie des Gnadenbildes: «Et est ladie chapelle XXIII pieds longue er XIII de largeur et est une petite nd dame ayant J.-C. en ses bras d'un pied er demy ...».³⁰⁶ Zwei aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhundert stammende und in niederländischer Sprache veröffentlichte Reiseberichte enthielten weitergehende Detailinformationen zu Aussehen und Maßverhältnissen des Heiligen Hauses. *De Godvruchtige Pelchrim of te Ierusalemse Reyse* des Minoriten Bernardinus Surius wurde im Jahr 1661 in Brüssel und *Den Roomschen Pelgrim* des Pastors aus Maasniel, Joannes Georgius Guilhelmi, im Jahr 1699 in Roermond herausgegeben. Bei beiden finden sich zur *vollen satisfactie* des Lesers³⁰⁷ nicht nur Angaben über Mauerdicke, Höhe, Länge und Breite der Kapelle, «... waer naer de calculatie dan lichtelijck kan ghemackt worden ...»,³⁰⁸ sondern auch ein Grundrißplan nach dem Vorbild Serraglis mit Lokalisierung der wichtigsten *Santa Casa*-Merkmale: Türaufteilung, Engelsfenster mit dem darüber angebrachten Holzkreuz, Madonnennische und Geschirrschrank. Weiterhin werden die im Zuge der Marmorummantelung vermauerte Eingangstür auf der Nordseite sowie ein kleines Fenster und ein Weihwasserbecken auf der Südseite vermerkt.³⁰⁹ Die bei Serragli bereits angedeutete Marmorverkleidung wird jedoch nicht aufgegriffen. Translations-Topos und durch die Loreto-Madonna gewirkte Wunder werden ausführlich beschrieben,³¹⁰ womit der Wahrheitsgehalt der hagiographischen Legende wiederum bekräftigt wurde.

In einem weiteren Reisebericht aus dem letzten Drittel des 17. Jahrhunderts, der Fahrt des Fürsten Claude-Lamoral I. de Ligne nach

³⁰⁶ Bibliothèque de Douai, *Le livre de voeiages de messire Jean de Zeilbeke chevalier de Jerusalem*, ms. 793 (zit. n. J. FAURAX, *À Lorette, à Lorette*, Lyon-Paris 1911, S. 73, Anm. 9).

³⁰⁷ Vgl. B. SURIUS, a.a.O., S. 737.

³⁰⁸ J.G. GUILHELMI, *Den Roomschen Pelgrim; Ofte Pelgrimagie*, Roermond 1699, S. 180.

³⁰⁹ Vgl. B. SURIUS, a.a.O., S. 738; J.G. GUILHELMI, a.a.O., S. 181.

³¹⁰ Vgl. B. SURIUS, a.a.O., S. 345-50, J.G. GUILHELMI, a.a.O., S. 173-79.

Loreto, wird der Beschreibung des Translationsprozesses keine besondere Wichtigkeit mehr zugeschrieben. Aus Dank für seine Ernennung zum Mitglied des Staats- und des Privatrats durch den spanischen König besuchte der Fürst den italienischen Wallfahrtsort im November 1678 inkognito. Der Verfasser des Reiseberichtes, von dem angenommen wird, daß es sich um einen Junker namens Neuville gehandelt hat, betont in seiner Darstellung der Reise des ursprünglich aus Beloeil im Hennegau stammenden Generalstatthalters von Mailand vor allem die gesellschaftlich wichtigen Ereignisse.³¹¹ Neben dem hohen Pilgeraufkommen am Wallfahrtsort berichtet er von Vergnüggungsangeboten, Feuerwerk und Kanonenschüssen:

l'on allat à l'église où on passa le reste de la journée dans la Sainte Chapelle d'où l'on avoit fait retirer l'extraordinaire affluence de peuple qu'il y arrivoit de tout costé (...) Il se fit beaucoup de marques de réjouissances ce jour là dans cette ville, comme salve de canon, feu d'artifice et autres démonstrations d'allégresse.³¹²

Über Ursprung und Bedeutung des Heiligtums wird in Neuville's Bericht nichts mehr ausgesagt, da diese für das Verständnis des Loreto-Kultes essentiellen Informationen scheinbar als allgemein bekannt vorausgesetzt wurden.

Parallel etablierte sich im 17. Jahrhundert die von einer Bruderschaft organisierte Pilgerfahrt. Im Zuge eines allgemeinen Trends war in den Jahren nach Beendigung des Tridentinums die Zahl der Einzelpilger immer mehr zugunsten der Reise im Rahmen einer hierarchisch strukturierten Gruppe zurückgegangen.³¹³ Die bereits 1586 mit Ablässen versehene *Confrérie de Notre-Dame de Lorette aus Ath* im Hennegau unternahm ebenso wie die *Broederschap van Loreten, in de Kercke der Eerw. Paters Minimen binnen de princelycke stad Brussel* die Pilgerfahrt zum italienischen Heiligtum.³¹⁴ Die

³¹¹ Vgl. F. LEURIDANT, *Un pèlerin belge à Notre-Dame de Lorette au XVIIe siècle*, Bruxelles 1916, S. 3-5.

³¹² Ebd. S. 14-15.

³¹³ Vgl. F.M. PIERONI, *Itinerari della pietà negli anni della Controriforma*, «Studi romani», XXXV (1987), S. 301.

³¹⁴ Vgl. C.J. BERTRAND, *Histoire de la ville d'Ath documentée par ses archives*, Bruxelles 1975, S. 380; *Cort verbael*, a.a.O., S. 31.

sich seit dem zweiten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts in Brüssel etablierenden Minoritenpater waren nach Italien gereist, um dort Maße und Aussehen der *Santa Casa* zu studieren. Sie hatten beschlossen, «... in hun Clooster van Brussel een waerachtige afbeelding van het H. Huysken te doen bouwen, (...) waer in sy hebben gestelt een miraculeus Beldt van Maria ...».¹⁵

Die Statuten der Bruderschaft enthielten außerdem die Maßgabe, daß ihre Mitglieder mindestens einmal im Leben eine Wallfahrt zur *moederkerk* unternehmen sollten.¹⁶ Auf diese Weise entstand die *Santa Casa*-Konstruktion von Brüssel, aber auch weitere Loreto-Kapellen in den niederländischen Südprovinzen gehen auf die fromme Stiftung eines Loreto-Reisenden zurück, und nicht selten entwickelten sie sich wiederum zu Anziehungspunkten für Pilger aus der Region.

4.3. *Standorte des Loreto-Kultes in den südlichen Niederlanden.*

Die nun folgende Vorstellung der Sachzeugnisse des Loreto-Kultes orientiert sich an der spanisch-habsburgischen bzw. seit dem Frieden von Utrecht im Jahr 1713 österreichisch-habsburgischen Periode, die von der Anerkennung des Herzogs von Burgund (dem späteren Kaiser Karl V.: 1519-56) als König Karl I. von Spanien in den Jahren 1517 (von Kastilien) und 1518 (von Aragón) bis zur Französischen Revolution im Jahr 1789 reichte. Die Einteilung des Territoriums entspricht der kirchlichen Neuorganisation durch Philipp II. im Jahr 1559, so daß die Heiligtümer den Kirchenprovinzen Mecheln und Cambrai sowie darüber hinaus dem Fürstentum Lüttich und dem Herzogtum Luxemburg zugeordnet werden. Als Abgrenzung nach außen wurden die Grenzen von 1648 gewählt, da zum Zeitpunkt des Friedens von Münster die Spaltung der Niederlande in die Republik der Vereinigten Niederlande und in die bei

¹⁵ *Cort verbael*, a.a.O., S. 31.

¹⁶ Vgl. A. VER ELST, *De Miniemen en O.L. Vrouw van Loreto te Brussel*, «Eigen Schoon Brabander», XLIV, 3-4 (1963), S. 138.

Spanien verbleibenden Südprovinzen offiziell festgeschrieben wurde und noch keine Gebietsverluste an Frankreich erfolgt waren.

4.3.1. Kirchenprovinz Mecheln.

In der Kirchenprovinz Mecheln⁵¹⁷ entstanden im Verlauf des 17. Jahrhunderts sieben Loreto-Kapellen und vier Bruderschaften unter diesem Titel. Die erste Kapelle befand sich in Buysinghen in der Nähe des Marienwallfahrtsortes Hal bei Brüssel. Lamoral von Taxis ließ sie auf den Besitztümern des Kapitels von Soignies nach dem Modell der *Santa Casa* im Jahr 1615 errichten.⁵¹⁸ Parallel unterstützte die Erzherzogin Isabella persönlich die Ausbreitung des Kultes. Sie regte den Bau zweier Kapellen nach dem Modell der *Santa Casa* an: 1621 im Konvent der oben erwähnten Minoriten in Brüssel⁵¹⁹ sowie 1622 bei den Augustinermönchen von Groenendael, einer bereits durch ihren Vater, Philipp II., und ihren Großvater, Karl V., privilegierten Klosteranlage südlich von Brüssel.⁵²⁰ Außerdem schenkte sie der Loreto-Madonna ein kostbares, mit Perlen verziertes Antependium, welches sich beim Besuch des Minoriten-Paters Bernardus Surius in den 40er Jahren des 16. Jahrhunderts in der Schatzkammer des italienischen Wallfahrtsortes befand.⁵²¹ Aus dem Besitz der Brüsseler Minoriten stammt weiterhin eine Spitzenklöppelarbeit, die die Loreto-Madonna zeigt. Sie wurde im Jahr 1752 gefertigt und ist 224×58 cm groß.⁵²² Weiter südwestlich an der Grenze zur Kirchenprovinz Cambrai erhielt der Pastor von St.

⁵¹⁷ Vgl. Abb. 7.

⁵¹⁸ Vgl. A. WAUTERS, *Histoire des Environs de Bruxelles*, Bd. III, Bruxelles 1855, S. 736.

⁵¹⁹ Vgl. A.-J. DE REUME, *Les vierges miraculeuses de Belgique*, Bruxelles 1856, S. 320.

⁵²⁰ Vgl. S. PIERRON, *Histoire illustrée de la Forêt de Soignes*, Bd. III, Bruxelles 1940, S. 109-10.

⁵²¹ Vgl. B. SURIUS, a.a.O., S. 736.

⁵²² Vgl. P. LANGERAL, *Il velo di Nostra Signora di Loreto a Bruxelles*, «Messaggio Santa Casa», (1981), S. 116-17; Photoreproduktion: Brüssel, Koninklijk Instituut Kunstpatrimonium, von nun an KIK, *Fotografisch Repertorium*, B 218835.

Martens in Ronse, Christophore Deletenere oder Christofoor de le Tenre, im Jahr 1674 durch den Erzbischof von Mecheln die Erlaubnis, auf dem Gelände seiner Gemeinde eine Kapelle zu Ehren der Loreto-Madonna zu errichten. Auf diese Weise ermöglichte er seinen außerhalb wohnenden Gemeindemitgliedern den regelmäßigen Gottesdienst.⁵²³

Im Grenzgebiet zwischen der Republik der Vereinigten Niederlande und den spanisch-habsburgischen Provinzen entstand im Jahr 1631 eine *Santa Casa*-Konstruktion in Genooi bei Venlo. Die *mater ancilla* des Klosters der Annunziantinnen von Transcedron in Venlo, Sara Herlin, ließ die Kapelle nach Plänen errichten, die der Pastor von Hoensbroeck, Joannes van Pol, von seiner Pilgerfahrt nach Loreto mitgebracht hatte.⁵²⁴ Auf dem Gebiet der Baronie von Breda und damit im Machtbereich des Prinzen von Oranje fand 1663 in der zu den Besitztümern des kaiserlich-freiweltlichen Damenstiftes von Thorn gehörenden Enklave Baerle-Hertog⁵²⁵ die Einweihung einer Loreto-Kapelle statt. Der Pastor von Baerle, Gerardus van Herdegom, hatte den Bau der *Santa Casa*-Konstruktion im Weiler Loveren angeregt, nachdem er von seiner Pilgerfahrt zu den heiligen Stätten Italiens im Jahr 1643 zurückgekehrt war.⁵²⁶ Vier weitere Standorte mit Loreto-Verehrung sind für das Grenzgebiet außerdem belegt: zwei kleinere Statuen der Gottesmutter in Balen und Lichtaart, südlich von Baerle-Hertog, sowie eine Wegkapelle mit Loreto-Madonna in Kemzeke westlich von Antwerpen. Anhand der Darstellungsart werden die beiden kleinen Standbilder, die laut Inschrift aus der Erde des Stalls von Bethlehem hergestellt und in Recanati gepreßt wurden, in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts

⁵²³ Vgl. G. BATAILLE - L. BATAILLE, *Recherche historique sur la ville de Renaix*, Gand 1856, S. 97.

⁵²⁴ Vgl. M.H.H. MICHELS, *Geschiedenis der Loretokapel te Genooi en de daarmede in verband staande Geschiedenis der Klosters Mariendael te Genooi en Transcedron te Venlo*, Venlo 1914, S. 78-79.

⁵²⁵ Vgl. F.A. BREKELMANS, *De Belgische enclaves in Nederland. Bijdragen tot de rechtsgeschiedenis van Baarle-Hertog en Baarle-Nassau*, Diss., Tilburg 1965.

⁵²⁶ Vgl. J. KALF, *De Monumenten in de voormalige baronie van Breda* («De Monumenten van geschiedenis en kunst in de Provincie Noordbrabant», 1), Utrecht 1912, S. 14-15.

datiert.³²⁷ Darüber hinaus findet sich in der Liebfrauenkirche von Eksaarde ein Chorgestühl mit *Santa Casa*-Relief aus dem 18. Jahrhundert.³²⁸

Neben der Loreto-Bruderschaft von Brüssel, in deren Bruderschaftsbuch sich eine anonyme Druckgraphik befindet, die die Translation der *Santa Casa* von Nazareth nach Loreto vorstellt,³²⁹ ist seit 1609 eine weitere Gemeinschaft für Brügge belegt. Ihren Hauptsitz besaß die Bruderschaft in einer der Chorumgangskapellen der St. Salvatorokathedrale, welche seitdem auch Loreto-Kapelle genannt wurde.³³⁰ Die Mitglieder weihten im Jahr 1643 den Hauptaltar ihrer Kapelle mit einer Miniaturnachbildung der *Santa Casa* ein und ließen die Räumlichkeit mit großformatigen Wandgemälden des Rotterdamer Landschaftsmalers Hendrik van Minderhout (1632-96) ausstatten, die Ausschnitte aus der Loreto-Historie zum Thema haben. Im Kirchenschatz befinden sich außerdem zwei Reliquienbehälter aus dem 17. und 18. Jahrhundert.³³¹ In Kortrijk, südlich von Brügge, findet sich seit 1632 ein Gnadenbild der Loreto-Madonna, deren Wunderwirkungen in den Annalen der Erzbruderschaft von Loreto-Kortrijk aufgezeichnet sind.³³²

Die vierte Bruderschaft unter dem Schutz der Loreto-Madonna in der Kirchenprovinz Mecheln wurde 1702 in Antwerpen zum Trost armer Pilger sowie ehrlicher Reisender in der Kapelle des *Sint-Julianusgasthuis* gegründet.³³³ Noch heute befindet sich im Mu-

³²⁷ Vgl. J. JANSEN, *Twee merkwaardige beeldjes van «O.-L. Vrouw van Loreto» in de Kempen nl. te Balen en te Lichtaart*, «Taxandria», neue Edition, XLIX, (1977), S. 153, 162.

³²⁸ Vgl. KIK, *Fotografisch Repertorium*, B 83768.

³²⁹ Vgl. P. LANGERAL, *Antica incisione fiamminga della Madonna di Loreto*, «Messaggio Santa Casa», (1979), S. 180-81; KIK, *Fotografisch Repertorium*, B 148918.

³³⁰ Vgl. L. DEVLIEGHER, *De Sint-Salvatorskatedraal te Brugge. Inventaris* («Kunstpatrimonium van West-Vlaanderen», 8), Lannoo - Tielt - Amsterdam 1979, S. 38.

³³¹ Vgl. F. VROMMAN, *Kunstwerken in de Sint-Salvatorskathedraal*, Brugge 1986, S. 33; KIK, *Fotografisch Repertorium*, B 128730, B 128729, A 32055, B 128650.

³³² Vgl. O.-L. *Vrouw van Loreto te Kortrijk*, «Middelares en Koningin», LVIII (1981), S. 90.

³³³ Vgl. *Kort verhal van de wonderlycke en miraculeuse vervoeringe van het H. Huysken van Loretten*, Antwerpen 1856, S. 23; E.D.M. GEUDENS, *Beknopte geschie-*

seum Plantin-Moretus, dem ehemaligen Haus des berühmten Antwerpener Verlegers Plantin, eine Miniaturnachbildung der *Santa Casa* mit auf dem Dach sitzender Marienstatue aus Terrakotta, die aus dem 17. Jahrhundert stammen soll.⁵³⁴ Möglicherweise wurde sie von den Mitgliedern der Bruderschaft in Prozessionen mitgeführt. Weiterhin besitzt das Antwerpener Museum Mayer van den Berg eine Medaille aus dem 17. oder 18. Jahrhundert, die auf der Vorderseite die *Santa Casa* mit der Gottesmutter und dem Jesuskind sowie auf der Rückseite den gekreuzigten Christus mit zwei Kerzen tragenden Engeln zeigt.⁵³⁵ In Gent findet sich in einer der Chorumgangskapellen der St. Michaelskirche ein 115×200 cm großes Ölgemälde, dessen Maler unbekannt ist. Es zeigt die Verkündigung an Maria im linken Teil, die 'Translatio' des lauretanischen Heiligtums im rechten und stammt aus einer flämischen Malerschule des 17. Jahrhunderts.⁵³⁶ Im Kirchenschatz von St. Michael befindet sich außerdem ein Reliquienbehälter im Stil Ludwigs XV., der auf den Loreto-Kult verweist.⁵³⁷

4.3.2. Kirchenprovinz Cambrai.

In der Kirchenprovinz Cambrai⁵³⁸ entstanden drei Kapellen und fünf Bruderschaften unter dem Titel der Loreto-Madonna sowie weitere, der lauretanischen Gottesmutter geweihte Oratorien und Bildstöcke. Die älteste Kapelle befand sich in Ath, in der Diözese von Tournai. Eine durch einen Kürschner namens Jean Gobert

denis van het St-Julianusgasthuis van Antwerpen tot aandenken van het zesde eeuwfeest der stichting, Antwerpen 1903.

⁵³⁴ Vgl. P. LANGERAL, *Una statua della Madonna di Loreto nel museo Plantin-Moretus di Amversa (Belgio)*, «Messaggio Santa Casa», (1980), S. 79; KIK, *Fotografisch Repertorium*, B 97747.

⁵³⁵ Vgl. P. LITTRÈ, *Un ricordo di Nostra Signora di Loreto ad Amversa*, «Messaggio Santa Casa», (1982), S. 59; KIK, *Fotografisch Repertorium*, M 117945v, M 119944r.

⁵³⁶ Vgl. P. LANGERAL, *Un quadro della Madonna di Loreto a Gand*, «Messaggio Santa Casa», (1983), S. 38; KIK, *Fotografisch Repertorium*, A 130349.

⁵³⁷ Vgl. KIK, *Fotografisch Repertorium*, B 4856.

⁵³⁸ Vgl. Abb. 7.

bereits im 16. Jahrhundert errichtete, aufgrund von Kriegswirren jedoch in großen Teilen verfallene Kapelle wurde von 1623 bis 1627 durch die Mitglieder der oben erwähnten Loreto-Bruderschaft restauriert. Das wieder aufgebaute Gotteshaus war als Loreto-Heiligtum seit diesem Zeitpunkt Sitz der Gemeinschaft. Im Jahr 1680 erteilte der Kaplan, Robert de Hauport, in der Loreto-Kapelle Katechismusunterricht und spendete das Bußsakrament sowie die regelmäßige Eucharistie.³³⁹

In Lille erhielt ein von Jean Ruffault, Herr von Lambersart, im Jahr 1537 als Grabkapelle für seine Familie erbautes Heiligtum im Zusammenhang mit dem Bau der Börse im Jahr 1652 und dem dadurch bedingten Abriß der Joyel-Kapelle den Namen der Loreto-Madonna. Sowohl die wundertätige Marienstatue als auch Teile der zerstörten Kapelle wurden im Rahmen einer Prozession in das von Ruffault gestiftete Oratorium in unmittelbarer Nähe zur Kirche St-Étienne übertragen.³⁴⁰ Eine Bruderschaft unter dem Schutz der Loreto-Madonna bestand seit 1562 in Lille.³⁴¹ Sie hatte ihren Sitz im Hospital *Saint-Sauveur*, das von Augustinerinnen geleitet wurde und Kranken eine Zufluchtsstätte bot.³⁴² Zu Beginn des 18. Jahrhunderts entstand in der Stadt noch eine weitere Loreto-Kapelle. Der Kurfürst, Kölner Erzbischof sowie Fürstbischof von Lüttich, Joseph Clemens, ließ sie im Konvent der Dominikanerinnen «... sur le modèle de celle de Notre-Dame de Lorette en Italie ...»³⁴³ im Jahr 1708 erbauen. Er stiftete Heiligtum sowie Gnadenbild bei den Damen der *l'Abbiette* aus Dank für seine Berufung zum Priester. Die Weihe hatte in der Kirche des Konvents stattgefunden.³⁴⁴

Neben den Loreto-Bruderschaften von Lille und Ath bestanden in der Kirchenprovinz Cambrai noch drei weitere: seit dem 15. Jahrhundert in St-Omer an der Kirche Saint-Denis,³⁴⁵ in Valenciennes

³³⁹ Vgl. J. DEWERT, *Histoire de la ville d'Ath*, Renaix 1903, S. 124-25.

³⁴⁰ Vgl. M. JEANSON, *Les chapelles de Lille*, «Ensemble», XLIV, 4 (1987), S. 217.

³⁴¹ Vgl. *Statuts de la confrérie de N.D. de Lorette, instituée dans l'église de l'hôpital de St-Sauveur à Lille*, Lille 1633.

³⁴² Vgl. A. LOTTIN, *Lille*, a.a.O., S. 268.

³⁴³ C.-L. RICHARD, a.a.O., S. 102.

³⁴⁴ Vgl. ebd. S. 102-03.

³⁴⁵ Vgl. J. DAOUST, *Causerie sur les «revues»*, «Esprit Vie», XX (1982), S. 296-97.

nes, Diözese Arras, sowie in Bougnies, Diözese Tournai. Die Kirche Saint-Jacques in Valenciennes stellte aufgrund einer silbernen Statue der Loreto-Madonna mit Haarreliquie der Gottesmutter im Sockel bereits am Ende des 16. Jahrhunderts ein Wallfahrtsziel für regionale und ausländische Pilger dar. Der Pfarrer erbat daraufhin die Erlaubnis für die Gründung einer Loreto-Bruderschaft, die sich 1594 formierte.³⁴⁶ Die Bruderschaft von Bougnies in der Nähe von Mons im Hennegau wurde 1612 unter dem Pontifikat Pauls V. gegründet und durch Innozenz XI. im Jahr 1685 bestätigt.³⁴⁷

Die kleineren Kapellen sowie Bildstöcke entstanden vorwiegend im 18. Jahrhundert. In Ablain St-Nazaire, nördlich von Arras, erbaute ein Maler namens Florent Guillebert aus Dank für seine Heilung während einer Pilgerfahrt nach Rom und Loreto im Jahr 1727 ein kleines Oratorium zu Ehren der lauretanischen Madonna. Das im Heiligtum aufgestellte Gnadenbild hatte er direkt vom italienischen Wallfahrtsort mitgebracht.³⁴⁸ In Thulin in der Diözese Tournai existierten gemäß einer Handschrift der Pfarrei seit 1475 zwei Altäre in der Gemeindekirche zu Ehren der Heiligen Jungfrau, *N.-D. de Lorette*, sowie dem heiligen Sebastian. Die Kirche wurde 1731 zerstört und durch Jacques-Francois Hallez von 1732 bis 1734 wieder aufgebaut. Die Familie Hallez stiftete außerdem eine vergitterte Nische mit Loreto-Madonna.³⁴⁹ In dem in der Nähe gelegenen Ort Basecles unterstützte laut Inschrift der Landwirt Jean-Baptiste Lorimier den Bau eines kleinen Loreto-Heiligtums im Jahr 1776, nachdem er die heiligen Stätten Roms zweimal besucht hatte. Die Kapelle wurde 1850 im Rahmen des Schloßbaus durch Francois Place und seine Ehefrau, Célestine Daudergnies, vergrößert sowie restauriert, worüber eine weitere Inschrift Auskunft gibt.³⁵⁰ Neben Thulin und Basecles wurden in der Diözese Tournai im Hennegau

³⁴⁶ Vgl. C. CAPPLIEZ, *Les Madones de Valenciennes*, Valenciennes 1891, S. 76-77.

³⁴⁷ Vgl. H. MAHO, *La Belgique à Marie. Belgium Marianum. Répertoire historique et descriptif des église, sanctuaires, chapelles et grottes dans nos provinces*, Bruxelles 1927, S. 59.

³⁴⁸ Vgl. *Notre-Dame de Lorette (Pas-de-Calais)*, in *Les madones du nord*, hrsg. v. G. BEUDAERT, Lille 1990, S. 132.

³⁴⁹ Vgl. P. RINCHON, *Thulin. Sa géographie, son histoire*, Chièvres 1925, S. 133-34. Zu den Innschriften: vgl. H. MAHO, a. a. O., S. 40.

seit dem 18. Jahrhundert noch weitere Bildstöcke zu Ehren der lauretanischen Gottesmutter aufgestellt.⁵⁵¹

4.3.3. Fürstentum Lüttich.

Im Fürstentum Lüttich⁵⁵² entstanden acht Loreto-Kapellen, wovon vier mit einer Eremitage ausgestattet waren, eine Bruderschaft sowie zwei weitere Verehrungsstandorte. Bereits im Jahr 1515 stiftete Lambert d'Oupeye, Domherr von Lüttich und Kanzler des Fürstbischofs, einen Altar zu Ehren der Loreto-Madonna in der Augustinerkirche der Stadt.⁵⁵³ Die erste Kapelle nach dem Modell der *Santa Casa* im Fürstentum ließ Josine de la Mark in Rochefort erbauen, einer Grafschaft im Besitz der Familie Löwenstein. Nach ihrer Heirat mit Jean-Théodore von Löwenstein im Jahr 1610 hatte sie sich verstärkt für den katholischen Glauben eingesetzt, so daß Jean-Théodore im Jahr 1621 zur katholischen Konfession übertrat und sich die Karmeliterinnen in Rochefort ansiedelten. Ihr wird auch die Errichtung des Loreto-Heiligtums aus Dank für die Errettung ihres Sohnes aus den Händen eines domestizierten Affen zugeschrieben. Für diese Ursprungslegende sind jedoch keinerlei schriftliche Quellen vorhanden.⁵⁵⁴ Die Datierung der *Santa Casa*-Konstruktion ist in der Literatur jedoch uneinheitlich. Das angenommene Erbauungsjahr 1600⁵⁵⁵ scheint falsch zu sein, da Josine de la Mark erst im Zuge ihrer Heirat im Jahr 1610 nach Rochefort kam. Dort starb sie auch im Jahr 1626 an den Folgen der Pest, so daß ihre Stiftung in

⁵⁵¹ Bougnies: vgl. H. MAHO, a.a.O., S. 59; Chièvres (1764): An der Stelle des Bildstockes stand zuvor eine Kapelle, für die Stiftungen von Messlesungen an drei wichtigen Marienfesttagen belegt sind. Die eindeutige Identifizierung als Loreto-Kapelle ist jedoch nicht möglich (vgl. M. VAN HAUDENARD, *Histoire de la ville de Chièvres*, Bruxelles 1932, S. 146-47); Trazegnies (1783): vgl. L. DELTENRE, *Histoire de la paroisse de Trazegnies* («A. Soc. r. Paléontol. Archéol. Charleroi», 44).

⁵⁵² Vgl. Abb. 7.

⁵⁵³ Vgl. J. DARIS, *Histoire du diocèse et principauté de Liège pendant le XVIIe siècle*, Bruxelles 1974 (Reproduktion der Edition von 1884), S. 91.

⁵⁵⁴ Vgl. G. LAMOTTE, *Étude historique sur le Compté de Rochefort*, Bruxelles 1974 (Reproduktion der Edition von 1893), S. 182-85.

⁵⁵⁵ Vgl. H. MAHO, a.a.O., S. 453.

diese Zeitspanne fallen muß und die Datierung in das Jahr 1625 im Kontext ihrer Lebensgeschichte am sinnvollsten erscheint.⁵⁵⁶

Parallel zu Rochefort wurde im Jahr 1624 eine weitere Loreto-Kapelle in Brustem, südlich von Hasselt, erbaut.⁵⁵⁷ Rund um Hasselt entstanden mehrere Heiligtümer zu Ehren der italienischen Gottesmutter. Nördlich von Brustem, in Kermt, stand in einer durch Erard Foullon von Cambrai erbauten Kapelle eine Statue des Bildhauers Jean Delcour, die dieser um die Mitte des 17. Jahrhunderts in Loreto gefertigt haben soll.⁵⁵⁸ Wiederum nördlich von Kermt regte Lambert Houlen aus Diepenbeek nach seiner Rückkehr von einer Pilgerfahrt nach Rom und Loreto den Bau einer Kapelle «... op dieselve forme ende grootheydt als het voorgeschreven huysken ...»⁵⁵⁹ an. Kapelle und Klausen entstanden im Jahr 1673 auf dem Bolderberg, der zum Besitz des Barons von Vogelsnack gehörte. Mit der Zustimmung des Bischofs von Lüttich begründete der Augustiner-Pater eine Bruderschaft unter dem Titel der Loreto-Madonna, die durch Papst Innozenz XI. genehmigt sowie mit Ablässen ausgestattet wurde.⁵⁶⁰

Im gleichen Jahr ließ Clara-Elisabeth von Manderscheid-Blankenheim, Stiftsdame des kaiserlich-freiweltlichen Damenstiftes von Thorn in der Nähe Roermonds, die *kapel van Onze lieve Vrouw aan de Linden* aus Dank für einen Gnadenerweis der Gottesmutter erbauen.⁵⁶¹ Meister Willem Boyens, ein Maurer aus Roermond, wurde ins brabantische Baerle gesandt, wo die Abtei weitere Güter besaß, um dort die oben bereits erwähnte, 1663 von Gerardus van Herdegom erbaute Loreto-Kapelle zwecks Nachbau zu studieren.⁵⁶² Die

⁵⁵⁶ Vgl. J. VAN OVERSTRAETEN, *Gids voor Wallonie en het Groothertogdom* («Gids voor Benelux», 2), 1958, S. 351.

⁵⁵⁷ Vgl. H. OOMS, *Onze Lieve Vrouw in Limburg*, Doornik 1959, S. 42.

⁵⁵⁸ Vgl. ebd. S. 103.

⁵⁵⁹ J. PHILIPPEN, *Kluis en kapel van Onze-Lieve-Vrouw van Loreto op de Bolderberg*, «Middelares en koningin», LVII (1990), S. 121.

⁵⁶⁰ Vgl. ebd.

⁵⁶¹ Vgl. J. HABETS, *De genaderijke kapel van Onze Lieve Vrouw aan de Linden bij Thorn*, Roermond 1874², S. 15-16.

⁵⁶² Vgl. A.J.J. MEKKING, *De kapel van Onze Lieve Vrouw van Loreto onder de Linden te Thorn*, «Publ. Soc. Hist. Archéol. dans le Limbourg», 111 (1975), S. 242.

Thorner Kapelle wurde im Jahr 1673 eingeweiht, das Rektorhaus entstand in direkter Nähe zum Heiligtum im Jahr 1676.³⁶³ Bei der Loreto-Kapelle von Visé, nördlich von Lüttich, aus dem Jahr 1684 waren Kapelle und Klausen durch eine Mauer direkt miteinander verbunden. Nach der Rückkehr von einer Pilgerfahrt im Jahr 1681 regte der Chorherr des Stiftes Saint-Hadelin, Philippe Dellebrouco, den Bau einer *copie aussi exacte que possible de la Sancta-Casa de Lorette* an, die mit der Unterstützung des Chorherren Guillaume-Francois de Sluse drei Jahre später realisiert wurde. Das Gnadenbild der Loreto-Madonna kam erst 1698 nach Visé.³⁶⁴

Zwei weitere Heiligtümer nach dem Modell der *Santa Casa* entstanden in der Hasselter Region zwischen Brustem und Tongeren auf dem Hulsberg bei Hendrieken-Voort sowie in Vrijhern bei Rik-singen. Der Dekan des Stiftes von Looz, Nicolas Poislevache, errichtete eine Loreto-Kapelle mit Eremitage im Jahr 1689 auf der höchsten Stelle des Hulsbergs. Er vermachte sowohl das Gebäude als auch den Grundbesitz nach seinem Tod im September 1694 dem Kapitel von Looz, das nach anfänglicher Ablehnung aufgrund der hohen Zinszahlungen für das belastete Grundstück die Verfügung schließlich akzeptierte.³⁶⁵ Ebenso wie Nicolas Poislevache unternahm der Begründer der Loreto-Kapelle von Vrijhern, Bruder Jacobus Vanden Broeck, «... 3 verscheyde reysen uyt deze Nederlanden tot Laureten (...) [mit dem Ziel,] dat capelleken (...) punktuelijck te beschrijven, met intentie van soodanigh capelleken naer te bouwen»,³⁶⁶ wie er in seinen handschriftlichen Aufzeichnungen mitteilt.

Er baute zunächst die 1703 zerstörte Eremitage im Wald von Vrijhern mit der Erlaubnis des Herrn von Werm, Max Hubertus Brouckmans, wieder auf, um sich danach von 1711 bis 1714 um die Konstruktion der *Santa Casa* nach dem Grundrißplan aus Silvio

³⁶³ Vgl. ebd., S. 241.

³⁶⁴ Vgl. H. DEMARET, *La chapelle de Notre-Dame de Lorette à Visé*, Liège 1929, S. 28-33.

³⁶⁵ Vgl. J. DARIS, *Histoire de la bonne ville, de l'église et des comtes de Looz*, Bd. I, Liège 1864, S. 213; ders., *Notices historiques sur les églises du diocèse de Liège*, Bd. I, Liège 1867, S. 500 u. Bd. XVII, Liège 1899, S. 54.

³⁶⁶ Loreto-Klausen von Vrijhern, von nun an LKV, *Onderrichting voor den Leeser aengaende 't H. Capelleken van Laureten*, unpaginiert.

Serraglis Werk *La Santa Casa abbellita* zu kümmern. Diesen Plan hatte Vanden Broeck zusammen mit einer Darstellung des lauretanischen Gnadenbildes von seiner letzten Italienreise im Jahr 1708 mitgebracht.⁵⁶⁷

Der als Urheber der Loreto-Statue von Kermt angenommene Bildhauer Jean Delcour verfügte in seinem Testament von 1702, daß sein gesamter Besitz für den Bau einer Kapelle zu Ehren der lauretanischen Gottesmutter in seiner Heimatgemeinde Hamoir verwendet werden solle. Die Einweihung in dem südlich von Lüttich gelegenen Ort fand am 23. September 1739 durch den Lütticher Suffraganbischof Jacquet statt.⁵⁶⁸ Er bestimmte den genauen Konstruktionsort: «... sur le pré Jouga, dessous la crestalle, au-dessus de la fontaine ...»⁵⁶⁹ mit der Begründung, daß diese Umgebung derjenigen von Loreto in Italien so ähnlich sei.

4.3.4. Herzogtum Luxemburg.

Im Herzogtum Luxemburg⁵⁷⁰ entstanden vier Loreto-Kapellen, wobei sich an drei Standorten wiederum Eremitagen befanden. Während die westlich von Bastogne gelegene Kapelle von Remagne im Jahr 1646 erbaut wurde,⁵⁷¹ stiftete Graf Albert-Eugène de Lanoy 1683 eine weitere in Clervaux, östlich von Bastogne. Diese Kapelle wurde durch eine fromme Stiftung der Familie des Grafen aus dem Jahr 1695 unterhalten und von einem oder zwei Eremiten betreut, die in der gegenüberliegenden Klausel lebten.⁵⁷² Über den Ursprung der Kapelle von Hohwald bei Hespérange in der Nähe der Stadt Luxemburg ist nichts bekannt. Sie wird erstmalig in einem

⁵⁶⁷ A. COENEN, *Drie eeuwen kluisgeschiedenis in Vrijbier*, hrsg. v. DE HOESLTSE GESCHIEDKUNDIGE, Hoeselt 1985, S. 13-15.

⁵⁶⁸ Vgl. A. DE RYCKEL, *Les communes de la Province de Liège, notices historiques*, Bruxelles 1979, S. 250.

⁵⁶⁹ J. MORET, *Notice sur Jean Del Cour, sculpteur liégeois*, Liège 1909, S. 16.

⁵⁷⁰ Vgl. Abb. 7.

⁵⁷¹ Vgl. *Remagne (Belgio)*, «Messaggio Santa Casa», (1996), S. 219.

⁵⁷² Vgl. B.-J. THIEL, *La vie érémitique au duché de Luxembourg au XVIIe et XVIIIe siècle*, «T'Hémecht, Z. Luxemburger Gesch.», VII (1954), S. 61, 66-67.

Dokument aus dem Jahr 1713 erwähnt, so daß von ihrer Entstehung am Ende des 17. Jahrhunderts ausgegangen wird. Der erste Eremit, der die direkt an die Kapelle angebaute Klausur bewohnte, war ein um 1680 geborener Franziskaner namens Nicolas Michel oder Michels. Am Ende des 17. Jahrhunderts erhielt er von der Marquise von Baden die Möglichkeit, die Eremitage der Loreto-Kapelle von Hohwald zu beziehen.⁷⁷³

Für Houffalize, südöstlich von La Roche-En-Ardenne, ist seit 1676 eine Eremitage belegt. Im Jahr 1736 wurde der Bau einer Kapelle begonnen, die am 5. Juli 1745 durch den Generalvikar von Lüttich, Pierre Louis Jacquet, ebenso wie der Altar der Kapelle zu Ehren der Loreto-Madonna geweiht wurde.⁷⁷⁴ Weiterhin ist für Rouvrois bei Harnoncourt in der Martinskirche eine bemalte Holzfigur aus dem 18. Jahrhundert belegt, die die Loreto-Madonna darstellt, sowie ein Altarretabel, welches die Loreto-Legende abbildet und aus dem 17. oder 18. Jahrhundert stammt. Weiter östlich in Aubange findet sich in der Rosenkranzkirche eine weitere bemalte Holzfigur aus dem 18. Jahrhundert.⁷⁷⁵

4.4. Auswertung.

Grundsätzlich kann festgestellt werden, daß sich der Loreto-Kult im gesamten Territorium der südlichen Niederlande sowohl in den Städten als auch auf dem Land etablierte und auch im Grenzgebiet zur Republik der Vereinigten Niederlande präsent war (Baerle-Hertog, Gennoi, Kemzeke). Während die ersten Bruderschaften unter dem Schutz der Loreto-Madonna bereits im 15. und 16. Jahrhundert in der Kirchenprovinz Cambrai entstanden (St Omer: 15. Jht., Ath: 1589, Valenciennes: 1594), wurden die ersten Loreto-Kapellen zur Zeit des zwölfjährigen Waffenstillstandes von 1609 bis 1621 in der Kirchenprovinz Mecheln errichtet (Buysing-

⁷⁷³ Vgl. ebd. S. 127-28.

⁷⁷⁴ Vgl. A. DUBRU, *L'érémisme dans la région de Houffalize aux XVIIe et XVIIIe siècles*, «A. Inst. archeol. Luxembourg», CXII-CXIII (1981-82), S. 54.

⁷⁷⁵ Vgl. KIK, *Fotografisch Repertorium*, A 47309, A 47281, A 64290.

hen: 1615, Brüssel: 1621). Der größte Teil der Heiligtümer entstand im Verlauf des 17. Jahrhunderts, aber auch im ersten Drittel des 18. wurden noch einige Kapellen erbaut. Die Kultverbreitung setzte sich somit auch nach dem Ende des spanischen Erbfolgekrieges (1701-13) fort, als die südlichen Niederlande den österreichischen Habsburgern zugesprochen wurden. Der Machtwechsel von Spanien zu Österreich behinderte die weitere Etablierung zwar nicht, Kapellen nach dem Modell der *Santa Casa* entstanden nach 1714 (Vrijhern) jedoch nicht mehr. Der Höhepunkt der Kultverbreitung war damit bereits überschritten, auch wenn die Entwicklung erst mit den Reformen Kaiser Josephs II. (1765-90) und den Auswirkungen der Französischen Revolution zum Stillstand kam.

Insgesamt konnten zwölf *Santa Casa*-Konstruktionen im Untersuchungsgebiet ausfindig gemacht werden, die alle zwischen 1615 und 1714 erbaut wurden.⁵⁷⁶ Sechs entstanden im Fürstentum Lüttich, fünf in der Kirchenprovinz Mecheln und eine in der Kirchenprovinz Cambrai, wo generell mehr Bildstöcke und Oratorien vorzufinden sind.⁵⁷⁷ Darüber hinaus fanden sich noch zehn weitere der Loreto-Madonna geweihte Kapellen: vier im Herzogtum Luxemburg, zwei im Fürstentum Lüttich, zwei in der Kirchenprovinz Cambrai sowie zwei in der Kirchenprovinz Mecheln, wovon eine in der Form der Chorumgangskapelle auftaucht.⁵⁷⁸ An sieben Standorten wurden Eremitagen erbaut, die alle aus dem letzten Drittel des 17. oder den ersten Jahren des 18. Jahrhunderts stammen.⁵⁷⁹ Vier Klausen befanden sich im Fürstentum Lüttich sowie drei weitere im Herzogtum Luxemburg. Bruderschaften unter dem Schutz der italienischen Gottesmutter konnten insgesamt zehn nachgewie-

⁵⁷⁶ Baerle: 1663, Bolderberg: 1673, Brüssel: 1621, Buysinghen: 1615, Genooi: 1631, Groenendael: 1630, Hulsberg: 1689, Lille: 1708, Rochefort: zw. 1610 u. 1626 (?), Thorn: 1673, Visé: 1684, Vrijhern: 1711-14.

⁵⁷⁷ Ablain St. Nazaire: 1727, Basecles: 1776, Chièvres: 1764, Thulin: Mitte 17. Jht., Trazegnis: 1783.

⁵⁷⁸ Ath: 16. Jht., Brustem: 1624, Clervaux: 1683, Hamoir: 1739, Hohwald: Ende 17. Jht., Houffalize: 1736, Lille: 1652, Remagne: 1646, Ronse: 1674, Brügge: 1643.

⁵⁷⁹ Bolderberg: 1673, Clervaux: 1683, Hohwald: Ende 17. Jht., Houffalize: 1676, Hulsberg: 1689, Visé: 1684, Vrijhern: 1703.

sen werden sowie noch weitere Kultbelege an 20 Standorten. Die Bruderschaftsgründungen fanden zwischen dem 15. und dem 17. Jahrhundert statt, fünf in der Kirchenprovinz Mecheln, vier in der Kirchenprovinz Cambrai und eine im Fürstentum Lüttich.³⁸⁰ Die Gemeinschaften waren entweder an eines der Loreto-Heiligtümer angebunden oder hatten ihren Sitz in einer Chorumgangskapelle (St. Salvator in Brügge), einem Hospital (*Saint-Sauveur* in Lille) oder einer Pilger-Herberge (*Sint-Julianusgasthuis* in Antwerpen).

Die meisten Loreto-Kapellen weist somit das nicht unter spanisch-habsburgische Zentralgewalt fallende, 'neutrale' Fürstentum Lüttich auf. Im Zusammenhang mit diesen acht Standorten findet sich zudem für sechs Kapellen der Hinweis auf eine *Santa Casa*-Konstruktion. Nur hier und im Herzogtum Luxemburg ließen sich Einsiedler nieder und erbauten Kapellen sowie Eremitagen. In den Kirchenprovinzen Mecheln und Cambrai konnten hingegen keine Klausner nachgewiesen werden. Eremitische Lebensformen scheinen demnach im Westen stärker vertreten gewesen zu sein. Demgegenüber fanden sich in den beiden Kirchenprovinzen besonders in den größeren Städten (Brüssel, Brügge, Antwerpen, Lille) sowie in dem an Frankreich grenzenden Teil mehr Loreto-Bruderschaften. Solche Gemeinschaften konnten für das Herzogtum Luxemburg gar nicht und für das Fürstentum Lüttich nur an einem Standort nachgewiesen werden.

Die geringste Anzahl von Loreto-Kapellen weist die Kirchenprovinz Cambrai mit drei Standorten auf. Nur in einem Fall, bei dem von Joseph Clemens im Jahr 1708 gestifteten Heiligtum in Lille, handelte es sich um eine *Santa Casa*-Konstruktion. Auf der anderen Seite fanden sich im französischsprachigen Teil der südlichen Niederlande bereits sehr früh lauretanische Gnadenbilder und der italienischen Gottesmutter geweihte Altäre sowie die meisten, jedoch erst seit dem 18. Jahrhundert aufgestellten Oratorien und Bildstöcke. In der Kirchenprovinz Mecheln, wo die Erzherzogin Isabella zwei Heiligtümer begründete, waren fünf von den

³⁸⁰ Antwerpen: 1702, Ath: 1586, Bolderberg: Ende 17. Jht., Bougnies: 1612-85, Brügge: 1609, Brüssel: 1621, Kortrijk: 1632, Lille: 1652, St. Omer: 15. Jht., Valenciennes: 1594.

sechs Loreto-Kapellen Nachbauten der *Santa Casa*. Die Stiftungen der Erzherzogin besaßen möglicherweise Vorbildfunktion.

Insgesamt verweisen die Entstehungsbeschreibungen der Heiligtümer bei neun Standorten auf einen frommen Pilger, der den Kult nach seiner Rückkehr in der Heimatregion etablierte.³⁸¹ Wie in Vrijhern wurden auch die drei weiteren *Santa Casa*-Konstruktionen mit Klausen im Fürstentum Lüttich von Klerikern, die zuvor eine Pilgerreise zum italienischen Wallfahrtsort unternommen hatten, im letzten Drittel bzw. zu Beginn des 18. Jahrhunderts begründet.³⁸² Die Stiftungen bei den Annunziantinnen von Genooi sowie bei den Stiftsdamen von Thorn gehen jedoch auf die Kenntnisse zweier Pastöre zurück, die im Gegensatz zu den weiblichen Stifterinnen das italienische Original besucht hatten. Neben diesen beiden Standorten befand sich noch ein drittes Heiliges Haus im Konvent einer weiblichen Gemeinschaft, die Loreto-Kapelle bei den Dominikanerinnen von Lille. Frauen als Begründerinnen finden sich an fünf Standorten, wobei zwei *Santa Casa*-Konstruktionen von der Erzherzogin Isabella selbst angeregt wurden.³⁸³ Bei allen diesen fünf Heiligtümern handelte es sich um Nachbauten des italienischen Originals.

Für sieben Heiligtümer sind adelige Stifter und Stifterinnen belegt, an acht Standorten konnten Personen aus dem Klerus als Begründer nachgewiesen werden sowie darüber hinaus ein Maler, ein Bildhauer, ein Landwirt und ein Bürger an vier weiteren Orten. In Ath und Brügge sind außerdem Bruderschaften unter dem Schutz der italienischen Gottesmutter für die Kultetablierung verantwortlich. Während die Mitglieder im wallonischen Ath ein durch Kriegswirren zerstörtes Gotteshaus als Loreto-Kapelle wiederaufbauten, nutzte die Brügger Gemeinschaft eine Chorungangskapelle der St. Salvator-Kathedrale als ihren Bruderschaftssitz und stattete sie im Sinne der Loreto-Topik aus. Die ersten von Adelligen gestifteten

³⁸¹ Ablain St-Nazaire, Baerle, Basecles, Bolderberg, Genooi, Hulsberg, Thorn, Visé, Vrijhern.

³⁸² Bolderberg: 1673, Visé: 1681, Hulsberg: 1689, Vrijhern: 1711-14.

³⁸³ Brüssel u. Groenendael: Erzherzogin Isabella, Genooi: 'mater ancilla' Sara Herlin, Rochefort: Josine de la Mark, Thorn: Clara Elisabeth von Manderscheid-Blankenheim.

Verehrungsstandorte stellen auch die ersten im Untersuchungsgebiet begründeten Loreto-Heiligtümer dar. Die Entstehung des größten Teils der Stiftungen durch Kleriker fällt demgegenüber in die Phase zwischen der Mitte des 17. und dem Beginn des 18. Jahrhunderts. Unter den vier bürgerlichen Stiftungen findet sich nur eine Loreto-Kapelle, deren Bau durch das Testament des Bildhauers Jean Delcour verfügt wurde. Bei den anderen drei Standorten handelte es sich um kleinere Oratorien.⁵⁸⁴

Über die Kultverbreitung an den zahlreichen Standorten mit Loreto-Madonnenfigur, Translationsdarstellung oder *Santa Casa*-Reliquiar kann aufgrund der mangelnden Quellenlage nur wenig ausgesagt werden. Grundsätzlich verbinden sie das Netz der Loreto-Heiligtümer, und es ist anzunehmen, daß besonders die Bildstöcke und Oratorien als Stationen im Rahmen von Prozessionen genutzt wurden. Sobald sich die Gestaltung des fliegenden oder von Engeln getragenen Hauses findet, kann davon ausgegangen werden, daß Translationswunder und Loreto-Topik thematisiert wurden, da die Motivauswahl ausschließlich auf das ikonographische Schema der Loreto-Legende verweist und nur in diesem Kontext verstanden werden konnte.

Auffallend sind die großen Unterschiede in der baulichen Realisierung der kultischen Sachzeugnisse, die als Konstruktion 'nach dem Modell der *Santa Casa*', Chorumgangskapelle oder Oratorium auftreten. Gemeinsam ist allen Standorten lediglich der Verzicht auf eine Außengestaltung entsprechend der Marmorummantelung. Eine Differenzierung der Loreto-Standorte gemäß ihrer Gestal-

⁵⁸⁴ Brüssel (1621), Groenendael (1630): Erzherzogin Isabella; Buysinghen (1615): Lamoral von Taxis; Clervaux (1683): Graf Albert Eugène de Lannoy; Lille (1708): Kurfürst Joseph Clemens; Rochefort (1610-26): Josine de la Mark; Thorn (1673): Clara Elisabeth von Manderscheid-Blankenheim; Baerle (1663): Pastor Gerardus van Herdegom; Bolderberg (1673): Augustinerpater Lambert Houlen; Genooi (1631): *mater ancilla* Sara Herlin; Hulsberg (1689): Stiftsdekan Nicolas Poisle-vache; Lüttich (1515): Domherr Lambert d'Oupeye; Ronse (1674): Pastor Christoph Deletenere; Visé (1684): Chorberr Philippe Dellebrouco; Vrijhern (1711-14): Bruder Jacobus Vanden Broeck; Ablain St-Nazaire (1727): Maler Florent Guillebert; Thulin (Mitte 17. Jht.): Jacques-Francois Hallez; Basecles (1776): Landwirt Jean-Baptiste Lorimier; Hamoir (1739): Bildhauer Jean Delcour.

tungsweise hat drei verschiedene Konstruktionstypen zum Ergebnis: den als Nachbau konzipierten *Santa Casa*-Konstruktionstyp in Form eines Solitärbaus oder als Teil eines Architekturensembles (mit Eremitage), den Kapellentyp mit Loreto-Patrozinium, der sich wiederum sowohl alleinstehend als auch in ein anderes Bauwerk (Chorumgangskapelle) integriert findet, sowie den Konstruktionstyp Oratorium oder Bildstock. Die *Santa Casa*-Konstruktion als Nachbau des italienischen Heiligtums stellt die interessanteste Variante dar, da im Rahmen dieser Gestaltungsweise ihr Charakter als Großreliquie sowie der Bezug zu Kultthematik und Loreto-Topik am stärksten zum Ausdruck kommen.

Die Angabe 'nach dem Modell der *Santa Casa*' ist jedoch noch kein eindeutiger Beweis für die detailgetreue Rekonstruktion des Heiligen Hauses. Es muß nach dem gestalterischen Spielraum bei der Realisierung eines Bauprojektes gefragt werden, der trotz Vorgaben bezüglich der Maßverhältnisse sowie der Fenster- und Türaufteilung vorhanden war. Stellte die Faksimilität überhaupt das erklärte Ziel beim Nachbau dar, oder reichte die gestalterische Annäherung an das Original (*op dieselve forme ende grootheydt*) zur Identifizierung einer Kapelle als *Santa Casa*-Heiligtum aus, da die Stifterpersönlichkeiten vor allem die zentralen Kultelemente herausstellen wollten? Wo lagen die Grenzen bei der Gestaltung eines Loreto-Heiligtums, so daß in der neu errichteten Kapelle noch das marianische Wohnhaus als Großreliquie zu erkennen war?

Erklärungsansätze, die die Unterschiede in der Baurealisierung verständlich werden lassen, können nur aus dem Kontext der Entstehungsbedingungen der einzelnen Heiligtümer ermittelt werden, da sie bestimmten, an den jeweiligen Verehrungsstandort gestellten Ansprüchen entsprechen mußten. Die singuläre Betrachtung des Erscheinungsbildes eines Heiligtums reicht für das adäquate Verständnis der Kultetablierung nicht aus. Es muß nach dem Zusammenspiel von realer Gestaltungsform und tatsächlicher Nutzung gefragt werden. Während ein Teil der im Stadtbild Brügges bereits vorhandenen St. Salvator-Kathedrale als Sitz einer Loreto-Bruderschaft dienen konnte, erbaute Bruder Jacobus Vanden Broeck im ländlichen Vrijhern ein Architekturensemble, das Kapelle und Eremitage unter einem Dach miteinander verband.

5. Gestaltungsformen der Loreto-Kapellen in den südlichen Niederlanden.

5.1. Die drei Konstruktionstypen.

Die Inventarisierung der Sachzeugnisse des Loreto-Kultes in den südlichen Niederlanden hat gezeigt, daß an den einzelnen Standorten unterschiedliche Gestaltungsweisen auftraten und die Kultverbreitung somit in vielfältiger Weise und nicht ausschließlich gemäß der Vorgabe 'Nachahmung' stattfand. Die Klassifizierung der Standorte hatte drei Konstruktionstypen zum Ergebnis: den *Santa Casa*-Konstruktionstyp als Nachbau des lauretanischen Heiligtums, den Kapellentyp mit Loreto-Patrozinium sowie den Konstruktionstyp Oratorium oder Bildstock. Alle drei Gestaltungsformen dienten der Etablierung und Promovierung des marianischen Kultes, die charakteristische Bedeutungsdimension des italienischen Originals versinnbildlichte jedoch nur der erste Konstruktionstyp. Das mit Hilfe der wundersamen Translation begründete zentrale Kultelement, die Identität von *Santa Casa* und Wohnhaus der Maria aus Nazareth, fand nur im Nachbau der Palästina-Reliquie seine adäquate Ausgestaltung. Unter Aufnahme des Migrationsmotivs erfolgte bei dieser Gestaltungsform die fortgesetzte Wanderung des Heiligen Hauses im Sinne der *Translatio lauretana*. Neben der Übertragung von realen Teilreliquien, wie den Stücken von der ursprünglichen Decke der *Santa Casa*, sowie Berührungsreliquien, deren prominenteste Variante am Wallfahrtsort gefertigte Gnadenbildkopien darstellten, wurde das marianische Heiligtum als Großreliquie nachgebaut.

Der *Santa Casa*-Konstruktionstyp als Nachbau des italienischen Heiligtums stellt somit die wichtigste Gestaltungsform im Rahmen der Kultetablierung dar. Auch beim Kapellentyp mit Loreto-Patrozinium wurden Kultthematik und Loreto-Topik auf sinnfällige Weise gestaltet, den Charakter der Großreliquie erhielt ein Heiligtum jedoch erst durch den Versuch der originalgetreuen Rekonstruktion. Bisher wurde die Zuordnung zum *Santa Casa*-Konstruktionstyp in den südlichen Niederlanden aufgrund eines eindeutigen Hinweises in der Literatur von der Art: *op dieselve forme ende grootheyd als het voorgeschreven huysken* oder *sur le modèle de celle de*

Notre-Dame de Lorette en Italie, vorgenommen. Über den Grad der tatsächlichen Ähnlichkeit eines Nachbaus mit dem italienischen Original sagen diese Beschreibungen jedoch wenig aus. Auch bei den vom 5. bis zum 17. Jahrhundert in ganz Europa entstandenen Heilig Grab-Kapellen finden sich Angaben, die bestätigen, daß, «... sepulcrum Domini in similitudine illius Ierusalimitani ...»⁵⁸⁵ errichtet worden sei, obwohl sich herausgestellt hat, daß «... indifference towards precise imitation of given architectural shapes ...» und «... inexactness in reproducing the particular shape of a definite architectural form ...»⁵⁸⁶ die Kennzeichen der Nachbauten zumindest bis ins 13. Jahrhundert dargestellt haben. Zum Verständnis von Umfang und Bedeutung der angestrebten Faksimilität ist somit die exemplarische Untersuchung der *Santa Casa*-Konstruktionen im Hinblick auf ihre Detailtreue nötig.

Neben den zwölf im Untersuchungsgebiet ausfindig gemachten Nachbauten des Heiligen Hauses entstanden noch zehn weitere der Loreto-Madonna geweihte Kapellen, die nicht als Nachbildungen des italienischen Originals errichtet wurden.⁵⁸⁷ Auch sie sind Teil der Kultetablierung, nur ist zu fragen, auf welche Weise an diesen Standorten Kultthematik und Loreto-Topik in der Gestaltung thematisiert wurden. Es handelt sich in der Regel um einfache Kapellenblocktypen, deren Innenausstattung die Zugehörigkeit zum lauranischen Marienkult demonstrieren konnte. Die eindeutige Zuordnung zu den Standorten mit Verehrung der Loreto-Madonna war aufgrund der Weihe «... onder de titel en aanroeping van O.L.V. van Lorette en alle Heiligen ...»⁵⁸⁸ (Ronse) oder «Les confrères de Notre-Dame de Lorette (...) ont réédifié ceste chapelle à l'honneur de Dieu et d'icelle ...»⁵⁸⁹ (Ath) möglich, auch wenn über

⁵⁸⁵ *Vita Chuonradi Constantiensis Episcopi*, in *Monum. German. Historica, Scriptorum*, Bd. IV, hrsg. v. G.H. PERTZ, Hannover 1841, S. 432.

⁵⁸⁶ R. KRAUTHEIMER, *Introduction*, a.a.O., S. 6-7.

⁵⁸⁷ Ath: 1623-27, Brustem: 1624, Remagne: 1646, Brügge: 1642, Lille: 1652, Ronse: 1674, Clervaux: 1683, Howald: Ende 17. Jht., Houffalize: 1736, Hamoir: 1739.

⁵⁸⁸ Rijksarchief Ronse, *Stichting oorkonde* (1674), Abschrift, Archief van de Sint-Martinus parochie, Nr. 172.

⁵⁸⁹ Inschrift im Chor der Loreto-Kapelle von Ath.

die ursprüngliche Innenausstattung der Kapelle von Ronse nur noch bekannt ist, daß das Altarblatt vom Hauptaltar einer anderen Kirche stammte.⁵⁹⁰ In besonders ausgeprägter Form fand die Propagierung der Kultthematik in Brügge statt, wo sich eine Bruderschaft zu Ehren der Loreto-Madonna gebildet hatte. Die Mitglieder der Gemeinschaft stifteten die zu ihrem Sitz avancierte Chorumgangskapelle in der St. Salvatorkathedrale von Brügge im Sinne der Loreto-Topik aus.

Die kleinen, vor allem im südlichen Teil der Kirchenprovinz Cambrai, der Provinz Hainaut, entstandenen Oratorien und Bildstöcke zu Ehren der Loreto-Madonna verweisen als eher bescheidene Kultzeugnisse auf die Nutzung der Standorte im Rahmen von bäuerlich-ländlicher Religionspraxis. Als 'Zeugnisse der Volksfrömmigkeit' enthalten und verbinden sie 'religiöse und künstlerische Volksgeschichte'.⁵⁹¹ Grundsätzlich kann zwischen kleineren Kapellen oder Heiligenhäuschen⁵⁹² und Bildstöcken⁵⁹³ unterschieden werden. In der Regel beherbergte dieser Konstruktionstyp eine Nachbildung des lauretanischen Gnadenbildes oder eine als Loreto-Madonna identifizierte Figur, wodurch die Zugehörigkeit zu den Loreto-Verehrungsstandorten gegeben war. Die Gestaltungsweisen reichen von einer einfachen, weißgetünchten Backstein-Kapelle (Kemzeke) über vergitterte Eckkonstruktionen (Thulin, Basecles) bis zu steinernen Stelen mit vergitterter Öffnung für die Marienfigur (Bougnies, Chièvres, Wadelincourt). Für das Oratorium von Basecles ist darüber hinaus belegt, daß es als Station im Rahmen von Prozessionen genutzt wurde.⁵⁹⁴ Der Bezug zum italienischen

⁵⁹⁰ Vgl. H. KERKHOVE, *16 Jaar geleden: 300-jarige viering «op Kapelle Lorette»*, Sonderdruck aus «A. Geschied- en oudheidkundige kring van Ronse en het tement van Inde», XLI (1992), S. 18.

⁵⁹¹ Vgl. J. DÜNNINGER, *Bildstöcke in Franken, Forschungsprobleme*, «Bayerisches Jb. Volkskunde», (1952), S. 45.

⁵⁹² Kirchenprovinz Mecheln: Kemzeke; Kirchenprovinz Cambrai: Ablain St-Nazaire: 1727, Thulin: 1. Hälfte 18. Jht., Basecles: 1776.

⁵⁹³ Kirchenprovinz Cambrai: Bougnies, Chièvres, Trazegnies: 1783, Wadelincourt: 1851.

⁵⁹⁴ Vgl. H. MAHO, a.a.O., S. 40.

Wallfahrtsort und zur Kultthematik wird bei diesen Sachzeugnissen ausschließlich durch das Mariengnadenbild hergestellt.

5.1.1. *Der Santa Casa-Prototyp.*

Für die zureichende Beurteilung der Ähnlichkeit eines Nachbaus mit dem italienischen Original muß zunächst nach dem Aussehen der *Santa Casa* im 17. Jahrhundert gefragt werden, welches sich in zeitgenössischen Plänen und Beschreibungen wiederfindet. Nicht nur die Plünderung des italienischen Wallfahrtsortes durch französische Truppen im Jahr 1797, sondern vor allem der verheerende Brand von 1921 und die darauffolgende Restaurierung veränderten das Erscheinungsbild in so starkem Maße, daß «Das heutige Aussehen der Casa Santa (...) nicht mehr den Originalzustand, wie er für die Kapellenkopien bestimmend war ...»⁵⁹⁵ wiedergibt. Es ist somit notwendig, das für die Nachbauten maßgebliche Erscheinungsbild des Heiligen Hauses zu rekonstruieren, welches im folgenden mit *Santa Casa*-Prototyp bezeichnet werden soll im Unterschied zu dem im Bereich der ikonographischen Forschung verwendeten Begriff des lauretanischen Prototyps.⁵⁹⁶

Die maßgebliche Innenraumbeschreibung des Heiligtums wurde bereits von Evelyn Flögel in einem 'Idealschema' zusammengefaßt, welches auf der detaillierten Darstellung Silvio Serragli in der Ausgabe von 1633 und seinem der Auflage von 1644 hinzugefügten Grundrißplan sowie auf den von Pietro Valerio Martorelli im zweiten Band seines Werkes *Teatro istorico della Santa Casa Nazarena* in den Jahre 1733 und 1735 publizierten Abbildungen und drei weiteren im Archiv von Loreto aufbewahrten Kupferstichen mit

⁵⁹⁵ E. FLÖGEL, a.a.O., S. 19.

⁵⁹⁶ Erstmals 1916 wurden von Corrado Ricci im Rahmen einer Untersuchung der lauretanischen Ikonographie fünf Darstellungsschemata beschrieben, die in der weiteren Forschung aufgegriffen und als lauretanische Prototypen weiterentwickelt wurden (vgl. C. RICCI, a.a.O., S. 265-74; F. GRIMALDI, *Iconografia della Vergine lauretana nell'arte. I prototipi iconografici*, in F. GRIMALDI - K. SORDI (Hrsg.), *Iconografia*, a.a.O., S. 15-45).

Detailinformationen zur Struktur der Innenwände basiert.³⁹⁷ Die 'ideale' Loreto-Kapelle weist diesem Schema gemäß folgende Details in der Innenraumgestaltung auf:

Legende:

1. Tonnengewölbe über profiliertem Gesims.
2. Aus diagonal verlegten Rechteckplatten bestehender Klinker- oder Steinboden.
3. Zwei Stufen zum Ostteil der Kapelle.
4. Rot-braunes Ziegelmauerwerk.
5. Eingemauerter Holzbalken.
6. Freskenreste.
7. S. Armario, bzw. kleine Rundbogennische.
8. Altar mit Gitterwand.
9. Die dunkle Lorettomadonna in der Rundbogennische.
10. S. Camino, bzw. kleine Nische unterhalb des Gnadenbildes.
11. Das Kreuz des Hl. Lukas.
12. Das Engelsfenster.
13. Die beiden Eingänge für die Gläubigen.³⁹⁸

Für die Außengestaltung der *Santa Casa*-Konstruktionen muß die im Werk Girolamo Angelitas erstmals dargestellte, schlichte Architekturform als Vergleichsgrundlage herangezogen werden, da eine Gestaltungsweise gemäß der italienischen Marmorummantelung an keinem Standort im Untersuchungsgebiet nachgewiesen werden konnte. Der Geschichtsschreiber aus Loreto veröffentlichte in seiner zwischen 1525 und 1532 entstandenen *Lauretanae Virginis Historia* einen Holzschnitt, der die *Santa Casa* als einfache Kapelle mit grober Mauerstruktur, Lisenengliederung, Schmuckfries, Satteldach und kleinem Dachreiter zeigt. Die Längswand weist zwei gleichgroße Türen und die Schmalseite ein kleines Rundfenster im Giebelfeld auf, so daß es sich wohl um eine Abbildung der südlichen sowie östlichen Seite handelt, da die Nordwand nur eine Tür und die Westseite das Engelsfenster aufweisen. Es wird die Möglichkeit eingeräumt, daß die Darstellung bei Angelita den Zustand des Heiligtums nach dem Abriß der durch die Bürger Recanatis erbauten

³⁹⁷ Vgl. E. FLÖGEL, a.a.O., S. 20-23.

³⁹⁸ Ebd. S. 39.

Schutzmauer (*muro bono grosso*) überliefert, welche im Zuge der Errichtung des Marmorantels eingerissen werden mußte.⁵⁹⁹

Zwei Bartolomeo Baronimo zugeschriebene Zeichnungen, welche zur Zeit der Bauleitung Antonio da Sangallo des Jüngeren (1526-37) entstanden, belegen jedoch, daß die Eingangstüren des Heiligen Hauses im Gegensatz zur Darstellung bei Angelita unterschiedliche Ausmaße besaßen: Die westliche Tür der Südseite war größer als die im Osten liegende derselben Seite.⁶⁰⁰ Die in der *Lauretanae Virginis Historia* enthaltene Abbildung zeigt zwei Türen gleicher Größe, die eher an die Gliederung des Marmorantels, nur ohne Ornamentik, denken lassen. Auch die drei Lisenen der Darstellung bei Angelita erinnern an die korinthischen Doppelrisalite des Reliquienschreins, da ihre Positionierung auf der Längswand ebenfalls dem Entwurf Bramantes entspricht, sie wurden lediglich zu einfachen Lisenelementen zusammengezogen. Es wirkt daher unwahrscheinlich, daß die Darstellung bei Angelita den tatsächlichen Zustand der *Santa Casa* vor der Konstruktion des Marmorantels wiedergibt. Es scheint vielmehr die Mauer, an welcher die Marmorverkleidung befestigt wurde, als Außenhaut der Kapelle gestaltet worden zu sein. Die Abbildung muß dennoch als Vorbild für die Außengestaltung der Nachbauten gedient zu haben, da die beiden gleichgroßen Türen in der Südwand bereits charakteristische Elemente des im Rahmen der *Translatio lauretana* im 17. Jahrhundert weiterverbreiteten *Santa Casa*-Prototyps darstellten. Hier wird deutlich, daß das als marianische Palästina-Reliquie propagierte Heiligtum in einem Zustand reproduziert wurde, welcher die baulichen Veränderungen am Sachzeugnis, abgesehen von der teuren Marmorummantelung, miteinbezog.

Insgesamt sind drei große Entwicklungsphasen des Sachzeugnisses zu unterscheiden, die mit der Kultpropagierung in Wechselwirkung standen. Die erste Phase fällt in das 15. Jahrhundert, als Sicherungsarbeiten am Heiligtum durch die Bürger Recanatis vorgenommen wurden. Während der zweiten im 16. Jahrhundert fanden im Zuge der Marmorummantelung weitreichende Umbaumaß-

⁵⁹⁹ Vgl. ebd. S. 15; Abb. 2.

⁶⁰⁰ Vgl. F. GRIMALDI, *Chiesa*, a.a.O., Abb. XLVIII-XLIX u. S. 201.

nahmen statt, und in der dritten kam es nach Fertigstellung der kunstvollen Außengestaltung zur Stabilisierung des Erscheinungsbildes, wodurch die Herausbildung des *Santa Casa*-Prototyps im 17. Jahrhundert möglich wurde.⁶⁰¹ Die baulichen Veränderungen dienten der Kultpromovierung, indem der durch die Bürger aus Recanati geöfnete Eingang in der Nordwand zur ursprünglichen Tür des marianischen Hauses erklärt und die an der *Santa Casa* vorgenommenen Sicherungsarbeiten in Form von Schutzmauer oder Marmorantel wiederholt mit der Fundamentlosigkeit des durch Engeshand transportierten Gebäudes begründet wurden.⁶⁰²

5.1.2. Die Verbreitung des *Santa Casa*-Prototyps in zeitgenössischen Beschreibungen.

Der Vergleich von Original und Nachbau ermöglicht die Untersuchung der Detailtreue einer *Santa Casa*-Konstruktion. Zur Durchführung des Vergleichs ist ebenfalls die Rekonstruktion des ursprünglichen Erscheinungsbildes der Nachbauten notwendig, da diese im Lauf ihrer Entwicklung zahlreiche Überformungen erlebt haben. Die Veränderungen wurden zum großen Teil nicht ausreichend dokumentiert, so daß der Rekonstruktionsversuch der Sachzeugnisse gemäß ihres Aussehens im 17. Jahrhundert große Schwierigkeiten aufwirft. Von den zwölf im Untersuchungsgebiet ausfindig gemachten Heiligtümern, die gemäß eines eindeutigen Hinweises in den Quellen nach dem Vorbild des italienischen Originals erbaut wurden, sind sieben Kapellen noch heute existent. Während sich die bauliche Substanz in Bolderberg in einem äußerst ruinösen Zustand befindet, sind die Kapellen von Brüssel, Hulsberg, Rochefort, Thorn, Visé und Vrijhern aufgrund wiederholter Instandsetzungen noch gut erhalten. Die Reparatur-, zum Teil aber auch Rekonstruktionsarbeiten, hatten jedoch nicht unbedingt die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes zum Ziel. So wurde im Jahr 1882 im

⁶⁰¹ Vgl. zu 1: F. GRIMALDI - K. SORDI, a.a.O., S. 101-27; zu 2: K. WEIL GARRIS, a.a.O., Bd. I; zu 3: S. SERRAGLI, *Vera relatione*, a.a.O., S. 73-77.

⁶⁰² Vgl. S. SERRAGLI, *Vera relatione*, a.a.O., S. 19-24.

Zuge der Erbauung von Schloß Hulsberg die von Nicolas Poisle-vache dort 1689 erbaute *Santa Casa*-Konstruktion mitsamt der Klausen abgerissen und etwas versetzt wieder aufgebaut. Heute steht nur noch die Kapelle.

Als zeitgenössisches Korrektiv kann die allgemein verbreitete Kenntnis vom Aussehen des Heiligen Hauses dienen, um zu verhindern, daß spätere Überformungen nicht als solche erkannt, sondern als Elemente des ursprünglichen Baus eingeordnet werden. Anhand von Augenzeugenberichten zeitgenössischer Pilgerreisenden aus den Niederlanden sowie der im 17. Jahrhundert verbreiteten Wallfahrtsliteratur zu Loreto können die baulichen Details ermittelt werden, die zur Zeit der Errichtung der *Santa Casa*-Konstruktionen in der Region bekannt und damit nachahmbar waren. Außerdem muß danach gefragt werden, ob der Begründer oder die Stifterin eines Loreto-Heiligtums selbst den italienischen Wallfahrtsort besucht und die Informationen über Aussehen und Funktion des Heiligen Hauses von dort mitgebracht haben oder alle Kenntnis auf den Erzählungen Dritter oder dem Vorbild einer bereits im Untersuchungsgebiet errichteten *Santa Casa*-Konstruktion beruhte.

Bisher wurde die Zuordnung zum *Santa Casa*-Konstruktions-typ in den südlichen Niederlanden aufgrund eines eindeutigen Hinweises in der Literatur von der Art: *op dieselve forme ende gootheyd als het voorgeschreven huysken* bzw. *sur le modèle de celle de Notre-Dame de Lorette en Italie*, vorgenommen. Auffallend ist neben dem Anspruch auf Gleichheit in der Form die häufige Erwähnung der identischen Größe, so daß die Entsprechung der Maße ein wichtiges Kriterium für die Identifizierung eines Nachbarbaus als *Santa Casa*-Konstruktion gewesen zu sein scheint. Problematisch ist jedoch die genaue Angabe von Länge und Breite der *Santa Casa*, da die Umrechnung der bei Silvio Serragli angegebenen Maßeinheit, des *Palmo Romano*, in die Maßeinheit der jeweiligen Entstehungsregion Ungenauigkeiten verursachte. So findet sich der erstmals bei Silvio Serragli in der Auflage von 1644 veröffentlichte Grundrißplan der *Santa Casa* mit integrierter Lokalisierung der charakteristischen Merkmale des Heiligen Hauses auch in zwei Reisebeschreibungen in niederländischer Sprache: im *Godtvruchtighen Pelgrim* von Bernardius Surius aus dem Jahr 1661 sowie im

Roomschen Pelgrim von 1699.⁶⁰³ Der bei Serragli aufgezeichnete Maßstab, der den dritten Teil einer Römischen Palme mit 4 Unzen angibt,⁶⁰⁴ wird im *Roomschen Pelgrim* des Pastors aus Maes-Niel, Joannes Georgius Guilhelmi, genannt van Cranenburgh, in Fuß umgesetzt, wobei 1 Fuß 10 Daumen entspricht.⁶⁰⁵ Auch der Minorit und Präsident vom Heiligen Grab in Jerusalem, Bernardius Surius, vermaßt die *Santa Casa*, ohne jedoch einen Maßstab aufzuzeichnen. Die von ihm angegebene Maßeinheit ist Spann, wobei 1 Spann 12 Daumen ausmacht.

Om den Leser volle Satisfactie te gheben belangende dit heyligh huys / stelle ick hier niet alleen de dichte / lenghde / breedde / hooghde / ende wydde van dese ver-voerde Capelle / maer oock haren Plane ende uytlegginghe / lettende eerst voor al dat ieder span twelf duymen begrypt / waer uyt men lichtelyck de calculatie kan maken.⁶⁰⁶

Im Vergleich stehen der Längen- und Breitenangabe bei Serragli von *palmi 42 onci 10* × *palmo 18 onci 4* bei Surius die Maße von 42 Spannen × 18 Spannen und bei Guilhelmi 39 Voet 4 Duym × 16 Voet 4 Duym gegenüber.⁶⁰⁷ Alle drei Angaben beziehen sich auf die Messung des Innenraums. Floriano Grimaldi gibt die heutigen Maße der *Santa Casa* mit *cm 950 × 400 circa an*.⁶⁰⁸ Die einzelnen Größenangaben können nicht einfach miteinander verglichen werden, da die unterschiedlichen Maßeinheiten untereinander nicht kompatibel sind. Sowohl Spann- als auch Fußgröße weisen regionale Differenzen auf. Auch ist unklar, ob ein Daume bei Surius einem Daumen bei Guilhelmi entspricht. Daume und Unze scheinen ebenfalls nicht identisch zu sein, da die Angaben bei Surius in der Regel leicht von denen bei Serragli abweichen, obwohl eine Römische Palme genau wie ein Spann in zwölf Teile der kleineren Einheit untergliedert

⁶⁰³ Vgl. B. SURIUS, a.a.O., S. 738; G.J. GUILHELMI, a.a.O., S. 180; Abb. 8.

⁶⁰⁴ Vgl. S. SERRAGLI, *Vera relatione*, a.a.O., S. 77; Abb. 6.

⁶⁰⁵ Vgl. G.J. GUILHELMI, a.a.O., S. 180.

⁶⁰⁶ B. SURIUS, a.a.O., S. 737.

⁶⁰⁷ Vgl. S. SERRAGLI, *Vera relatione*, a.a.O., S. 75; B. SURIUS, a.a.O., S. 737; G.J. GUILHELMI, a.a.O., S. 180.

⁶⁰⁸ Vgl. F. GRIMALDI, *Sacello*, a.a.O., S. 25.

wurde: 1 Römische Palme setzte sich aus 12 Unzen und ebenso 1 Spann aus 12 Daumen zusammen.⁶⁰⁹

Grundsätzlich ist es jedoch möglich, das Verhältnis von der Länge zur Breite des Baukörpers auszurechnen, um mit Hilfe des Maßverhältnisses Aufschluß über Gleichheit oder Ungleichheit der einzelnen Angaben zu bekommen. Die Maßverhältnisse der drei Angaben ergeben: 2,29:1 (*Palmo Romano*), 2,33:1 (Spann) und 2,4:1 (*Voet*) sowie 2,37:1 (Meter) und bewegen sich somit um einen Mittelwert von 2,3:1. Die Maßverhältnisse sind somit nicht exakt identisch, beschreiben jedoch alle einen rechteckigen Baukörper mit um maximal 0,4 der jeweiligen Maßeinheit verlängerter, doppelter Seitenlänge. Diese Divergenzen sowie die darin dokumentierte Ungenauigkeit zeigen bereits, daß der Bau einer identischen Rekonstruktion der *Santa Casa* mit großen Schwierigkeiten verbunden war, zumal wenn nur die gerade angesprochen Grundrißpläne nebst Erinnerungen der Erbauer, deren Pilgerfahrt zum Teil Jahre zurück lag, beim Nachbau zur Verfügung standen. Dennoch scheint die Maß- und Formtreue des Nachbaus ein zentrales Anliegen bei der Errichtung gewesen zu sein, da sie für jede *Santa Casa*-Konstruktion explizit behauptet wurde.

Bereits in der *Relatio Teramani* wird Bezug auf die Ausmaße des marianischen Wohnhauses genommen, indem der Baukörper in der vermaßten Lichterscheinung, gespiegelt wird. Der Hagiograph gibt die Größe des Lichts mit *in longitudine duodecim pedum in latitudine sex pedum* an⁶¹⁰ an und beschreibt damit ein Maßverhältnis von 2:1, welches im Kontext der tatsächlichen Vermaßung des Heiligen Hauses nur die Funktion eines Annäherungswerts besitzt. Dennoch wird der im Rahmen der Identifizierung der Kirche *Sancta Maria de Loretha* mit dem Heiligtum aus Nazareth von Teramano verwendete Topos des Maßverhältnisses im allgemeinen Verbreitungsprozeß des Kultes wiederum aufgegriffen. Alle drei bisher aufgeführten Maßangaben ergeben ebenso wie das Maßverhältnis 2:1 in der realen Gestaltung einen rechteckigen Baukörper mit doppelter Seitenlänge, der in Kombination mit den für eine Kapelle eher moderaten

⁶⁰⁹ Vgl. S. SERRAGLI, *Vera relatione*, a.a.O., S. 77; B. SURIUS, a.a.O., S. 737.

⁶¹⁰ Vgl. *Relatio Teramani* (zit. n. F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 16).

Ausmaßen des marianischen Hauses ein charakteristisches Merkmal der *Santa Casa* darstellt. Für die eindeutige Zuordnung zum *Santa Casa*-Konstruktionstyp reicht die Annäherung an die originalen Maßverhältnisse jedoch nicht aus, die Nachahmung weiterer für das Heilige Haus konstitutiver Elemente muß noch hinzukommen. Diese Elemente finden sich in unterschiedlicher Ausprägung ebenfalls in den Grundrißzeichnungen der drei erwähnten Beschreibungen lokalisiert und sind wiederum mit Maß- und auch Distanzangaben untereinander versehen.⁶¹¹

Silvio Serragli vermaßt neben den Heiligen Mauern der *Santa Casa* die alte vermauerte Tür, den *Sant' Armario*, den *Santo Camino*, die Madonnennische, das Mariengnadenbild, den Apostelaltar, das Holzkreuz über dem Fenster, das Engelsfenster, die neuen Türen, das Weihwasserbecken sowie die zwei Stufen vor dem Altar und gibt ihre genaue Position inklusive der Größenverhältnisse an. Nicht nur daß Höhe, Breite und zum Teil auch Tiefe der einzelnen Elemente beschrieben sind, sie werden auch in ihren Abständen zueinander verortet. Beispielsweise gibt er den Abstand zwischen der alten vermaurerten Tür und dem Heiligen Schrank an. In seinem Grundriß ist außerdem die Marmorummantelung sowie die zwischen *Santa Casa* und Marmorverkleidung befindliche Wendeltreppe verzeichnet sowie zwei seitlich der Madonnennische in die Westwand eingelassene Nischen mit Silberkassetten (für die Kleider des Gnadenbildes), der Opferstock hinter dem Altar, ein kleines blindes Fenster in der Südwand und eine kleine quadratische Maueröffnung für Meßutensilien. Ein weiterer Maßstab befindet sich direkt unterhalb der Zeichnung und gibt 40 Römische Palmen in vier Gruppen unterteilt an. Da sich diese Vermaßung über die gesamte Breite der *Santa Casa* inklusive der Marmorummantelung zieht, entspricht sie der Breite der Marmorverkleidung.⁶¹² Der Reliquienschrein erreicht somit bei einer von Serragli angegebenen Breite des Heiligen Hauses von 18 Römischen Palmen und 4 Unzen sowie einer Mauerdicke von 2 Römischen Palmen und 7 Unzen fast die Verdoppelung des Heiligtums in der Breite.

⁶¹¹ Vgl. Abb. 6, 8.

⁶¹² Vgl. S. SERRAGLI, *Vera relatione*, a.a.O., S. 75.

Die Grundrißzeichnung bei Bernardius Surius ist weniger detailliert ausgeführt und enthält insgesamt sieben lokalisierte Charakteristiken, wobei unter einem Punkt zum Teil auch zwei Elemente aufgeführt werden. Er erwähnt die alte vermauerte Tür, die drei neuen Türen mit dem Zusatz, daß sie durch Papst Clemens VIII. errichtet wurden, das kleine blinde Fenster in der Südwand, welches er mit der bei Serragli auf Höhe des Altars befindlichen Maueröffnung für Meßutensilien zusammengelegt zu haben scheint, da letztere bei ihm gar nicht verzeichnet ist, die Madonnennische für das Gnadenbild, der Schrank mit den heiligen Schüsseln, ein steinernes Becken, von welchem er annimmt, daß es als Weihwasserbecken gedient habe, sowie das durch den Kardinal Don Antonio Barbarino verzierte Holzkreuz am Engelsfenster.⁶¹³ Ein Maßstab findet sich nicht. Bei den Maß- und Positionsangaben hält Surius sich an die Vorgaben bei Serragli, d.h. er vermaßt den Innenraum ebenso wie der italienischen Geschichtsschreiber anhand der gleichen Kriterien. Einige wenige Angaben fehlen bei Surius jedoch: die Innenmaße der Madonnennische sowie Details zu Altar und Holzkreuz. Die Abweichungen in den Maßangaben betreffen nur die kleinere Einheit Daumen mit Ausnahme von drei Angaben. Während Serragli die Höhe der Heiligen Mauern mit *palmi 19 oncie 4*, die Höhe des *Sant' Armario* mit *palmi 3 oncie 6* und die Entfernung des Altars von der Südwand mit *palmie 5* angibt, finden sich bei Surius entsprechend die Angaben: *9 spannen 4 duymen*, *6 spannen* und *8 spannen*.⁶¹⁴

	Serragli 1 pal. r. = 12 onc.	Surius 1 spann = 12 duymen
Höhe der Heiligen Mauern	palmi 19 onie 4	9 spannen 4 duymen
Höhe des <i>Sant' Armario</i>	palmi 3 oncie 6	6 spannen
Entfernung des Altars von der Südwand	palmi 5	8 spannen

Beide Verfasser geben jedoch an, die Höhe der heiligen Mauern und nicht den Abstand vom Fußboden zum Tonnengewölbe sowie

⁶¹³ Vgl. B. SURIUS, a.a.O., S. 738.

⁶¹⁴ Vgl. S. SERRAGLI, *Vera relatione*, a.a.O., S. 75; B. SURIUS, a.a.O., S. 737.

die Innenmaße des heiligen Schrankes gemessen zu haben, so daß die unterschiedlichen Werte nicht aufgrund von zweierlei Standpunkten entstanden sein können. Dennoch bewirken die Angaben große Differenzen im Erscheinungsbild der *Santa Casa*. Vor allem die nur ca. halb so große Wandhöhe bei Surius, die möglicherweise auch auf einen Druckfehler zurückzuführen ist, muß unweigerlich zu einer Verfremdung des Originals führen.

Bei Guilhelmi van Cranenburgh wird die Höhe der *Santa Casa* abweichend von den beiden anderen Beschreibungen inklusive des Daches gemessen und mit 25 Fuß angegeben, wobei 1 Fuß 10 Daumen entspricht.⁶¹⁵ Vorausgesetzt, die Daumengröße bei Surius und bei Guilhelmi seien identisch gewesen, ergibt der Vergleich (250 Fuß zu 112 Fuß) eine Differenz von 138 Fuß, so daß das Dach der *Santa Casa* dementsprechend mehr als doppelt so hoch gewesen sein müßte wie die heiligen Mauern. Zur Zeit der Pilgerreise des Pastors aus Maes-Niel existierte die Marmorummantelung mit der das Tonnengewölbe nach außen verdeckenden Balustrade Antonio da Sangallo des Jüngeren bereits, so daß von einem *Dack* der *Santa Casa* im eigentlichen Sinne gar nicht gesprochen werden kann. In seiner Darstellung finden sich insgesamt viele Abweichungen von den beiden Vorgängerbeschreibungen. Er vermerkt in seiner Grundrißzeichnung neun konstitutive Elemente, worunter sich ein neues befindet. Neben dem Kamin, worüber die Position des Gnadenbildes angegeben ist, dem Geschirrschrank, den drei neuen Eingängen, der alten zugemauerten Tür, der wiederum abweichend von Serragli als blindes Fenster identifizierten Mauernische, dem steinernen Weihwasserbecken, dem Engelsfenster sowie dem Apostelaltar gibt er hinter dem Altar in der Nähe der Nordwand zusätzlich *De Plaetse daer MARIA soude gheseeten hebben alssy de Groetenisse ontvingh* an.⁶¹⁶ Diese Angabe ist weder bei Serragli noch bei Surius verzeichnet, obwohl der im *Godtvruchtighen Pelgrim* veröffentlichte Grundriß aufgrund der großen Ähnlichkeit in der Darstellungsweise als Vorbild für die Grundrißzeichnung bei van Cranenburgh gedient haben muß.

Darüber hinaus enthält der *Roomsche Pelgrim* eine Abbildung

⁶¹⁵ Vgl. G.J. GUILHELMI, a.a.O., S. 180.

⁶¹⁶ Vgl. ebd. S. 181.

der Außenseite der *Santa Casa*, die jedoch nicht die Marmorummantelung wiedergibt. Darauf findet sich die Südwand mit zwei Eingangstüren dargestellt sowie das vergitterte Engelsfenster auf der Westseite. Insgesamt wird eine einfache Kapelle mit Satteldach, Dachreiter und kleinem Glockentürmchen gestaltet, deren Mauerstruktur sich aus auffallend großen Quadersteinen zusammensetzt. Van Cranenburgh erwähnt weiterhin marmorne Inschriftentafeln oberhalb der Türen sowie an der Rückwand des Heiligen Hauses, die über die Bedeutung des Heiligtums Auskunft geben.⁶¹⁷ Sowohl die Inschriften als auch die großen Quadersteine weichen von der seit dem 16. Jahrhundert üblichen Darstellungsart der *Santa Casa* ab. Der Verzicht auf die Andeutung der Marmorverkleidung, die zum Zeitpunkt der Reise des Pastors aus Maes-Niel im Jahr 1675 fast fertiggestellt war, bleibt verwunderlich. Grundsätzlich kann davon ausgegangen werden, daß nicht der Reliquiar (der Marmormantel), sondern die Reliquie selbst im Zentrum des Interesses stand. Dennoch wirkt die Beschreibung der Pilgerstätte unvollständig, da auf die Darstellung der tatsächlichen Gestaltung des Heiligtums zugunsten einer aufgrund der Marmorverkleidung nur erahnbaren verzichtet wurde.

Nicht die detailgetreue Wiedergabe des Erscheinungsbildes scheint das Hauptanliegen van Cranenburghs gewesen zu sein, sondern die Darstellung des heiligen Ortes im Kontext seiner religiösen Bedeutung. Ebenso wie die einfache Außengestaltung der im Innenraum *gansch rouw* wirkenden Kapelle verweisen mehrere der in den drei Grundrißzeichnungen lokalisierten Elemente auf den einfachen Wohnungscharakter des Heiligtums. Der für den Loreto-Kult konstitutive Topos von der Identifizierung der einfachen Kapelle mit dem Haus Mariens aus Nazareth kommt in der alten, vermauerten Tür in der Nordwand, die als ursprünglicher Eingang ins Wohnhaus fungiert haben soll, sowie besonders in den Einrichtungsgegenständen *Sant' Armario* und *Santo Camino* zum Ausdruck. Während der Geschirrschrank mit den *heylighe Schotelkens* gemeinsam mit der Feuerstelle auf den Küchen- und damit Wohnungscharakter des Heiligtums verweisen,⁶¹⁸ stellt das sogenannte Engelsfenster den

⁶¹⁷ Vgl. ebd. S. 177.

⁶¹⁸ Vgl. B. SURTIUS, a.a.O., S. 738.

zentralen Referenzpunkt für das Verständnis der *Santa Casa* als Ort der Verkündigung an Maria dar. Der Bezug zu diesem heilsgeschichtlich wichtigen Ereignis wird bei van Cranenburgh noch durch die Angabe des Platzes, an welchem Maria sich zu diesem Zeitpunkt befunden habe, verstärkt.⁶¹⁹ Die weitere Entwicklung des Heiligtums vor seiner Translation⁶²⁰ kommt in den Elementen zum Ausdruck, die die Umgestaltung des Wohnhauses in eine Kirche bezeugen: der Apostelaltar, das Weihwasserbecken sowie das bei Serragli in Höhe des Altars in der Südwand verzeichnete kleine Fenster für die Meßutensilien.⁶²¹

Die Figur der Loreto-Madonna in der Nische oberhalb des Kamins sowie das Holzkreuz über dem Engelsfenster stellen im Kontext des Topos vom Lukabild wiederum den Bezug zur Gemeinschaft der Apostel her. Die Lokalisierung der drei neuen Türen sowie der zwei Stufen vor dem Altar verweisen auf die Entwicklung des Heiligtums in Italien. Die Öffnung neuer Eingänge war aufgrund des hohen Pilgerzustroms notwendig geworden, eine Maßnahme, die die Verlegung des Altars von der Süd- zur Ostseite nach sich zog. In dieser Phase verschwand auch das kleine, ursprüngliche Fenster, das bei Serragli als blind gekennzeichnet und an der Stelle lokalisiert wurde, wo die östliche Tür der Südwand entstand.⁶²² In den niederländischen Texten fällt das kleine blinde Fenster der Südseite, wo gemäß eines ausdrücklichen Hinweises von Surius ursprünglich der Apostelaltar stand, mit der Maueröffnung für die Meßutensilien zusammen, welche gar nicht erwähnt wird.

Insgesamt betont das Bestreben, neben der zeitgenössischen Darstellung der *Santa Casa* auch noch die 'ursprüngliche' Aufteilung der Inneneinrichtung des marianischen Wohnhauses wiederzugeben, den Reliquiencharakter des Heiligtums. Die Autoren versuchen, das marianische Wohnhaus zu Lebzeiten der Heiligen Familie sowie den Wandlungsprozeß der Palästina-Reliquie zu dokumentieren, indem auf die 'alte', vermauerte Tür, das (falsch lokalisierte)

⁶¹⁹ Vgl. G.J. GUILHELMI, a.a.O., S. 181.

⁶²⁰ Vgl. *Relatio Teramani* (zit. n. F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 15).

⁶²¹ Vgl. S. SERRAGLI, *Vera relatione*, a.a.O., S. 77.

⁶²² Vgl. F. GRIMALDI, *Sacello*, a.a.O., S. 36-40.

blinde Fenster sowie die ursprüngliche Position des Altars eingegangen wird. Bei Serragli findet sich als Frontispiz der ersten Ausgabe seines Werkes *La Santa Casa abbellita* aus dem Jahr 1633 das Heilige Haus mit dieser 'alten', vermauerten Eingangstür dargestellt.⁶²³ Die Forcierung des Kultes durch die Propagierung des Sachzeugnisses als Palästina-Reliquie ist an dieser Stelle besonders auffällig, da davon auszugehen ist, daß es sich bei der als 'ursprünglicher Eingang' des marianischen Wohnhauses interpretierten Tür um eine durch die Bürger von Recanati zur Regelung des Pilgerstroms errichtete Öffnung handelte.⁶²⁴

Mehrere Details, die sich bei Serragli und darüber hinaus vor allem in den bei Martorelli im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts veröffentlichten Kupferstichen finden,⁶²⁵ werden weder bei Surius noch bei van Cranenburgh wiedergegeben, so daß der Nachbau der *Santa Casa* allein mit Hilfe ihrer Darstellungen nur im Rahmen einer Reproduktion der konstitutiven Elemente möglich war. Es fehlen die Angaben zur Mauerstruktur sowie den Freskenfragmenten an Nord, West- und Südwand, die Erwähnung des profilierten Gesimses als oberer Abschluß der Wände, die Beschreibung der vormals blau bemalten, kassettierten und mit goldenen Sternen verzierten Holzdecke bzw. des im Zuge der Renaissanceumbauten errichteten Tonnengewölbes, die in rautenförmigem Muster verlegten Fußbodenplatten sowie die als Abgrenzung des hinteren Kapellenteils fungierende Gitterwand zwischen Altar und Kamin mit den zwei seitlichen Durchgängen.⁶²⁶

5.2. Die Kultetablierung von seiten der spanischen Habsburger: die Stiftungen der Erzherzogin Isabella in Brüssel und Groenendaal.

Die Stiftungen der Erzherzogin Isabella in Brüssel (1621) und Groenendaal (1622) fallen in die erste Phase der Errichtung von *Santa Casa*-Konstruktionen in den südlichen Niederlanden. Parallel

⁶²³ Vgl. F. GRIMALDI, *Libro*, a.a.O., S. 176, Abb. 11.

⁶²⁴ Vgl. F. GRIMALDI, *Sacello*, a.a.O., S. 36-40.

⁶²⁵ Vgl. Abb. 5.

⁶²⁶ Vgl. E. FLÖGEL, a.a.O., S. 19-23.

entstanden in der Kirchenprovinz Mecheln die Kapelle von Buy-singhen, welche Lamoral von Taxis im Jahr 1615 in einem Dorf in der Umgebung Brüssels *sur le modèle de la Santa-Casa de Lorette* errichten ließ,⁶²⁷ sowie die *Santa Casa*-Konstruktion im Kloster der Annunziantinnen von Transcedron in Venlo aus dem Jahr 1631.⁶²⁸ Das erste Loreto-Heiligtum nach dem Modell des italienischen Originals im Fürstentum Lüttich wurde von Josine de la Mark im Jahr 1625 in Rochefort gestiftet.⁶²⁹ In dieser Zeit finden sich noch keine Publikationen mit Grundrißdarstellung des Heiligen Hauses oder detaillierten Maßangaben der konstitutiven Elemente. Die zweite Phase der Errichtung von *Santa Casa*-Konstruktionen begann erst nach Abschluß des Friedens von Münster (1648) im Jahr 1663 mit der Errichtung der Loreto-Kapelle von Baerle durch Pastor Gerardus van Herdegom. Die sechs weiterhin ausfindig gemachten *Santa Casa*-Konstruktionen im Untersuchungsgebiet entstanden in Abständen von ca. zehn Jahren bis in das Jahr 1714.

5.2.1. Brüssel.

Die erste *Santa Casa*-Konstruktion der Erzherzogin Isabella wurde am Ende des zwölfjährigen Waffenstillstandes im Jahr 1621, dem Todesjahr von Erzherzog Albrecht, bei den Minoriten in Brüssel errichtet. Sie entstand gleichzeitig mit dem Bau der Klosterkirche des *Monasterium Bruxellense P. P. Minimorum Francisci de Paula* und stellt einen Anbau an die Südseite des Langhauses dar.⁶³⁰ Ursprünglich muß das lauretanische Heiligtum direkt vom Kreuzgang des Konvents aus durch die westliche Tür auf der Südwand zugänglich gewesen sein, entsprechend den Gegebenheiten am italienischen Wallfahrtsort. Der Durchgang auf der gegenüberliegenden Seite führte direkt in das rechte Schiff des dreischiffigen Langhauses der Klosterkirche. Heute ist die Kapelle nur noch durch den Kircheninnenraum

⁶²⁷ Vgl. A. WAUTERS, a.a.O., Bd. III, S. 736.

⁶²⁸ Vgl. M.H.H. MICHELS, a.a.O., S. 78-79.

⁶²⁹ Vgl. G. LAMOTTE, a.a.O., S. 182-85.

⁶³⁰ Vgl. A. HENNE - A. WAUTERS, *Histoire de la ville de Bruxelles*, Bd. IV, Bruxelles 1975 (Neuaufgabe des Originals von 1845), S. 38.

zugänglich, der Eingang befindet sich, vom italienischen Original abweichend, auf der Westseite unterhalb des Engelsfensters.

Der Franziskanerorden hatte sich Anfang des 17. Jahrhunderts in Anderlecht bei Brüssel etabliert, wurde aber bald nach seiner Ansiedlung häufig zu Diensten im Bereich der Seelsorge nach Brüssel gerufen. Da der Weg vor allem im Winter sehr beschwerlich war, wurde nach Einholung der Erlaubnis durch den Magistrat der Stadt der Umzug nach Brüssel beschlossen. Im Jahr 1617 gewährten die Stände von Brabant, der Erzbischof von Mecheln sowie die Erzherzöge die Zulassung des Ordens innerhalb der Stadtmauern.⁶³¹ Die ursprüngliche Festsetzung in Anderlecht findet sich noch in der Legende wieder, die besagt, daß das lauretanische Gnadenbild aus der Eiche des seligen Guido, dem Patron von Anderlecht, gefertigt worden sein soll, mit Ausnahme des in Loreto hergestellten Kopfes.⁶³²

Mit ihrer Brüsseler Stiftung etablierte die Tochter Philipps II. von Spanien ebenso wie die Kaiserin, die im Jahr 1622 eine Nachbildung des Heiligen Hauses in der Wiener Hofkirche errichten ließ, auch in diesem Teil des habsburgischen Machtbereichs den Loreto-Kult. Die Verehrung des marianischen Wohnhauses war der Erzherzogin schon seit ihrer Kindheit bekannt, da auch in Madrid, in dem 1556 durch Johanna von Österreich begründeten Konvent der 'Königlichen Barfüßerinnen' (*Las Descalzas Reales*), eine *casita di Nazareth* bestand. In diesem Kloster hatte die Erzherzogin einen Teil ihrer Erziehung genossen, so daß von ihrer Kenntnis des dortigen lauretanischen Heiligtums ausgegangen werden kann. Die enge Verbundenheit mit den Madrider Klarissen noch während ihrer Regentschaft in den südlichen Niederlanden belegt die Schenkung der vermutlich zwischen 1625 und 1627 von Peter Paul Rubens entworfenen Wandteppichreihe 'Triumph der Eucharistie'.⁶³³

Grundsätzlich sind erhebliche Gestaltungsunterschiede bei den Heiligtümern der *Descalzas Reales* in Madrid und der *fratres minores* in Brüssel festzustellen, so daß bezüglich der tatsächlichen Ausgestal-

⁶³¹ Vgl. ebd. S. 38-39.

⁶³² Vgl. *Cort verhael*, a.a.O., S. 31; *Legendes chez nous (XIX). Le Chêne Légendaire d'Anderlecht*, «Patriote illustré», LXIX, 25 (1953), S. 793.

⁶³³ Vgl. V.H. ELBERN, a.a.O., S. 43-88, Abb. 51.

tung weder von einer gegenseitigen Anregung, noch vom Nachbau desselben Vorbildes ausgegangen werden kann. Für beide Standorte wird jedoch der Anspruch erhoben, daß es sich bei den Konstruktionen um die «Vere Domus Dei et Porta Celi ...»⁶³⁴ (Madrid) bzw. das «... levendige af-beeldige van het H. Huysken ...»⁶³⁵ (Brüssel) handele, wobei das 'wahre Haus Gottes' nicht mit der italienischen *Santa Casa* identisch sein muß. Beim Madrider Heiligtum wird der eindeutige Bezug zu Loreto durch eine im Tympanon der Kapelle befindliche Darstellung der wundersamen Übertragung zwar hergestellt, um eine Nachahmung des Heiligen Hauses handelt es sich jedoch nicht. Zentrale, für eine *Santa Casa*-Konstruktion konstitutive Elemente fehlen, so daß der Verbreitungsprozeß der *Translatio lauretana* im ikonographischen Schema thematisiert wird, nicht aber im tatsächlichen Nachbau zum Ausdruck kommt.⁶³⁶ Demgegenüber ist für Brüssel das Ansinnen, eine lebendige Abbildung des italienischen Wallfahrtsheiligtums zu errichten, sowohl schriftlich belegt als auch anhand des Sachzeugnisses nachvollziehbar. Aus dem Beschreibungstext über die Einsetzung der Loreto-Bruderschaft in der Minoritenkirche von Brüssel im Jahre 1648 geht hervor, daß «... zyn eenige van de voorsyde Paters gereyst naer Loretten, om alles naer proportie af te meten: het welck gedaen zynde, soo hebben sy eene levendige af-beeldige van het H. Huysken doen bouwen ...».⁶³⁷

Auf einem Stich des Konvents aus dem 18. Jahrhundert sind *Sacristia et Sacellum novum de virginis Lauretane* in einem länglichen Anbau an die Südseite der Klosterkirche zwischen dieser und dem Schlafsaal der Mönche lokalisiert. Ein aus der gleichen Zeit stammender Plan der Kirche zeigt den Grundriß von Sakristei und Loreto-Kapelle, auf welchem das marianische Heiligtum einen längsrechteckigen Baukörper im Maßverhältnis 2,25:1 beschreibt. Die anhand eines leider ohne Angabe der Maßeinheit eingezeichneten Grundrisses ermittelten Maße ergeben 36×16. Über die behauptete

⁶³⁴ A.R. CURI, *La Casita di Nazareth a Madrid*, «Messaggio Santa Casa», (1997), S. 22.

⁶³⁵ *Cort verhael*, a.a.O., S. 31.

⁶³⁶ Vgl. Abb. bei A.R. CURI, *Casita*, a.a.O., S. 21.

⁶³⁷ *Cort verhael*, a.a.O., S. 31.

Maßgetreueheit (*om alles naer proportie af te meten*) kann aufgrund der fehlenden Größeneinheit nichts ausgesagt werden, das Verhältnis von Länge zu Breite entspricht jedoch wiederum annähernd demjenigen des Originals. Im vorderen Teil sind die beiden gegenüberliegenden Türen sowie eine im Vergleich mit dem Engelsfenster jedoch überproportionierte Öffnung in der Westwand dargestellt, im hinteren Bereich können die Erhöhung des Ostteils, der Apostelaltar mit Gitterwand sowie die Madonnennische über dem Kamin zwischen den beiden kleineren Maueröffnungen in der Ostwand eindeutig identifiziert werden. Heute befindet sich der einzige Zugang zum Heiligen Haus unterhalb des Engelsfensters in der Ostwand, so daß die im Plan verzeichnete überproportionierte Öffnung an dieser Seite möglicherweise als ein zusätzlicher Eingang gedeutet werden kann. Leider wurde die von der Erzherzogin begründete Kapelle durch französische Revolutionstruppen völlig zerstört, so daß ihr heutiges Aussehen zur Rekonstruktion des ursprünglichen Heiligtums kein ausreichendes Material liefert. Insgesamt wurde die Brüsseler *Santa Casa* durch die Mitglieder der dort begründeten Loreto-Bruderschaft zweimal wieder aufgebaut: zu Beginn sowie in den 20er Jahren des 19. Jahrhunderts.⁶³⁸

Die ebenfalls von der Erzherzogin im Jahr 1621 angeregte Gründung der Bruderschaft zu Ehren der Loreto-Madonna wurde am 16. Mai 1647 durch eine päpstliche Bulle anerkannt und auf Betreiben des Mechelner Erzbischofs, Jacob Boonen, am 18. Oktober 1648 gemäß kanonischem Recht eingerichtet.⁶³⁹ Im Wunsch, der Gemeinschaft zu größerem Ansehen zu verhelfen, erreichte Pater Amand Kerckhoff die Vereinigung mit der Erzbruderschaft von der Standarte, genannt *Del Gonfalone*, welche durch André Creusen, den Nachfolger Boonens, genehmigt wurde. Prinzen, Prälaten, Bischöfe sowie wichtige Adelsfamilien des Landes zählten zu den Mitgliedern der Bruderschaft.⁶⁴⁰

Die Verehrung der Loreto-Madonna in Brüssel nahm beständig zu, und das marianische Heiligtum entwickelte sich zu einem selbst-

⁶³⁸ Vgl. A.-J. DE REUME, a.a.O., S. 321.

⁶³⁹ Vgl. *La confrérie de N.D. de Lorette en l'église des SS. Jean et Etienne (Minimes) à Bruxelles (1648-1898)*, Bruxelles 1898, S. 2 ff.; A. VER ELST, a.a.O., S. 131-40.

⁶⁴⁰ Vgl. A.-J. DE REUME, a.a.O., S. 320.

ständigen Pilgerziel. Nicht nur die jährlich im Juni stattfindende Prozession, sondern auch die nur vor Ort zu erwerbenden Ablässe und Gnaden zogen Gläubige aus der näheren, aber auch weiteren Umgebung an. In einer Publikation der Bruderschaft, die mehrfach aufgelegt und in niederländischer sowie französischer Sprache herausgegeben wurde, sind Beweggründe genannt, die es sinnvoll erscheinen ließen, die Loreto-Madonna «... voor eene besondere Patronesse te verkiesen».⁶⁴¹

Das Brüsseler Heiligtum sollte als Ersatz für die Pilgerfahrt zum italienischen Original aufgesucht werden, da eine so weite Reise aufgrund der kriegesischen Auseinandersetzungen im Land zu gefährlich sei. Gleichzeitig wurde die Verehrung der Gottesmutter im Heiligen Haus von Brüssel sowie die Bitte um Gnadenerweise durch die Loreto-Madonna als besonders lohnenswert dargestellt, da «... haer voor-spraeck is oock krachtiger als de voor-spraeck van alle de Heyligen te samen ...».⁶⁴²

5.2.2. Groenendaal.

Mit dem Tod von Erzherzog Albrecht im Jahr 1621 fielen die südlichen Niederlande wieder an Spanien zurück. Im gleichen Jahr starb auch Isabellas Bruder, der spanische König Philipp III., so daß die Wiederaufnahme der Kriegshandlungen zwischen den Südprovinzen und der Republik der Vereinigten Niederlande nach dem Ende des zwölfjährigen Waffenstillstandes mit dem Regierungswechsel in Madrid zusammenfiel. Der Nachfolger auf dem spanischen Thron, Philipp IV., strebte die Rückkehr zur Monarchie an. Die im Jahr 1598 mit der Abtretung der Niederlande durch Philipp II. an die Erzherzöge verliehene Souveränität verfiel, und Isabella bekleidete fortan nur noch den Posten einer einfachen Landvögtin.⁶⁴³ In dieser von neuen politischen Unruhen sowie ökonomischen Schwierigkeiten geprägten Situation stiftete die Erzherzogin eine weitere Santa-Casa-

⁶⁴¹ *Cort verhael*, a.a.O., S. 36.

⁶⁴² Ebd. S. 38.

⁶⁴³ Vgl. H. PIRENNE, a.a.O., S. 396-97.

Konstruktion auf den Besitzümern der Augustiner-Abtei Groenendaal in der Nähe Brüssels.

Das Kloster im *Zoniewoud* geht auf eine Einsiedelei im Waldgebiet bei Hoeilaart zurück. Im Jahr 1304 schenkte Johann II., Herzog von Brabant, einem Eremiten namens Johannes de Busco Grund zum Bau einer Hütte in Groenendaal. Für das Jahr 1343 ist eine Schenkungsakte belegt, nach welcher der Herzog von Brabant, Johann III., die Eremitage Groenendaal sowie einen Fischteich an Franco van Coudenberg übertrug, damit er sich dort mit fünf weiteren frommen Männern, darunter mindestens zwei Priester, ansiedeln konnte. Unter diesen befand sich der berühmte Mystiker Johannes van Ruysbroeck (1293-1381). Im darauffolgenden Jahr wurde mit dem Bau einer Kirche begonnen, deren Einweihung im Jahr 1345 stattfand. Fünf Jahre später trat die religiöse Gemeinschaft in den Orden der Regularkanoniker des Heiligen Augustinus ein, und im Jahr 1412 schloß sich das Kloster der Windesheimer Kongregation an. Im weiteren Verlauf der Entwicklung wurde die Abtei zu einer prächtig ausgestatteten Klosteranlage mit weitläufigen Ländereien ausgebaut. Sowohl Karl V. als auch Philipp II. erneuerten und vermehrten die Privilegien der Abtei. Im Jahr 1622 leitete der Prior von Groenendaal, Johannes Succant, mit Hilfe der Erzherzogin Isabella den Prozeß zur Seligsprechung von Johannes Ruysbroeck ein.⁶⁴⁴ Seit dem Tod ihres Ehemanns verstärkte sich die Neigung der Erzherzogin zu Heiligen- und Reliquienkult. Sie trug nur noch das Klarsengewand und ließ sich in den dritten Orden der Franziskaner aufnehmen.⁶⁴⁵ Im Jahr 1784 wurde das Kloster Groenendaal durch Joseph II. erstmalig sowie im Jahr 1798 endgültig aufgehoben und im Lauf des 19. Jahrhunderts in großen Teilen zerstört.⁶⁴⁶

Die zu Ehren der Loreto-Madonna durch die Erzherzogin Isabella errichtete Kapelle entstand auf einem zum Klosterkomplex gehörenden, bewaldeten Hügel am Rande einer Obstbaumwiese,

⁶⁴⁴ Vgl. S. PIERRON, a.a.O., Bd. III, S. 79-80; D. VERHELST, *Domus beatae Mariae in Viridivalle prope Bruxellam*, in *Monasticon Windeshemense*, hrsg. v. W. KOHL - E. PERSOONS - A.G. WELER («Archief- en Bibliotheekwezen in België», 16), Bd. I, Brussel 1976, S. 61-64.

⁶⁴⁵ Vgl. C. TERLINDEN, *L'Archiduchesse Isabelle*, Bruxelles 1943, S. 96-97.

⁶⁴⁶ Vgl. S. PIERRON, a.a.O., Bd. III, S. 80.

oberhalb des Irrgartens. Zwei zeitgenössische graphische Blätter mit dem Titel *Panoramisch gezicht op de priorij van Groenendaal in het Zonienwoud* zeigen die gesamte Anlage von Westen aus gesehen. Sowohl auf dem Stich Wenzel Hollars nach einer Zeichnung Petrus van Avonts aus dem Jahr 1649 als auch bei Lucas Vorsterman Junior (nicht nach 1659) findet sich in der Erläuterungslegende zu den Gebäuden und Plätzen der nummerierte Eintrag *Sacellum Lauretanum*. Das auf diese Weise eindeutig zu identifizierende Marienheiligtum ist als einfache Kapelle mit Dachreiter dargestellt, welche sich auf einem von einer doppelten Baumreihe umgrenzten, rechteckigen Platz befindet. Ihr gegenüber steht ein Baum, welcher als *Heer Ruysbroecs linde*, dem Ort seiner Gebete und Meditationen, identifiziert wird.⁶⁴⁷ Die erhöhte Lage oberhalb des Weihers erinnert an die geographische Situation am italienischen Wallfahrtsort.

Der Stich Vorstermans diente Antonius Sanderus als Illustration für seine Monographie über Groenendaal, *Chorographia sacra insignis canonicae B. Mariae, et S. Joannis Baptistae in viridi valle, vulgò Groenendael*, welche später in den ersten Band seines Werkes *Chorographia sacra Brabantiae* aus dem Jahr 1659 aufgenommen wurde. Darin erwähnt er die Begründung der Loreto-Kapelle durch die *Serenissima Isabella Hispaniarum infans*. Als Zeitpunkt der Grundsteinlegung wird anhand der Inschrift auf einem der Fundamenteine, *aeterno Deo / et / b. Mariae VirgInI / LaVretanae / eLIIsabetha Infans / posVlt.* das Jahr 1622 (MDLLVVVIIIIIIII) ermittelt.⁶⁴⁸ Demgegenüber wird die Vollendung des Heiligtums auf der Grundlage eines zeitgenössischen Dokuments des *woudmeester* in das Jahr 1630 datiert. Aus dem Text geht hervor, daß die Augustiner-Mönche am 12. April dieses Jahres Geld zum Bau der Loreto-Kapelle geweiht haben, welches aus dem Erlös für den Verkauf eines unerlaubt gefällten Baumes stammte.⁶⁴⁹ Die Konstruktionsarbeiten hätten demgemäß acht Jahre gedauert, was für den Bau einer einfachen Kapelle eine äußerst lange Zeitspanne darstellt. Möglicherweise sind die

⁶⁴⁷ Vgl. Jan van Ruusbroec (1293-1381), Ausstellungskatalog: Koninklijke Bibliotheek Albert I, Brussel 1981, S. 475.

⁶⁴⁸ Vgl. A. SANDERUS, *Chorographia sacra Brabantiae*, Bd. II, Brussel 1727, S. 27.

⁶⁴⁹ Vgl. S. PIERRON, a.a.O., Bd. III, S. 110.

Bauarbeiten zwischenzeitlich unterbrochen worden, so daß die Grundsteinlegung zwar in das Jahr 1622 fällt, die tatsächliche Konstruktion des Heiligen Hauses jedoch erst im Jahr 1630 stattfand.

Antonius Sanderus erwähnt weiterhin, daß in der Kapelle eine Marienfigur, umgeben von zwei Kandelaberengeln, gestanden habe, welche dem vom Apostel Lukas gefertigten Archetyp nachgebildet worden sei. Das Gnadenbild wird entsprechend den Gegebenheiten am italienischen Wallfahrtsort in einer Mauernische oberhalb des Kamins postiert, der als vom ebenfalls vorhandenen Altar *palmarum septem* entfernt beschrieben wird. Der Platz zwischen Kamin und Altar wird mit dem Schlafraum (*cubiculum*) und nicht der Küche sowie dem tatsächlichen Ort der Verkündigung identifiziert. Als *reliquia sacrae* wird dieser Kapellenteil durch ein Gitter vom restlichen Gebäuderaum getrennt. Über die Ausmaße des Innenraums macht Sanderus ebenfalls Angaben: «Totius autem capellae ab intrinseco longitudo est palmarum quadraginta, latitudo octodecium, altitudo viginti & unius».⁶⁵⁰ Vorausgesetzt, daß die von Sanderus angegebene Maßeinheit *palmarum* mit einer Römischen Palme gleichzusetzen ist, entsprechen die beschriebenen Maße mit leichten Abweichungen den Angaben bei Silvio Serragli.⁶⁵¹

	Länge	Breite	Höhe
Serragli	pal. 42 onc. 10	pal. 18 onc. 4	pal. 19 onc. 4
Sanderus	pal. 40	pal. 18	pal. 21

Auch die Tür- und Fensteraufteilung entspricht dem italienischen Original, nur wird die Gestaltung bei Sanderus um 45° in nördlicher Richtung gewendet beschrieben. Das einzige Fenster befindet sich nicht in der West, sondern in der Nordwand, die einzelne Tür nicht auf der Nord, sondern auf der Ostseite und die beiden Eingänge nicht in der Süd, sondern in der Westwand.⁶⁵²

⁶⁵⁰ A. SANDERUS, a.a.O., Bd. II, S. 27.

⁶⁵¹ Vgl. S. SERRAGLI, *Vera relatione*, a.a.O., S. 75; Pierron schreibt im Jahr 1940, daß die Grundmauern der Loreto-Kapelle noch bestanden haben und der rechteckige Grundriß die Maße 10×5 m aufwies (vgl. S. PIERRON, a.a.O., Bd. III, S. 110, Anm. 3).

⁶⁵² A. SANDERUS, a.a.O., Bd. II, S. 27.

Im Vergleich mit dem in seinem Werk *Chorographia sacra Brabantiae* im Jahr 1659 veröffentlichten Stich Vorstermans scheinen seine Zuordnungen gemäß den Himmelsrichtungen jedoch unwahrscheinlich. Das Klostergelände wird in der Darstellung von Westen aus wiedergegeben, so daß die Vorderfront der Loreto-Kapelle der Westwand entspricht. Bei dieser handelt es sich jedoch um eine der beiden Schmalseiten, die nach Sanderus zwei Türen aufgewiesen haben soll. Es wirkt verwunderlich, daß nur in den schmalen Wandflächen Eingänge gewesen seien sollen, während den Längsseiten keine bzw. eine Fensteröffnung zugeordnet wird.

In seiner Darstellung der historischen Entwicklung Groenedaals erwähnt Sanderus die Loreto-Kapelle nochmals und gibt einige Hinweise über die Innenausstattung des *sacellum Divae Virginis Lauretanae*. Das mit mehreren spirituellen Privilegien ausgestattete Heiligtum wird als mit Marmor gepflastert sowie mit Gemälden und Statuen geschmückt beschrieben. Das Altarretabel schreibt er Mollio (Mollins), die weiteren Gemälde dem Landschaftsmaler Vaddero (de Vadder) sowie dem Figuristen Gaspare Crayere (Gaspar de Crayer) und die Malerei in einer vom italienischen Original abweichenden Seitenkapelle (*sacello laterali*) einem unbekanntem Künstler zu, bei welchem es sich aber um *Rogerii Bruxellensis* oder Roger van der Weyden handeln kann. Auf dieses Gemälde geht er näher ein und beschreibt es als eine Darstellung des Martyriums der unter dem Einfluß der Heiligen Katharina zum Christentum konvertierten Philosophen. Sanderus betont nochmals die Lage der Kapelle auf einem Hügel sowie in direkter Nähe zu dem Baum, in dessen Schatten der Mystiker Ruysbroeck, einer der Begründer des Augustiner-Klosters, seinen bevorzugten Platz zum Gebet fand.⁶³³

5.2.3. Die beiden Stiftungen der Erzherzogin im Vergleich.

Insgesamt kann festgestellt werden, daß beide Stiftungen der Erzherzogin Isabella am Ende des zwölfjährigen Waffenstillstandes begründet wurden, auch wenn die tatsächliche Konstruktion der

⁶³³ Vgl. ebd. S. 39.

Kapelle von Groenendaal erst im Jahr 1630 erfolgte. Beide Kapellen stellen *Santa Casa*-Konstruktionen dar, weil sie in Aufbau und Gestaltungsweise das Heilige Haus von Loreto nachahmen. Das Brüsseler Heiligtum weist neben dem Engelsfenster und den beiden sich gegenüberliegenden Türen auch den erhöhten Ostteil mit Altar und Gitterwand sowie die Madonnennische und die zwei weiteren kleinen Maueröffnungen rechts und links des Gnadenbildes auf. In Groenendaal findet sich die geographische Situation des italienischen Wallfahrtsortes wieder: Die Kapelle wurde auf einem Hügel oberhalb eines Weihers errichtet und weist neben einer marmornen Pflasterung ebenfalls die Madonnennische über dem Kamin, das Lukasbild, den Altar mit Gitterwand sowie ein Fenster und drei Türen auf. Für dieses Heiligtum sind sogar die Ausmaße überliefert, die mit den Angaben bei Serragli bis auf leichte Abweichungen übereinstimmen. Dennoch bleiben viele Details aufgrund der verlorengegangenen Bausubstanz ungeklärt, so daß sich die Frage nach der möglichen Faksimilität eines Nachbaus weiterhin stellt.

Als sichtbare Zeichen einer explizit konfessionell ausgerichteten, habsburgischen Architekturpolitik konnten die beiden Stiftungen der Erzherzogin nicht dienen, da sie sich weder in exponierter Lage befanden, noch eine Außengestaltung entsprechend der italienischen Marmorummantelung aufwiesen. Während die *Santa Casa* bei den Minoriten in Brüssel in einen Anbau an die Klosterkirche integriert wurde, befand sich die Kapelle von Groenendaal zwar auf einem Hügel, jedoch innerhalb eines großen Waldgebietes. Trotzdem ermöglichten die Heiligtümer eine langanhaltende Kultetablierung, die den Prozeß der Konsolidierung der katholischen Konfession unterstützte. Mit der Entwicklung zum eigenständigen Wallfahrtsziel zog die Brüsseler *Santa Casa* viele Pilger aus der näheren, aber auch weiteren Umgebung an. Die Bruderschaft zu Ehren der Loreto-Madonna zählte zahlreiche Mitglieder, und die durch sie herausgegebene 'Kurze Beschreibung von der wundersamen und miraculösen Übertragung des Heiligen Hauses von Loreto' erlebte mehrere Auflagen in niederländischer sowie französischer Sprache. Mit Hilfe dieses kleinen Andachtsbüchleins wurde die Translationslegende und damit die gesamte Loreto-Topik weiterverbreitet. Essentielle Elemente des Kultes konnten in der am Vorbild orientierten Ausgestaltung des Sachzeugnisses wieder-

gefunden und damit leichter nachvollzogen werden. Für die Beurteilung der Detailtreue der Nachbauten reicht das zur Rekonstruktion des ursprünglichen Zustandes der beiden Stiftungen Isabellas vorhandene Material insgesamt nicht aus, es belegt jedoch die Verbundenheit der Erzherzogin mit dem durch das Haus Habsburg propagierten Marienkult.

5.3. *Der Versuch einer detailgetreuen Rekonstruktion der Santa Casa: die Stiftung Bruder Jacobus Vanden Broecks in Vrijhern.*

Die von Bruder Jacobus Vanden Broeck aus Hasselt zwischen 1711 und 1714 erbaute Loreto-Kapelle von Vrijhern stellt ein gutes Vergleichsobjekt dar, da bezüglich ihrer Entstehungsgeschichte ausreichendes Quellenmaterial vorhanden ist. Der Begründer unternahm selbst drei Pilgerreisen zum italienischen Original und ließ im Anschluß den Gebäudekomplex von Klause und Kapelle auf eigene Kosten errichten, wie er es in seinem Testament aus dem Jahr 1715 ausdrücklich vermerken läßt: «... alsoo hij die cluyse ende capelle heeft van sijn eygen gelt opghericht ...».⁶⁵⁴ Darüber hinaus hat Vanden Broeck seine Motivation zur Begründung des neuen Marienheiligums in einer als Unterrichtung der Kapellenbesucher gedachten Handschrift festgehalten.⁶⁵⁵ Der Baukörper ist im Lauf der weiteren Entwicklung nicht zerstört worden und ermöglicht somit die Aufnahme der Originalmaße.

5.3.1. *Entstehungsgeschichte von Klause und Kapelle.*

Der Standort der Kapelle geht auf die Errichtung einer Klause um das Jahr 1677 im Wald von Vrijhern zurück. Bruder Geurt van Elst, der zwischen 1675 und 1693 mehrfach in den Gemeindebüchern von Riksingen erwähnt wird, erhielt durch den

⁶⁵⁴ Parochiearchief Riksingen, *Testament van Broeder Jacobus Vandenbroeck*, 1. Juni 1715, Abschrift.

⁶⁵⁵ LKV, *Onderrichting*, a.a.O., unpaginiert.

Herrn von Werm, ein Stück Grund zur Errichtung der Klausur als Gebrauchslehen zugestanden.⁶⁵⁶ Dokumente, die diese Vereinbarung eindeutig belegen, sind leider nicht mehr erhalten, in der Schenkungsurkunde aus dem Jahr 1709, welche die endgültige Abtretung des Bodens an seinen Nachfolger, Bruder Vanden Broeck, regelt, wird jedoch auf die frühere Nutzung des Grundstücks als Standort einer Eremitage angespielt: «... over vele jaren sijn gebryckt geweest tot eene Eremitage ...».⁶⁵⁷ Diese erste Klausur wurde im Rahmen des spanischen Erbfolgekriegs (1701-14) zerstört. Wiederum in der Schenkungsakte findet sich der Hinweis auf die Verwüstung sowie auf die Tatsache, daß Jakobus Vanden Broeck die Eremitage bereits vor ihrer Zerstörung bewohnte: «... welke ten lesten is bewoont geweest van den broeder jacobus vandenbrouck Eremijt gheboortigh van Hasselt, maer nu verwoest door den oorlogh ...».⁶⁵⁸

In seiner *Onderrichting voor den Leeser aengaende 't H. Capelleken van Laureten* erwähnt Vanden Broeck, daß er 3 *verscheyde reysen uyt dese Nederlanden tot Laureten* unternommen und sich beim letzten Mal im Jahr 1708 auf den Weg gemacht hat mit dem Vorsatz, «... om de maet van dat capelleken (met alles wat daer binnen te noteren is) puntuelijck te beschrijven, met intentie van soodanigh capelleken naer te bouwen, ter eeren de overgebenedijde Moeder Godts Maria, en de opperste glorie Godts».⁶⁵⁹

Mit dem Ziel, die neue Stiftung nachhaltig zu befestigen, traf Vanden Broeck Vorkehrungen offiziellen Charakters. Noch vor seiner Rückkehr in die Niederlande bemühte er sich um die Aufnahme in den Dritten Orden der Franziskaner. Von Papst Clemens XI. (1700-21) erhielt er die Erlaubnis, das Klausnergewand zu tragen, eine Zusage, die zwei Jahre später durch Joseph Clemens, Bischof von Lüttich, bestätigt wurde.⁶⁶⁰ Mit der offiziellen Anerkennung als

⁶⁵⁶ Vgl. A. COENEN, *Drie eeuwen*, a.a.O., S. 10-11.

⁶⁵⁷ *Schenkungsakte (Vrijhern)* (zit. n. J. SLEGERS, *Notice sur l'Hermitage de Vrij-Herne*, «B. Inst. archeol. liegeois» [1888], S. 190).

⁶⁵⁸ Ebd.

⁶⁵⁹ LKV, *Onderrichting*, a.a.O., unpaginiert.

⁶⁶⁰ Vgl. A. COENEN, *Drie eeuwen*, a.a.O., S. 13.

Klausner, einem aus Italien mitgebrachten «... portret van dat Miraculeus Moeder Gods bilt, dat tot Laureten staet ...»⁶⁶¹ sowie einer Ausgabe von Silvio Serraglis *La Santa Casa abbellita* mit Grundrißzeichnung kehrte er im Jahr 1708 nach Vrijhern zurück und bemühte sich auch dort um eine solide Basis für die neu zu errichtenden Gebäude. Vanden Broeck regte die definitive Schenkung des Grundstücks, wo die vormalige Klausenbrüder Geurts gestanden hatte, an und erhielt wiederum durch den Herrn von Werm, Max Hubertus Brouckmans, unter Anwesenheit eines Notars aus Tongeren den um sechs *roeden* (Ruten) erweiterten Baugrund, wie die Schenkungsakte von 1709 belegt. Außerdem wurde eine Regelung für weitere Nachfolger getroffen, damit die Gebäude nach seinem Tod nicht wieder dem Verfall ausgesetzt würden. Der Vorsatz, *soodanigh capelleken naer te bouwen*, wird in der Akte jedoch nicht erwähnt. Das Ehepaar Brouckmans stellte als Bedingung die ausschließliche Nutzung des Wohnraums durch Klausner und erwartete dreimal pro Woche das Gebet für ihr Seelenheil.⁶⁶²

Nach Abschluß der Verhandlungen in Werm fragte Vanden Broeck weitere Hilfeleistungen beim Kapitel von Tongeren an. Am 22. März 1709 erhielt er die Zusage über 15 Gulden oder einen gleichwertigen Baum aus dem Wald von Hardelingen. Als im August desselben Jahres die Arbeiten an der Klausenbrüderkirche so gut wie abgeschlossen waren, sandte er eine Bittschrift an das Kapitel von Tongeren und erbat die Genehmigung zum Bau der Loreto-Kapelle. Er erhielt eine positive Antwort und begann mit der Realisierung seines Projektes. Parallel bezog er die Klausenbrüderkirche, nachdem er sich unter die geistliche Leitung des Pastors von Riksingen gestellt hatte. Während der Rohbau der Kapelle bereits am 15. Mai 1711 fertiggestellt wurde, dauerten die Arbeiten an der Innenausstattung bis in das Frühjahr des Jahres 1714. Zu diesem Zeitpunkt zog ein weiterer Eremit in die Klausenbrüderkirche ein, der Priester Johannes Vieren. Vanden Broeck konnte daraufhin am 13. März 1714 die Erlaubnis des Bischofs über die Messlesung einholen. Der Herr von Werm stiftete 20 Messen pro Jahr und machte in diesem Zusammenhang eine

⁶⁶¹ LKV, *Onderrichting*, a.a.O., unpaginiert.

⁶⁶² Vgl. *Schenkungsakte* (Vrijhern) (zit. n. J. SLEGGERS, a.a.O., S. 189-92).

Schenkung von 400 Gulden.⁶³ Bereits ein Jahr später, am 17. Juni 1715, starb Bruder Jacobus Vanden Broeck, der Begründer von Klause und Loreto-Kapelle in Vrijhern.

5.3.2. Die Santa Casa-Konstruktion von Vrijhern als Nachbau der italienischen Santa Casa.

Die Loreto-Kapelle von Vrijhern⁶⁴ befindet sich an der Nordseite des Gebäudekomplexes, der Wohn, Schul und die Kapellenräume umfaßt. Sie weist den Eingang an der Nordseite, die zwei Türen in der Südwand, wovon die östliche in einen Vorraum führt, sowie einen, vom italienischen Original abweichenden Eingang an der Ostseite auf, der die Verbindung zu der im Osten der Kapelle angebauten Sakristei darstellt. Neben dem Altar mit Gitterwand, dem Engelsfenster, den um zwei Stufen erhöhten Ostteil, dem Tonnengewölbe über profiliertem Gesims und den Wänden aus Ziegelsteinmauerwerk findet sich auch ein lauretanisches Mariengnadenbild in einer hölzernen Nische, welche jedoch erst in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts aufgestellt worden ist. Abweichend vom italienischen Original wurde voraussichtlich gegen Ende des 17. Jahrhunderts an der Westseite eine Empore errichtet, die durch eine Wendeltreppe erreicht werden kann, sowie ein zweites Fenster oberhalb des Engelsfensters geöffnet, um dem Raum auf der Empore Licht zu geben.

Die Außengestaltung des einfachen Kapellenblocks mit Satteldach und kleinem Glockenturm in Form eines Dachreiters weist ebenfalls Ziegelsteinmauerwerk auf und an den Längswänden unterhalb des Dachansatzes ein profiliertes Gesims mit Schmuckfries. Ähnlichkeiten mit der Darstellung der *Santa Casa* bei Girolamo Angelita sind somit vorhanden, der Schmuckfries beschreibt jedoch ein anderes Muster, und es fehlt die Lisenengliederung der Südwand. An den beiden Ecken der Westseite wurden im unteren

⁶³ Vgl. A. COENEN, *Drie eeuwen*, a.a.O., S. 14-15; Rijksarchief Hasselt, *Kapittel Tongeren*.

⁶⁴ Vgl. Abb. 9.

Drittel außerdem Stützpfeiler angebracht, und oberhalb des profilierten Gesimses befinden sich Abschlußsteine aus Sandstein. Die Ostwand ist von außen gar nicht zu sehen, da die *Santa Casa* an dieser Seite mit der Sakristei verbunden ist. Seitlich und oberhalb des Engelsfensters im Westen thematisieren drei Basreliefs aus Sandstein die Verkündigungsszene. Gemäß der Vorgabe, daß der Erzengel Gabriel an dieser Stelle die Wohnung Mariens betreten habe, wurden an der Südseite des Fensters eine Darstellung des Engels mit dem Lilienzweig in der Hand, an der Nordseite das Relief mit Maria und oberhalb des Fensters eine Abbildung des Heiligen Geistes in Form einer Taube gestaltet.⁶⁵ Die Öffnung selbst ist in Holz eingefast und mit einem Gitter von außen verschlossen.

Die 1673 durch den Augustiner-Pater Lambert Houlen nördlich von Hasselt errichtete Loreto-Kapelle auf dem Bolderberg weist neben der Empore und den beiden Fenstern in der Westfassade ebenfalls drei Basreliefs auf, die die Verkündigungsszene vorstellen. Heute befinden sich Kapelle und Klausen zwar in einem äußerst ruinösen Zustand, ein Photo aus dem Jahr 1952 überliefert die Gestaltung jedoch noch vollständig. Das Relief mit dem Erzengel wurde hier jedoch nördlich und die Mariendarstellung südlich vom Engelsfenster angebracht. Insgesamt handelt es sich um größere, an der Oberkante bogenförmige Steinmetzarbeiten. Bolderberg liegt ca. 50 km von Vrijhern entfernt, so daß es möglich ist, daß Bruder Vanden Broeck diese Kapelle kannte und sie ihm bei der Gestaltung der Westseite als Vorbild diente. Auch ihre Eingliederung in den Gebäudekomplex der Klausen spricht für diese These.

Ein weiteres, im Jahr 1689 durch den Dekan des Stiftes von Looz, Nicolas Poislevache, errichtetes lauretanisches Heiligtum könnte ebenfalls als Vorbild für die Gestaltung von Vrijhern herangezogen worden sein. Die nur ca. 10 km entfernt liegende Kapelle auf dem Hulsberg weist das Ziegelsteinmauerwerk und den Schmuckfries sowie darüber hinaus eine durch Lisenen gestaltete Wandgliederung auf. Oberhalb der vier Türen finden sich parallel zum italienischen Wallfahrtsort sogar Dreiecksgiebel. Die Außen-

⁶⁵ Vgl. Abb. 10.

gestaltung dieser Kapelle lehnt sich damit noch stärker an die Darstellung bei Angelita an als die Fassadengestaltung in Vrijhern. Leider wurde die *Santa Casa*-Konstruktion auf dem Hulsberg im Jahr 1882 im Zuge der Erbauung von Schloß Hulsberg mitsamt der Klausen abgerissen und etwas versetzt wieder aufgebaut, so daß die Maße der Kapelle nicht mehr unbedingt mit denen des Ursprungsbaus übereinstimmen müssen.

Persönliche, als Vorlagen für den Nachbau dienende Aufzeichnungen Vanden Broecks sind leider nicht erhalten, so daß davon ausgegangen werden muß, daß derartige Unterlagen entweder zerstört wurden oder gar nicht existiert haben. In seiner *Onderrichting voor den Lezer aengaende 't H. Capelleken van Laureten* erwähnt er eine Schrift: *Die reis van Jeruzalem*, welche mit großer Wahrscheinlichkeit als Surius *Godvruchtigen Pelgrim* identifiziert werden kann.⁶⁶ Die beiden bereits existenten Kapellen von Bolderberg und Hulsberg und ihre mögliche Vorbildfunktion erwähnt er nicht. Darüber hinaus findet sich in seiner in der Loreto-Kapelle aufbewahrten Privatbibliothek eine Ausgabe von Serragli's *La Santa Casa abbellita*, so daß ihm Grundriß und Maßangaben dieses Werkes bekannt gewesen sein müssen.

In einer die Architektur der Loreto-Kapelle von Vrijhern untersuchenden Arbeit von Peter Pinckers wurden die bei Surius und Serragli angegebenen Maße mit denen des Nachbaus verglichen.⁶⁷ Diese Maßangaben sollen im folgenden in deutscher Übersetzung wiedergegeben werden, es finden sich jedoch einige Fehler. Die Korrekturen sind unter den Angaben Pinckers kursiv vermerkt. Außerdem wurde der Verleger der *La Santa Casa abbellita* mit dem Autor des Buches verwechselt und die Höhenangabe bei Surius (9 Spannen 4 Daumen) korrigiert (19 Spannen 4 Daumen). Pinckers geht davon aus, daß es sich bei der Angabe: 9 Spannen 4 Daumen

⁶⁶ Pater Alex Coenen, der Archivar des Franziskanerklosters von St.-Truiden, nimmt an, daß es sich bei dem auf einer Liste der in der Klausen vorhandenen Bücher verzeichneten Titel: *Die reis van Jeruzalem* um das Werk von Bernardus Surius handelte. Die Liste wurde im Rahmen einer Visitation der Klausen im Jahr 1740 erstellt (vgl.: A. COENEN, *Aanvullende gegevens over de eerste eremijten te Vrijhern-Hoeselt, 1667-1750*, «Het Hoeseltse Dorpsverleden», CX, 1983, S. 152).

⁶⁷ Vgl. P. PINCKERS, *De Kapel van Vrijhern* (unveröffentl.), 1982, S. 55.

um einen Druckfehler handelt, was auch sehr wahrscheinlich ist. Alle Angaben wurden in die Maßeinheit cm umgerechnet, an drei Punkten finden sich jedoch unterschiedliche Berechnungen für Maße, die bei Serragli und Surius gleichlautend sind. Auch hier sind die Korrekturen in Kursivschrift und unter den Angaben vermerkt.

Insgesamt stimmt keines der Maße der Loreto-Kapelle exakt mit den Angaben bei Serragli überein, auch wenn, nach der Einschätzung Pinckers, die wichtigsten Maße sich mit Ausnahme der Höhe alle in der gleichen Größenordnung bewegen.⁶⁶⁸ Die Mauern sind in Vrijhern 8,3 cm dicker, zwischen 31,8 und 62,8 cm höher, 18,9 cm kürzer und 3 cm breiter als bei Serragli. Das Verhältnis von Länge zu Breite ergibt in Vrijhern jedoch wiederum ein Maßverhältnis von 2,3:1. Die alte, vermauerte Tür fehlt ganz, ebenso wie der Heilige Schrank. Sein Fehlen ist besonders verwunderlich, da Vanden Broeck in seiner Handschrift erwähnt, daß er ein Schlüsselchen aus Loreto mitgebracht hat, das demjenigen, von welchem das Jesuskind gegessen habe, in Größe und Tiefe gleich gewesen sei.⁶⁶⁹

Das originale Gefäß wurde am italienischen Wallfahrtsort im Geschirrschrank der Heiligen Familie aufbewahrt, so daß es erstaunt, in Vrijhern keinen solchen Aufbewahrungsort für die Schlüsselreliquie zu finden. Pinckers berichtet zwar von einem hohlen Klang hinter der Wandverkleidung an der Stelle, wo sich normalerweise der Schrank befinden müßte, kann die Frage nach dem möglichen vormaligen Vorhandensein dieses charakteristischen Elements der *Santa Casa* aber nicht eindeutig beantworten.⁶⁷⁰ Bei diesem, heute nicht mehr vorhandenen Gefäß handelte es sich um eine Berührungsreliquie, da es, gemäß der Schilderung Vanden Broecks, in das originale Schlüsselchen von Loreto gelegt wurde und ein, von einem an der *Santa Casa* diensttuenden Priester angebrachtes, rotes Siegel als Bestätigung der Berührung trug.⁶⁷¹ Er berichtet außerdem von einer zweiten, von ihm bis nach Vrijhern getragene Berührungsreliquie, einem Portrait des lauretanischen Gnadenbildes, das we-

⁶⁶⁸ Vgl. ebd.

⁶⁶⁹ Vgl. LKV, *Onderrichting*, a.a.O., unpaginiert.

⁶⁷⁰ Vgl. P. PINCKERS, a.a.O., S. 55.

⁶⁷¹ Vgl. LKV, *Onderrichting*, a.a.O., unpaginiert.

	B. Surlus	F. Seraflni <i>S. Serragli</i>	Vrijhern
Dicke der Mauern	57,3	57,3	49
Höhe der Mauern	429,2	429,2	461-492
Länge (innen)	932,4	950,9	932
Breite (innen)	399,6	407,0	410
Alte, vermauerte Tür:			
Höhe	222,0	222,0	
Breite	133,2	138,7	
Blindes Fenster:			
Abstand vom Boden			215
Breite			115
Apostelaltar:			
Länge	138,7	138,7	204
Fenster:			
Breite	88,8	88,8	84
Höhe	88,8	99,9 88,8	108
Abstand vom Boden	199,8	199,8	195
Abstand von der Südwand	177,6	185,0	193
Abstand von der Nordwand	133,2	133,2	135
Neue Türen:			
Höhe	199,8	199,8	195
Breite	122,1	88,8 122,1	113
Weihwasserbecken:			
Umfang	133,2	133,2	106,8
Abstand vom Boden	88,8	133,2 88,8	84-132

gen seiner großen Ähnlichkeit mit dem Lukasbild gelobt, mit der originalen Marienfigur berührt und mit einem ebensolchen roten Siegel versehen worden sei.⁶⁷²

Weiterhin findet sich in Vrijhern ein vermauertes Fenster in der Nordwand, welches am italienischen Wallfahrtsort nicht vor-

⁶⁷² Vgl. ebd.

handen ist. Möglicherweise steht es in Beziehung zu dem als ursprüngliche Tür propagierten, vermauerten Eingang an der Nordseite. Der Apostelaltar weist wiederum ein anderes Maß auf, er ist 65,3 cm länger als bei Serragli. Das Engelsfenster ist 3,2 cm schmaler und 19,2 cm höher, außerdem weicht seine Positionierung in der Westwand um einige cm vom italienischen Original ab. Auch die beiden sich gegenüberliegenden Türen in Nord- und Südseite sowie das Weihwasserbecken weisen Unterschiede in den Größenverhältnissen auf. Insgesamt verwundert die durchgängige Abweichung der Maße, da der Anspruch auf Nachbau explizit formuliert wurde sowie Material mit genauen Angaben vorhanden war. Die *Santa Casa*-Konstruktion in Vrijhern kann somit keinen Anspruch auf Faksimilität erheben. Es scheint immer wahrscheinlicher, daß bei der Rekonstruktion des marianischen Wohnhauses die Gestaltung wesentlicher, für die Kultetablierung konstitutiver Elemente im Vordergrund stand und die Vorgabe, «... de maet van dat capelleken (met alles wat daer binnen te noteren is) puntuelijck te beschrijven, met intentie van soodanigh capelleken naer te bouwen...»,⁶⁷³ einen die Nachbauten durchgängig charakterisierenden Topos darstellt.

Auch die beiden im Umkreis von Hasselt erbauten *Santa Casa*-Konstruktionen von Bolderberg und Hulsberg weisen nicht die bei Serragli angegebenen Maße auf. Weder entsprechen sie sich gegenseitig noch den Ausmaßen der Kapelle von Vrijhern. Während die Kapellenruine auf dem Bolderberg die Grundmaße (innen): 850×433×396 cm besitzt, weist das Heiligtum auf dem Hulsberg die Maße: 873×415×420 cm auf.

Für die *Santa Casa*-Konstruktionen wird immer wieder behauptet, daß sie gemäß den Maßen und der Form des Originals erbaut wurden. Wird die Form auf einen einfachen Kapellenblocktyp vom Grundmaß 2,3:1, mit drei Eingängen in der Nord- und Südseite sowie dem Engelsfenster in der Westwand reduziert, entsprechen die Rekonstruktionen tatsächlich dem Original, bei einer Untersuchung der Einzelmaße treten jedoch vielfach Abweichungen hervor. Der Anspruch auf die Gestaltung der marianischen Palästina-Reliquie kann aber nur für den Nachbau des Originals erhoben werden,

⁶⁷³ Ebd.

womit die immer wieder auftretende Beteuerung, daß es sich bei dem jeweiligen Heiligtum um eine Rekonstruktion in Form und Maß handelt, erklärt werden kann. Für Vanden Broeck hat nicht so sehr die minutiöse Nachbildung der *Santa Casa* im Vordergrund gestanden, sondern die Errichtung und nachhaltige Absicherung eines Verehrungsstandortes, der zentrale Aspekte aus dem Kontext der Marienverehrung repräsentierte. Auch wenn die Kapelle von Vrijhern kein Faksimile des italienischen Originals darstellt, entspricht ihre Gestaltung in wichtigen Elementen dem *Santa Casa*-Prototyp und gehört somit zur Gruppe der *Santa Casa*-Konstruktionen, von welchen zwar behauptet wird, daß sie nach Form und Maß des Originals erbaut wurden, im Detail aber Abweichungen aufweisen.

Es muß zudem berücksichtigt werden, daß es sich bei Jakobus Vanden Broeck um einen einfachen Eremiten handelte, der zwar genügend Geld für den Bau der Gebäude zur Verfügung stellen, die Bauaufnahme durch einen Architekten vor Ort in Italien oder die Rekonstruktion des Marmorschreins jedoch nicht bezahlen konnte. Er selbst hat zwar drei Reisen zum italienischen Wallfahrtsort unternommen, die letzte lag bei Baubeginn aber bereits fünf Jahre zurück, so daß seine Erinnerung nicht mehr in allen Details mit dem Originalzustand der *Santa Casa* übereinstimmen mußte. Die von ihm als wichtig erachteten und damit überlieferungswürdigen Aspekte des Loreto-Kultes finden sich in seinen persönlichen Aufzeichnungen.

5.3.3. Exkurs: *Onderrichting voor den Leeser aengaende 't H. Capelleken van Laureten.*

Die nach der Rückkehr von seiner letzten Pilgerreise nach Loreto im Jahr 1708 und vor seinem Tod im Jahr 1715 von Bruder Jakobus Vanden Broeck verfaßte *Onderrichting voor den Leeser aengaende 't H. Capelleken van Laureten* beginnt mit dem Hinweis auf das Phänomen der Konstruktion von Kapellen *naer de form van 't capelleken van Laureten*. Er beschreibt diese LAURETANSCHEN *Capellekens* als Orte, die sich durch ihre große Anziehungskraft auf Pilger auszeichnen, da das Wohnhaus Mariens aus Nazareth als Ort der

Verkündigung durch den Erzengel den heiligsten Platz, der überhaupt in der Welt zu finden sei, darstelle. Nach dem Hinweis auf *Die reis van Jeruzalem* sowie auf ein weiteres kleines Buch in hochdeutscher Sprache von 1707, aus welchen er zitiert, stellt er die *Santa Casa* in einer kurzen Beschreibung vor. Er erwähnt die über dem Heiligen Haus errichtete Basilika, den Marmormantel sowie die vier Türen, wovon eine jedoch keinen Zugang zum Heiligtum, sondern zu einer zwischen Marmorschrein und Heiliger Mauer sich befindenden Treppe ermöglicht. Dieser vierte Eingang sei aber nicht mit der vermauerten Tür zu verwechseln. Über die Innenausstattung gibt er weiter keine Auskunft. Im Anschluß werden von den zwei genannten Texten die Teile wiedergegeben, die die historische Entwicklung des Wallfahrtsortes behandeln und zentrale Topoi des Loreto-Kultes enthalten. Es finden sich die Identifizierung der *Santa Casa* mit dem marianischen Wohnhaus, der Topos vom Lukasbild, die vier Stationen der Translation, die Fundamentlosigkeit, die Offenbarung der Gottesmutter gegenüber einem frommen Mann, die Sendung der 16 weisen Männer nach Palästina zum Beweis der Translation, die Beschreibung des Hauses als Wohnhaus der Heiligen Familie sowie die Verwandlung des Gebäudes in eine Kirche durch die Apostel. Er führt diese Informationen an, «... op dat een iegelijck bekennt soude worden wat voor een plaets dat het Capelleken van Laureten is ...». ⁶⁷⁴

Nach der Einführung in den Kontext der Loreto-Topik erwähnt Vanden Broeck seine eigenen drei Pilgerreisen zum italienischen Wallfahrtsort sowie seinen Vorsatz, zwecks Nachbau eine Beschreibung des Originals zu erstellen. Außerdem nimmt er Bezug auf seine Übertragung der beiden Berührungsreliquien, des Portraits der Loreto-Madonna und der Schüsselnachahmung: «... als dit portret, 't welck ick medegebracht hebbe, (...) Soodanigh schotelten heb ick oock mede gebrocht ...». ⁶⁷⁵ Der Hinweis auf den von ihm durchgeführten Transport im Zusammenhang mit dem Vorsatz der Bauaufnahme zwecks Nachbau verweist auf seinen Wunsch auf Kultverbreitung im Sinne der *Translatio lauretana*. Die für die Rekonstruktion

⁶⁷⁴ Ebd.

⁶⁷⁵ Ebd.

wichtigen Informationen wurden vom Original abgenommen, um dann in Form von persönlichen Notizen und Erinnerungen sowie am Wallfahrtsort erstandener Literatur ins Heimatland übertragen zu werden. Dort entstand die Großreliquie *Santa Casa* auf der Grundlage der mitgebrachten Pläne neu. Die Berührung mit dem Original erlebte in diesem Fall der Vermittler oder Überträger des Kultwissens und nicht der Verehrungsgegenstand. Von Portrait und Schlüssel wird darüber hinaus berichtet, daß sie jeweils ein rotes Siegel zur Bekräftigung ihrer Echtheit trugen. Eine solche Bestätigung ist für die *Santa Casa*-Konstruktionen nicht vorhanden. Das Zeugnis über ihre Echtheit als marianische Großreliquien erhielten die Verehrungsstandorte durch Gnadenerweise der Gottesmutter.

Als wundertätig wurden in der Regel jedoch die Mariengnadenbilder und nicht die gesamten Kultorte verehrt, so daß es Vanden Broeck wichtig erschien, im Rahmen der Bitte um Fürsprache durch die Gottesmutter an einem lauretanischen Heiligtum auf die Charakteristiken des Loreto-Kultes hinzuweisen. In diesem Kontext betont er nochmals die Besonderheit der *Santa Casa* als das marianische Wohnhaus aus Nazareth, «... het stamhuys van onse saligheyt oft het Hof van die H. Familie van Jesus, Maria en Joseph».⁶⁷⁶ Obwohl es an allen Plätzen in der Welt möglich sei, sich bittend an Gott, Maria oder die Heiligen zu wenden, bestehe doch eine Beziehung zwischen dem Heiligen oder der Heiligen und dem Ort der Verehrung. Zur Verdeutlichung erwähnt er ein Beispiel aus der weltlichen Hierarchie: Bei einem Gesuch, das nur bei der Annahme durch den König selbst Aussicht auf Erfolg habe, mache sich der Bittende auch zum königlichen Palast auf. Der Palast der Gottesmutter stellt in diesem Kontext die *Santa Casa* als *Hof van die H. Familie* dar. Die Pilgerfahrt zu diesem Palast, dem italienischen Original sei für viele aufgrund der weiten Entfernung jedoch nicht durchführbar, so daß Vanden Broeck die Wallfahrt zu den Kapellen empfiehlt,

die gebouwen zijn naer de form van 't capelleken van Laureten, alsoo tot Vrijhern, dependende aen Rixingen, onder de vrijheyt van Tongeren oock gebouwen is om te willen gaan naer 't huysken oft de wooninge van de overgebenedijde Maget ende Moeder Godts Maria, welckens wooninge oft

⁶⁷⁶ Ebd.

huysken de selve capellekens komen te representeren, om alsoo door dese aendachtigheyt de devotie te verwecken ende te vermeederen.⁶⁷⁷

Zuletzt geht Vanden Broeck noch auf Mißbräuche im Rahmen der Verehrungspraxis ein. Bitten an die Loreto-Madonna sollten immer eingebettet in den Kultzusammenhang formuliert werden, die Gottesmutter dürfe grundsätzlich nur in ihrer Funktion als Fürsprecherin vor Gott angerufen werden und nicht als selbständig Wunder Wirkende. Auch sei es nur erlaubt, das *aen het Miraculeus Beelt van Laureten geraeckte* Marienbild als Repräsentant der Gottesmutter zu verehren. Der Franziskaner-Eremit betont das einfache Ambiente des *armen en slechten timmers*, um den Zugang zum Mysterium der Inkarnation sowie zur Verehrung der Gottesmutter zu erleichtern, und erwähnt an letzter Stelle noch den an allen Sonn- und Marienfesttagen zu erwerbenden Ablass von 100 Tagen. Voraussetzung ist das Beten der Lauretanischen Litanei oder auch einiger anderer Mariengebete in der Kapelle von Vrijhern.⁶⁷⁸ Zusammenfassend ist festzustellen, daß Vanden Broeck bei der Etablierung des Loreto-Kultes in Vrijhern die Gestaltungselemente im Zusammenhang mit ihren Bedeutungsdimensionen einführt und damit die Besonderheit des Verehrungsstandortes als Manifestation einer ganz bestimmten Ausprägung von Marienverehrung hervorhebt. Gleichzeitig berücksichtigt er die Volksnähe des Kultes, indem er wiederholt auf die Einfachheit des Zimmers der Inkarnation verweist.

5.4. *Die künstlerische Umsetzung der konstitutiven Elemente: die Stiftung Clara-Elisabeths von Manderscheid-Blankenheim in Thorn.*

5.4.1. *Das kaiserlich-freiweltliche Damenstift.*

Das kaiserlich-freiweltliche Damenstift⁶⁷⁹ von Thorn bei Roer-

⁶⁷⁷ Ebd.

⁶⁷⁸ Vgl. ebd.

⁶⁷⁹ Zur Thematik 'kaiserlich-freiweltliche Damenstifte' siehe die ausführliche verfassungs- und sozialgeschichtliche Studie von U. KÜPPERS-BRAUN, *Frauen des hohen Adels im kaiserlich-freiweltlichen Damenstift Essen (1605-1803)*, Münster

mond fiel nicht in den Machtbereich der spanischen Habsburger, sondern war als unmittelbar dem Kaiser unterstelltes Fürstentum Mitglied des Deutschen Reiches. In geistlicher Hinsicht wurde die Abtei durch den Bischof von Lüttich betreut. Die Begründung eines Klosters im 10. Jahrhundert durch Ansfried, den Grafen von Theysterbandt und Huy, oder aber durch seine Ehefrau Hilsondis, Gräfin von Stryen, stellte die Grundlage für die Entwicklung des Stiftes hochadeliger Frauen dar. Über den genauen Stiftungszusammenhang besteht jedoch Uneinigkeit, da unterschiedliche, zum Teil gefälschte Quellen existieren.⁶⁸⁰ Bis zur Besetzung des Fürstentums durch die Franzosen im Jahr 1795 regierte eine Fürstäbtissin den kleinen Staat, die alle Rechte eines Souveräns besaß. Ihr Kapitel bestand in der Regel aus vierzehn Stiftsdamen, an deren Spitze eine Dekanin stand. Weiterhin existierte ein Kapitel von sieben Kanonikern, die für die geistliche Versorgung sowie die kirchlichen Dienste zuständig waren. Sie halfen bei der Wahl der Äbtissin, übten im Rahmen der Staatsverwaltung aber keinen Einfluß aus. Die Stiftsdamen entstammten durchgängig hochadeligen Familien und waren zu keinem Gelübde verpflichtet.⁶⁸¹

Im Jahr 1673, zur Zeit der Stiftung der Kapelle unter den Linden durch die Gräfin Clara Elisabeth von Manderscheid-Blan-

1997, die zugleich einen Beitrag zur Geschichte der Stifte Thorn, Elten, Vreden und St. Ursula in Köln darstellt.

⁶⁸⁰ Zur historischen Entwicklung des Stiftes siehe vor allem die Quelleneditionen: *De Archieven van het Kapittel der hoogadellijke Rijksabdij Thorn*, Teile I und II, hrsg. v. J. HABETS - A.J.A. FLAMENT, 's-Gravenhage 1889 u. 1899; *De oude landregenten en andere geregtelijke documenten van het voormalige sticht en rijksvorstendom Thorn*, hrsg. v. J. HABETS - J.B. SIVRÉ, «Publ. Soc. hist. archéol. Limbourg», VIII (1871), S. 195-297; J.M. WOLTERS, *Notice Historique sur l'Ancien Chapitre Impérial de Chanoinesses à Thorn dans la Province Actuelle de Limbourg*, Gand 1850; zur Stiftungsfrage: J. DHONDT, *Proloog van de Brabantse geschiedenis* («Bijdragen tot de studie van het Brabantse Heem», 3), Bergen op Zoom 1952, S. 9, 40, Anm. 102; P.J. BLOK, *De Stichtigsbrief van Thorn*, «Nederlands Arch.», I (1892-93), S. 29-36; A.J.C. KREMER, *Twee valsche oorkonden*, «Tijdschr. Noord-Brabantse Geschiedenis, Taal- en Letterkunde», III (1885-86), S. 144-48.

⁶⁸¹ Vgl. A.J.A. FLAMENT, *Limburgsche geschied- en oudheidkundige schetsen II. Een miniatuur vorstendommietje op Nederlandsch grondgebiet*, «Publ. Soc. hist. archéol. Limbourg», LIII (1917), S. 2.

kenheim (1631-88),⁶⁸² regierte ihre Schwester, Anna Salomé von Manderscheid-Blankenheim (1647-91), als Fürststäbtissin in Thorn.⁶⁸³ Die Stifterin der Loreto-Kapelle stellt eine im Jahr 1693 verfaßte Lebensbeschreibung als ausgesprochen fromme Stiftsdame dar, die aufgrund von schwerer Krankheit 40 Jahre ihres Lebens ans Bett gefesselt zugebracht hat. Es scheint jedoch, als sollte versucht werden, die Verehrung Clara Elisabeths als Heilige zu etablieren.⁶⁸⁴ Ob sie tatsächlich, wie es Joseph Habets in seiner Beschreibung der Loreto-Kapelle darstellt, die Stiftung des lauretanischen Heiligtums unter der Voraussetzung gelobt hat, daß sie den Platz unter den Linden noch einmal zu Fuß erreichen würde, ist nicht nachzuprüfen.⁶⁸⁵ Seine Annahme, die Kapelle sei nach dem Vorbild des italienischen Originals errichtet worden, kann in dieser Form allerdings nicht bestätigt werden.

Ziedaar, lieve lezer, de trouw beschrijving van het wereld beroemde bedehuis van Loretto, dat tot model moest dienen van de kapel, welke de gravin Clara Elisabeth van Manderscheidt Blankenheim besloten, ter eere van Onze Lieve Vrouw, te Thorn aan de Linden te doen bouwen.⁶⁸⁶

Das italienische Heiligtum stellte nur indirekt das Vorbild für die Kapelle unter den Linden dar, da diese nach einer zehn Jahre früher auf den Besitztümern der Abtei in Baarle errichteten *Santa Casa*-Konstruktion erbaut wurde.

⁶⁸² Vgl. Maastricht, Rijksarchief Limburg, von nun an RAL, *Dotatiebrieven der Loretokapel aan de Linden door Clara Elisabeth gravin van Manderscheidt-Blankenheim*, Vrije Rijksheerlijkheid Thorn, 01.187 B, Inv. Nr. 472.

⁶⁸³ Vgl. J. HABETS - A.J.A. FLAMENT (Hrsg.), *De Archieven*, a.a.O., Teil II, S. XXX.

⁶⁸⁴ Vgl. H. PETRI, *Seraphijnschen Sterrenhemel, waerin beschreven zijn de Heiligen, salighen etc. die belijdenisse hebben gedaen in den denden regel van St Franciscus*, Bd. II, Brussel 1693, S. 30-43.

⁶⁸⁵ Vgl. J. HABETS, *De genaderijke Kapel van Onze Lieve Vrouw aan de Linden bij Thorn*, Roermond 1874², S. 32.

⁶⁸⁶ Ebd. S. 38.

5.4.2. *Das Vorbild: Die Santa Casa-Konstruktion Gerardus van Herdegoms in Baarle.*

Am 27. März 1673 sandte Ernest Winckens, der spätere Verwalter der Thorner Kapelle, den ersten seiner drei im Rechnungsbuch der Loreto-Kapelle von Baarle in Abschrift erhaltenen Briefe an den Erbauer der dortigen *Santa Casa*-Konstruktion, in welchem er für eine *zekere goethartige persoon* um Auskunft über die Kosten für die Errichtung einer Kapelle, «... soo U E heeft laten bouwen op dieselve manier ofte fatsoen als die van Loretten ...»⁶⁸⁷ bittet. Der Pastor von Baarle, Gerardus van Herdegom, hatte das lauretanische Heiligtum im Jahr 1663, angeregt von seiner Pilgerreise zu den heiligen Stätten Italiens zwanzig Jahre zuvor, im Weiler Loveren errichtet.⁶⁸⁸ Der 1617 in Mecheln geborene Prämonstratenser der Abtei Tongerlo wurde im Jahr 1644 Kaplan im nördlich von Baarle gelegenen Alphen und wechselte, als dort 1648 die reformierte Konfession eingeführt wurde, nach Baarle. Dort erhielt er bereits ein Jahr später die Weihe zum Pastor und blieb bis zu seinem Tod im Jahr 1675 im Amt.⁶⁸⁹

Die Besonderheit dieser noch heute existierenden belgischen Enklave im Gebiet der Niederlande stellt die Tatsache dar, daß das Dorf in zwei Teile zerfällt, die auf zwei unterschiedliche Landesherren zurückverweisen: Baarle-Hertog und Baarle-Nassau. Neben den grundherrlichen Rechten des kaiserlich-freiweltlichen Damenstiftes besaßen sowohl der Herzog von Brabant als auch der Herr von Breda, Graf von Nassau, landesherrliche Rechte in Baarle.⁶⁹⁰ Mit dem Frieden von Münster (1648) wurde durch das Herzogtum Bra-

⁶⁸⁷ Abdijarchief Tongerlo, von nun an AAT, *Aantekeningen betreffende de geschiedenis van de O.-L.-Vrouw-van-Loretokapel te Baarle*, Handschrift Nr. 368, fol. 115.

⁶⁸⁸ Vgl. *De Monumenten in de voormalige baronie van Breda*, hrsg. v. J. KALF («De monumenten van geschiedenis en kunst», 1), Utrecht 1912, S. 15; J.P.H. VAN DEN BROEK, *Bijdragen tot de geschiedenis van Baerle*, Tilburg 1947, S. 112.

⁶⁸⁹ Vgl. F.W. VAN SPILBEECK, *Sint Salvatorskapel te Baarle*, «Taxandria», I (1894), S. 130.

⁶⁹⁰ Vgl. F.A. BREKELMANS, *De belgische enclaves in Nederland. Bijdragen tot de rechtsgeschiedenis van Baarle-Hertog en Baarle-Nassau*, Diss., Tilburg 1965, S. 47-48.

bant eine Grenzlinie gezogen, die für Baarle-Hertog jedoch nicht galt, es fiel der Prinzessin von Oranje, Amalia van Solms, zu und damit unter die Verwaltung der bei den spanischen Südprowinzen verbliebenen Herrlichkeit von Turnhout. Während im Land von Breda als Territorium der Vereinigten Niederlande endgültig die reformierte Konfession eingeführt wurde, mußte die Prinzessin von Oranje sich verpflichten, in den ihr als Privatbesitz zugewiesenen Gebieten den römisch-katholischen Glauben zu erhalten.⁶⁹¹

Aufgrund der schwierigen Besitzverhältnisse und den damit verbundenen unterschiedlichen Konfessionszugehörigkeiten in Baarle kam es häufig zu Streitigkeiten über die Zuständigkeitsbereiche. Da Baarle-Hertog und Baarle-Nassau nur eine Kirchengemeinde darstellten, erhoben beide Dorfteile Anspruch auf die Pfarrkirche St. Remigius. Gerardus van Herdegom selbst überliefert in seinen *Annales et documenta pastoratus de Baerle maxime ab anno 1648 usque ad annum 1667* diese Problematik. Er beschreibt den wiederholt von protestantischer Seite vertretenen Anspruch auf den Turm der St. Remigiuskirche, da dieser sich auf nassauischem Gebiet befände, und gibt seiner Befürchtung über eine Annexion des gesamten Gotteshauses Ausdruck.⁶⁹² Es gehörte zu seinem *belangrijkste verdienste*, daß er in seiner Funktion als Pastor wiederholt die Zugehörigkeit der Pfarrkirche zur Herrlichkeit Turnhout und nicht zur Republik der Vereinigten Niederlande betonte. Sowohl den in den Hertogschen Enklaven lebenden Gemeindemitgliedern als auch den katholischen Einwohnern von Baarle-Nassau sicherte er damit die Teilnahme am katholischen Gottesdienst.⁶⁹³

Für seinen Einsatz und «...het mainteneeren van de kercke ...» in Zeiten, in welchen «...de Catholycke Religie onder ons oude jurisdictie in de baronie van Breda wordt verdruckt ...»,⁶⁹⁴ wurde

⁶⁹¹ Vgl. ebd. S. 54-56.

⁶⁹² Vgl. Rijksarchief Antwerpen, von nun an RAA, *Annales et documenta pastoratus de Baerle maxime ab anno 1648 usque ad annum 1667*, Kirchenarchiv von Baarle-Hertog, Handschrift Nr. 1.

⁶⁹³ Vgl. F.A. BREKELMANS, a.a.O., S. 58.

⁶⁹⁴ RAL, *Overeenkomst tusschen de abdij Thorn en den abt van Tongerlo over de aanstelling van den pastoor te Baerle*, Vrije Rijksheerlijkheid Thorn, 01.187 B, Inv. Nr. 1214.

van Herdegom gemäß einer Übereinkunft zwischen der Abtei Thorn und dem Abt von Tongerlo aus dem Jahr 1654 durch die Fürstäbtissin Anna Salome von Manderscheid-Blankenheim und das Kapitel der Abtei mit einer «... bequaeme woning ende daerbyliggende goet ...»⁶⁹⁵ belohnt. Es ist davon auszugehen, daß es sich bei diesem *goet* um das Stück Land im Weiler Loveren handelte, worauf van Herdegom neun Jahre später die Loreto-Kapelle erbauen ließ. Im Jahr der Übereinkunft zwischen der Thorner Äbtissin und der Abtei Tongerlo entstand nämlich sein Pfarrhaus, in dessen Nähe später die Kapelle errichtet wurde.⁶⁹⁶ Die Erlaubnis zur Konstruktion des Marienheiligtums, welche er am 12. Mai 1663 erhielt, mußte der Pastor beim Bischof von Antwerpen einholen. Am 8. September desselben Jahres, dem Festtag Mariae Geburt, feierte van Herdegom seine erste Heilige Messe in der Kapelle, und einen Monat später verlieh der Bischof nach seinem Besuch in Baarle dem Heiligtum einen Ablass von 40 Tagen.⁶⁹⁷ Möglicherweise erfuhr Clara-Elisabeth, die Stifterin der Thorner Kapelle, durch diese, von ihrer Schwester in ihrer Funktion als Äbtissin geführten Vereinbarungen über die Belange in Baarle von der *Santa Casa*-Konstruktion.

Der Pastor von Baarle, Gerardus van Herdegom, war ein großer Verehrer der Gottesmutter. Als Kanoniker der Abtei von Tongerlo hatte er von Abt Augustinus Wichmans den Auftrag erhalten, dessen Werk *Brabantia Mariana* zu vollenden, und verfaßte im Jahr 1650 den Traktat *Diva Virgo candida*.⁶⁹⁸ Die historische Entwicklung und religiöse Bedeutung des lauretanischen Gnadenortes beschrieb er in seiner, jedoch nicht veröffentlichten Schrift:

Flores Nazareni quia missus est Angelus Gabriel a deo in civitatem galileae cui nomen Nazareth ad virginem desponsatam viro, cui nomen erat Joseph, de domo David et nomen virginis Maria; unde hinc et hic mysteria quae in ea circa eam et per eam, tempore quo habitavit Nazareth, facta sunt ad salutem genetis humani.⁶⁹⁹

⁶⁹⁵ Ebd.

⁶⁹⁶ Vgl. J.P.H. VAN DEN BROEK, a.a.O., S. 117.

⁶⁹⁷ Vgl. ebd. S. 113-14.

⁶⁹⁸ Vgl. A.J.J. MEKKING, a.a.O., S. 238.

⁶⁹⁹ AAT, *Aantekeningen*, a.a.O., fol. 117-225.

In dieser Darstellung gibt er die zentralen Topoi des Loreto-Kults wieder und wiederholt Teile aus der bereits erwähnten *Lauretanae Historiae* des Jesuiten Horatius Tursellinus. Darüber hinaus zählt van Herdegom in einer kurzen Beschreibung über «Den oorspronck begin voorganck en Redenen van de Cappel van onsen Salickmaecker en alle sijn Hejligen ghebout op de forme van het Heijlich Huijs van Nazareth alias Loretten Binnen Baerle ...»⁷⁰⁰ sieben Punkte zur Begründung der Errichtung der Loreto-Kapelle auf:

1. Bischof Ambrosius Cappello habe verordnet, eine kleine Kapelle als würdigen Aufbewahrungsort für das Heilige Sakrament zu errichten, da es bisher in van Herdegoms Schlafzimmer deponiert wurde.

2. Der Bau der Kapelle mache das Zelebrieren der Heiligen Messe durch aus dem Norden anreisende Priester einfacher, da neben der Gemeindekirche ein weiterer geweihter Ort zur Verfügung stünde. Problematisch sei vor allem, daß die in der Regel protestantischen Kutscher, mit welchen die Priester reisten, bei Verzögerungen aufgrund der Meßlesung in der Pfarrkirche nicht auf diese warteten.

3. Insgesamt sei mit zwei Standorten das häufigere Zelebrieren der Heiligen Messe möglich, und bei Errichtung der Kapelle im dichtbesiedelten Weiler Loveren könnte mehr Menschen der Meßbesuch ermöglicht werden.

4. Die Verehrung der Gottesmutter sollte befördert werden.

5. Der Standort Loveren sollte bevorzugt werden, da die Glaubenspraxis dort besonderer Unterstützung bedürfe. Die Menschen würden lieber auf den Jahrmart laufen als in die Kirche.

6. Van Herdegoms Alter mache es ihm besonders im Winter schwer, die Gemeindekirche in Baarle aufzusuchen, und mit der neuen Kapelle hätte er eine Ausweichmöglichkeit.

7. Der Bau der Kapelle sollte zum großen Teil aus Almosen finanziert werden.⁷⁰¹

Van Herdegom führt somit verschiedene aus seiner persönlichen, der glaubenspraktischen sowie der politischen Situation moti-

⁷⁰⁰ Ebd. fol. 1.

⁷⁰¹ Vgl. ebd. fol. 1-4.

vierte Beweggründe auf, die die Konstruktion eines lauretanischen Heiligtums im Weiler Loveren bei Baarle sinnvoll erscheinen lassen. Mit der Etablierung des marianischen Kultes sollten die Bedingungen für die Ausübung der katholischen Glaubenspraxis im Sinne der tridentinischen Reformdekrete verbessert werden. Um die Errichtung eines Bauwerks von hohem künstlerischem Rang ging es nicht, obwohl er sich beständig um die Fertigung von «... het cieraer ende nootsaekelijcheijt van binnen ...»⁷⁰² durch Handwerker und Künstler bemühte. Von einer üppigen Gestaltungsweise der Loreto-Kapelle kann aufgrund der Angabe, daß sie aus Almosengeldern finanziert werden sollte, wohl nicht ausgegangen werden. Über das Aussehen der heute zerstörten *Santa Casa*-Konstruktion ist insgesamt wenig bekannt. Aus Rechnungen sowie den Bau betreffenden Einkünften und Ausgaben können jedoch Einzelheiten rekonstruiert werden.

Aus den *Reeckeninghe vande Cappelle van onse Lieve Vrouwe van Loretten binnen Baerle*⁷⁰³ geht hervor, daß neben Steinen und Dachpfannen auch Holzwerk für die Tür- und Fensterrahmen sowie für eine Treppe zur Empore gekauft und ein Altargitterwerk von Octavianus Putiau gefertigt wurde, der für noch weitere Elemente der Innenausstattung entlohnt wurde. Er erhielt für die Herstellung einer kleinen Bank, eines kleinen, auf dem Altar befindlichen Tabernakels sowie eines Schrankes, bei welchem es sich wohl um den *Sant' Armario*, den Geschirrschrank der Heiligen Familie, gehandelt hat, 27 Gulden. Die Position des Schrankes wird hinter dem Altar angegeben. Eine kleine Glocke wurde in Mecheln für 27 Gulden und 8 Stüber gekauft. Die Kapelle muß zumindest teilweise überwölbt sowie mit Malereien ausgestattet gewesen sein, da der Auftrag erteilt wurde, das Gewölbe über dem Altar zu weißen, und van Herdegom erwähnt, daß ein Maler auf seine Kosten in der Kapelle gearbeitet hat. Die Angabe des Preises für die *doecken* (Tücher) als Malgrund verweist auf Tafelbilder und nicht auf Wandfresken, wie sie am italienischen Original zu finden sind. Darüber hinaus erstand er eine Verkündigungsdarstellung in Turnhout, welche im hinteren Teil bei der Treppe aufgehängt wurde. Oberhalb dieser befand sich

⁷⁰² Ebd. fol. 8-11.

⁷⁰³ Vgl. ebd. fol. 5-73.

ein kleines Glasfenster, und die Treppe wies ein Schnitzwerk auf, das gedrehte Säulen vorstellte. Eine Mariengnadenbild wurde für 25 Gulden erstanden und ein Maler namens oder aus Hoogstraeten beauftragt, ein Tuch mit goldenen Sternen zu fertigen, welches sich hinter der Figur befand.⁷⁰⁴ Am Ende des Rechnungsabschnitts wird angegeben: «Somma somarum beloopt (salvo insto:) 1533 gulden 15 stuivers ...».⁷⁰⁵

Insgesamt kann festgestellt werden, daß für die *Santa Casa*-Konstruktion im Weiler Loveren wiederum behauptet wurde, sie sei «... op dieselvde manier ofte fatsoen als die van Loretten ...»⁷⁰⁶ erbaut worden, über ihre Ausmaße sowie die Tür- und Fensterteilung kann jedoch nichts ausgesagt werden. Das Altargitterwerk, der Schrank und das zumindest teilweise belegte Tonnengewölbe stimmen mit den konstitutiven Elementen des italienischen Heiligtums überein. Die Verkündigungsdarstellung im hinteren Teil bei der Treppe weist darüber hinaus auf das Mysterium der Inkarnation hin. Die zur Empore führende Treppe hat sich sehr wahrscheinlich ebenso wie später in Bolderberg und Vrijhern an der Westseite der Kapelle, dem im Verhältnis zum Sanktuarium hinteren Teil, befunden, so daß die Abbildung der Verkündigungsszene an der 'richtigen' Wand mit dem Engelsfenster gehangen haben muß. Das kleine Fenster oberhalb der Empore findet sich ebenfalls bei den *Santa Casa*-Konstruktionen von Bolderberg und Vrijhern.

Der Erbauer war selbst zum italienischen Wallfahrtsort gepilgert und besaß ausreichendes Wissen über den Kultkomplex, was auch durch die Schrift *Flores Nazareni* belegt wird. Seine Pilgerreise lag zum Zeitpunkt der Errichtung der Kapelle jedoch 20 Jahre zurück, und es ist nicht bekannt, auf welcher Grundlage er die Konstruktionsarbeiten anleitete. Insgesamt scheint für van Herdegom die Etablierung des marianischen Kultes im Vordergrund gestanden zu haben, der zur Befestigung der katholischen Konfession in der Grenzregion dienen sollte. Eine prächtige Ausstattung war aufgrund der geringen finanziellen Mittel auch kaum möglich. Dennoch

⁷⁰⁴ Vgl. ebd. fol. 5-II.

⁷⁰⁵ Ebd. fol. II.

⁷⁰⁶ Ebd. fol. II5.

hat das lauretanische Heiligtum von Baarle als Vorbild gedient für die künstlerisch sehr viel aufwendigere Innenraumgestaltung der *Capelle tusschen beide die Linden in het Thorner veld*.⁷⁰⁷

5.4.3. Die Entstehungsgeschichte der *Capelle tusschen beide die Linden in het Thorner veld*.

Der spätere Verwalter der *Capelle tusschen beide die Linden in het Thorner veld*, Ernest Winckens, erkundigte sich, wie bereits erwähnt, im Namen der Stifterin, Clara-Elisabeth von Manderscheid-Blankenheim, am 27. März 1673 in seinem ersten Brief an den Pastor von Baarle nach den Kosten für die Errichtung einer *Santa Casa*-Konstruktion.⁷⁰⁸ Am 20. April desselben Jahres erhielt die Stiftsdame, gemäß dem Kapellenregister von Winckens, von Äbtissin und Kapitel der Abtei die Zustimmung zum Bau einer Kapelle auf dem «... Plats aen die Linden alhyer int Thorner Velt ...».⁷⁰⁹ Der geeignete Standort wurde durch die Chorherren Wissens und Warcollier nach eingehender Untersuchung am 5. Mai 1673 ausgewählt.⁷¹⁰ In seinem zweiten, diesmal nicht mehr allgemein an den Pastor in Baerle, sondern an «Myn Heer Ab Herdegom, pastor tot Baerle ...» gerichteten Brief vom 15. August 1673 dankt Winckens im Namen von «... haar genade die kranke gräfin ...» für alle Mühe, die van Herdegom im Zusammenhang mit «... het afschrijven van de vorsijde capelle ...»⁷¹¹ gehabt habe. Er kündigt außerdem den Überbringer des Schreibens, einen Meister aus Roermond an, der gekom-

⁷⁰⁷ RAL, *Dotatiebrieven*, a.a.O.

⁷⁰⁸ Vgl. AAT, *Aantekeningen*, a.a.O., fol. 115.

⁷⁰⁹ RAL, *Aengaende de Capelle van ende ter Eeren van Onser L. Vrouwe van Loreten*, Vrije Rijksheerlijkheid Thorn, 01.187 C, Inv. Nr. 19060, fol. 1.

⁷¹⁰ Vgl. ebd.; In Herman Petris *Seraphischen Sterrenbemel* von 1693 ist von einem Sündenhaus am Standort der Thorner Kapelle die Rede, ein Topos, der ebenfalls für den Standort die Brüsseller *Santa Casa*-Konstruktion aufgeführt wurde. In dem Bericht der Chorherren Wissens und Warcolier über ihre Untersuchung des Standortes findet sich, wie zu erwarten war, für diese Behauptung jedoch kein Beleg (vgl. A.J.J. MEKING, a.a.O., S. 241).

⁷¹¹ AAT, *Aantekeningen*, a.a.O., fol. 115-16.

men sei, «... om ook alles zelve te komen zien ende afmeten ...».⁷¹² Auch in Winckens Rechnungsbuch findet sich für den 14. Oktober 1673 die Eintragung über die Abrechnung mit «... mes Wilhelm boiens ...», welcher «... tot Baerle is gewest om die Capelle alhier te sijn ende aftemeten».⁷¹³

In seinem letzten Brief vom 8. September 1673 spezifiziert Winckens den Meister als Steinmetz (*metzelar*) und teilt dem Pastor aus Baerle mit, daß am Morgen des 25. August 1673 mit den Arbeiten an den Fundamenten der Kapelle begonnen worden sei und daß *haar exellentie*, die Äbtissin und Schwester der Stifterin, Anna Salome von Manderscheid-Blankenheim, den ersten Stein gelegt habe. Er gibt seiner Hoffnung Ausdruck, «... dat alles zou zijn konform aan die van Baerle ...».⁷¹⁴ Im Frühjahr des Jahres 1674 erhielt die *Santa Casa*-Konstruktion von Thorn das Dach, und im September desselben Jahres wurde im Rahmen einer feierlichen Prozession das in Maaseik gefertigte Mariengnadenbild in die Kapelle übertragen. Am 9. Februar 1675 kam es zur vorläufigen Einweihung, obwohl die aufwendige Decken- und Rückwandgestaltung erst im Oktober fertiggestellt wurde.⁷¹⁵ Die offizielle Konsekration fand schließlich am 9. Juli 1681 statt.⁷¹⁶ Eine Inschrifttafel, die sich heute in der Westseite des Kapellenanbaus von 1811 befindet, bezeugt die Stiftung durch Clara-Elisabeth von Manderscheid-Blankenheim. Der Text lautet:

Clara Elisabeth / Geboorne Graevinne zu Manderscheydt / Blankenheim, Freyfreulein zu Junkeraedt / Daun und Erp, Chanoinesse ende / Capitelarinne deren vryen und / weltlichen Stiftern Thoorn und / Elten heeft deese Capelle / van Loretten doen oprichten / int Jaer des Herren 1673.⁷¹⁷

⁷¹² Ebd. fol. 115.

⁷¹³ RAL, *Aengaende de Capelle*, a.a.O., fol. 20.

⁷¹⁴ AAT, *Aantekeningen*, a.a.O., fol. 116.

⁷¹⁵ Vgl. RAL, *Aengaende de Capelle*, fol. 22-30.

⁷¹⁶ Vgl. RAL, *Consecratiebrieven der kapel aan de Linden door den Luikschen suffragaanbisschop Jan Anton Blavier, bisschop van Diomysium*, Vrije Rijksheerlijkheid Thorn, 01.187 B, Inv. Nr. 476.

⁷¹⁷ Vgl. Inschrift an der Westseite der Thorner Kapelle.

Im Dotationsbrief vom 7. September 1680 begründet die *Fondatrice der Capelle*⁷¹⁸ die Wahl eines Loreto-Heiligtums als thematische und damit bauliche Vorgabe für die Stiftung. Sie führt auf, daß die ursprünglich aus Nazareth stammende Wohnstätte des christlichen Welterlösers sich als einziges Heiligtum im Namen des Gottessohnes, Jesus von Nazareth, wiederfindet sowie daß das marianische Wohnhaus als Ort der Verkündigung durch den Erzengel das erste Mysterium der christlichen Erlösungslehre versinnbildlicht. Über den Ursprung ihrer Kenntnisse von Kult und Kultetablierung mittels *Santa Casa*-Nachbauten wird nichts ausgesagt.⁷¹⁹

Im Namen der allerheiligsten Dreifaltigkeit und der heiligen Mutter Gottes soo habe ich Clara Elisabeth geb. (...) laeten bouwen die Capelle tusschen beide die Linden in het Thorner veld ter Eren Godts en sijne gebenedijde moeder ende soat op die forme van die Capelle van Loretten voor desen Nazareth, ende dat uijt redenen, want onder aller der heilighe plaetsen van de gantsche wereld (...) de Zaligmaker (...) is genoemd geworden: Jesus van Nazareth, in welke huijs na capelle is geschiet het eerste misterie van onse verlossing.⁷²⁰

Nach der Auflösung des kaiserlich-freiweltlichen Damenstiftes von Thorn in Folge der Französischen Revolution erstand Chorherr Broeckmeulen auf Geheiß der Fürstäbtissin, Maria Kunigunde von Sachsen, Kapellengrund nebst Besitz. Im Jahr 1811 leitete er die Vergrößerung der Kapelle an der Westseite ein. Der ungefähr der Länge der *Santa Casa*-Konstruktion ohne Sanktuarium entsprechende Anbau war aufgrund des wachsenden Pilgerzustroms notwendig geworden.⁷²¹

5.4.4. Die Capelle tusschen beide die Linden in het Thorner veld als *Nachbau der italienischen Santa Casa*.

Der rechteckige Baukörper des hinteren Teils der heutigen Lo-

⁷¹⁸ RAL, *Aengaende de Capelle*, a.a.O., fol. 44.

⁷¹⁹ Vgl. RAL, *Dotatiebrieven*, a.a.O., Inv. Nr. 472.

⁷²⁰ Ebd.

⁷²¹ Vgl. J. HABETS, a.a.O., S. 66-67.

reto-Kapelle von Thorn, der die ursprüngliche *Santa Casa*-Nachbildung darstellt, weist eine Länge von 12,12 m und eine Breite von 5,25 m auf. Er beschreibt damit zwar das Maßverhältnis von 2,3:1, die Maße entsprechen aber wiederum nicht den Angaben bei Serragli von umgerechnet 9,45×4,05 m. Auffallend ist die geringe Mauerhöhe der *Santa Casa*-Konstruktion von nur 3 m im Verhältnis zu 4,29 m bei Serragli. Auch dem sehr wahrscheinlich fehlerhaften Höhenmaß bei Surius (9 Spannen 4 Daumen statt 19 Spannen 4 Daumen), das bei einem Umrechnungsfaktor von 1 Daumen = ~1,85⁷²² cm nur ca. 2 Meter Mauerhöhe ergibt, entspricht das Heilige Haus von Thorn nicht. Demgegenüber finden sich an charakteristischen Elementen die diagonal verlegten, rechteckigen Steinplatten auf dem Fußboden, die Altarposition — der Altar selbst stammt aus dem 18. Jahrhundert — mit Altarschranke, das in Thorn allerdings helle Loreto-Madonnenbild in der Rundbogennische, der Heilige Kamin sowie die beiden Eingänge für die Gläubigen. Eine abweichende Gestaltung ist an mehreren Stellen festzustellen: Anstelle des Tonnengewölbes wurde ein Scheingewölbe mit Stuckarbeiten über profiliertem Gesims gestaltet, die Erhöhung des Ostteils der Kapelle um zwei Stufen findet sich nur im Bereich des Altares, das rotbraune Ziegelmauerwerk fehlt gänzlich, da auf die gesamten Innenwände Putz aufgetragen wurde, und auch auf die Freskenreste sowie den eingemauerten Holzbalken als Andeutung der alten Tür wurde verzichtet.

Der Heilige Kamin befindet sich hinter der Gitterwand, die hier eine kunstvoll geschnitzte Altarschranke aus Eichenholz darstellt. In den Aufbau des *Santo Camino* intergriert steht ein hölzernes kleines Schränkchen, welches möglicherweise den, somit nicht in der Nordwand lokalisierten Geschirrschrank der Heiligen Familie darstellt. Bemerkenswert ist die Tatsache, daß der Kamin übereinstimmend mit den Angaben bei Serragli näher zur Südwand hin gestaltet würde und somit die oberhalb befindliche Nische für das Gnadenbild nicht zentriert in der Mitte der Ostwand zu sehen ist. Die Westwand weist zwar neben der in Baarle ebenfalls aufgestellten Empore und dem kleinen Glasfenster oberhalb dieser das

⁷²² Vgl. P. PINCKERS, a.a.O., S. 32.

Engelsfenster auf, ihr heutiges Aussehen entspricht aber nicht der ursprünglichen Gestaltung. Die westliche Schmalseite wurde im Zuge der Vergrößerung der Kapelle im Jahr 1811 abgerissen und im Rahmen des Erweiterungsanbaus neu errichtet.⁷²³ Möglicherweise hatte jedoch auch das ursprüngliche Gebäude das Engelsfenster in der Westseite, da sich dieses konstitutive Element des italienischen Heiligtums auch im Vergrößerungsbau wiederfindet. Im Rechnungsbuch des Verwalters Ernest Winckens werden neben dem Gnadenbild, dem Altar, der Empore, der wahrscheinlich auf diese hinaufführenden Treppe und dem Kamin auch Eisenwerk, ein eiserner Leuchter, zwei Fenster, Tüfelungen und Malereien sowie ein eiserner Fensterladen erwähnt, möglicherweise ein Hinweis auf das Gitter des Engelsfensters.⁷²⁴ Abgesehen von den beiden, sich gegenüberliegenden Türen an Nord- und Südwand sowie dem zweiten Eingang in der Südseite weist diese noch ein zusätzliches Fenster in Höhe des Altares auf. Hierbei könnte es sich um die Umsetzung des blinden Fensters handeln, welches in Thorn jedoch als tatsächliches Fenster zum Einlaß von Licht im hinteren Kapellenteil genutzt wird. Am Ende der Nordwand findet sich darüber hinaus eine weitere kleine Türe, die den Eingang in die im 20. Jahrhundert angebaute Sakristei darstellt.

Der östliche Teil der heutigen Thorner Kapelle als die ursprüngliche *Santa Casa*-Konstruktion stellt somit kein Faksimile des Heiligen Hauses von Loreto dar, obwohl er gemäß der Vorgabe: «...op die Selve grothe ende breijde als die Heilige Capelle tot Loretten ...»⁷²⁵ erbaut worden sein soll. Auch das Vorbild für die Stiftung Clara-Elisabeths von Manderscheid-Blanckenheim, die Kapelle Gerardus van Herdegoms in Baarle, scheint demgemäß keine detailgetreue Nachbildung des italienischen Originals gewesen zu

⁷²³ Vgl. die Inschrift in der hölzernen Ballustrade der Empore: *CresCente aCCVrsV, CresCebat forMa saCeLLI*: Der Zulauf (von Gläubigen) wuchs, also wuchs auch das Heiligtum. Die lateinischen Großbuchstaben MCCCCCCLLVVI ergeben das Jahr 1811. Der gesamte westliche Kapellenteil wurde im Rahmen dieser Vergrößerungsarbeiten angebaut. Er weist eine von der *Santa Casa*-Konstruktion abweichende Höhe sowie Gestaltungsweise auf.

⁷²⁴ Vgl. RAL, *Aengaende de Capelle*, a. a. O., fol. 25-26, 31-36.

⁷²⁵ Ebd. fol. 15.

sein. Darüber hinaus ist die Ähnlichkeit zwischen den beiden Nachbauten trotz aller Bemühungen um Konformität fraglich. Insgesamt weist der östliche Kapellenteil in Thorn so wichtige Gestaltungselemente wie den doppelquadratischen Baukörper, die Türaufteilung, die Altarposition mit abgetrenntem Sanktuarium, das Gnadenbild in der Madonnennische und den Santa Camino auf. Neben der Exaktheit der Maße fehlt vor allem die Imitation der rustikalen Steinwände, die den Charakter der *Santa Casa* als Großreliquie betont, und der Heilige Schrank an der Nordwand. Auch auf die Umsetzung des als Beweis für die Wahrheit des Translationsberichtes dienenden Topos von der Fundamentlosigkeit wurde aus verständlichen Gründen verzichtet. Die von profunder Kenntnis der Loreto-Topik zeugende Innenraumgestaltung des Thorner Heiligtums entwirft jedoch ein ikonographisches Programm, das den Mangel an bedeutungstragenden Kultelementen ausgleicht.

5.4.5. Die künstlerische Umsetzung der konstitutiven Elemente der Santa Casa.

Im Kapellenregister von Ernest Winckens finden sich zwei Eintragungen, die belegen, daß zwei Franziskaner aus Maaseik für Arbeiten an der Innenausstattung der *Santa Casa*-Konstruktion entlohnt wurden. Pater Vicarius und Broder Cornelis erhielten am 7. Oktober 1675 90 *Pattacons* für Arbeiten «... aen die Capell van deselve te Lambreseren en te overgulden en de schilderen ...»⁷²⁶ bzw. «... die Capell van binnen gelambrassen hebben ende oock overgult ende beschildert ...».⁷²⁷ Mekking geht in seiner ausführlichen Untersuchung der *kapel van Onze Lieve Vrouw van Loreto onder de Linden te Thorn* von einer älteren Bedeutungsebene des Begriffs *Lambreseren* (täfeln) aus, die das Bedecken von Mauern und Decken zum Inhalt hat und somit sowohl Stuckarbeiten als auch Deckenmalereien umfassen kann. Als tatsächliche Täfelung können nur die

⁷²⁶ Ebd. fol. 35.

⁷²⁷ Ebd. fol. 49.

wahrscheinlich ursprünglichen, weißen Kacheln im unteren Drittel der Wände angesehen werden.⁷²⁸

Die Annahme, daß der zur Zeit des 100 jährigen Jubiläums der Loreto-Kapelle im Jahr 1773 als *rector sacelli* dienstuende Priester, Balthazar van Drogenbroeck, die Darstellungen an der Decke gemalt habe,⁷²⁹ ist auf der Grundlage der Eintragungen bei Winckens zu bezweifeln, ebenso wie die Zuschreibung an Heinrich Foelix zu Ehrenbreitstein (1732-1803), einen Künstler aus der Gegend von Koblenz, durch Pater Engelbregt.⁷³⁰ Von 1959 bis 1960 durchgeführte Restaurierungsarbeiten an den Bildmedaillons hatten die Datierung der Bildmedaillons an den Anfang des 18. Jahrhunderts zum Ergebnis. Der Restaurator, P.J.F.M. Hermesdorf, schreibt sie einem Maler aus der Lütticher Schule zu.⁷³¹ Die beiden Franziskaner waren zwar nicht aus Lüttich, sondern aus Maaseik, aber die Datierungsperiode entspricht annäherungsweise ihrer Wirkungsphase am Ende des 17. Jahrhunderts. Aufgrund von zwei im Stuckwerk der Madonnennische gestalteten Kartuschen, die beide Inschriften mit Hinweisen auf die Jahre 1673 und 1674 enthalten, geht Mekking davon aus, daß die Ostwand der Kapelle als erste der vier Seiten fertiggestellt wurde.⁷³²

5.4.5.1. Die Madonnennische oberhalb des Heiligen Kamins.

Die näher zur Südwand hin gestaltete Nische für den Sockel mit Marienmonogramm sowie das helle Gnadenbild von Thorn wird durch eine doppelt profilierte Leiste mit Schlußstein und Zierrahmen aus Rollwerk, welches fließend in Fruchtornamentik sowie Engelfiguren übergeht, gerahmt. Teile der Stukkaturen sind vergoldet.

⁷²⁸ Vgl. A.J.J. MEKKING, a.a.O., S. 252-53.

⁷²⁹ Vgl. L. HEERE, *Balthazar van Drogenbroeck en de schilderijen in de Loreto-kapel te Thorn*, «Maasgouw», XC (1971), S. 25.

⁷³⁰ Vgl. J.H.A. ENGELBREGT, *Stucco's en plafondschilderingen in de Loreto-Kapel te Thorn*, «Nederlands Kunsthist. Jb.» (1964), S. 241-42.

⁷³¹ Vgl. P.J.F.M. HERMESDORF, *Ausgabe von «De Bronk» zu Thorn*, Juni 1961, S. 22.

⁷³² Vgl. A.J.J. MEKKING, a.a.O., S. 253-54.

Die Inschrift im Schlußstein oberhalb der Nische enthält den Text: *DeIparae VirgInIqVe LaVretanae saCrVM* und besagt, daß dieses Heiligtum der Jungfrau von Loreto, der Mutter Gottes, geweiht ist. Die großen Lettern müssen als römische Ziffern gelesen werden und verweisen dann auf das Stiftungsjahr der Kapelle, auf das Jahr MDCLVVVVIII (1673). Die Inschrift unterhalb der Nische, welche allerdings durch die kunstvolle Altarschranke verdeckt wird, verweist auf das Jahr der feierlichen Übertragung und Aufstellung des Gnadenbildes: *In sVae natIVitatIs festo hIC sIbI Virgo seDeM LegIt.* Die Ziffern MDCLVVVIIIIII benennen das Jahr 1674. Auch der Inhalt des Textes, 'Am Festtag ihrer Geburt hat sich die Jungfrau hier ihren Wohnplatz erwählt', weist auf die feierliche Prozession am 8. September 1674, dem Festtag von *ons L. Vrouwen gebort* hin, als das nicht dem italienischen Original entsprechende, helle Gnadenbild in die *Capell van Loretten alhijer* übertragen wurde.⁷³³ Das Stuckwerk oberhalb des Madonnenbildes soll gemäß den Angaben des Restaurators abweichend von der heutigen, einheitlich weißen Gestaltung graue Konturen aufgewiesen haben, die mittels Wasserfarbe zur Erzielung von LichtSchattenEffekten aufgetragen worden seien. Die Reliefs hätten sich dadurch noch stärker von der Wand abgehoben.⁷³⁴

Während sich auf die Darstellung im oberen Teil des *Santo Camino* kein Hinweis im Kapellenregister von Winckens findet, scheinen die Kacheln des unteren Teils sowie das hölzerne Schränkchen aus der Anfangsphase des Baus zu stammen. Sowohl die *tegels* für *het schouken* als auch der *eycke Cattken*, möglicherweise als Geschirrschrank der Heiligen Familie gedacht, werden in der Auflistung der Ausgaben von 1675 erwähnt.⁷³⁵ Bei der Bemalung der Deckplatte des Kamins wird davon ausgegangen, daß sie unabhängig von der Deckenbemalung erfolgte, da sie eine mindere Qualität aufweist als die Bildmedaillons und zu einem späteren Zeitpunkt ausgeführt wurde.⁷³⁶ Die Darstellung zeigt die Heilige Familie beim

⁷³³ Vgl. RAL, *Aengaende de Capelle*, a.a.O., fol. 27.

⁷³⁴ Vgl. P.J.F.M. HERMESDORF, a.a.O., S. 22.

⁷³⁵ Vgl. RAL, *Aengaende de Capelle*, a.a.O., fol. 34.

⁷³⁶ Vgl. A.J.J. MEKKING, a.a.O., S. 312.

Mahl: In der Mitte befindet sich das Jesuskind und links von ihm Anna neben Joachim sowie rechts Maria neben Joseph. Die gemeinsame Lokalisierung von Kamin und Geschirrschrank entspricht zwar nicht den Vorgaben am italienischen Wallfahrtsort, stellt im Zusammenhang mit der Identifizierung des hinteren Kapellentails als Küche der Heiligen Familie jedoch eine sinnvolle Verbindung dar, die durch die Abbildung der dort zu erwartenden Personen noch unterstützt wird.

5.4.5.2. *Das Scheingewölbe auf profiliertem Gesims.*

Das Scheingewölbe über profiliertem Gesims beschreibt eine Hufeisenform mit einem oben abgeflachten Mittelteil sowie nach unten sich verbreiternden Seitenzonen. Vergleichbar ist diese Gewölbeform am ehesten dem Spiegelgewölbe, nur daß die abfallenden Seitenstücke nicht ausgebuchtet sind. Das Gesims stellt den Übergang zwischen Gewölbe und Wand dar. Es handelt sich somit nicht um ein Tonnengewölbe, wie es sich in der italienischen *Santa Casa* seit den Renaissance-Umbauten findet. Als Scheingewölbe wird die Deckenkonstruktion in Thorn bezeichnet, weil die Hufeisenform dem Lauf der Dachsparren folgt und keinen aufgrund von Stützkonstruktionen eigenständigen, oberen Raumabschluß darstellt.⁷³⁷ Die gesamte Fläche ist mit einer einheitlich gestalteten Stuckdekoration ausgestattet, die auf jeder Seite drei Bildmedallions sowie Mariensymbole oberhalb von diesen einfaßt und über den beiden sich gegenüberliegenden Eingängen weitergeführt wird. Die abgesehen von einigen Vergoldungen im Stuckwerk heute durchgängig weiße Wand soll ursprünglich eine lichtblaue Farbe aufgewiesen haben.⁷³⁸ Als Ordnungselemente geben Blumenranken und Hermenpilaster den Rahmen der Gestaltung vor, die im ersten Drittel der Deckengestaltung das Wappen der Äbtissin, Anna Sa-

⁷³⁷ Vgl. ebd. S. 260.

⁷³⁸ Vgl. H.H.J. KURVERS, *Kapel van O.L. Vrouw onder de Linden, Thorn. Verslag naar aanleiding van de onderzoeken naar de oude kleurstellingen*, in *Feestgids b. g. v. Derde Eeuwfeest van de Kapel onder de Linden, Thorn 1973*, S. 39.

lome von Manderscheid-Blankenheim, der wichtigsten Unterstützerin des Kapellenbaus neben der Stifterin, einbinden.⁷³⁹ Darüber hinaus finden sich noch mehrere, zum Teil in Kartuschen eingeschlossene Textzitate aus dem Alten und Neuen Testament.

Die Reihe von Inschriften beginnt im hinteren Kapellenteil mit der verkürzten Wiedergabe des Textes aus dem Lukas-Evangelium, «ET AIT ANGELUS / ET ECCE CONCIPIES / ET PARIES FILIUM / ET VOCABIS NOMEN / EIUS IESUM / Luc. 1//»⁷⁴⁰ da die Verkündigung an Maria zwischen Ostwand und Altarschranke lokalisiert wurde.⁷⁴¹ Die zweite Inschrift enthält, quasi wie in einem Dialog, die Antwort Mariens: «DIXIT AUTEM / MARIA ECCE AN/CILLA DOMINI FIAT / MIHI SECUNDUM VERBUM TUUM / Luc. 1//»⁷⁴²

Auch die sechs Ölgemälde in den Bildmedaillons greifen in der Reihenfolge von Nord-Ost nach Süd-West Themen auf, die von einer profunden Kenntnis des Kultkomplexes zeugen:

NO: Translation der *Santa Casa* nach Loreto

SO: Ein Priester aus Dalmatien wird durch Türken überfallen und schwer mißhandelt.

NM: Die Loreto-Madonna befreit eine Stadt von der Pest.

SM: Die Loreto-Madonna rettet einen Kaufmann mitsamt der Besatzung des Schiffs aus einem schweren Unwetter.

NW: Die Loreto-Madonna rettet eine junge Frau, die von einem Familienmitglied schwer mißhandelt und dem Tod überlassen wurde.

SW: Die Loreto-Madonna gibt einem Taugenichts den Vertrag zurück, mit welchem er seine Seele an den Teufel verkauft hat.

Die wichtigste Quelle für die Auswahl der Bildthemen stellt das Werk des Jesuiten Horatius Tursellinus dar, weil in den Darstellungen einzelne Episoden aus seinem Werk *Lauretanae Historiae* gestal-

⁷³⁹ Vgl. A.J.J. MEKKING, a.a.O., S. 261.

⁷⁴⁰ «Und der Engel sprach zu ihr: Fürchte dich nicht, Maria du hast Gnade gefunden. Siehe du wirst schwanger werden und einen Sohn gebären, und du sollst ihm den Namen Jesus geben» (*Luk I 3031*).

⁷⁴¹ «De Plaetse daer Maria soude gheseeten hebben, als sy de Groetenisse ontvingh» (vgl. G.J. GUILHELMII, a.a.O., S. 181).

⁷⁴² «Maria aber sprach: Siehe, ich bin des Herrn Magd; mir geschehe, wie du gesagt hast. Und der Engel schied von ihr» (*Luk I, 38*).

tet wurden.⁷⁴³ Die Schilderungen bei Tursellinus dienten ebenso wie die an Wallfahrtsorten nach den Angaben der Erhörten verfaßten Aufzeichnungen in Mirakelbüchern als literarische Quelle für Bildserien, die «An manchen Orten (...) an den Außen- oder Innenwänden der Kirchen in Form von Tafel- und Leinwandbildnissen, als Fresken oder auch als kostbare Bildteppiche angebracht. [wurden und] unter dem Begriff 'Mirakelbilder' zusammenzufassen sind».⁷⁴⁴

Die Ikonographie der Bildmedaillons greift ein Kompositionsschema auf, welches im Rahmen der Votivtafelmalerei tradiert wurde und folgende signifikante Elemente aufweist:

A: die 'anschauliche Vergegenwärtigung der überirdischen Macht' (das Gnadenbild oder die Gottesmutter in der Lichtaureole),

B: die 'zeichenhafte oder abbildliche Darstellung der Person, die sich dem himmlischen Bereich zuwendet' (der Votant oder die Votantin),

C: die Darstellung des Votationsgrundes,

D: schriftliche, häufig in die Komposition integrierte Erläuterung, die 'final oder kausal mit der Darbringung der Votivtafel am Wallfahrtsort' im Zusammenhang stand.⁷⁴⁵

Bei den Bildmedaillons am Scheingewölbe der Kapelle in Thorn handelt es sich zwar nicht um Votivtafeln, die aufgrund eines Gelübdes nach erfolgter Rettung durch den Votanten oder die Votantin gestiftet wurden, sondern um Mirakelbilder, die als Illustrationen von Wunderwirkungen der Loreto-Madonna auf der Grundlage der Schilderungen bei Tursellinus dienten. Die Ikonographie entspricht jedoch dem dargestellten Schema von signifikanten Elementen in der Votivtafelmalerei. Der Typus der expliziten Votivtafel, der alle vier Elemente (A, B, C, D) aufweist,⁷⁴⁶ kommt aber bei keinem der sechs Bildfelder vor, da für die Mirakeldarstellungen keine schriftlichen Erläuterungen im Zusammenhang mit einer Darbringung (Element D) vorliegen können.

⁷⁴³ Vgl. L. HEERE, a.a.O., S. 27; Vgl. A.J.J. MEKKING, a.a.O., S. 290.

⁷⁴⁴ L. KRIS-RETTENBECK, *Ex Voto. Zeichen, Bild und Abbild im christlichen Votivbrauchtum*, Zürich - Freiburg/Br. 1972, S. 75, 214.

⁷⁴⁵ Vgl. ebd. S. 156.

⁷⁴⁶ Vgl. ebd., S. 164.

In der im östlichsten Bildmedaillon der Südwand gestalteten Szene wird eine Episode aus der *Lauretanae Historiae* aufgegriffen, die den Überfall auf einen Priester aus Dalmatien beschreibt. Es wird berichtet, daß türkische Männer dem Geistlichen seine Eingeweide aus dem Leib gerissen haben, da er ihrem Befehl, Maria und Jesus zu verfluchen, nicht nachgekommen sei. Er gelobte im Gegenteil die Pilgerreise nach Loreto, falls er seinen Mördern entkommen sollte, und trug seine Eingeweide schließlich noch nach Italien, wo er sie als Votivgaben darbrachte und starb.⁷⁴⁷ In der Darstellung erscheint die Loreto-Madonna in Form des Gnadenbildes (A) im Lichtloch als Durchgangszone zwischen Himmel und Erde links oben und stellt auf diese Weise einen leuchtenden Gegenpol zur Dunkelheit der Szenerie in einer kleinen Höhle dar. Dort befinden sich der dalmatische Priester (B) sowie die ihn bedrohenden Türken (C). Der beschriebene Votationsakt erfolgte im Zusammenhang mit dem Gelübde, die Eingeweide zum italienischen Wallfahrtsort zu tragen aus Dank für die Bewahrung vor Verleugnung des christlichen Glaubens. Oberhalb des Bildmedaillons wurde ein Mariensymbol aus der Lauretanischen Litanei gestaltet: die Tür des Himmels.⁷⁴⁸ Auch das Lichtloch, aus welchem das Gnadenbild in der malerischen Darstellung hervorzukommen scheint, versinnbildlicht die Durchgangszone zwischen den streng voneinander abgegrenzten himmlischen und irdischen Sphären. Als Himmelstor symbolisiert es Transzendenz und damit Wirkkraft der Loreto-Madonna.⁷⁴⁹

Im mittleren Bildmedaillon der Nordseite ist die Rettung einer Stadt von der Pest durch die Hilfe der italienischen Gottesmutter dargestellt, nachdem sich die Bevölkerung des Ortes in kollektiver Anheimstellung um Erlösung gebeten hatte.⁷⁵⁰ Das Gemälde greift den Wendepunkt in der Episode auf und gestaltet mit Altar und der darauf befindlichen Loreto-Madonna (A) die zentrale Vermittlerfigur, die den Heilungsprozeß aufgrund der an sie gerichteten Bitten

⁷⁴⁷ Vgl. H. TURSSELLINI, *Historiae lauretanae*, Romae, ap. Petrum Henningium, MDCXXII, Buch II, S. 18.

⁷⁴⁸ Vgl. A.J.J. MEKKING, a.a.O., S. 295-96.

⁷⁴⁹ Vgl. L. KRIS-RETTENBECK, *Ex-Voto*, a.a.O., S. 215.

⁷⁵⁰ Vgl. H. TURSSELLINI, *Historiae lauretanae*, a.a.O., Buch III, S. 24.

auslöst. Als Zeichen für die kollektive Anheimstellung der Stadtbewohner steht in der Bildmitte ein Priester in Orantenhaltung (B), und als Erläuterung der Krisensituation werden Pestverstümmelte (C) im Vordergrund abgebildet. Die Architekturelemente im Hintergrund lassen oberhalb des Priesters den Blick auf den Himmel frei, wodurch die kommende Rettung durch göttliche Einwirkung unterstrichen wird. Das oberhalb zu sehende Mariensymbol zeigt den *Templum Dei*.⁷⁵¹ Das gegenüberliegende Bildmedaillon der Südseite gestaltet eine Rettungsszene auf hoher See. Ein Kapitän segelte mit vollbeladenem Schiff von Konstantinopel nach Westen. Am Vorabend des Festtages des Heiligen Andreas wurde er kurz vor dem Hafen Milets durch einen Sturm überrascht und bat die Loreto-Madonna um Hilfe. Mitten im nächtlichen Dunkel strahlte ein Licht vom Himmel und leitete die Rettungsbote sicher nach Ancona, während das Schiff unterging.⁷⁵² Die Darstellung greift den Moment auf, als die Loreto-Madonna in der Funktion als *Stella Maris* (A) die Rettungsbote mitsamt dem Kapitän (B) die Küste entlang führt. Im Hintergrund ist das aufgrund des Unwetters aufgewühlte Meer (C) und die Stadt Ancona zu sehen. Das über dem Bildmedaillon gestaltete Mariensymbol entstammt wiederum der Lauretanischen Litanei, es handelt sich um den Turm Davids.⁷⁵³

Das westliche Bildmedaillon der Nordseite thematisiert das Schicksal einer Sizilianerin, die trotz durchschnittener Gurgel wieder zum Leben erwachte. Das Mädchen lebte in Venedig als Prostituierte, plante jedoch aus Heimweh, wieder nach Hause zurückzukehren. Zu diesem Zweck machte sie ihren ganzen Besitz zu Geld und begab sich mit weiteren Familienmitgliedern auf den Weg nach Loreto, um dort ihre Sünden zu beichten. In den Wäldern bei Ravenna überfiel eines der Familienmitglieder sie, raubte ihr Geld und verletzte sie tödlich mit einem Dolch. Im Sterben rief sie die Loreto-Madonna um Hilfe, welche in glänzendem Gewand erschien und ihr ein tugendhaftes Leben anriet. Als die Frau die Augen wie nach einem tiefen Schlaf wieder auftat, war ihr Körper

⁷⁵¹ Vgl. A.J.J. MEKKING, a.a.O., S. 300-01.

⁷⁵² Vgl. H. TURSELLINI, *Historiae lauretanae*, a.a.O., Buch III, S. 26.

⁷⁵³ Vgl. A.J.J. MEKKING, a.a.O., S. 303-04.

geheilt.⁷⁵⁴ Die Darstellung weist eine deutliche vertikale Zweiteilung auf: Während in der linken Hälfte die liegende, halbnackte Sizilianerin gestaltet ist (B), der die Loreto-Madonna als realistische Frauenfigur auf einer von Engeln getragenen Wolke erscheint, ist in der rechten Hälfte der wegretende Übeltäter (C) zu sehen, der an seinem Dolche eindeutig zu erkennen ist. Seine langen Stiefel und der breitkrepelige Hut entsprechen den Kleidungsgewohnheiten im 17. Jahrhundert. Die göttliche Wirkkraft wird in diesem Mirakelbild in Form der aus dem Licht herunter-schwebenden Wolke dargestellt. Das Mariensymbol des versiegelten Brunnens oberhalb des Gemäldes verweist auf die Tugend der Keuschheit,⁷⁵⁵ wozu die Gottesmutter der jungen Frau gemäß der Schilderung bei Tursellinus rät.

Das gegenüberliegende Bildmedaillon zeigt die Erlösung eines jungen, reumütigen Manns, der dem Teufel seine Seele verkauft hat, durch die Loreto-Madonna.⁷⁵⁶ Auf dem Gemälde ist der Innenraum einer Kapelle dargestellt, der große Ähnlichkeit mit einer Druckgraphik der *Santa Casa* aufweist, die sich in der niederländischen Übersetzung von Tursellinus' Werk findet.⁷⁵⁷ Während das lauretanische Gnadenbild (A) in der Madonnennische plaziert dargestellt ist, befindet sich der zerknirschte junge Mann (B) am Fuß des Altars. Das zugehörige Mariensymbol zeigt die in der Lauretanischen Litanei enthaltene *Domus Aurea*.⁷⁵⁸ Nicht nur im Symbol wird das Haus Gottes angesprochen, sondern auch in der malerischen Darstellung kann ein eindeutiger Bezug zum italienischen Wallfahrtsort entdeckt werden. Neben dem Gnadenbild in der Madonnennische sind der Altar mit Gitterwand sowie von der Decke hängende Lampen zu erkennen. Zwei vor der Marienfigur kniende Kandelaberengel erinnern darüber hinaus an das Schnitzwerk der Altarschranke in Thorn.

Das bisher noch nicht erwähnte östliche Bildmedaillon der Nordseite mit der Translationsdarstellung zeigt die Mutter-Kind-Gruppe

⁷⁵⁴ Vgl. H. TURSELLINI, *Historiae lauretanae*, a.a.O., Buch III, S. 28.

⁷⁵⁵ Vgl. A.J.J. MEKKING, a.a.O., S. 304-05.

⁷⁵⁶ Vgl. H. TURSELLINI, *Historiae lauretanae*, a.a.O., Buch III, S. 33.

⁷⁵⁷ Vgl. P. MALLANTS, a.a.O., S. 410.

⁷⁵⁸ Vgl. A.J.J. MEKKING, a.a.O., S. 308, 310.

auf dem Dach einer von Engeln getragenen, einfachen Kapelle aus Ziegelsteinmauerwerk mit nur einer Tür in der Längswand sowie einem Fenster in der Schmalseite. Oberhalb des Ensembles fällt ein breiter Lichtstrahl, kontrastiert von dunklen Wolken, auf die Gottesmutter und das bekrönte Jesuskind, wiederum ein Zeichen der göttlichen Wirkkraft, die in der wundersamen Translation zum Ausdruck kommt. In der unteren Zone ist die Basilika von Loreto auf dem von Befestigungsanlagen umsäumten Hügel vor dem offenen Meer dargestellt. Als Mariensymbol wurde die Quelle oder der Lebensbrunnen aus dem Paradiesesgarten gestaltet.⁷⁵⁹ Das aus der Votivtafelmalerei übernommene Schema der vier signifikanten Elemente ist bei der Übertragungs-Darstellung nicht so eindeutig gegeben wie in den anderen fünf Bildmedaillons. Grundsätzlich findet sich auch hier die Loreto-Madonna auf der Wolke schwebend (A) abgebildet, während das Heilige Haus das vor Profanisierung zu bewahrende Heiligtum darstellt. Es kann aber nicht im herkömmlichen Sinn als Votant bezeichnet werden. Auch der Anlaß für die Errettung, die Gefahr der Profanisierung der Heiligen Stätte, wurde nicht gestaltet. Der Akzent liegt vielmehr auf der Versinnbildlichung des Wunders im Vollzug, welches den zentralen Topos des Loreto-Kultes darstellt und für das Verständnis der *Santa Casa* als Großreliquie grundlegend ist.

In allen sechs Mirakelbildern wird die göttliche Wirkkraft durch die Loreto-Madonna verkörpert, welche als Gnadenbild oder reale Frauenfigur explizit auftritt und durchgängig mit Hilfe von 'Bildgestalten mit Zeichenbewandnis' (Lichtloch im Firmament, die von dunklen Wolken gerahmte Himmelslücke, die von Engeln getragenen Wolken) als zur himmlischen Sphäre gehörig charakterisiert wird.⁷⁶⁰ Möglicherweise erleichterte diese, an der Votivtafelmalerei orientierte Darstellungsform den Zugang zum Kultkomplex, obwohl die Gemälde keine Votivtafeln im eigentlichen Sinn darstellen. Es wurden ausgewählte, für die Loreto-Madonna bezeugte Gnadenerweise⁷⁶¹ gestaltet und keine aus Dank oder in Erfüllung

⁷⁵⁹ Vgl. ebd. S. 288.

⁷⁶⁰ Vgl. L. KRISSE-RETTENBECK, *Ex Voto*, a.a.O., S. 214.

⁷⁶¹ Vgl. *Miracoli della Vergine lauretana* (zit. n. F. GRIMALDI, *Historia*, a.a.O., S. 349-409).

eines Versprechens in Thorn dargebrachte Votivtafeln. Die sich jeweils gegenüberliegenden Bildmedaillons thematisieren paarweise den gleichen Bedrohungskontext: Sowohl die Translation des Heiligen Hauses als auch die Überbringung der Eingeweide des dalmatischen Priesters nach Loreto konkretisieren die durch Andersgläubige drohende Gefahr für das Christentum; die Errettung einer Stadt von der Pest sowie der Schiffspassagiere aus dem Unwetter greifen das durch Naturkatastrophen provozierte Unheil auf; die junge Sizilianerin und der junge Seelenverkäufer verkörpern das durch individuelles Fehlverhalten ausgelöste Leid. In allen Fällen ermöglicht das Vertrauen auf die fürsprechende Kraft der Loreto-Madonna die Rettung, womit ihre durchgängige Kompetenz zum Ausdruck kommt.

Die Hilfeleistung erfolgt aufgrund der Vermittlungskompetenz der Loreto-Madonna, die mit Hilfe bestimmter Bildzeichen wie das Licht- oder Himmelsloch im Rahmen der Gesamtgestaltung akzentuiert wird. Mit diesem bildnerischen Mittel wird die Transzendenz der Fürsprecherin hervorgehoben, die neben der eindeutigen kompositorischen sowie bedeutungstragenden Unterscheidung zwischen himmlischer und irdischer Sphäre notwendig ist, um das 'Hineinwirken göttlicher Kraft ins Diesseits' zum Ausdruck zu bringen.⁷⁶² Insgesamt weist die Deckengestaltung der *Santa Casa*-Konstruktion von Thorn ein ikonographisches Programm auf, das in der Vielschichtigkeit seiner Bezüge nicht auf den ersten Blick verständlich ist. So wird das im marianischen Wohnhaus lokalisierte Mysterium von der Verkündigung durch den Erzengel nicht nur in der Nachbildung des Heiligen Hauses angesprochen, sondern auch im Text des Lukas-Evangeliums, welcher über dem Platz, «... daer Maria soude gheseeten hebben, als sy de Groetenisse ontfingh ...»,⁷⁶³ angebracht wurde, sowie im Quell-Symbol, das auf die lebensspendende Kraft sowohl in der Mutterschaft als auch im Glauben verweist. Die in diesem Kontext auftretende Translationsdarstellung nimmt Bezug auf die weitere Entwicklung des Hauses aus Nazareth und erinnert an den Wert der marianischen Großreliquie im Kampf um

⁷⁶² Vgl. L. KRISS-RETTENBECK, *Ex Voto*, a.a.O., S. 211.

⁷⁶³ G.J. GUILHELMI, a.a.O., S. 181.

Rechtgläubigkeit. Auch die Stukkaturen in den Supraporten der beiden sich gegenüberliegenden Eingänge in Nord- und Südwand enthalten ein vielschichtiges ikonographisches Programm, das den typologischen Verweis auf das apokalyptische Weib aus der Offenbarung nach Johannes sowie den Sieg der Schlangenzertreterin über das Böse thematisiert.⁷⁶⁴

5.4.5.3. Die Altarschranke.

Die Altarschranke aus Eichenholz wurde aufgrund einer vom Künstler selbst signierten Entwurfszeichnung Guilielmus Kerricx, einem Bildhauer aus Antwerpen (1652-1719), zugeschrieben.⁷⁶⁵ Neben der Unterschrift *G. Kerricx* findet sich noch eine weitere von *T. De Romloz Can.(onicus) Thoren(sis)*, einem Chorherren des Thorner Kapitels. Die Skizze weist abgesehen von der Aussparung für den Altar in der Mitte des Blattes zwei unterschiedliche Gestaltungsvarianten auf. Während der Entwurf für den linken Durchgang barocke Ornamentik aufweist, erfolgte die Skizzierung des rechten in klassizistischem Stil. Zur Ausführung kam die barocke Variante.⁷⁶⁶ Aufgestellt wurde *het sneetwerck* im Jahr der offiziellen Einweihung der *Capelle tusschen beide die Linden in het Thorner veld*, am 13. August 1681.⁷⁶⁷

Die das Sanktuarium der *Santa Casa* von der übrigen Kapelle trennende Altarschranke greift das Thema der Verkündigung in der Gestaltung der beiden Durchgänge auf. Auf der linken Tür ist die kniende Gottesmutter eingewoben in Arkanthusranken und Frucht-motive dargestellt mit einer vor ihrem Kopf schwebenden Taube als Symbol des Heiligen Geistes. Der Erzengel füllt das entsprechende Feld in der rechten Tür ebenfalls von Blattornamentik umgeben und die Lilie in der Hand haltend, womit die Verkündigungsszene voll-

⁷⁶⁴ Vgl. A.J.J. MEKKING, a.a.O., S. 256-58.

⁷⁶⁵ Vgl. G. GEPTS-BUYSAERT, *Guilielmus Kerricx, Antwerps Beeldhouwer, «Gentse Bijdragen», XIII (1951), S. 115.*

⁷⁶⁶ Vgl. A.J.J. MEKKING, a.a.O., S. 328.

⁷⁶⁷ Vgl. RAL, *Aengaende de Capelle*, a.a.O., fol. 71.

ständig dargestellt ist. Das Rankenmotiv ermöglicht einerseits die teilweise Durchsicht in den Bereich hinter der Altarschranke und erinnert auf diese Weise an die Gitterwand des italienischen Originals. Andererseits transportiert es in seiner Verschlungenheit die Bewegtheit der Szene: Während Maria noch auf einem Festigkeit vermittelnden Beichtstuhl kniet, unterstützt die ausschließliche Gestaltung von Blattranken als direkte Umgebung des Engels seine Flugbewegung. Die Motivauswahl für die Gestaltung des Schnitzwerkes wurde möglicherweise von der Vorstellung angeregt, daß Maria in der linken hinteren Ecke des Sanktuariums, also etwa an der Stelle, wo sich die linke Tür der Altarschranke befindet, gesessen habe, als der Engel ihr erschien.

Die kraftvolle und voluminöse Formensprache weist ein Streben nach Eleganz in der Modulation der Ornamentik auf, so daß die Rahmenelemente mit den die Verkündigungsszene vorstellenden Türfeldern einen harmonischen Gesamteindruck vermitteln. In der Mitte ist die Altarschranke leicht nach unten gewölbt, um auf diese Weise den Blick auf das Gnadenbild als zentralen Orientierungspunkt freizugeben. Die beiden auf den Innenseiten der Durchgänge aufgestellten und damit die Madonnennische flankierenden Kandelaberengel waren auf der Entwurfszeichnung ursprünglich nicht vorgesehen, sie stammen aus einem bei Winckens nicht näher bezeichneten Antwerpener Atelier.⁷⁶⁸ Die Holzbildhauerarbeit stellt insgesamt das wertvollste Element des Kapelleninventars dar.⁷⁶⁹

5.5. Die Gestaltung der Kultthematik: die Chorumgangskapelle der St. Salvator-Kathedrale in Brügge.

Die St. Salvator-Kathedrale, Brügges älteste Pfarrkirche, wurde um 1250 in gotischem Stil erbaut und im 15. Jahrhundert im Rahmen eines allgemein festzustellenden Ausbaus religiöser Bauwerke mit einem Chorumgang und fünf Chorkapellen erweitert. In der Blütezeit der brabantischen Hochgotik begann der Brügger Baumei-

⁷⁶⁸ Vgl. ebd.

⁷⁶⁹ Vgl. A.J.J. MEKKING, a.a.O., S. 328.

ster Jan van de Poele im Jahr 1480 mit dem Erweiterungsbau. Die Apsidialkapellen erhielten Sterngewölbe mit je einem Schlußstein in der Mitte und einem gemeißelten Kragstein.⁷⁷⁰ Die Fundamente der ersten zwei Chorkapellen, die den heiligen Petrus und Paulus sowie Unserer Lieben Frau der Sieben Schmerzen geweiht waren, wurden bereits 1482 gelegt, die endgültige Fertigstellung dauerte jedoch noch bis zur Einwölbung in den Jahren 1556 und 1557. Bei der Kapelle der beiden Heiligen handelt es sich um die zweite Kapelle auf der Südseite des Chorumgangs. Sie wurde am 24. Januar 1489 eingeweiht, und bereits ein Jahr später, am 14. November 1490, erhielt die Bruderschaft zu Ehren der heiligen Petrus und Paulus vom Kirchenvorstand die Erlaubnis, in der neuen Kapelle 'für alle Zeit' ihre Dienste zu verrichten.⁷⁷¹

Im Jahr 1609 schloß sich die Bruderschaft zu Ehren Unserer Lieben Frau von Loreto an die ältere der beiden Heiligen an, so daß die Kapelle seit dem 17. Jahrhundert auch Loreto-Kapelle genannt wurde.⁷⁷² In einer Beschreibung der St. Salvator-Kathedrale vom Ende des 17. Jahrhunderts wird über die *broederschap van onse vrouwe van Laurette* berichtet, daß sie großes Ansehen genossen und einmal im Jahr eine andächtige Prozession durch die Stadt organisiert habe und die Möglichkeit bestand, an bestimmten Festtagen Ablässe zu erwerben, so auch am Tag der Verkündigung an Maria, dem zentralen, in der *Santa Casa* lokalisierten Mysterium.⁷⁷³

5.5.1. Die Ausstattung der Loreto-Kapelle.

Eine Inventarliste aus dem Jahr 1692, die alle zu diesem Zeit-

⁷⁷⁰ Vgl. F. VROMMAN, *Kunstwerken in de Sint-Salvatorskathedraal*, Brugge 1986, S. 10.

⁷⁷¹ Vgl. L. DEVLIEGHER, *De Sint-Salvatorskathedraal te Brugge. Geschiedenis en Architectuur* («Kunstpatrimonium van West-Vlaanderen», 7), Lannoo - Tielt - Bussum 1981, S. 22-25.

⁷⁷² Vgl. L. DEVLIEGHER, *Inventaris*, a.a.O., S. 38.

⁷⁷³ Vgl. Brugge, Bisdomarchief, von nun an BBA, *Beschrijving van de Sint-Salvatorskathedraal, einde 17de eeuw (met latere aanvullingen)*, S. 362.

punkt zur *Loretokapel* gehörenden Güter auflistet, ermöglicht eine detaillierte Rekonstruktion der Ausstattung der Apsidialkapelle. Neben zahlreichen Schmuckgegenständen aus Gold, Silber sowie mit Perlen, Diamanten und Rubinen verziert, werden Altarkleider für den Priester, Lampen, Kerzenleuchter und Prozessionsfahnen erwähnt.⁷⁷⁴ Wichtig für die Rekonstruktion des ikonographischen Programms der Kapelle sind vor allem die vier, ebenfalls in der Inventarliste erwähnten Mirakeldarstellungen, welche die Translation des Heiligen Hauses, die Seeschlacht von Lepanto und Pilgerreisende auf dem Weg zum italienischen Wallfahrtsort darstellen. Eingebettet in den Gemäldezyklus sowie den prunkvollen Zierat der Votivgaben, die nach dem Tod der Stifter an den Wänden der Kapelle befestigt wurden,⁷⁷⁵ stellte ein barocker Ädikulaaltar den zentralen Punkt der Kapelle dar, bekrönt von einer Miniatur-Nachbildung der *Santa Casa*.

5.5.1.1. *Der Loreto-Altar.*

Am Anfang des 19. Jahrhunderts standen in der St. Salvator-Kathedrale noch 22 Altäre, die im Lauf des 20. Jahrhunderts zum großen Teil abgebrochen wurden. Die meisten Altäre waren aus teilweise bemaltem Holz gefertigt worden, drei jedoch auch aus Marmor: der Hochaltar und die Altäre in der Loreto- und in der Maria-Himmelfahrt-Kapelle.⁷⁷⁶ Der Marmoraltar zu Ehren von Unserer Lieben Frau von Loreto besaß die Form eines für die Barockzeit üblichen Ädikulaaltars und stammte aus dem Jahr 1643. Zwei lateinische Inschriften und ein Wappen gaben Auskunft über Namen, Entstehungszeit und Stifter. Oberhalb des Altarretabels, einer Verkündigungsdarstellung, stand: *D.O.M. / D. VIRG. LAVRETANAE / AC. SS. PETRO ET PAVLO / 16 SACRUM* 43. Das Wappen verwies auf J. de Damhouder und seine Frau, die möglichen Stifter des Altars.⁷⁷⁷

⁷⁷⁴ Vgl. BBA, *Inventaris van de Loretokapel*, 1692, S. 281.

⁷⁷⁵ Vgl. ebd. S. 285.

⁷⁷⁶ Vgl. L. DEVLIEGHER, *Inventaris*, a.a.O., S. 11.

⁷⁷⁷ Vgl. ebd. S. 13.

Das Altarblatt zeigte eine noch heute in der Loreto-Kapelle, an der rechten Seitenwand in erhöhter Position befindliche Verkündigungsdarstellung. Das Ölgemälde wird in einer Reisebeschreibung aus dem 18. Jahrhundert als ein Werk von guter Komposition und Zeichnung erwähnt. Sie gibt außerdem Auskunft über den Maler namens A. Janssens und über den Verwendungszweck als Altarblatt des Loreto-Altars.⁷⁷⁸ Es ist davon auszugehen, daß es sich bei dem Maler um den Antwerpener Historienmaler Abraham Janssens (1575-1632) handelte.⁷⁷⁹ Sowohl die Dynamik der Komposition, als auch die Größe der Figuren und die auf antike Bausubstanz anspielende Hintergrundgestaltung kennzeichnen seinen von Italien geprägten Barockstil. Die Leinwand umschreibt die Maße 275×191 cm, der Keilrahmen wölbt sich jedoch am oberen Rand zu einem kleinen Rundbogen, eine Besonderheit, die mit der Funktion als Altarretabel zu erklären ist.

Maria sitzt in der linken unteren Bildhälfte an einem kleinen Tisch, über ihr wurde ein roter Vorhang drapiert. Sie hat den Blick nach oben gerichtet, wo mehrere Engel um die den Heiligen Geist symbolisierende Taube kreisen. Der Vogel befindet sich an exponierter Stelle im Bogenfeld der Leinwand. Aus der rechten oberen Ecke taucht der von Wolken getragene Erzengel Gabriel auf, und als Zeichen der Jungfräulichkeit hält er eine weiße Lilie in seiner linken Hand. Beide Figuren tragen üppige Gewänder und sind innerhalb der gesamten Komposition in einen kreisförmigen Rhythmus integriert, der seinen Anstoß durch den von rechts erscheinenden Engel erfährt und in der Handhaltung sowie im Blick Mariens wieder nach oben geleitet wird, um in der von Engeln umrundeten Taube aufgefangen zu werden. Die Figur der Gottesmutter betont noch eine eng zusammenstehende Säulengruppe mit Architrav, die sich unmittelbar hinter ihr befindet und ihren tiefen, zum Himmel emporstrebenden Glauben versinnbildlicht. Im Hintergrund erkennt man eine antikisierende Architekturfassade, die durch ausge-

⁷⁷⁸ Vgl. L.B. DESCHAMPS, *Voyage pittoresque de la Flandre et du Brabant*, Amsterdam 1772², S. 244.

⁷⁷⁹ Vgl. *Niederländisches Künstler-Lexikon*, bearb. v. A. von WURZBACH, Bd. I, Wien-Leipzig 1906, S. 748.

sprochen breite ionische Pilaster und Rundbogentüren gegliedert ist, obwohl Vorhang und Tisch eigentlich auf einen Innenraum hinweisen. Ob es sich bei diesem Architekturkörper um die Abbildung eines realen Vorbildes handelt, kann nicht geklärt werden. Möglicherweise nahm der Maler darin Bezug auf die Miniatur-Kopie der *Santa Casa*, die das gesamte Altarwerk bekrönte, da auch hier eine durch Pilaster und Türen gegliederte Fassade gestaltet worden ist. Allerdings stimmen weder die Proportionen noch die Kapitell-Formen miteinander überein.

In der ädikulaförmigen Architekturräumung des Loreto-Altars standen jeweils außen neben den Säulen Figuren der Heiligen Petrus und Paulus von Jacobus Berger aus den Jahren 1694 und 1695, die an die ursprünglichen Schutzpatrone der Bruderschaft erinnerten. Anstelle des typischen Dreieckgiebels, der im Barock häufig zur Verstärkung der nach oben gerichteten Bewegung aufgebrochen wurde, thronte an höchster Stelle die Miniatur-Nachbildung der *Santa Casa*. Auch diese bildhauerische Arbeit wird Jacobus Berger zugeschrieben und soll gleichzeitig mit den Apostelfiguren entstanden sein.⁷⁸⁰ Unterhalb der Miniatur-Nachbildung des Heiligen Hauses, das zwei von je zwei Pilastern mit korinthischen Kapitellen eingerahmte Türen aufwies, waren zur Versinnbildlichung der wundersamen Translation Engel und Wolken gestaltet. Auf dem Dach saß die bekrönte, das Jesuskind in ihrem linken Arm haltende Gottesmutter, und von der gesamten Figurengruppe gingen Strahlen und Cherubinen aus.

In der Predellazone über der Mensa stand allerdings erst seit Anfang des 19. Jahrhunderts eine noch heute erhaltene Marmorstatue von Pieter Pepers aus dem Jahr 1776, wie es die Gravur *P. PEPERS INV. ET SCULP. BRUGIS 1776* auf der Figur bezeugt. Die Figur hat eine Höhe von 87 cm und ist in anmutigem Rokostil gestaltet. Maria sitzt auf einem Felsstück und hält das Jesuskind, welches rechts vor ihr steht, fest in ihren beiden Händen.⁷⁸¹ Im Zuge von Restaurationsarbeiten in den Absidialkapellen wurden die abgedichteten Fenster wieder geöffnet und die Barockaltäre, die vor

⁷⁸⁰ Vgl. L. DEVLIEGHER, *Inventaris*, a.a.O., S. 13.

⁷⁸¹ Vgl. ebd. S. 94.

den Fenstern gestanden hatten, eingerissen. So ging 1889 auch der Altar zu Ehren Unserer Lieben Frau von Loreto verloren, die Miniatur-Nachbildung der *Santa Casa* wurde an einen Antiquitätenhändler verkauft und die Statuen der Heiligen Petrus und Paulus zerstört.⁷⁸² Wahrscheinlich hat die klassizistische Abkehr vom Barock, die sich im 19. Jahrhundert zu einer direkten Polemik gegen die geschwungenen und üppigen Formen ausweitete, zum leichteren Abbruch der Altäre beigetragen. Eine zeitgenössische Stimme verurteilte den Altar als ein Werk von frivolem Geschmack und eher einem Boudoir ähnelnd als einem sakralen Zweck dienlich.⁷⁸³

Die Marienfigur von Pieter Pepers entkam der Zensur und wurde nebst zwei kleinen Statuen der Heiligen Petrus und Paulus auf einem vorläufigen Altar in der Loreto-Kapelle der St. Salvator-Kathedrale aufgestellt. 1907 plazierte De Wispelaere in den beiden sich gegenüberliegenden Apsidialkapellen, der Barbara- oder Josef- und der Loreto-Kapelle, nach einem Entwurf von E. Bethume neue Altäre. Diese wurden jedoch nicht nach Osten hin ausgerichtet wie die alten. Bei dem neuen Altar der Loreto-Kapelle handelt es sich um ein Retabel, das noch heute am selben Ort zu sehen ist und die Genealogie der Heiligen Anna, der Mutter Mariens, vorstellt. Eingebettet in einen neugotischen Rahmen nach einem Entwurf von Huib Hoste zeigt das Holzschnitzwerk den Stammbaum Annas, die in der unteren Zone auf einem Thron sitzt. Aus ihrer Figur erwächst das umfangreiche Verwandtschaftsgeflecht in Form sich verzweigender Äste, und in direkter Linie über ihr ist Maria mit dem Jesuskind zu sehen.⁷⁸⁴

Es handelt sich um eine *Arbor Annae*-Komposition, die neben Joachim auch weitere Figuren der Heiligen Sippe zeigt. Der Altarschrein wurde 1533 fertiggestellt und umschreibt die Maße 158,5×193 cm.⁷⁸⁵ Die Darstellungsform betont die Rolle Annas als

⁷⁸² Vgl. ebd. S. 13.

⁷⁸³ Vgl. A. PUGIN, *Les vrais principes de l'architecture ogivale ou chrétienne, avec des remarques sur leur renaissance au temps actuel* (frz. Übersetzung des engl. Originals), Bruges 1850.

⁷⁸⁴ Vgl. L. DEVLIEGHER, *Inventaris*, a.a.O., S. 11-13.

⁷⁸⁵ Vgl. W. ESSER, *Die Heilige Sippe. Studien zu einem spätmittelalterlichen Bildthema in Deutschland und den Niederlanden*, Diss., Mainz 1986, S. 173.

Stammutter des Geschlechts sowie in der Verknüpfung von *Arbor Annae* und Wurzel Jesse die Herkunft aus alttestamentlichen Wurzeln und damit die *Concordia Veteris et Novi Testamenti*.⁷⁸⁶ Auch wenn der ebenfalls in Holz geschnitzte neugotische Rahmen des Altarwerkes Anfang des 20. Jahrhunderts entstanden ist, wurde das Zentralretabel aus Eichenholz in spätgotischem Stil ausgeführt. Die hölzernen Seitenflügel, die ursprünglich nicht Teil der Konstruktion waren, haben eine Größe von 141×80 cm und sind um 1550 male-
risch gestaltet worden. Sie zeigen auf der linken Innenseite die Bekehrung und Salbung des Heiligen Hubert, auf der rechten die Tugenden der Heiligen Luzia: Nächstenliebe und Standfestigkeit.⁷⁸⁷ Auf den Vorderseiten sind drei Anrufungen aus der Laurentanischen Litanei abgebildet: die Himmelstür, die Bundeslade und der Elfenbeinturm, alles Mariensymbole, die auf das Alte Testament verweisen.⁷⁸⁸

5.5.1.2. Die Miniatur-Nachbildungen der Santa Casa.

Neben der *Santa Casa*-Nachahmung in Miniatur, die das Altarwerk der Loreto-Kapelle von 1643 bekrönte, gehören noch zwei weitere Nachbildungen des Heiligen Hauses zum Inventar der St. Salvator-Kathedrale. Es handelt sich um einen Reliquienschrein zu Ehren Unserer Lieben Frau und der Heiligen Petrus und Paulus aus Silber, der die Maße 23×11,5×21,8 cm umschreibt, sowie um eine teilweise vergoldete Bildhauerarbeit aus bemaltem Holz (56×85×44 cm). Der Reliquiar wurde von Antoon Kerckhove in den Jahren 1648 und 1649 hergestellt und ist dem Heiligen Haus von Loreto nachempfunden.⁷⁸⁹ An den vier Ecken stützt sich das Gebäude auf kleine Engelsköpfe, die mit ihren Flügeln die wundersame Translation andeuten. Die Wände sind als Backsteinmauerwerk gestaltet, auf der

⁷⁸⁶ Vgl. ebd. S. 111.

⁷⁸⁷ Vgl. F. VROMMAN, a.a.O., S. 31-33.

⁷⁸⁸ Vgl. L. DEVLIEGHER, *Inventaris*, a.a.O., S. 13.

⁷⁸⁹ Vgl. C. DENORME, *Edelsmeedwerk (in de Sint-Salvatorskatedraal)*, «West-Vlaanderen», VIII (1959), S. 85.

Längsseite befindet sich eine Tür, auf der schmalen Seite ein rundes Dachfenster, und auf dem Satteldach liegen drei Reliquien in ovalen Glaskartuschen. Es handelt sich um kleine Stückchen Stoff von den Gewändern der Gottesmutter und der Apostel, worauf an ihnen befestigte Medaillons in der Größe von Schmuckanhängern hinweisen: *veste b. Vergine, Pauli Ap.* In der Inventaraufstellung von 1692 werden noch Reliquien der Heiligen Petronilla und Rochus erwähnt, die heute jedoch nicht mehr vorhanden sind. Das Gewand der Gottesmutter wird im Text genauer spezifiziert als Teil ihres Golddriemens, aber auch dieses Detail ist nicht zu erkennen. Ein Brief, der die Echtheit der Reliquien bezeugte, wird in der Inventarliste ebenfalls erwähnt.⁷⁹⁰

Bei der dritten Santa-Casa-Nachbildung, die heute am linken Seitenpfeiler der Kapelle in erhöhter Position befestigt ist, handelt es sich um ein teilweise vergoldetes sowie bemaltes Holzbildhauerwerk (56×85×44 cm) vom Ende des 17. Jahrhunderts, auf dessen Dach eine Marienfigur mit Kind (Maße insgesamt: 115×137 cm) sitzt. Die Translation wird wiederum durch Wolken am unteren Rand des Hauses sowie durch Engel, die es jeweils an den Ecken halten, angedeutet. Im Jahr 1874 wurde die bekleidete Marienfigur auf dem Dach durch eine von De Wispelaere gefertigte ersetzt.⁷⁹¹ Die bekrönte Gottesmutter trägt das ebenfalls mit einer Krone ausgestattete, segnende Jesuskind auf ihrem rechten Arm, während sie in ihrer linken Hand das Zepter hält. Ihr blaues Gewand ist mit goldenen Sternen verziert und das Heilige Haus mit Satteldach und Backsteinmauerwerk gestaltet. Im Zusammenhang mit dem geplanten Umzug der Loreto-Bruderschaft in eine neue Kapelle außerhalb der Kathedrale machte die Gilde von Unserer Lieben Frau von Loreto und der Heiligen Peter und Paul am 16. Juni 1700 eine Aufstellung von allen Dingen, die an den neuen Standort überbracht werden sollten. Darin werden auch die beiden Heiligenstatuen vom Altar und die *Santa Casa*-Miniatur erwähnt.⁷⁹² Die Tatsache, daß ähnlich gestaltete Holzbildhauerwerke in Italien für den

⁷⁹⁰ Vgl. BBA, *Inventaris*, a.a.O., S. 281.

⁷⁹¹ Vgl. L. DEVLIEGHER, *Inventaris*, a.a.O., S. 84.

⁷⁹² Vgl. BBA, *resolutieboek Gilde 1676-1700*, S. 731, fo 35v.

religiösen Kultus genutzt wurden, gibt Anlaß zu einer parallelen Interpretation für Brügge.

Das Fest des Übertragungswunders, genaugenommen der Tag der Ankunft der *Santa Casa* in Loreto, wird in Italien seit dem Ende des 16. Jahrhunderts in der Nacht vom 9. auf den 10. Dezember gefeiert. Zu diesem Anlaß wird eine Miniatur-Nachbildung des Heiligen Hauses mit Maria und Kind auf dem Dach⁷⁹³ am Abend des 9. Dezembers in den Dorfkirchen aufgestellt. Dort findet dann die Verehrung am Festtag statt, in einigen Orten ist es zudem üblich, das Holzbildhauerwerk in Prozessionen durch die Straßen zu tragen.⁷⁹⁴ In der Beschreibung der St. Salvator-Kathedrale vom Ende des 17. Jahrhunderts wird erwähnt, daß die Bruderschaft Unserer Lieben Frau von Loreto einmal im Jahr eine Prozession organisiert habe,⁷⁹⁵ und in der Inventarliste von 1692 sind zahlreiche Schmuckstücke der Gottesmutter und des Jesuskindes aufgelistet.⁷⁹⁶ Ein eigenständiges Loreto-Gnadenbild ist hingegen an keiner Stelle belegt, welches — wie an anderen Pilgerorten üblich — dem Festtagskalender der katholischen Kirche gemäß mit Gewändern und Schmuck bekleidet und bei Prozessionen durch die Straßen getragen wurde. Der Hinweis auf die Nutzung einer solchen *Santa Casa*-Nachbildung in Miniatur zu Prozessionszwecken und die Tatsache, daß es sich bei der Marienfigur auf dem Dach des Heiligen Hauses in Brügge ursprünglich um eine bekleidete Figur gehandelt hat, legt nahe, in dem Holzbildhauerwerk den Ersatz für das Gnadenbild zu sehen.⁷⁹⁷

⁷⁹³ Derartige Miniatur-Nachbildungen der *Santa Casa* entstanden in Italien und besonders in den Marken von der ersten Hälfte des 17. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts (vgl. M. DI MATTEO, *I plastici processionali della Santa Casa di Loreto tra devozione e architettura*, in F. GRIMALDI - K. SORDI (Hrsg.), *Iconografia*, a. a. O., S. 48, zahlr. Abb.).

⁷⁹⁴ Vgl. G. SANTARELLI, *La Santa Casa di Loreto. Tradizioni e leggende lauretane* («Collana del Centenario», 8), Loreto 1990, S. 32.

⁷⁹⁵ Vgl. BBA, *Beschrijving*, a. a. O., S. 362.

⁷⁹⁶ Vgl. BBA, *Inventaris*, a. a. O., S. 281.

⁷⁹⁷ Im Rahmen einer Untersuchung der *Santa Casa*-Miniatur-Nachbildungen in den Marken kam Anna Maria Massinelli sogar zu dem Ergebnis, daß «... la raffigurazione della casa-chiesa trasportata dagli angeli e sormontata dalla effigie della Madonna che tiene in braccio il Bambino...» die Verehrung des lauretanischen Gnadenbildes ersetzt haben (vgl. A.M. MASSINELLI, *I plastici del sacello lauretano*

5.5.1.3. Die vier Mirakeldarstellungen.

Die in der Inventarliste aus dem Jahr 1692 erwähnten «Vier stucken schilderijen vande mirakels rontom de cappelle ...»⁷⁹⁸ befinden sich auch heute noch in der Kapelle, sind zum Teil jedoch in sehr schlechtem Zustand. Es handelt sich um vier im Format ungefähr gleich große barocke Ölgemälde, die in Augenhöhe an den Wänden angebracht sind. Alle stammen aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und werden dem Rotterdamer Landschaftsmaler Hendrik van Minderhout (1632-96) zugeschrieben. Er lebte und arbeitete lange Zeit in Brügge, starb schließlich in Antwerpen und war vor allem für seine Marinelandschaften bekannt.⁷⁹⁹ Bei dem Bilderzyklus, der die Seeschlacht von Lepanto, die Übertragung des Heiligen Hauses nach Loreto und zwei Landschaften mit Pilgerreisenden darstellt, handelt es sich wie bereits bei den Ölgemälden der Deckengestaltung in der Loreto-Kapelle von Thorn um einen 'Mirakelbilderzyklus'. Die Ikonographie verweist wiederum auf die Gestaltungsweise von Votivtafeln.

Durch den Sieg über die türkische Flotte in der Seeschlacht von Lepanto im Jahr 1571, den der Halbbruder Philipps II. und von 1576 bis 1578 als Generalstatthalter in den spanischen Niederlanden tätige, Don Juan d'Austria, errang, setzte Spanien seine Vorherrschaft im Mittelmeerraum durch. Der Zusammenhang von der im Bilderzyklus thematisierten Seeschlacht mit dem italienischen Wallfahrtsort ist nicht verwunderlich, da bei mehreren, die historische Entwicklung Loretos darstellenden Autoren vom Sieg der christlichen Allianz in Lepanto aufgrund der Fürsprache der Loreto-Madonna berichtet wird.⁸⁰⁰ Die Mirakeldarstellung zeigt auf der linken Seite der fast dreieinhalb Meter breiten Leinwand (342,5 cm) mehrere Segelschiffe und an ihrer Kleidung erkennbare,

e la scultura lignea nelle marche tra XVII e XVIII secolo, in F. GRIMALDI - K. SORDI, Hrsg., *Iconografia*, a.a.O., S. 65).

⁷⁹⁸ BBA, *Inventaris*, a.a.O., S. 281.

⁷⁹⁹ Vgl. *Niederländisches Künstler-Lexikon*, a.a.O., Bd. II, S. 171.

⁸⁰⁰ Vgl. F. GRIMALDI, *Libro*, a.a.O., S. 59.

schiffbrüchige türkische Soldaten, die versuchen, auf Rettungsboten dem Ertrinken zu entkommen. Der rechte Teil wird durch eine Felsenküste mit architektonischen und floralen Elementen gestaltet, die den Schiffen der siegreichen Spanier im Rahmen der gesamten Komposition Halt und Monumentalität verleiht. Es handelt sich nicht um die Abbildung einer Schlachtszene, sondern um die Illustration der bereits erreichten Übermächtigkeit der spanischen Flotte.

Die Translationsdarstellung (106,5×244,5 cm) ist eingebettet in eine Hügellandschaft, die ein für die Marken typisches topographisches Relief nachempfunden. Auf der rechten Bildseite wird diese Landschaft vom adriatischen Meer, auf welchem einige Segelschiffe kreuzen, begrenzt und links von einem zierlichen, die gesamte Leinwandhöhe umgreifenden Baum gerahmt. Die Horizontlinie entspricht im Mittel dem Maß des Goldenen Schnitts, so daß sich im oberen Teil ein breiter Himmelsstreifen öffnet. Dieser bildet den Schauplatz für die Abbildung der *Santa Casa*, die als einfacher Kapellenblocktyp mit Satteldach und kleinem Dachreiter, grauem Mauerwerk, einer Tür auf der Längsseite und einem kleinen Rundfenster auf der Schmalseite ausgestattet sowie mit einem Kreuz auf dem Dachgiebel bekrönt ist. Das Heilige Haus wird von vier, jeweils an den Ecken postierten Engeln getragen, die von einer schmalen und dunklen Wolkenschicht unterstützt werden. Die Darstellung der auf dem Dach sitzenden Gottesmutter mit Jesuskind fehlt völlig, eine im Rahmen der Loreto-Ikonographie ungewöhnliche Variante.⁸⁰¹

Auf der linken Bildseite findet sich integriert in die Hügellandschaft der endgültige, jedoch in einem späteren Zustand abgebildete Depositionsort der *Santa Casa*, welche auch nochmal auf die gleiche Weise wie im Übertragungsprozeß dargestellt ist, diesmal aber mit der auf dem Dach sitzenden und das nackte Jesuskind in ihrem rechten Arm haltenden Gottesmutter. Die Translation wird vom Maler als sukzessiver Prozeß aufgefaßt, da sowohl die Übertragung

⁸⁰¹ Floriano Grimaldi entwickelt auf der Grundlage zahlreichen Buchillustrationen diverse ikonographische Typen der Translationsdarstellung, die jedoch alle die Figurengruppe 'Maria mit Kind' aufweisen (vgl. F. GRIMALDI, ebd. S. 42-63).

durch die Engel als auch die Deposition im Rahmen einer einzigen Komposition dargestellt sind. Die subjektive Begrenztheit des Raumes sowie der irdische Zeitablauf sind aufgehoben, so daß die dargestellten Elemente entgegen ihrer Erscheinungsweise nicht mehr als statisch, sondern als im Rahmen des göttlichen Heilsplans agierend aufgefaßt werden können. Es handelt sich hierbei um ein auf Votivtafeln häufig angewendetes Gestaltungsmittel, bei welchem mehrere im herkömmlichen Raum-/Zeitkontinuum nicht gleichzeitig abbildbare Elemente gemeinsam in einem Bildraum dargestellt werden.⁸⁰²

Kennzeichnend für die im Bild Minderhouts erscheinende Mutter-Kind-Gruppe ist die sie umgebende Sonnenaureole, welche auf die Transzendenz der Fürsprecherin⁸⁰³ sowie auf das Darstellungsschema der Maria Apokalyptika verweist und die Gottesmutter als Himmelserscheinung in einer sonnenhaften Lichtgloriole thronend zeigt.⁸⁰⁴ In der Apokalypse nach Johannes wird der Anfang der Gottesherrschaft an den Sturz des 'großen Drachen, der alten Schlange, die Teufel oder Satan heißt', gebunden und die 'Macht des Gesalbten', 'seines Christus', wie es in der Lutherübersetzung heißt, beginnt nach der Geburt durch das apokalyptische Weib. Es wird dort ein großes Himmelzeichen beschrieben, eine mit der Sonne bekleidete Frau, die den Mond unter ihren Füßen und einen Kranz von zwölf Sternen auf ihrem Kopf trägt. Sie wird von einem weiteren Himmelszeichen, einem Drachen mit sieben Köpfen und zehn Hörnern, bedroht, der das Kind nach seiner Geburt verschlingen will. Als zukünftiger Weltenherrscher wird es jedoch von Gott zu seinem Thron entrückt und die Frau an einem Zufluchtsort in der Wüste geborgen. Daraufhin kommt es zum Kampf des Erzengels Michael mit dem Drachen, welcher unterliegt, vom Himmel gestürzt wird und der Frau und ihren übrigen Nachkommen den Krieg erklärt.⁸⁰⁵

Der Typus des apokalyptischen Weibes ist in der Marienvereh-

⁸⁰² Vgl. L. KRISS-RETTENBECK, *Ex Voto*, a.a.O., S. 220.

⁸⁰³ Vgl. ebd. S. 211.

⁸⁰⁴ Vgl. G. SCHILLER, a.a.O., Bd. IV 2, S. 194.

⁸⁰⁵ Vgl. *Offb* XII.

rung der Kirche stark rezipiert worden. Der Grund hierfür liegt in der Deutung des Motivs der schwangeren, am Himmel erscheinenden Frau als 'Israel, Maria und die Kirche'.⁸⁰⁶ Maria wird im Rahmen typologischer Deutung zur apokalyptischen Frau und in der weiteren Entwicklung zum Symbol für die kämpfende, über die Schlange triumphierende Kirche sowie zur Mutter aller an Christus Glaubenden. Sie übernimmt die geistige Mutterschaft der Kirche sowohl im Leiden als auch in der Hoffnung.⁸⁰⁷ In der ikonographisch-abendländischen Tradition erscheinen in Darstellungen der das Kind stillenden Demutsmadonna häufig Attribute des apokalyptischen Weibes. Maria wird dann vermittels der kosmischen Zeichen von Sonnenaureole, Sternenkranz oder Mondsichel zur der Welt entrückten Sonnenbraut stilisiert, bleibt aber gleichzeitig dem Bild der irdischen Magd verpflichtet. Unter dem Einfluß der im Rahmen von mariologischer Exegese im späten Mittelalter entstandenen *conceptio Immaculata* konnte die Gottesgebärerin als unbefleckte Jungfrau mit der *virgo sole* identifiziert werden, wobei die Sonne auf ihr Erwählt-Sein verweist.

Die wundersame Translation des marianischen Wohnhauses von Nazareth nach Loreto zeichnet die *Santa Casa* als göttliche Wirkungsstätte aus, so daß Pilger angezogen werden, die sich von der Anrufung der Loreto-Madonna Heil versprechen. Sie sind ebenso wie ein Priester, der von drei Räubern überfallen wird und die Gottesmutter um Hilfe anruft, auf dem Gemälde dargestellt. Links im Vordergrund kommt ein mit einem Knüppel bewaffneter Mann auf die Menschengruppe zugelaufen, um dem Geistlichen zur Seite zu stehen. Parallel zur wundersamen Errettung des Heiligen Hauses naht Hilfe für den in die Hände der Räuber gefallenen Priester. Gemäß der Bedeutungsunterscheidung zwischen Mirakel und Wunder ist dieses in der himmlischen Sphäre und jenes im irdischen Bereich, beide aber auf der Mittelachse des Mirakelbildes dargestellt.

⁸⁰⁶ Vgl. M. THURIAN, *Maria*, Mainz-Kassel 1967², S. 217-20.

⁸⁰⁷ Vgl. O. KNOCH, *Maria in der Heiligen Schrift*, in W. BEINERT - H. PETRI (Hrsg.), a.a.O., S. 85.

Im Bereich von Religionswissenschaft und Theologie sind die Begriffe «Wunder» und «Mirakel» mit verschiedenen Bedeutungen belegt. Während unter «Wunder» in erster Linie die Berichte in den Legenden, die exemplarisch und moralisierend von den Taten der Heiligen erzählen, zu verstehen sind, gilt «Mirakel» häufig als Bezeichnung für das «reale» Wunder, das «Gegenwartswunder, das sich nicht in einer längst vergangenen Zeit ereignete, sondern aus bestimmten Ursachen erwünscht für den Einzelnen «hier und jetzt» passiert.⁸⁰⁸

Die beiden weiteren Gemälde aus dem Zyklus in der St. Salvator-Kathedrale zeigen jeweils eine Landschaft mit Reisenden. Sie besitzen ein ähnliches Format (106/107×329/358,5 cm) und stammen ebenfalls aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Das Ziel der Reisenden wird nicht angedeutet, die Einbindung in einen Zyklus von vier Gemälden legt jedoch die Annahme nahe, daß sie sich auf dem Weg nach Loreto befinden. Die Landschaftsgestaltung ist der in den bisher beschriebenen Bildern ähnlich, soweit das trotz des schlechten Erhaltungszustandes zu erkennen ist. Die sich im Vordergrund des einen Bildes befindliche Reisegruppe kann aufgrund ihrer Kleidung näher bestimmt werden: Es handelt sich um einen Papst in einer Sänfte, zwei Kardinäle, vier Leibwachen, zwei Diener mit einem beladenem Pferd sowie um weitere Fußgänger und Reiter. Sie halten alle einen weißen Stock in der Hand, und über ihnen wird ein Wappen (Voet-Breydel) von Engeln getragen. Die Landschaft des anderen Gemäldes ist mit Blumen und einem kleinen Fluß idyllischer gestaltet und zeigt im Vordergrund ebenfalls Reisende und einen Bettler, der von einem Vorübergehenden Almosen empfängt.⁸⁰⁹

Insgesamt thematisieren die vier Mirakeldarstellungen in der Loreto-Kapelle der St. Salvator-Kathedrale von Brügge neben dem charakteristischen Translations-Topos die durch die Loreto-Madonna vermittelte göttliche Wirkkraft sowie die Entwicklung des letzten Depositionsortes der Palästina-Reliquie zum über die Region hinaus bekannten Wallfahrtsort. Außerdem wird auf die Funktion

⁸⁰⁸ B. SCHUH, «Von vilen und mancherlay seltsamen Wunderzaichen»: die Analyse von Mirakelbüchern und Wallfahrtsquellen («Halbgraue Reihe zur Historischen Fachinformatik»), St. Katharinen 1989, S. 10.

⁸⁰⁹ Vgl. L. DEVLIEGHER, *Inventaris*, a.a.O., S. 199-200.

der Gottesmutter als Siegerin über die Ketzerei hingewiesen, so daß die Ausstattung der Chorumgangskapelle mit den vier Gemälden vor allem der Tradierung des Kultwissens gedient zu haben scheint. Die überproportionale Breite der Bilder unterstützt zudem die sukzessive Abbildung von Einzelereignissen, die mit der Entwicklung der italienischen Wallfahrtsstätte im Zusammenhang stehen. Die Gestaltung mehrerer, zeitlich und räumlich nicht miteinander zu vereinbarenden Elemente innerhalb einer Komposition verweist auf die ikonographische Gestaltung von Votivtafeln, obwohl die Gemälde Minderhouts eher als Landschaftsmalereien bezeichnet werden können. Die abgebildeten Wunder stellen zwar die wichtigsten Bildmotive dar, wirken jedoch im Verhältnis zu dem groß angelegten Landschaftsrelief sowie der Meeresdarstellung unbedeutender.

In der Inventarliste der Loreto-Kapelle aus dem Jahr 1692 wird außerdem ein Portrait von Unserer Lieben Frau von Loreto erwähnt,⁸¹⁰ das sehr wahrscheinlich mit dem 193×126 cm großen Bild im heutigen Inventar der Kapelle identisch ist,⁸¹¹ und ein dunkles Gnadenbild mit Kind und Prunkgewand, der Dalmatika, zeigt.⁸¹² Das mit Perlen bestickte Kleid läßt nur die bekrönten Köpfe von Gottesmutter und Jesuskind erkennen und füllt fast die Hälfte des gesamten Bildes aus. Die Figurengruppe wird von einer gewölbten, mit Sternen verzierten Nische gerahmt, die an die Tonnendecke der *Santa Casa* erinnert, zu beiden Seiten finden sich jedoch in fächerartigen Vertiefungen kniende Figuren, die im Verhältnis zum Gnadenbild wie Miniaturpuppen wirken und die Gottesmutter anrufende Gläubige darstellen, sowohl Männer als auch Frauen. Vor der Nische befinden sich zwei jeweils einen Kerzenleuchter haltende und ebenfalls kniende Engel. Das Jesuskind trägt den Weltenball sowie eine lilienförmige Krone, Maria eine tiaraförmige. Zu jeder

⁸¹⁰ Vgl. BBA, *Inventaris*, a.a.O., S. 281.

⁸¹¹ Vgl. L. DEVLIEGHER, *Inventaris*, a.a.O., S. 202-03.

⁸¹² Floriano Grimaldi entwickelt einen ikonographischen Prototyp des lauretanischen Gnadenbildes: Dem Grundschema entspricht die Darstellung der Loreto-Madonna mit einem weiten, horizontal von Bändern durchzogenen und mit Edelsteinen geschmückten Mantel (*forma dalmatica*). Das Jesuskind befindet sich meist auf der linken Seite der Gottesmutter und hält die Weltkugel in seiner linken Hand, während die rechte zum Segnen erhoben ist (vgl. F. GRIMALDI, *Libro*, a.a.O., S. 50-52).

Seite der Figur hängt eine Lampe mit darunter befindlichen Medaillons, die Christus als erwachsenen Mann und nochmals Maria mit nach vorne gebeugtem Kopf darstellen, eine Anspielung auf die Passion.⁸¹³ Auffallend ist die große Ähnlichkeit der Darstellung mit einem Avanzino Nucci (1552-1629) zugeschriebenen Ölgemälde, bei welchem es sich sehr wahrscheinlich um eine Votiv-Gabe des Kardinals Pietro Aldobrandini an die Kathedrale von Senigallia (Marken) handelt.⁸¹⁴ Das ikonographische Schema des Portraits entspricht einem im Bereich der östlichen Kirchen entstandenen Darstellungstypus, «... bei dem die Halbfigur des Heiligen den Bildraum erfüllt und die Votanten — völlig unrealistisch — durch kleine Figuren links und rechts am unteren Bildrand in Gebetshaltung bezeichnet sind ...»⁸¹⁵ und kann der Votivtafelmalerei zugeordnet werden.

Die Ausstattung der Chorungangskapelle in der St. Salvator-Kathedrale von Brügge wies somit neben der Verkündigungsdarstellung, die das in der *Santa Casa* lokalisierte Inkarnations-Mysterium thematisiert, vor allem Ausstattungsgegenstände auf, die auf eine Verwendung im Rahmen der Kultpraxis hinweisen: die Mirakeldarstellungen Minderhouts zur Verbreitung von Tradition und Kultwissen, das Holzbildhauerwerk mit Marienfigur als Gnadenbildersatz sowie ein dem Bereich der Votivtafelmalerei zuzuordnendes Portrait der Loreto-Madonna. So zentrale, den Wohnraumcharakter der Palästina-Reliquie versinnbildlichenden Elemente wie der *Santo Camino* oder der Geschirrschrank der Heiligen Familie, fanden sich demgegenüber nicht.

6. Ergebnisse und Ausblick.

Die *Santa Casa* als Ort der Verkündigung an Maria und Wohnstätte der Heiligen Familie stellte ein ausgezeichnetes Vermittlungsobjekt nachtridentinischer Glaubenslehre sowie einen vorbildhaften

⁸¹³ Vgl. L. DEVLIEGHER, *Inventaris*, a.a.O., S. 202-03.

⁸¹⁴ Vgl. L. CARLONI, *L'iconografia della Vergine di Loreto nell'Arte*, in F. GRIMALDI - K. SORDI (Hrsg.), *Iconografia*, a.a.O., S. 126-28.

⁸¹⁵ L. KRISS-RETTENBECK, *Ex Voto*, a.a.O., S. 212.

Referenzpunkt für die Reformen von Lebenswandel und gottesdienstlicher Tätigkeit dar. Die Verehrung des Heiligen Hauses als Großreliquie ermöglichte den Transport einzelner Elemente, aber auch des gesamten Vorbildes in das Gebiet der südlichen Niederlande. Mit dem Bau einer Kapelle in Anlehnung an das italienische Modell wurde der Versuch unternommen, einen Kultort zu rekonstruieren, der den Gläubigen mit Hilfe einer an die Alltagserfahrung angepaßten Gestaltungsform und Inhaltsgebung die leichtere Annäherung an das Mysterium der Inkarnation ermöglichen sollte. Durch das reale Bauwerk wurde die biblische Verkündigungsszene gemäß jesuitischer Meditationspraxis (Zurichtung des Schauplatzes) anschaulich und nachvollziehbar. Als Wohnstätten der Heiligen Familie dienten die neu errichteten Heiligtümer der Ausgestaltung des religiösen Alltags und forderten als marianische Palästina-Reliquien zur Heiligenverehrung im Sinne des tridentinischen Dekrets über die Bilderverehrung auf. Die zahlreichen, seit dem 17. Jahrhundert im gesamten Territorium entstandenen Stiftungen zeugen von einem breiten Interesse, das sowohl von Stadt- und Landbevölkerung als auch von Fürstin, Adel sowie Regular- und Säkularklerus bekundet wurde, und sind Teil des gesamteuropäischen Prozesses der *Translatio lauretana*.

Die Verbreitung des in Italien begründeten Marienkultes innerhalb des frühneuzeitlichen Europas fand auf dem Hintergrund von bereits seit dem frühen Christentum praktizierten Reliquienübertragungen statt. Kultetablierung durch die Übertragung von als heilig eingestuften Körperteilen stellte eine gängige Vorgehensweise zur Initiierung eines neuen, aber auch zur Verdrängung eines heidnischen Kultes dar, bis sich der päpstliche Stuhl das Recht auf Kanonisierung der betreffenden Heiligen im 13. Jahrhundert vorbehielt. Die Praxis der Reliquienübertragungen (*Translatio Sanctorum*) zum Vorbild nehmend, kodifizierte die am Anfang der weitreichenden Ausbreitung stehende *Relatio Teramani* die konstitutiven Elemente des Loreto-Kultes auf der Basis hagiographischer Textstrukturen und mündlich tradiertter Glaubenswahrheiten. Der Topos von der wundersamen Translation des marianischen Wohnhauses mit Hilfe der Engel ermöglichte die Verehrung der Palästina-Reliquie in Italien und leitete den Prozeß der grenzüberschreitenden Kultpromovierung im Rahmen von Pilgerreisen ein. Die Wall-

fahrt zum italienischen Original mit dem Ziel der Bauaufnahme zwecks Nachbau im heimatlichen Territorium beschreibt den fortgesetzten Übertragungsprozeß mit Hilfe von persönlichen Notizen und Erinnerungen sowie am Wallfahrtsort entstandener Literatur. Auch wenn spirituelles sowie kulturhistorisches Wissen ebenfalls ohne die Gründung eines neuen Verehrungsstandortes vermittelt werden konnten, fand die nachhaltige Kultetablierung vor allem an den Standorten statt, wo Nachbauten errichtet wurden. Die Sachzeugnisse repräsentierten nicht nur die Bedeutung des Heiligtums als marianische Großreliquie, sondern machten sie auch optisch und haptisch erfahrbar.

Die im Untersuchungsgebiet nachgewiesenen Loreto-Standorte wurden gemäß ihrer Gestaltungsweise klassifiziert, so daß zum einen der unterschiedliche Ausgestaltungsgrad der Kultetablierung dokumentiert sowie zum anderen der zentralen Fragestellung nach Umsetzung und Bedeutung des Anspruchs auf Faksimilität nachgegangen werden konnte. Die Klassifizierung hatte die Einteilung in drei Konstruktionstypen zum Ergebnis: den *Santa Casa*-Konstruktionstyp, den Kapellentyp mit Loreto-Patrozinium und den Konstruktionstyp Oratorium oder Bildstock. Zur Klärung der tatsächlichen Ähnlichkeit von Vorbild und Nachbau wurden Bauwerke des *Santa Casa*-Konstruktionstyps exemplarisch mit dem italienischen Original verglichen. Das Ergebnis hat gezeigt, daß es auf der Grundlage der zeitgenössischen Vorlagen unmöglich war, einen detailgetreuen Nachbau zu errichten. Die Gründe sind in den uneinheitlichen Beschreibungen der *Santa Casa*, der zum Teil schlechten finanziellen Ausstattung der Stifter sowie in der Tatsache, daß die Errichtung häufig erst lange Zeit nach der Pilgerfahrt zum italienischen Original stattfand, zu suchen. Der wiederholt auftretende Anspruch auf die detailgetreue Nachbildung des italienischen Heiligtums entspricht nicht der tatsächlichen Gestaltungsweise der Nachbauten. Er beschreibt im Gegenteil den die *Santa Casa*-Konstruktionen charakterisierenden Topos, der jedoch die wichtigste Motivation zur Begründung eines lauretanischen Verehrungsstandortes abbildet. Nur die Rekonstruktion des marianischen Wohnhauses konnte dem neuen Heiligtum den Charakter der Großreliquie verleihen und seine Verehrung als «... wooninge van de (...) Moeder Godts Maria, welkens (...) de sleve capellekens komen te represen-

teren...»,⁸¹⁶ zu etablieren. Bemerkenswerterweise wurde jedoch gar nicht das vermeintliche ursprüngliche Aussehen der Palästina-Reliquie nachgebaut, sondern ein *Santa Casa*-Prototyp, der sich erst in der Mitte des 17. Jahrhunderts nach den weitreichenden Umbaumaßnahmen im Zuge der Marmorummantelung herausgebildet hatte. An dieser Stelle wird die enge Verknüpfung von Kultentwicklung und den Überformungen des Sachzeugnisses deutlich.

Insgesamt konnten bis zum Ende der Kultausbreitung im 18. Jahrhundert 40 Standorte mit Verehrung der Loreto-Madonna im Untersuchungsgebiet nachgewiesen werden: zwölf *Santa Casa*-Konstruktionen, davon vier mit Eremitagen, zehn Kapellen mit Loreto-Patrozinium, davon wiederum drei mit Klausen, sowie sieben Oratorien oder Bildstöcke. Darüber hinaus entstanden zehn Bruderschaften unter dem Titel der italienischen Gottesmutter und an 13 Standorten konnten weitere Kultbelege ausfindig gemacht werden. Der größte Teil der Heiligtümer entstand im Verlauf des 17. Jahrhunderts, aber auch im ersten Drittel des 18. wurden noch einige Kapellen zu Ehren der Loreto-Madonna erbaut. Die Kultverbreitung setzte sich somit auch nach dem Ende des spanischen Erbfolgekrieges (1701-13) fort, als die südlichen Niederlande den österreichischen Habsburgern zugesprochen wurden. Der Machtwechsel von Spanien zu Österreich behinderte die weitere Etablierung zwar nicht, Kapellen nach dem Modell der *Santa Casa* entstanden nach 1714 (Vrijhern) jedoch nicht mehr. Der Höhepunkt der Kultverbreitung war damit bereits überschritten, auch wenn die Entwicklung erst mit den Reformen Kaiser Josephs II. (1765-90) und den Auswirkungen der Französischen Revolution zum Stillstand kam.

Die Untersuchung der Entstehungsbedingungen einzelner Standorte hat gezeigt, daß die Errichtung eines lauretanischen Heiligtums vor allem im Kontext von persönlicher Devotion und marianischem Pilgerwesen erfolgte, da der Begründung eines neuen Verehrungsstandortes in der Regel die Pilgerfahrt nach Loreto vorausging. Das intensive Erleben des als schlicht vorgeführten Lebensalltags der Heiligen Familie beförderte die Verehrung des Ortes, «... daer het kindeken JESUS is op-ghebracht / ende vier-en-twin-

⁸¹⁶ LKV, *Onderrichting*, a.a.O., unpaginiert.

tigh jaren met Maria ende Joseph ghewoont heeft ...»⁸¹⁷ in großem Maße. Die Wirkung der Glaubenserfahrung auf die Kultausbreitung kulminierte in der Errichtung von *Santa Casa*-Konstruktionen, schlug sich aber auch in der Ausstattung der nicht als Nachbauten konzipierten Verehrungsstandorte nieder. Besonders die an die Darstellungsweise von Votivtafeln erinnernden Mirakelzyklen verweisen auf eine an Wallfahrtsorten geübte Frömmigkeitspraxis. Die in den Abbildungen thematisierte Funktion der Loreto-Madonna als 'Retterin in der Not' fand sich an mehreren Standorten auch in Form des Gelöbnisses zur Errichtung eines lauretanischen Heiligtums nach erfolgtem Gnadenerweis. Darüber hinaus konnte anhand des Briefwechsels zwischen dem Verwalter der Thorner Kapelle, Ernest Winckens, und dem Pastor, Loreto-Pilger und Erbauer der *Santa Casa*-Nachbildung von Baerle, Gerardus von Herdegom, nachgewiesen werden, daß ein Verehrungsstandort die Stiftung eines weiteren ausgelöst hat. In diesem speziellen Fall wurde in Thorn sogar der Nachbau des Nachbaus versucht und nicht die Rekonstruktion des italienischen Originals.

Als Bollwerke gegen die Ausbreitung der reformierten Konfession fungierten die Loreto-Kapellen in den südlichen Niederlanden aufgrund der schlichten Außengestaltung nur in eingeschränktem Maße, so daß sie keinesfalls als weithin sichtbare Zeichen habsburgischer Architekturpolitik interpretiert werden dürfen. Die üppige Gestaltungsweise, wie sie im ehemaligen Böhmen und Mähren zu finden ist, konnte für keinen der Standorte im Untersuchungsgebiet nachgewiesen werden, auch wenn die Kultetablierung von höchster Instanz aus Brüssel unterstützt wurde. Trotz der Förderung durch die Erzherzogin verweist die weite Verbreitung des Loreto-Kultes nicht auf die Durchsetzung einer einseitig von der herrschaftlichen Elite propagierten Religionspraxis, sondern auf einen alle gesellschaftlichen Gruppen betreffenden Prozeß. Die Stifterpersönlichkeiten rekrutierten sich aus allen Bevölkerungsschichten, so daß die einzelnen Gestaltungsformen mit unterschiedlichem Aufwand errichtet wurden und dementsprechend starke Variationen aufwiesen. Während ein einfacher Kürschner in Ablain St-Nazaire

⁸¹⁷ B. SURIUS, a.a.O., S. 346.

ein schlichtes und kostengünstiges Oratorium errichtete, stattete die Loreto-Bruderschaft von Brügge ihren Bruderschaftssitz in der St. Salvator-Kathedrale mit zahlreichen Kunstwerken im Sinne der Loreto-Topik aus und wurde in der Stiftung Clara-Elisabeths von Manderscheid-Blanckenheim in Thorn die kunstvolle Umsetzung der konstitutiven Elemente einer *Santa Casa*-Konstruktion gestaltet.

Die von Richard Krautheimer vorgebrachte Verfallsthese, nach welcher die zunehmende Reproduktion der visuellen Elemente eines Architekturkörpers den Verlust der im Mittelalter als inhärent gedachten Bedeutungsdimensionen von Architekturformen zur Konsequenz habe, kann für die Entstehung der *Santa Casa*-Nachbildungen nicht bestätigt werden. Das italienische Heiligtum wurde gerade unter Akzentuierung seiner visuellen Elemente zur marianischen Palästina-Reliquie erhoben, indem Teramano durch die Identifizierung der Kirche *Sancta Maria de Loretha* mit dem marianischen Wohnhaus aus Nazareth den Abriß der kleinen Wallfahrtskapelle zu verhindern suchte (*causa scribendi*). Die Funktion der *Santa Casa* als Wohnstätte der Heiligen Familie war somit auch bei den Nachbauten nur mit Hilfe der Rekonstruktion von zentralen visuellen Elementen, wie dem *Santo Camino* oder dem Geschirrschrank der Heiligen Familie, nachvollziehbar und nicht anhand einer grundsätzlichen Bedeutungsdimension einer Architekturform. Während die Interpretation der Rundform als Symbol für Tugend oder die niemals endende Kirche die Verbindung von Zentralbau und Heilig Grab-Kapellen möglich machte, gründete der zufällige Grundriß des als *Santa Casa* propagierten italienischen Wallfahrtsheiligtums auf keiner bedeutungstragenden Architekturform, obwohl die moderaten Ausmaße des Baukörpers der Vorstellung von einem einfachen Wohnhaus entsprachen.

Im Hinblick auf die Konfessionalisierungsforschung wäre es von großem Interesse, den grenzübergreifenden Prozeß der *Translatio lauretana* in den noch nicht erforschten Territorien zu untersuchen, da auf diese Weise die kulturellen Bedingungen der katholischen Konfessionsbildung sowohl europaweit als auch unter dem Blickwinkel der regionalen Besonderheiten erfaßt werden könnten. Nicht nur die Gesamtinventarisierung der lauretanischen Verehrungsstandorte würde weitergeführt, sondern der Vergleich von Entstehungsbedingungen und Gestaltungsweisen könnte darüber

hinaus Aufschluß über die unterschiedlichen Erscheinungsformen des Prozesses geben. Die Standortbestimmung der südniederländischen Loreto-Heiligtümer im Rahmen der bisher erforschten Kulturausbreitung hat gezeigt, daß die Stifter und Stifterinnen nicht an der auf Außenwirkung zielenden Rekonstruktion des Marmorschreins des Heiligen Hauses interessiert waren, sondern daß mit den *Santa Casa*-Konstruktionen vor allem die konstitutiven Elemente des italienischen Originals nachgebildet wurden. In diesem Ergebnis spiegelt sich die durch zahlreiche kriegerische Auseinandersetzungen zerrüttete Lage in den Niederlanden, die damit im Zusammenhang stehende schlechte finanzielle Grundsituation sowie die Funktion der neu errichteten Verehrungsstandorte, die stärker der Befestigung des katholischen Glaubens im eigenen Land dienten als zur Abschreckung Andersgläubiger.

Grundsätzlich ist es erstaunlich, daß die im heutigen Italien als dem Ursprungsland des Kultes entstandenen Loreto-Kapellen noch nicht systematisch untersucht wurden und auch die Frage nach ihrer Bedeutung für die europäische Kulturausbreitung sowie für den Prozeß der katholischen Konfessionsbildung bisher nicht gestellt wurde. Der Grund hierfür liegt möglicherweise in der unproblematischen Bewertung lauretanischer Heiligtümer in einem sich durchgängig zur katholischen Konfession bekennenden Territorium. Die Untersuchung der Kultentwicklung in einem konfessionell einheitlichen Gebiet könnte aber gerade Aufschluß über die Schwierigkeiten bei der Etablierung nachtridentinischer Glaubenslehre in einem nicht durch die direkte Bedrohung reformatorischer Aktivitäten gekennzeichneten Bezugsrahmen geben. Es ist denkbar, daß im Sinne des Tridentinums nicht mehr tragbare Kultorte durch den Umbau in ein lauretanisches Heiligtum vor dem Verfall bewahrt wurden und dem marianischen Wohnhaus auf diese Weise normative Funktion zukam. Abgesehen von den italienischen Heiligtümern wäre die Untersuchung der lauretanischen Verehrungsstandorte in Frankreich, Spanien und Portugal, in England und Schottland sowie in Polen und Litauen lohnenswert, da mit Hilfe der Forschungsergebnisse nicht nur der Gesamtüberblick über den frühneuzeitlichen Translationsprozeß möglich würde, sondern auch Aussagen über die spezifischen Verbreitungsformen des Loreto-Kultes getroffen werden könnten.



NON FECIT TALITER
OMNI NATIONI. Ps. 147.

Abbildung 1 - Translation der Santa Casa, Kupferstich, aus P.V. MARTORELLI, *Teatro storico della Santa Casa Nazarena*, Bd. I, Roma, G.B. de' Rossi, 1732, Titelblatt.

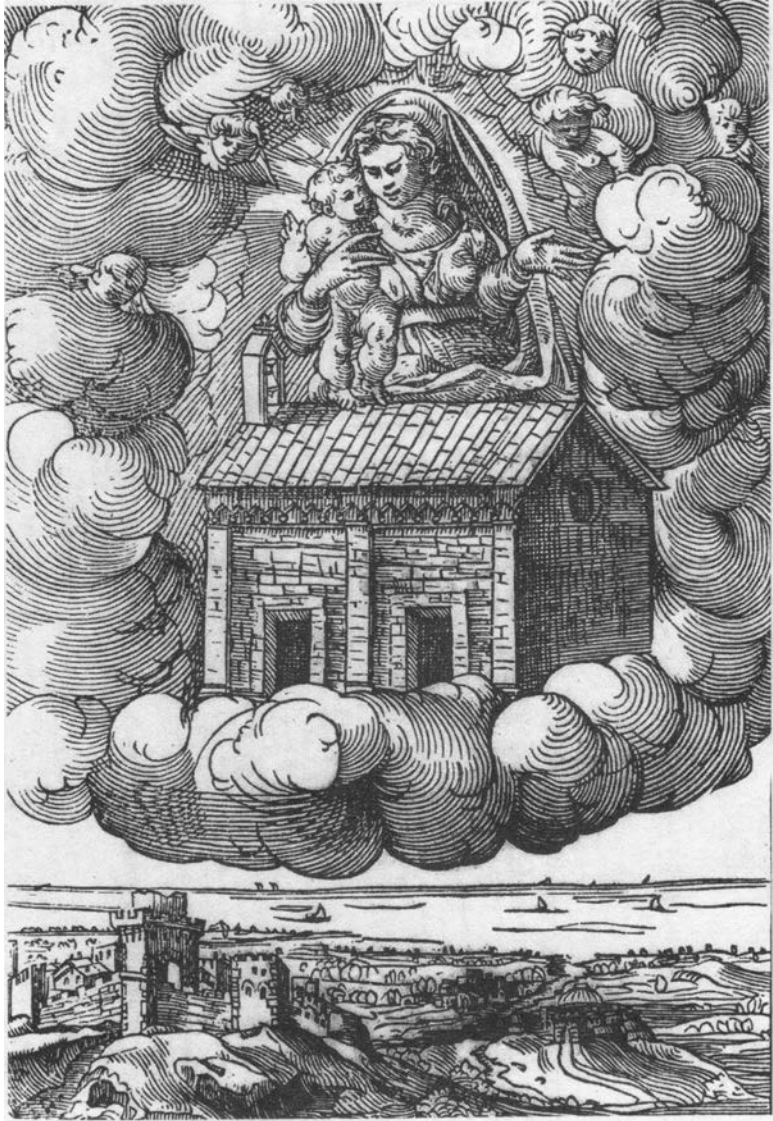


Abbildung 2 - Translation der Santa Casa, Holzschnitt im Werk Girolamo Angelitas: *Lauretanæ Virginis Historia*, Venezia ca. 1530, aus *Il sacello della Santa Casa. Storia e devozione*, hrsg. v. F. GRIMALDI, Loreto 1991, S. 169.

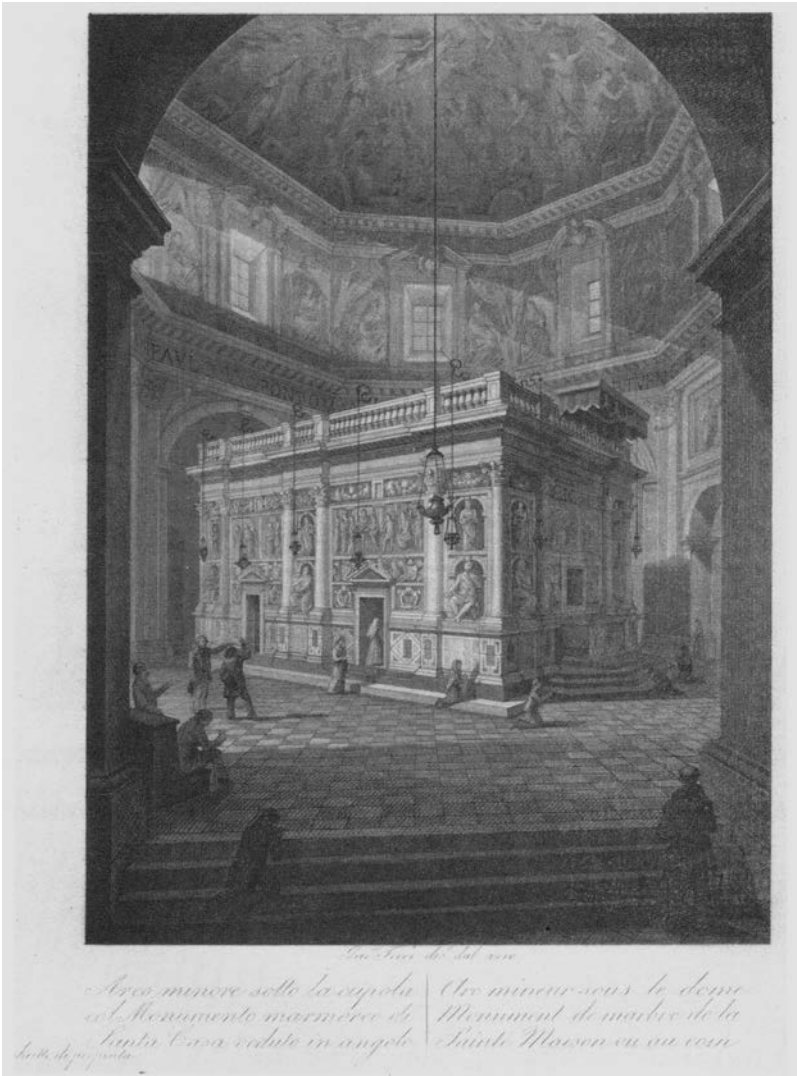
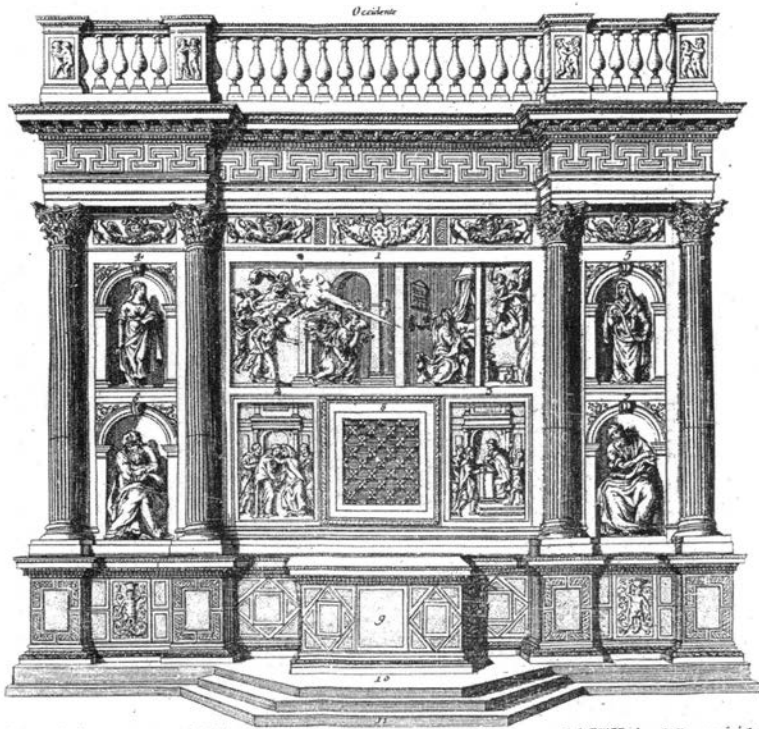


Abbildung 3 - Arco minore sotto la cupola col monumento marmoreo della S. Casa, aus G. FERRI, *La Santa Casa di Nazareth e la città di Loreto*, Macerata 1853, Tav. XIII.



L'Annunziazione del Convulsi. 1. La Visitazione di Raffaele. 2. La Discorria di Betlemme quando la B. Vergine e S. Giuseppe vi si fecero trovare, e fu nato il Bambino. 3. S. Schilla Libera. 4. S. Sibile Delfica. 5. S. Gerome. 6. Erachide. 7. Finestra della S. Casa e altro del Annunziata. 8. Statua di S. Gabri.

Abbildung 4 - Marmorantel: Westseite, Kupferstich, aus P.V. MARTORELLI, a.a.O., Bd. II, Roma 1733, zw. S. 22 u. S. 23.

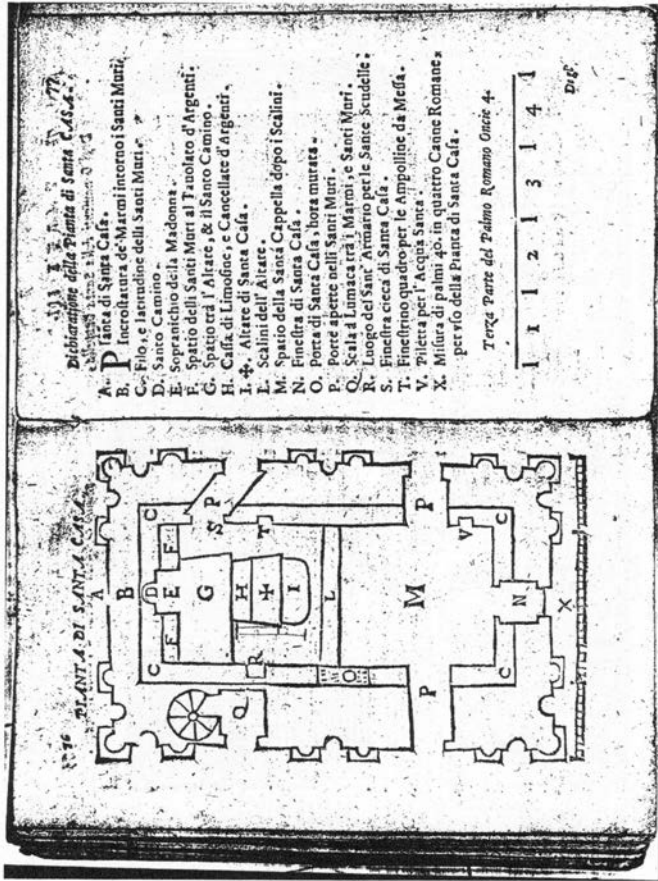


Abbildung 6 - Grundriß der Santa Casa, Buchdruck, aus S. SERRAGLI, *La vera relatione della Santa Casa di Loreto*, Macerata, Paradiso, 1672, S. 76-77.

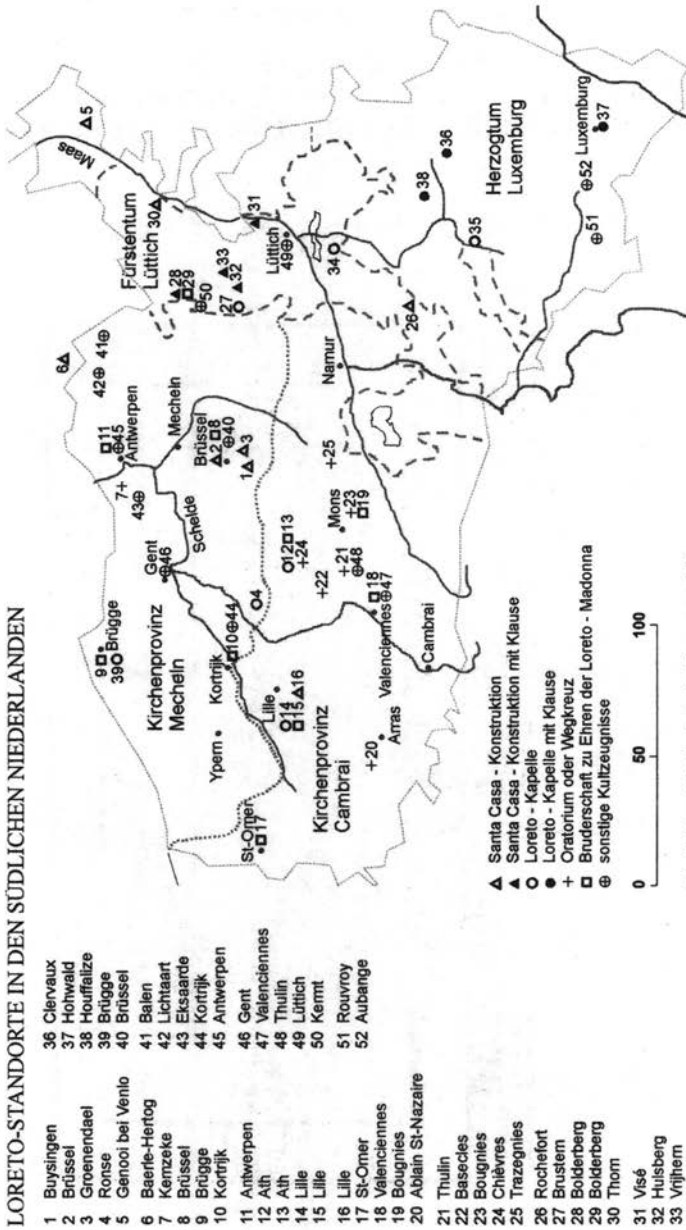


Abbildung 7 - Loreto-Standorte in den südlichen Niederlanden, Karte.

738 Den Weder-keerenden Pelgrim.

Dit zyn de maten van dit hepligh Huys/uyt de welke men kan beemerken syn hoedanigheyt / grootte / ende gheslottenisse / &c. Nu stelle ich hier by syn plane.

Plane van het H. Huys van Loretten.

- A De oude ghesloten deure.
- B De nieu-ghemaecte deuren door Clemens den VII.
- C Venster op de zyde des Antaers staende.
- D Schelpe ofte Ovael. Waer in 't heyligh Beeldt staet.
- E Schapraede van de heylighe Schotelkens.
- F Een steenen baccken het welck schynt voor het Wywater gediect te hebben.
- G Al-waer het houtc kruys nu staet, door den Cardinael Dou Antonio Barbarino schoon verciert, teghen de oude venster, door welke den Engel tot de heylighe Maghet Maria quam.

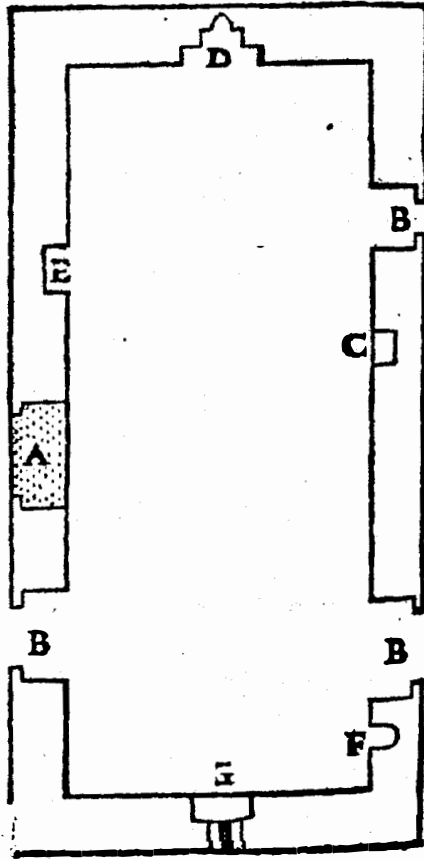


Abbildung 8 - Grundriß der Santa Casa, Buchdruck, aus B. SURIUS, *Den Godt- vruchtighen Pelgrim of te Ieruselemsche Reyse*, Antwerpen 1669, S. 738.



Abbildung 9 - Loreto-Kapelle von Vrijhern, Außenansicht.



Abbildung 10 - Loreto-Kapelle von Vrijhern, Basrelief.

MARIA TOSCANO

GAETANO MARIA GAGLIARDI (1758-1814):
UNA TESTIMONIANZA INTELLETTUALE A NAPOLI
TRA SETTECENTO E OTTOCENTO *

1. *Le principali fonti di riferimento.*

Sulla vita di Gaetano Maria Gagliardi sono stati pubblicati solo tre, peraltro molto sintetici resoconti: i primi due, rispettivamente del 1822 e del 1907, all'interno degli Atti del Real Istituto d'Incoraggiamento,¹ l'altro è compreso nelle *Biografie degli italiani illustri del secolo XVIII*,² pubblicate tra il 1835 ed il 1845. Per avere dunque un quadro abbastanza completo, si è dovuto ricorrere molto spesso direttamente alle informazioni fornite da documenti manoscritti di ogni tipo, la parte più cospicua dei quali è conservata presso l'Archivio di Stato di Napoli, la Biblioteca nazionale di Napoli e la Biblioteca civica di Cosenza. Queste fonti rappresentano ormai tutto ciò a cui è affidata la pur significativa testimonianza intellettuale del Gagliardi.

Infatti, quanto è stato rinvenuto è ancora relativamente poco

* Per non appesantire il testo con troppe note si forniscono qui le sigle corrispondenti al testo di Borzelli ed ai materiali bibliotecari cui capiterà più spesso di far riferimento: A. BORZELLI, *Gaetano Maria Gagliardi. Nota per la storia del movimento artistico in Napoli nei primi del secolo XIX*, Napoli 1913 [B]. BNNA sez. Lucchesi Palli: 1) II, 3, III, 5 [N1]; 2) II, 3, III, 29 [N2]; 3) II, 3, III, 32 [N3]; 4) II, 3, VI, 9 [N4]. BCCs: 1) Inv. 30393 [C3]; 2) Inv. 30394 [C4]. Per i materiali archivistici, meno ricorrenti si menzionerà, invece sempre la segnatura completa.

¹ I due testi in questione sono: 1) S. DELLE CHIAIE, *Necrologia di Gaetano Maria Gagliardi*, «Atti r. Ist. Incoraggiamento», t. I, s. III (1822), pp. 45-50; 2) E.O. MASTROJANNI, *Il Real Istituto di Incoraggiamento, ricerche storiche*, Napoli 1907, pp. 185-86.

² D. VACCOLINI, in *Biografia degli Italiani Illustri nelle scienze, lettere ed arti del sec. XVIII e contemporanei, compilata da Letterati Italiani e pubblicata per cura del prof. Emilio Tipaldo*, Venezia 1835-45, pp. 372-73. Bisogna far notare che quest'ultimo risulta essere una versione ridotta della prima biografia e che pertanto non apporta ulteriori informazioni.

rispetto alle svariate opere poetiche e prosastiche elencate dai suoi biografici come lavori di prossima pubblicazione, ma ancora allo stato manoscritto; ed è disperso anche il congruo fascio in possesso del Borzelli, da questi commentato e descritto, fortunatamente con una certa dovizia di particolari, in un suo opuscolo che risale al 1913 [B], interamente dedicato al Gagliardi. Esso ha rappresentato il vero il testo di riferimento, sulle notizie biografiche, bibliografiche ed archivistiche del quale si è basato inizialmente l'intero lavoro di ricerca. La figura dell'erudito aveva comunque suscitato l'attenzione del Borzelli già nel corso delle sue ricerche riguardo alla Storia dell'Accademia delle belle arti di Napoli tra il XVIII ed il XIX secolo, argomento al quale aveva pure consacrato un interessante libello alcuni anni prima, dove veniva fatta particolare menzione del Gagliardi.³

Nonostante tutto perciò, attraverso l'apporto congiunto dei cenni biografici precedenti e del lavoro del Borzelli, validi soprattutto per la prima parte della vita e quello ancor più determinante delle fonti manoscritte archivistiche e bibliotecarie, che invece fanno luce per lo più sugli anni successivi e sulle cariche pubbliche acquisite, si riesce comunque a tracciare un profilo, neanche troppo approssimato, delle tappe di formazione e del resto delle vicende biografiche del Gagliardi.

2. La formazione (1758-81).

Gaetano Maria Gagliardi nasce a Montefusco il 7 settembre 1758;⁴ suo padre Francesco Maria era «Benemerito della Repubblica letteraria e principalmente del Parnaso Italiano, essendo ascritto a parecchie società di sapienti, e della Giurisprudenza in cui coprì distinti posti»,⁵ sua madre Cassandra Caselli derivava da nobile

³ A. BORZELLI, *L'Accademia del Disegno a Napoli (1755-1860), memoria con documenti inediti*, Trani 1901, p. 75.

⁴ Bisogna precisare comunque che Mastrojanni (*op. cit.*, pp. 185-86) fissa la data di nascita di Gagliardi nello stesso giorno del 1768, ma questa ipotesi non trova nessun altro tipo di plausibile riscontro.

⁵ S. DELLE CHIAIE, *op. cit.*, p. 45.

famiglia.⁶ Secondo quanto è affermato dal suo primo biografo, egli si trasferì, «prima che compisse il primo anno di età»,⁷ a Napoli con la sua famiglia; qui infatti ricevette la prima istruzione dal sacerdote Cono Musculiati. Dodicenne, nel 1770, cominciò a studiare nel Real Convitto di Capua, dove ebbe come maestro tra gli altri Girolamo Giannelli,⁸ celebre letterato, tra i primi successori del Genovesi all'ateneo napoletano. A questo suo professore il Gagliardi rimase particolarmente legato, visto che gli dedicò, in seguito, un'anacronistica che precedeva un suo perduto lavoro di traduzione delle odi oraziane e che lo celebra appunto come professore di Metafisica alla Regia Università.⁹

Nel 1776 torna a Napoli per completare la sua formazione culturale, apprende infatti la fisica dalle lezioni di Giuseppe Vairo, docente alla Regia Università dal 1777 e uomo di cultura non banale, soprattutto in relazione al chiuso e retrico ambiente della cultura scientifica napoletana.¹⁰ Un altro cattedratico dell'ateneo napoletano, Nicola D'Andria, gli impartì lezioni private di medicina e l'abate Nicola Pacifico gli insegnò la storia naturale.¹¹ Anche sulla personalità intellettuale e umana del Pacifico non sarà inopportuno

⁶ Infatti la sua «prosapia era fregiata del cavalleresco Ordine di Malta», *ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ Girolamo Giannelli insegnò logica e metafisica dal 1779 al 1801, sostituendo Orazio Biancardi dopo che la cattedra era rimasta vacante per tre anni. R. TRIFONE, *Storia dell'Università di Napoli dalle origini ai nostri giorni*, Napoli 1954, p. 77.

⁹ [C3] *Al Sig. D. Girolamo Giannelli, Professore di Metafisica nella Regia Università di Napoli e già primo direttore del rimesso Real Collegio degli Espulsi di Capua, nel quale fu l'autore suo alunno, inviandogli la traduzione poetica delle odi di Orazio.*

¹⁰ Con il collega Pittaro nel 1787 ebbe l'incarico di verificare l'ipotesi di presenza di nitro naturale a Pulo di Molfetta, ritrovamento effettuato dal naturalista ferrarese Alberto Fortis, pervenendo alla conclusione che il giacimento era davvero presente, a dispetto delle opinioni fantasiose ed anacronistiche degli scienziati più vicini alla corte borbonica, che lo negavano per motivi esclusivamente di interesse personale, e che pure l'ebbero vinta, visto che alla fine il Fortis tornò in patria e il nitro di Molfetta rimase dov'era, ignorato. Per un iniziale ragguaglio sull'argomento: *Illuministi Italiani*, t. VI, la nota introduttiva su Alberto Fortis di G. TORCELLAN, pp. 281-307, R. TRIFONE, *op. cit.*, p. 77; E.A.W. ZIMMERMANN, *Voyage à la nitrière naturelle qui se trouve à Molfetta ...*, Venise, Storti, 1790.

¹¹ Questa disciplina gli fu impartita dall'Abate Nicola Pacifico, figura che si ritroverà, qualche tempo dopo, come autore di un divertente componimento che

fermarsi, l'uomo infatti dovette avere davvero grande influenza su Gagliardi e non solo negli anni formativi, visto che ancora negli anni Novanta i due si scambiavano strali poetici sulle loro rispettive collezioni d'arte, secondo quanto riportato da Borzelli [B]. Il Pacifico prese parte attiva alla rivoluzione del '99, tanto che fu uno dei soli due ecclesiastici ad essere nominato capitano della truppa civica; pagò del resto le conseguenze del suo fervore libertario, morendo sulla forca il 19 agosto del 1799.¹² Già dalla prima formazione appare chiaro, dunque, che l'ambiente a cui Gagliardi si lega sia quello pieno di fermenti degli spiriti più pronti ad orientarsi verso la modernità nel pensiero filosofico e scientifico, e non è escluso che per questa via finisse per legarsi ad un certo tipo di massoneria, cosa che spiegherebbe i suoi importanti incarichi all'interno dell'organizzazione rivoluzionaria, come si vedrà più avanti. Del resto lo stesso genitore di Gaetano Maria, è probabilmente da identificarsi con quel Francesco Maria membro dell'accademia della Castagnola e suo principe nel 1735;¹³ fu questo un cenacolo letterario di non trascurabile importanza nella Napoli del primo Settecento, infatti tra i membri della stessa accademia compagno Giambattista Vico, Berardo e Ferdinando Galiani, e quel padre Gherardo degli Angeli definito da Mario Pagano suo maestro¹⁴ e tra i più accesi divulgatori

prendeva di mira l'eccessivo orgoglio di Gagliardi per la sua collezione d'opere d'arte [B].

¹² Vedi C. DE NICOLA, *Diario napoletano*, a c. di R. DE LORENZO, Napoli 1999, pass.

¹³ L'ipotesi è infatti accreditata dalla presenza tra le carte gagliardiane [N2] di un opuscolo manoscritto intestato *Raccolta fatta in morte del boja D. Jannaccone della G. della Vicaria*, composto da 12 poesie con relativo commento; esso risulta coincidere con quello scritto ed edito clandestinamente da Ferdinando Galiani e dal suo amico Pasquale Carcani nel 1749, entrambi membri dell'accademia della Castagnola, per vendicarsi del fatto che non era stato permesso al primo di leggere l'orazione in lode dell'Immacolata Concezione, protettrice di quest'Accademia, al posto del fratello Berardo. Cf. C. MINIERI-RICCIO, *Cenno storico delle accademie fiorite nella città di Napoli*, Napoli 1879, pp. 34-36.

¹⁴ *Sonetto di San Filippo Neri, esposto dal Padre Gherardo degli Angeli, sommo oratore e poeta, e mio maestro*, in F.M. PAGANO, *Opere filosofico-politiche ed estetiche*, Capolago 1837, p. 405, n. (I).

delle teorie vichiane a Napoli, insieme al figlio dell'insigne filosofo, Gennaro.

Gagliardi studiò invece da autodidatta le lingue ebraica, araba, caldea, inglese e francese, e soprattutto la mineralogia, scienza in cui pure raggiunse presto un buon livello, visto che, secondo il Borzelli, già nel 1780, in uno dei suoi molti viaggi effettuati per lo studio della storia naturale, scopriva una miniera di diaspro [B]. Questa sua ricerca si inseriva del resto nel tentativo da parte del governo napoletano di migliorare e modernizzare il laboratorio partenopeo di pietre dure,¹⁵ infatti tra le prime cariche ricoperte da lui compare proprio quella di «commessario del Laboratorio di pietre dure del Real Museo»¹⁶ ed è perciò probabile che i suoi frequenti viaggi e la conseguente scoperta, facessero parte delle mansioni assegnategli.¹⁷

3. *Le accademie letterarie, i versi eruditi, le raccolte amorose (1782-96).*

Fin dall'inizio Gagliardi mostrava una personalità di studioso poliedrico e capace, visto che ben presto egli risulta già membro di due importanti accademie, come quella Cosentina e quella Aletina, e resterà comunque ben inserito nell'ambiente letterario partenopeo e meridionale in genere. Infatti, secondo i suoi biografi, furono molteplici i cenacoli culturali cui prese parte: l'Accademia di Mergelina, quella degli Speculatori di Lecce, quella degli Aborigeni, dei Numafilii, dell'Arcadia di Roma e dell'Italiana; mancano però quasi del tutto documenti manoscritti o a stampa che provino la sua

¹⁵ Alla fine del XVIII secolo, infatti, molti furono gli esperti incaricati dal governo di girare per le province del regno con il compito di scoprire e segnalare eventuali giacimenti minerali. Vedi C. MINIERI-RICCIO, *La fabbrica della porcellana di Napoli e sue ricerche*, Napoli 1878.

¹⁶ S. DELLE CHIAIE, *op. cit.*, p. 45.

¹⁷ Mancano, purtroppo, notizie più precise in merito, dal momento che molti dei documenti d'archivio riguardanti l'istituzione in questione sono andati perduti, compreso il fascio farnesiano, conservato all'Archivio di Stato di Napoli (d'ora in poi ASNA) e citato da A. BORZELLI, *op. cit.*, p. 4, nella sua *Nota* denominato: *Archivio di Stato - Carte Farnesiane 1617*, numerazione che esso conserverebbe ancora, se non fosse stato distrutto dall'incendio tedesco del 1943.

partecipazione alla maggior parte di questi istituti.¹⁸ L'Accademia Cosentina nel 1756 «era in completa decadenza»,¹⁹ motivo che spiega l'assenza di edizioni nel periodo in cui Gagliardi vi appartenne, benché poi si riscontrino all'interno dei suoi manoscritti alcuni abbozzi di lavori destinati a questi accademici. Esiste infatti una «Storia dei Cosentini» [N1], sintetica panoramica degli esponenti più illustri dell'Accademia; ad essa segue subito una lettera, che ha tutte le caratteristiche del ringraziamento per l'ammissione e che è firmata Alcindo, suo pseudonimo accademico. Ma poi spesso nelle sue opere in versi egli si definisce accademico cosentino prima ancora che Pastore Arcade [C3]. L'Arcadia di Roma, pur non pubblicando nulla di suo,²⁰ lo annovera tra i suoi membri,²¹ e alla colonia arcadica di Napoli, l'Accademia di Mergellina, doveva essere destinata una sua opera in versi, un *Genethiaco*, firmato Alceo Eraclese [C3], nome che assunse in questo cenacolo letterario.²² L'altra colonia d'Arcadia partenopea era l'Accademia aletina, istituzione dagli interessi prevalentemente religiosi, dal momento che fu fondata nel 1741 dal padre Giovanni Evangelista e dai suoi confratelli.²³ Diversamente da tutte le altre accademie a cui Gagliardi appartenne, all'interno delle pubblicazioni annuali compaiono anche suoi lavori

¹⁸ Infatti nessuna sua opera è inserita, ad esempio, nella raccolta di rime degli speculatori di Lecce del 1777, tuttavia nell'elenco dei membri aggiornato fino al 1705 compare anche un tal «Regio Consigliere Francesco Gagliardi», che potrebbe identificarsi con il padre di Gaetano Maria cf. M. MAYLENDER, *Storia delle Accademie d'Italia*, Bologna 1926-30, p. 83; S. DELLE CHIAIE, *op. cit.*, p. 45.

¹⁹ M. MAYLENDER, *op. cit.*, p. 103.

²⁰ Molte sono le pubblicazioni dell'Arcadia di Roma in questo periodo, come quella in dedica a Mengs in occasione della sua morte (1780), o l'altra che celebra il matrimonio di Luigi Braschi e Costanza Falconieri (1781); ma per il tema affrontato, di particolare interesse risulta la raccolta: *Adunata tenuta dagli Arcadi nella sala del serbatoio il 20 marzo 1800, per celebrare la liberazione di Roma seguita per mezzo delle armi di S.R.M. di Ferdinando IV*, Roma 1800.

²¹ Cf. *Gli Arcadi dal 1690 al 1800. Onomasticon*, a c. di A. GIORGETTI VICHI, Roma 1977, pp. 29, 325.

²² S. DELLE CHIAIE, *op. cit.*, p. 42.

²³ Ma fu solo nel 1752 che quest'accademia divenne ufficialmente colonia arcadica, fu quello infatti l'anno in cui comparirono per la prima volta gli pseudonimi accanto ai nomi degli autori dei componimenti facenti parte della raccolta annuale.

giovani; precisamente risalgono al periodo compreso tra il 1782 ed il 1785, quattro sonetti inseriti all'interno delle pubblicazioni di poesie degli accademici arcadi aletini, recitate ogni anno nella chiesa di Santa Maria della Verità degli Agostiniani Eremitani Scalzi, l'otto di dicembre, in occasione della festività della Immacolata Concezione di Maria; è infatti proprio questo l'argomento fisso di ciascun componimento, e quindi anche quello dei versi di Gagliardi;²⁴ ma in verità, a parte qualche guizzo particolarmente espressivo, essi non riescono quasi mai ad allontanarsi davvero dai più usuali dettami della poesia arcadica.

Sebbene dopo il 1785 non compaiano più le sue poesie all'interno delle pubblicazioni degli aletini, la sua partecipazione alle accademie non sembra cessata, se mai si allentò, anche a causa di un amore che avrebbe dovuto poi malamente concludersi nel 1788. La sua prima raccolta di rime amorose [C4], consta di quattordici sonetti dedicati appunto alla sua donna costretta alla monacazione forzata, proprio allo scopo di interrompere una relazione ritenuta sconveniente. Anche se gli esiti poetici di ciascun componimento rimangono molto diseguali, l'operetta nel complesso raggiunge un livello quanto meno dignitoso, se non apprezzabile, non si dice del bravo artista, ma almeno del capace artigiano; e infatti accanto ai pur frequenti e prevedibili riferimenti al Petrarca e ai petrarchisti,

²⁴ Le raccolte annuali furono pubblicate tra il 1742 ed il 1805, ed erano intestate: *Vari componimenti in nome dell'immacolata Concezione di Maria, recitati dagli Arcadi della colonia Aletina, nella Chiesa di S. Maria della Verità de' Padri Agostiniani, Eremitani, Scalzi di Napoli agli 8 di Dicembre del corrente anno...*, nella stamperia Simoniana. Riguarda Gagliardi in particolare il vol. XIV, pp. 45-46; p. 78; p. 40, esso contiene le raccolte degli anni 1782 (dove compaiono due suoi sonetti), 1783, 1784. Si noti a questo proposito l'esistenza di un opuscolo canzonatorio, composto in realtà da Onofrio Galeota, e che pure porta lo stesso titolo della raccolta accademica relativa all'anno 1781. Gagliardi non compare tra gli autori imitati, dal momento che l'accademia non pubblicava ancora suoi lavori, ma tra i due dovette esserci qualche relazione, e certo non di simpatia; infatti esiste all'interno di uno dei manoscritti della Biblioteca nazionale di Napoli, sezione Lucchesi-Palli II, 3, III, 29, la copia di sua mano di una «Improvvisata del Sig. D. Francesco Ruffo, in onore e gloria del Sig. D. Onofrio Galeota, filosofo, poeta, e musico all'impronta...», anche questo componimento ha un tono decisamente satirico, ma si scaglia con una certa veemenza proprio contro il Galeota.

sembra che si avverta pure una certa qual volontà, non si sa fino a che punto conscia di sé, di reagire ai più rigidi dettami della tradizione lirica. L'amata conserva vaghe vestigia della donna reale, non diventa mai del tutto una figurina puramente letteraria. Del resto anche il legame amoroso è caratterizzato da una forte componente sensuale. Insomma in tutti questi versi si riesce a cogliere sempre, al di là degli schemi letterari, il peso della dolorosa vicenda reale, rivista e rivissuta nel ricordo che diviene nei momenti migliori visione onirica, quando non proprio allucinazione; si può affermare perciò che questi sonetti rappresentano, nei loro limiti, il più riuscito lavoro poetico di Gagliardi. La veridicità biografica, e non solo letteraria, della vicenda è confermata da un'ode di un amico, e probabilmente collega di accademia, il quale lo rimprovera di aver abbandonato la loro amicizia e gli studi per una donna infedele e cattiva.²⁹ Tutta l'ode è intrisa di una passione ipersensibile, poiché ciò che si chiede al compagno non è, come pure sarebbe comprensibile, più tempo per sé stesso, ma l'abbandono completo di quella che lui giudica una passione insana.

Si conosce un suo unico scritto di poetica in senso stretto, *Memorie sulla poesia*, dove si seguono per lo più le idee di Aristotele, anche se attualizzate alla luce degli scritti di Francesco Mazzarella-Farao, che lui definisce suo amico. Di quest'ultimo si sa che fu contemporaneo del Gagliardi e che si distinse nelle lettere greche e latine; insegnò alla Regia Università di Napoli e pubblicò alcuni saggi e traduzioni; tra cui quello menzionato all'interno delle *Memorie sulla poesia*, il *Trattato della poesia italiana*, edito solo nel 1818, cioè ben quattro anni dopo la morte di Gagliardi. Il fatto che egli conoscesse, e molto bene, come si evince dal testo, l'opera del Mazzarella, prima della pubblicazione, si spiega proprio con la frequentazione assidua che i due dovettero avere, dal momento che essi

²⁹ L'ode intestata «A D. Gaetano Maria Gagliardi detto tra gli arcadi Aricio Trionio, tra gli accademici cosentini Alcindo» è stata rinvenuta tra le carte dello stesso Gagliardi [N2] ed è firmata in calce «Suo servo ed amico Giuseppe De Marinis», inoltre essa è datata giugno 1788, anno che coincide con la monacazione forzata della sua amante, come si evince dall'intestazione delle rime «... scritte per la perdita civile della sua donna, l'anno 1788 quando fu rinchiusa in Monistero» [C4].

erano colleghi accademici aletini, gruppo all'interno del quale il Faraò aveva assunto il nome di Pleuronio Misio.²⁶

Nel corso degli anni Novanta, periodo di grandi fermenti pre-rivoluzionari, apparentemente egli si dedicava esclusivamente alla «paleografia, alla mitologia, all'antiquaria»,²⁷ nell'*otium* della sua residenza di campagna a Torre del Greco.²⁸ Qui, infatti, è stata scritta la gran parte dei documenti dispersi [B], nonché, nel 1796, la seconda raccolta di poesie amorose [N3], quella dedicata allo studioso ed epigrafista casertano Francesco Daniele.²⁹ Essa consta, come la prima, di quattordici liriche, tredici sonetti più un primo oscuro componimento allegorico,³⁰ qui la sovrastruttura letteraria, molto più consistente, rende impossibile identificare un qualsiasi elemento che davvero caratterizzi la realtà biografica dell'ipotetica destinataria, infatti non si riesce neppure a capire l'evolversi della storia d'amore, dato che l'intera operetta non presenta una partico-

²⁶ C. MINIERI-RICCIO, *Memorie storiche degli scrittori del regno di Napoli*, Napoli 1844, p. 213.

²⁷ S. DELLE CHIAIE, *op. cit.*, p. 47.

²⁸ La villa è ancora oggi detta dell'Epitaffio per la presenza di un'antica epigrafe di età vicereale. Cf. R. RAIMONDI, *Itinerari torresi e cronistoria del Vesuvio*, Torre del Greco 1973.

²⁹ Francesco Daniele fu epigrafista ed antiquario nato a San Clemente l'11 aprile 1740, discepolo di Marco Mondo, fu lodato dal Mazzocchi per la sua memoria prodigiosa. Giunto a Napoli studiò l'oratoria, la filosofia e la giurisprudenza. Ancora giovanissimo diede alle stampe le opere di Antonio Telesio; dedicatosi all'attività forense la dovette ben presto abbandonare a causa della morte del padre, ma tornò a Napoli come ufficiale della Regia Segreteria il 31 agosto 1778, fu nominato storiografo di corte, nonché cavaliere di devozione all'ordine dei gerosolimitani. Diventò in seguito anche segretario perpetuo dell'Accademia ercolanese; ma improvvisamente, malgrado l'onestà con la quale aveva gestito ogni sua carica, finì per non conservarne alcuna, forse per l'invidia altrui, forse per l'eccessiva sua superbia. Ma egli non si perse d'animo, durante questo periodo sventurato, anzi si diede con più forza agli studi. Nel 1802 terminò *Delle monete antiche di Capua*, ma risaliva al 1778 l'opera che gli aveva dato più fama, *Le forche caudine illustrate*, per stendere le quali si ritirò nella Valle di Arpaia. Nel 1780 si recò a Palermo per stendere *I regali sepolcri del duomo di Palermo*. Morì il 13 novembre 1812. Partecipò all'accademia cosentina e a quella delle scienze di Napoli, oltre che alle società regali di Londra e Pietroburgo, ed all'Accademia della crusca. Cf. C. MINIERI-RICCIO, *Memorie*, cit., pp. 201-03.

³⁰ Porta la data del 9 settembre 1796, ed è la dedica in endecasillabi a Francesco Daniele [N2].

lare coerenza interna; si nota perciò dal '91 al '96 un fondamentale affievolirsi dell'afflato poetico e parallelamente un ispessirsi del sostrato letterario.³¹ È tuttavia probabile che in questo periodo una donna dovette pur esserci nella vita del Gagliardi, dal momento che le suppliche inoltrate dalla famiglia al ministro dell'Interno dopo la sua morte [N2], e le sue stesse lettere precedenti,³² ci mostrano un uomo sposato ad una tale Vincenza Ciliberti e con numerosa prole, ben sette figli. Ciò che fa presupporre poi che il matrimonio sia avvenuto in questo periodo è la minuta di un documento giudiziario,³³ dalla quale si evince l'esistenza di una progenie adulta al momento della morte di Gaetano Maria, nel 1814.

3. *Il collezionismo e i rapporti con la Massoneria (1796-1800).*

Nonostante il suo eclettismo propriamente illuminista, la disciplina per cui Gaetano Maria provava maggiore interesse, e quella che perseguiva con più impegno e costanza, era già da allora la storia e la critica d'arte, e tale restò per il resto della sua esistenza. Risale al 1796 l'illustrazione attraverso descrizioni tecniche e composizioni

³¹ Infatti dopo questa seconda raccolta di rime non risulta che Gagliardi abbia più scritto liriche d'amore, salvo un sonetto di risposta al suo amico Luigi de' Medici [N3], per altro non esattamente databile. Quest'ultimo è identificabile con il principe di Ottajano, nato a Napoli nel 1759; egli ricoprì vari incarichi, sempre più prestigiosi, presso il governo, sebbene spesso con alterna fortuna. Morì a Madrid nel 1830 mentre era al seguito del re Francesco I. La conoscenza tra costui e Gagliardi sarebbe infatti spiegata con la comune appartenenza all'Arcadia, C. MIGNERI-RICCIO, *Memorie*, cit., p. 215.

³² E.O. MATROJANNI, *Gagliardi segretario perpetuo, scheda bibliografica*, in *Id.*, op. cit., pp. 15-16; 174; 185-86.

³³ La minuta del documento, stesa *post mortem*, si trova tra le carte del Gagliardi conservate alla Biblioteca nazionale di Napoli, sezione Lucchesi-Palli, II, 3, III, 29 (foll. 2 mm 115x130) ed è intestata «Nella causa tra D. Vincenza Ciliberti Madre e tutrice de' figli minori del fu Gaetano Maria Gagliardi, Domenico Mastellone, cotutore de' medesimi». In essa, si affida, infatti, alla vedova Gagliardi ed al suo amico la tutela unicamente dei figli minori. La stessa donna firmerà le riscossioni delle ultime paghe elargite per Gagliardi dall'Istituto d'incoraggiamento. Cf. ASNA, *Ministero dell'Interno*, II inv., fs. 5196.

poetiche di dodici quadri della sua pinacoteca [B], dedicata (come la raccolta di poesie dello stesso anno): «Al signor Francesco Daniele, protettore delle Belle Arti e particolarmente invaghito della poesia e della pittura». Egli aveva un'importante e nutrita collezione di opere pittoriche, distribuita tra la residenza di Napoli e quella di Torre del Greco. Nel testo del Borzelli [B] si legge infatti, un particolareggiato catalogo dei quadri presenti in entrambi le pinacoteche, stanza per stanza. Secondo lo studioso il testo, a stampa (ora disperso come la gran parte delle cose in suo possesso), era del 1884 e riguardava la «quadreria» e la «collezione di porcellane antiche appartenenti al marchese di Tertiveri sig. Carlo Gagliardi...».³⁴ Risulta che Carlo era il nipote di Gaetano Maria, figlio, cioè, del figlio Luigi, e quindi suo erede in linea diretta, mentre il marchesato di Tertiveri fu della famiglia Gagliardi già dal 1570.³⁵ Al di là delle attribuzioni, spesso all'epoca molto poco scientifiche, la raccolta sembra essere stata davvero interessante, e c'è da chiedersi che destino abbia avuto nel corso dei secoli. È strano che in una lettera al re del 1825³⁶ proprio il figlio, Luigi Maria Gagliardi, dichiarò la volontà di disfarsi dell'intera quadreria, a causa soprattutto delle grosse difficoltà economiche della famiglia; e non è chiaro come una generazione dopo i quadri possano essere rimasti ancora di proprietà della famiglia, forse la proposta fu respinta dal re, visto che mancano incartamenti che si riferiscano ad un eventuale acquisto. Sembra indicativa anche in questo senso l'esistenza di un testo datato 1888, edito a Napoli e intestato: *Della scuola di pittura napoletana, sua origine e suoi confronti*. Il breve opuscolo è scritto dal giovane marchese Francesco Gagliardi di Tertiveri, e sembra seguire davvero da vicino gli abbozzi di Gaetano Maria sulla storia della pittura napoletana, il legame di parentela tra i due è del resto confermato dallo stesso Francesco, che cita un dotto *bisavolo*, dalle carte del quale egli avrebbe tratto il suo saggio. In più anche dalle fonti

³⁴ [B] pp. 21-27, e n. 2 a p. 21 si legge: «È a stampa senza data e senza indicazione di tipografia, ma del 1784...».

³⁵ Vedi ASNA, *Manoscritti Serra di Gerace*, vol. II, 486, 489; vol. IV, 1379.

³⁶ Il documento, gentilmente segnalatomi da Andrea Milanese, che colgo l'occasione per ringraziare, si trova all'Archivio storico del Museo archeologico nazionale, con segnatura: IX, D1, 3.24, foll. 280-81.

documentarie³⁷ risulta un Francesco, figlio ed erede di Carlo, nato nel 1864. L'episodio assicurerebbe quindi la conservazione della pinacoteca e delle opere inedite di Gaetano Maria Gagliardi almeno fino al 1888, ma purtroppo non ci sono altre notizie certe oltre questa data.

Nella lettera citata, Luigi Maria sottolinea anche come la collezione risalisce in realtà non al padre, ma al nonno, il letterato cosentino Francesco Maria, cosa non del tutto vera. Gaetano Maria dovette continuare ad acquistare, e ad allargare la pinacoteca paterna almeno fino ai moti rivoluzionari del '99; fu solo in seguito agli sconvolgimenti politici degli anni successivi, che egli perse irrimediabilmente gran parte delle sue terre a Gaeta e delle sue rendite; e che finì per cadere in una condizione economica tale da non permettergli certo ulteriori acquisizioni. Quest'ultimo infatti, come spesso accadeva nell'ambito del collezionismo, si sentiva in gara con gli altri, tanto da organizzare addirittura un festeggiamento pirotecnico per celebrare dei nuovi acquisti, proprio per suscitare l'invidia dell'amico ed antico insegnante Nicola Pacifico,³⁸ il quale di rimando gli indirizzò infatti un sonetto satirico davvero tutt'altro che tenero, anche se bonario, dove lo accusa di essere spaccone, di enfatizzare in maniera eccessiva ogni minimo nuovo elemento della sua collezione.

Gaetano Maria, in linea con i maggiori collezionisti dell'epoca, apprezzava e collezionava soprattutto le opere dei secentisti napoletani, ma anche dei grandi cinquecenteschi, infatti mancano giudizi particolarmente positivi sugli artisti del suo tempo, mentre più volte loda le doti di Micco Spadaro. Sin dalle sue prime opere si evince comunque come il criterio di scelta fosse la correttezza formale di un'opera e non l'epoca di esecuzione; egli infatti si sentiva investito fin da allora della missione di conservatore delle opere d'arte, in quanto acquistandole le salvaguardava dalle ingiurie del tempo e ancor più da restauri disastrosi. La sua collezione sembra avere

³⁷ ASNA, *Manoscritti Serra di Gerace*, vol. II, 486, 489; vol. IV, 1379.

³⁸ [B] p. 18 n. Il Borzelli riporta l'intero aneddoto, nonché tutto il sonetto dal salace *incipit*: «Di tante altere tue rodomontate, / Caro Gagliardi non mi importa un fico...».

particolari affinità in special modo con quella di Berio e di Giuseppe Capece Latro,³⁹ arcivescovo di Taranto e promotore della moderna cultura scientifica, oltre che insigne antiquario ed esperto d'arte; infatti aveva fondato un'accademia di studi naturalistici nella sua città già nel 1788. Nulla prova che Gagliardi abbia potuto avere un qualsiasi tipo di rapporto con il Marchese Berio, ma conobbe di certo, e anche molto bene, l'arcivescovo; non si sa a quanto potesse risalire la loro amicizia; i due comunque appartennero entrambi all'Istituto d'incoraggiamento,⁴⁰ e Capece Latro in epoca napoleonica, da ministro dell'Interno, non mancò di favorire in tutti i modi Gagliardi nell'ambito di un'aspra ed annosa controversia con Michele Arditi, direttore del Real Museo. La partecipazione di Berio e di Capece Latro alla massoneria è fatto notorio, quella di Gagliardi, anche se non sembra attestata altrove, è un'ipotesi a questo punto sempre più ragionevole.

Data ancora 13 agosto 1796 l'ode sulla *Contemporanea origine della pittura e della poesia, loro scambievolmente utilità e loro insociabile e inseparabile confederazione* [B], lavoro che testimonia ancora una volta il serio e continuo studio delle belle arti e delle discipline

³⁹ Quest'interessante quanto poco studiata epoca del collezionismo partenopeo, è analizzata in maniera esaustiva da Paola Fardella nella sua tesi di dottorato, *Del collezionismo privato di dipinti a Napoli, 1799-1860*. Lavoro purtroppo non ancora edito, ma gentilmente datomi in lettura dall'autrice, che ringrazio caramente anche per la collaborazione, e le indispensabili indicazioni.

⁴⁰ Giuseppe Capece Latro nacque a Napoli nel 1744, studiò all'Università di questa città avendo tra i suoi maestri il Genovesi ed il Mazzocchi. Si trasferì a Roma dove forse conobbe il collezionista Stefano Borgia, nel 1778 fu nominato arcivescovo di Taranto, e passò gli anni successivi fino al 1800 tra questa città e Napoli dove non solo fu massone, ma fondò una loggia di cui fu Gran Maestro. A Taranto invece fondò una società naturalistica ed ebbe un ruolo attivo nell'appoggio del breve governo repubblicano, per questo motivo fu processato e condannato, e scarcerato solo nel febbraio 1801, grazie ad un indulto sovrano. Ebbe importanti incarichi sotto il governo francese, ma collaborò soprattutto per i Murat, regnando il quale fu ministro dell'Interno nel 1809; fu allo stesso tempo consulente di Carolina per ogni tipo di problemi culturali e per l'Educandato femminile della casa Carolina. Per un'esauriente biografia del Capece Latro, vedi *Dizionario biografico degli italiani* (d'ora in poi *DBI*), *a.v.*; ma anche C. DE NICOLA, *Diario Napoletano*, a c. di R. DE LORENZO, Napoli 1999, *pass.* Per l'accademia di studi, vedi E.A.W. ZIMMERMANN, *op. cit.*, p. 2, n. 1.

estetiche in generale, oltre che la sua antica e profonda amicizia per il pittore, poeta e studioso Domenico Mondo. Questi diresse l'Accademia di belle arti dal 1789 fino al 1806, anno della sua morte; probabilmente conobbe il Gagliardi nell'ambito dell'accademia Aletina, nelle raccolte annuali della quale i suoi componimenti compaiono fin dal 1781, anche se solo un anno dopo comincerà ad usare lo pseudonimo di Nerisio accanto al suo vero nome. Non è un caso che le due opere in versi dedicate a Daniele e a Domenico Mondo siano state scritte nello stesso anno a pochi giorni di distanza, rispettivamente il 6 e il 13 agosto 1796, infatti, il legame tra i due non è solo stabilito dalla comune amicizia col Gagliardi; anzi è invece conseguenza del fatto che essi dovevano conoscersi già da molto tempo, dato che Marco Mondo, famoso letterato padre di Domenico, era stato il maestro ed il protettore di Francesco Daniele.⁴¹ L'opera in versi si lega strettamente, quasi richiamandola alla lettera, ad una in prosa dal titolo *Elementi della Istoria delle Belle Arti, Capitolo I, Origine delle Belle Arti* [N4], scritta dopo. Infatti nel breve saggio Gagliardi rimpiange la morte del suo amico Mario Pagano,⁴² nonché la perdita di un opuscolo di quest'ultimo del quale egli si era evidentemente servito, e del quale almeno fino ad oggi sembra perduta ogni traccia, a questo proposito egli dice testualmente:

⁴¹ Cf. A. BORZELLI, *L'Accademia*, cit., ma la notizia è confermata anche in A. SANSONE, *Gli avvenimenti del 1799 nelle due Sicilie*, Palermo 1901, p. 415. Altre notizie interessanti sul Mondo si ritrovano nella biografia e antologia poetica di A. ZAZO, *D. Mondo un pittor che fu poeta*, Napoli 1976.

⁴² Mario Pagano nacque a Brienza, un borgo della Lucania, nel 1748; a dieci anni andò a studiare a Napoli ed ebbe tra i suoi primi precettori il padre Gherardo degli Angeli. Appena ventenne fu nominato lettore di Morale alla Regia Università di Napoli e poi professore, inoltre egli fu anche arcade sotto lo pseudonimo di Dalmiro Egeino. Nel 1795 era in carcere a causa della sue idee giacobine; liberato dopo tre anni divenne rappresentante del popolo all'interno della Repubblica del '99 di cui progettò la Costituzione. Fu condannato al patibolo durante la prima restaurazione borbonica. Cf. F.M. PAGANO, *Opere filosofiche, politiche ed estetiche coll'elogio storico dell'autore, scritto dai cittadini Massa*, Venezia 1848, ma anche G. SOLARI, *Studi su Francesco Mario Pagano*, a c. di L. FIRPO, Torino 1963. Per il rapporto di Pagano con la massoneria vedi G. GIARRIZZO, *Massoneria e Illuminismo nell'Europa del Settecento*, Venezia 1994.

Io non vo' dirvi niente de' primi canti, de' balli, e delle poesie de' primi popoli della Terra; infiniti autori si sono occupati di queste antichità ed io piango sempre la perdita dell'origine della poesia e della musica, del mio grande amico Mario Pagano, vittima di un furore che renderà eternamente esecrabile nell'istoria nostrale la tetra memoria di quella tragica scena [N4].

Sia la poesia sia il soggetto sono infatti impostati sull'uso viciliano del mito, allo scopo di ricostruire in questo modo il passato anteriore alla formazione delle società civilizzate, anche con l'apporto di richiami etimologici e filologici. È questo un procedimento tipico della temperie culturale in cui Gagliardi agiva e viveva, specie all'interno di un certo ambito al quale appare ormai chiaro che egli dovette appartenere, al pari di Pagano, che pure aveva un passato da massone, ed era stato frequentatore del salotto dei fratelli Grimaldi, prima di diventare uno degli ingegni più alti della Repubblica napoletana. Anche i testi conosciuti di Pagano sull'estetica, che fanno da appendice ai *Saggi Politici*,⁴³ sono improntati ad un uso filosofico della filologia e ad una visione storica e realistica del mito; il sentimento artistico è visto, come un unico impulso al piacere da cui scaturiscono tutte le arti differenziandosi via via. La necessità dell'imitazione è dunque per Pagano irrimediabile e caratteristica di tutte le società umane uscite dallo stato ferino, ma egli afferma anche che le molle che suscitarono la contemporanea origine della religione e dell'arte furono «I tremendi spettacoli della natura e i gravi insorti bisogni...»;⁴⁴ ritroviamo queste stesse idee anche nelle due opere di Gagliardi, ma la caratteristica di queste ultime è che, il legame stabilito tra la nascita del sentimento religioso e quello artistico, generati da uno stesso senso di timore e insicurezza davanti alla forza distruttrice della natura, è legato in particolare alla nascita dell'arte plastica, che nasce allo scopo di creare balocchi per i bambini, e finisce per generare l'*amuletismo*, ossia un fenomeno secondo il quale l'uomo, nel suo primitivo sentire superstizioso, crede che alcuni tipi di statuette possano preservare sé e la sua casa da ogni

⁴³ Cf. *Saggio del Gusto e delle Belle Arti e Discorso sull'origine e natura della Poesia e delle Belle Arti*, in F.M. PAGANO, *op. cit.*, pp. 250 e sgg.

⁴⁴ *Saggio Politico*, vol. I, cap. XXVII, in F.M. PAGANO, *op. cit.*, pp. 62-63.

male; Gagliardi sembra indicare questo come il primo passo verso la nascita dell'incisione delle pietre dure e della statuaria più propriamente detta, che è prima di tutto, appunto, statuaria sacra. Quest'ultima caratteristica non riscontrabile nei testi noti del Pagano, potrebbe far ipotizzare che il concetto possa essere stato tratto dal saggio perduto, che poteva ben essergli ancora presente al momento della stesura delle due operette, almeno nei concetti base, visto che, da amico, avrebbe potuto avere la possibilità di leggerlo indipendentemente dalla mancata pubblicazione.

4. *La partecipazione alla Repubblica napoletana del '99.*

Dalle biografie si apprende anche poi che molti furono i suoi contatti con i maggiori letterati del regno borbonico ed esteri, ma poco si è conservato del suo epistolario. Dalla lettera di Ciro Sanfelice [N2], datata 18 giugno 1792, traspare l'impegno politico assunto; il mittente si dichiara costretto alla permanenza in città per motivi che non precisa, probabilmente per il timore di controlli da parte della censura borbonica che proprio in quel periodo si andava inasprendo. Ciro Sanfelice sarà infatti processato in seguito al crollo della Repubblica, nel corso della Giunta di Stato del 13 dicembre 1799, poiché, insieme ad altri, «firmarono il memoriale noto a S. M. come decisi patrioti, per domandare al sedicente governo la dimissione delle cariche di Doria, Bruno e Pignatelli con molte espressioni contro la Real Persona, e sentimenti patriottici». La Risoluzione del 10 gennaio 1800, lo condannerà al bando.⁴⁵ Le affinità tra i due dovevano essere già da allora di carattere prevalentemente politico. La lettera è davvero molto interessante e, pur nella profonda oscurità del linguaggio allusivo in cui è scritta, è chiaramente caratterizzata dalla speranza di un futuro migliore legato ad un imminente cambiamento, per ottenere il quale il Sanfelice si troverebbe costretto a rischiare in città pur preferendo restare nella quiete della campagna di Torre del Greco dove il suo amico risiedeva dedicandosi agli studi. Tutto ciò sembrerebbe ac-

⁴⁵ Vedi A. SANSONE, *op. cit.*, pp. 277 e 374.

creditare ancora di più l'ipotesi di una possibile partecipazione del Gagliardi a circoli massonici di un certo tipo, in particolare quelli che, dagli anni Novanta in poi, in seguito al radicale cambiamento in senso restrittivo dell'atteggiamento dei sovrani, cominciarono a fondersi, o meglio a trasformarsi in circoli giacobini, soprattutto ad opera di personalità come Lauberg, Salfi, Ignazio Ciaja, Jerocades.⁴⁶ Del resto risale proprio al novembre del 1792 l'arrivo della flotta francese agli ordini dell'ammiraglio Latouche-Treville a Napoli in seguito a un incidente diplomatico tra il regno borbonico e la neonata repubblica francese.

Eppure Gagliardi, come si è avuto già modo di far notare più sopra, prestissimo, fu al servizio del re come *commessario* del laboratorio delle pietre dure, e anche per questo fu ragionevolmente inibito a schierarsi palesemente in opposizione al governo. Stese infatti un'*Ode Pindarica alla Maestà di Ferdinando IV, re delle due Sicilie per la spedizione contro i francesi, l'anno 1796* [C3] e due sonetti probabilmente per la stessa occasione. L'ode e i due sonetti, furono scritti in occasione della spedizione emiliana di Ferdinando IV del maggio '96, contro le truppe napoleoniche, conclusasi felicemente per il sovrano borbonico senza neppure bisogno di scendere in campo, dal momento che il generale francese non ritenne più opportuno aprire un altro fronte. Questi versi, e tutte le sue liriche civili più in generale, sono improntati ad un trionfo e quasi sempre non sentito trionfalismo, caratterizzato da uno stile alto, una lingua ricercata, un'argomentazione densa di riferimenti mitologici, caratteristiche dell'arte di Monti, poeta conosciuto e apprezzato da Gagliardi.

Nel giugno 1796 Mariangela Mondo [N2], molto probabilmente figlia del pittore Domenico,⁴⁷ invia una canzonetta in cui si celebrano le attenzioni di Gagliardi per lei e lo si invita calorosamente a continuare; dal testo non si evince purtroppo se il Gagliardi si

⁴⁶ Cf. T. PEDIO, *Massoni e giacobini nel Regno di Napoli. Emmanuele De Deo e la congiura del 1794*, Matera 1976, pp. 33-111.

⁴⁷ Non è certo che Mondo avesse una figlia di nome Mariangela, ma si sa che aveva cinque figlie, come risulta dalla richiesta di risarcimento menzionata da Borzelli e pubblicata da Sansone, di cui sopra; inoltre nella biografia stesa dallo Zazo si legge che: «Nel 1806 la sua vedova Teresa Giannattasio chiedeva per sé e per le sue cinque figlie un sostentamento a causa della morte del marito».

trovasse ancora a Torre del Greco o fosse già tornato a Napoli. Non sono infatti chiare le circostanze che riuscirono a trascinarlo dall'erudita quiete della campagna, nel mezzo del tumulto politico cittadino del '99, tanto che, come risulta dagli atti investigativi del Supremo tribunale consultivo nazionale, conservati all'Archivio di Stato di Napoli, egli era stato nominato commissario del cantone Sannazzaro insieme a Francesco Sacca; esso aveva il suo fulcro nella chiesa di Santa Maria degli Angeli e faceva parte del dipartimento del monte Vesuvio, presieduto da dodici candidati di polizia, due per ogni cantone.⁴⁸ Dalla lettura dei documenti non è ben chiara la condanna inflittagli ma altre fonti e le stesse vicende posteriori di Gagliardi sembrano attestare che fosse stata pronunziata per lui dalla Giunta di Stato il 15 gennaio del 1800 la sentenza di bando: «Tra le condanne da rilevare quella all'esportazione di Francesco Lauria, di 29 anni ... e quella al bando di Domenico Leone di anni 16, e di Gaetano Gagliardi ...»;⁴⁹ anche se in realtà risultava già assente all'epoca del processo; nei verbali infatti la circostanza è precisata, non si è avuto però modo di scoprire il luogo in cui trovò rifugio. Venne accusato di aver partecipato alla Sala Patriottica,⁵⁰ di essere stato iscritto alla Società popolare, e di aver chiesto «l'impiego di commissario organizzatore dei siti reali, dal momento che esisteva anche la petizione di suo carattere»; dalla Giunta di Stato nel dicembre 1799 era stato poi condannato un certo Saverio Capano, addirittura accusato di aver fatto parte della Società Patriottica degli Amici della Legge di *Gaetano Gagliardo*.⁵¹

Sembra dunque che Gagliardi abbia avuto davvero un ruolo non marginale nella repubblica napoletana. Ciò conferma ancora una volta che i suoi contatti con il mondo intellettuale responsabile dell'organizzazione della rivolta, fossero annosi e profondi. Egli infatti non mancò di scontare la sua partecipazione alla repubblica

⁴⁸ Bisogna precisare che il fascio conservato all'ASNA sotto l'indicazione *Repubblica Napoletana '99*, B. 6, corrisponde all'ex Museo 103, arm. A. II, b. 6, «Governo Provvisorio della Guardia Nazionale Apr.-Giugn. 1799».

⁴⁹ Vedi G. CASTAGNETTI, *La capitale del Principato Ultra*, Montefusco 1990, p. 138.

⁵⁰ A. SANSONE, *op. cit.*, p. 165.

⁵¹ *Ibid.*, p. 180.

con anni di solitudine intellettuale, emarginazione socio-culturale e povertà, dovuta alla lontananza dai pubblici uffici ed alla confisca di tutti i suoi beni; anni su cui poi i suoi biografi avrebbero steso un velo pietoso, e di cui egli stesso parlava di rado e con un non lieve senso di fastidio che lo induceva a sorvolare sui particolari più dolorosi del suo esilio involontario.³²

5. *La prima restaurazione borbonica: poesie per la famiglia reale (1799-1805).*

Questa lontananza pure gli dovette pesare non poco se si pensa che, subito dopo la prima, sanguinosa restaurazione del regime borbonico, egli scrive due sonetti di scusa al sovrano [N2],³³ nei quali lo esorta a fermare quella crudele carneficina ed a perdonare coloro che lo hanno offeso; si può dire che, forse mai come in questo caso, sotto i cascami letterari della poesia gagliardiana, si coglie forte e ben vivo il reale terrore, il vero sbigottimento dell'uomo avvezzo alla quiete intellettuale davanti al precipitare rovinoso e inevitabile della storia. Né si rassegna all'apparente indifferenza del sovrano, ma continua a vergare versi per ogni occasione memorabile del regno, forse anche per sentirsi comunque parte di quella cerchia di letterati ufficiali alla quale egli un tempo apparteneva. Esiste infatti un suo *Genetliaco*, dedicato alla nascita del principino Ferdinando [C3], morto a meno di un anno,³⁴ a dispetto del fulgido futuro

³² Si veda la supplica pubblicata da E.O. MASTROJANNI, *op. cit.*, pp. 185-86 e contenuta in ASNA, *Ministero dell'interno*, I inv., fs. 974.

³³ Uno dei componimenti è citato con pochissime varianti da C. DE NICOLA, *op. cit.*, vol. I, p. 355, mercoledì 23 ottobre 1799, ciò fa sorgere il dubbio che Gagliardi abbia potuto semplicemente trascrivere la poesia, non esserne l'autore. Tuttavia De Nicola parla solo dell'«estro di un cuore sensibile» e aggiunge che esso era stato mandato anche a Palermo. Il sonetto perciò rimane d'autore ignoto, ma i caratteri stilistici, le differenze tra i due manoscritti, ed il fatto che in quel momento egli non risiedesse a Napoli e che quindi difficilmente potrebbe averne avuto notizia diversamente, convincono che sia da ritenersi comunque di Gagliardi.

³⁴ Maria Clementina d'Austria, nata il 24 aprile del 1777, era «un esempio di rara costanza e virtù, alla quale sin dall'infanzia erasi abituata» (ASNA, *Ministero degli esteri*, fs. 3901) aveva sposato Francesco, figlio di Ferdinando IV e principe

«profeticamente» auguratogli dall'autore; anche la morte subito successiva della madre del piccolo, l'austriaca Maria Clementina [C3], defunta appena ventiquattrenne, viene cantata in un triste *Epicedio*.

Delle vicende biografiche di Gaetano Maria Gagliardi tra il 1799 e il 1806 si sa davvero poco, se non che viveva lontano dalla città, ritirato nella sua villa dell'Epitaffio,⁵⁵ e che continuava ad intrattenere rapporti epistolari con alcune tra le figure più rilevanti dell'erudizione meridionale. Nel 1802 già era molto intimo con gli Avellino, Gioacchino⁵⁶ il padre, tavolario del Sacro regio consiglio, e Francesco,⁵⁷ suo giovane e già dottissimo figlio; infatti in questa data dedica delle rime a «D. Gioacchino Avellino, nel giorno del suo nome» [C3]. Nel 1803 poi accontenta una richiesta di notizie bibliografiche riguardanti la numismatica, inoltratagli dal più giovane

ereditario, per procura il 19 settembre 1790 ma soltanto nel giugno 1797 lasciò l'Austria per l'Italia. A Napoli Maria Clementina si dedicò ad opere di bene, ma soffrì il comportamento autoritario della suocera. Il 5 novembre del '98 nacque la primogenita Maria Carolina e il 26 agosto del 1800 il principino Ferdinando, morto il 5 luglio dell'anno successivo, pochi mesi prima della morte per tisi della madre, stroncata a 24 anni, il 13 novembre del 1801. Cf. P.G. DELL'AJA, *Il Pantheon dei Borboni in Santa Chiara a Napoli*, Napoli 1987.

⁵⁵ G.M. GAGLIARDI, *Del Papiglione dell'Asclepiade*, «Atti r. Ist. Incoraggiamento», t. I, s. I (1811), pp. 155-61.

⁵⁶ Anche Gioacchino si occupava d'arte in qualche modo, egli infatti è definito «ingegnere responsabile di molte opere pubbliche» in epoca napoleonica, e lo stesso Francesco Maria, suo figlio, tra i suoi molti incarichi aveva anche quello di membro del Consiglio degli edifici civili. Vedi A. VENDITTI, *Architettura neoclassica a Napoli*, Napoli 1961.

⁵⁷ Francesco Maria Avellino (1788-1850), era un numismatico illustre, e uno studioso dalla precoce fama. Fu inoltre segretario perpetuo dell'Accademia pontaniana e dal 1832 anche dell'Accademia ercolanese. Nel '14-'15 ebbe la cattedra di letteratura greca (tenuta fino al '21); nel '23 gli fu affidata quella di economia politica; nel '24 si trasferì alla cattedra di istituzioni giustiniane e nel '44 a quella di Pandette, e ciò sempre nell'Università di Napoli, di cui fu pure rettore nel 1830. Dal 1839 fino alla morte Avellino fu infine direttore del Real museo borbonico e sovrintendente agli scavi del regno. Notizie più approfondite sulla vita e sull'attività di Avellino sono contenute nell'*Elogio funebre* letto da G. Minervini all'Accademia pontaniana nel 1850, Napoli 1850, oltre che nell'interessante saggio di A. MILANESE, *Il giovane Fiorelli, il riordino del Medagliere e il problema della proprietà allodiale del Real museo borbonico*, in *Quaderni del Dipartimento di discipline storiche*, Napoli 1995, pp. 172-206.

dei suoi due amici [B] a cui rimase legato per molto, dal momento che proprio lui doveva essere assunto come suo aiutante durante l'impiego al Real museo in età napoleonica.⁵⁸ Per soddisfare la curiosità di Gioacchino, Gagliardi gli elenca in un'epistola le opere che aveva ultimato, e persino quelle che aveva intenzione di stendere, intorno all'estetica e alla storia dell'arte, in particolare quella napoletana, che gli sembrava ingiustamente trascurata, e perciò molto decaduta [B].

Risalgono sempre a questo stesso periodo anche il *Saggio secondo di rari metri latini*, che data 1804 [C2], e le altre raccolte di sue rime scelte, stese nel 1805.⁵⁹ Gagliardi continuava a coltivare dunque l'altra sua grande passione, la poesia, scrivendo, ma anche leggendo i componimenti in rima inviati dai membri delle numerose accademie a cui apparteneva. Nel 1805, ancora a Torre del Greco,⁶⁰ egli ospita per alcuni mesi le truppe inglesi di ritorno dall'India, che gli lasciano, andando via, insieme alla polvere delle loro uniformi anche le uova del papiglione degli asclepiadi, una farfalla proveniente da queste regioni; essa, pur riuscendo a riprodursi per qualche tempo nel giardino della sua villa torrese, presto si estinse, perché non riuscì a superare un inverno particolarmente rigido, come egli stesso dice nel suo breve scritto dedicato all'insetto, sua unica opera in prosa a stampa, pubblicata all'interno degli atti del Reale istituto di incoraggiamento solo nel 1811.

6. *Il regime napoleonico e il segretariato all'Istituto d'incoraggiamento (1806-14).*

Col regime napoleonico Gagliardi fece ritorno a Napoli, deciso ad abbandonare del tutto la vita ritirata ed a buttarsi a capofitto in quella pubblica. Infatti gli sconvolgimenti politici e le frequenti incursioni militari avevano finito per sottrargli tutto il patrimonio fondiario familiare, mettendolo in una posizione economica certo

⁵⁸ Vedi Archivio del museo nazionale, II divisione, fs. 2, fol. 2.

⁵⁹ BCCs, Inv. 30395.

⁶⁰ G.M. GAGLIARDI, *op. cit.*

non agevole,⁶¹ e gli obblighi di padre di famiglia, ai quali doveva rispondere già da tempo, dovettero fornirgli di certo una ragione in più per decidere di mettere a frutto i talenti della sua vasta e profonda erudizione. La sua gioia per l'ingresso di Giuseppe Bonaparte a Napoli è testimoniata da due lavori in versi, non datati, ma chiaramente risalenti al periodo tra il dicembre 1805 e il marzo 1806 [N1]. Ed è probabilmente di quest'epoca la bozza di lettera al Daniele [N2], in cui, mentre si rallegra per il recente cambiamento di sorte, esprime il suo rammarico per non aver potuto offrire all'amico per così tanto tempo i frutti della sua terra «quasi che la proscrizione si estendesse per giustizia fin su' diritti possessivi del picciol podere».

Gagliardi non bruciò incenso all'altare francese invano, infatti è datata 24 ottobre 1806 l'ordinanza in cui lo si avverte della nomina a segretario dell'Accademia delle belle arti,⁶² incarico che rappresenta solo una delle molteplici mansioni ufficiali delle quali fu investito. Si occupò anche delle sorti dell'Istituto di incoraggiamento, in qualità di prosegretario prima e segretario perpetuo poi. I membri di quest'Istituto si erano riuniti per la prima volta il 9 luglio 1806, quando il colonnello Augusto Ricci fu nominato segretario, ma quest'ultimo gli cederà presto il posto: la sua firma compare infatti sugli atti fin dal 28 settembre 1806.⁶³ Si conserva a questo proposito nell'Archivio di Stato di Napoli un congruo numero di lettere firmate da Gagliardi stesso e da Domenico Cotugno,⁶⁴ presidente dalla prima tornata e rimasto tale fino al 16 agosto

⁶¹ E.O. MATROJANNI, *op. cit.*, pp. 185-86.

⁶² ASNA, *Ministero dell'interno*, I inv., fs. 972.

⁶³ Gagliardi sarà solo *prosecretario* fino al 7 aprile 1808, data in cui divenne ufficialmente *segretario perpetuo*, anche se la sovrana sanzione giungerà il 7 febbraio 1811. Per la storia dell'Istituto di incoraggiamento si legga E.O. MATROJANNI, *op. cit.*, Napoli 1807; F. DEL GIUDICE, *Notizie storiche del Reale Istituto di Incoraggiamento alle Scienze Naturali dalla fondazione fino al 1800*, «Atti r. Ist. Incoraggiamento», I/X (1862).

⁶⁴ Domenico Cotugno nacque a Ruvo, città della Puglia, il 29 gennaio del 1736; qui apprese la lingua latina; a nove anni andò a Barletta a studiare lettere con ottimi risultati. Tornò a Ruvo dove imparò la logica e la metafisica ed i rudimenti della medicina. Arrivò a Napoli nel 1753 e frequentò la Regia università degli studi; diventò medico a meno di diciannove anni. Si ammalò per il superlavoro, ma

dello stesso anno.⁶⁵ Tutte le lettere in questione sono comprese tra il 28 novembre 1806 ed il 7 aprile 1808,⁶⁶ periodo in cui i due erano rispettivamente prosegretario e vicepresidente. Esse sono indirizzate al ministro dell'Interno Miot e consistono in genere in reclami per il ritardo delle sovvenzioni o lamentele per la fatiscenza della sede loro assegnata;⁶⁷ il ministro era nello stesso tempo il presidente dell'Istituto e quindi, benché non molto presente, non dovette essere del tutto disattento alla sorte di esso, se nella lettera del 30 aprile 1807 Cotugno e Gagliardi lo ringraziano per la cura che si prende per l'«Accademia che è tutta figlia sua», anche se i sussidi mensili continuavano a pervenire con molta irregolarità, come si legge nella missiva del 9 luglio 1807, e come ancora appare in quella del novembre dello stesso anno. Nell'ultima lettera, che risale al 7 aprile 1808, viene resa nota la ridistribuzione delle cariche, secondo la quale Melchiorre Delfico diventava presidente, mentre l'amico di Gagliardi, Francesco Carelli,⁶⁸ era il vicepresidente. Il suo ruolo

fu comunque nominato professore di chirurgia appena ventitreenne. Condusse molti studi e fece molte scoperte nel campo dell'anatomia e della patologia, acquistando fama in tutta Europa. Ma, avendo rifiutato l'invito di Maria Teresa d'Austria alla docenza all'Università di Pavia, diventò invece professore all'Università degli studi di Napoli. Ebbe svariati interessi dalle antichità alla letteratura nazionale ed estera. Partecipò a varie accademie letterarie e scientifiche tra cui l'Istituto di incoraggiamento. Morì a Napoli nel 1822. Cf. E. TIPALDO, *op. cit.*, a.v.

⁶⁵ Il successore di Cotugno nella carica di presidente fu lo stesso ministro Miot, ma il medico continuerà ad essere comunque vicepresidente fino al 7 aprile 1808. Cf. F. DEL GIUDICE, *op. cit.*

⁶⁶ Le lettere si trovano in gran parte in ASNA, *Ministero dell'interno*, II inv., fs. 2323, ma alcune di esse erano già state pubblicate da E.O. MATROJANNI, *op. cit.*, e recentemente, nell'accurato lavoro a c. di A. BORRELLI, *D. Cotugno. Documenti d'Archivio*, Napoli 1996.

⁶⁷ L'Istituto era nato nell'antica sede del Ministero degli interni, ma si era quasi subito spostato nel convento di San Francesco di Paola; fin dall'inizio del 1807 la società si riuniva nella biblioteca della chiesa del Gesù Nuovo, dove però erano anche alloggiate delle soldatesche che, come si legge nella lettera del 31 novembre 1807, sottraevano spesso vetri dai saloni appartenenti all'accademia e da quelli della biblioteca, tanto da provocare prima gravi danni ai libri in essa contenuti, e poi, come risulta dall'epistola del 28 gennaio 1808, da impedire perfino il regolare svolgimento delle riunioni, poiché le finestre, ormai del tutto prive di vetri, lasciavano passare il freddo e la pioggia.

⁶⁸ Francesco Carelli fu un grande antiquario e numismatico, nato a Conversano

risultava, intanto, sempre più centrale, basti pensare che, nella tornata del 5 novembre 1807, si diede lettura del suo saggio di entomologia *Del Papilione dell'Asclepiade*, che verrà pubblicato però solo molto più tardi, nel 1811, all'interno del primo volume degli atti dell'Istituto, di cui egli firmerà anche la prefazione, proprio in qualità di segretario perpetuo, insieme con il Cuoco, che era allora presidente. Fanno infatti parte dell'epistolario dello storiografo ben tre seppur brevissime lettere indirizzate al Gagliardi; null'altro che brevi comunicazioni ufficiali che non aiutano molto a capire meglio il tipo di rapporto intercorso tra i due.⁶⁹ Gagliardi scrisse per la stessa istituzione almeno un altro testo, infatti il manoscritto *Sulla necessità di ristabilirsi la fabbrica della porcellana in Napoli, e mezzi per eseguirlo* [N4],⁷⁰ era stato approvato dall'Istituto, e letto in una delle sue adunanze, come egli tiene a precisare nella copia inviata al re nella speranza che lo si tenesse presente come intendente, nell'imminenza di una rinascita dello stabilimento partenopeo. Il testo però non fu mai pubblicato negli atti a causa del numero dei saggi, troppo alto perché venissero compresi tutti nel tomo primo.⁷¹

nel 1758, in gioventù si diede alle attività forensi e divenne segretario *ad interim* per il governo vicereale di Sicilia. Nel 1802 si recò a Parigi, per portare gli oggetti d'arte promessi ai francesi con il trattato di Firenze; qui fu molto apprezzato tanto che divenne socio dell'Istituto nazionale. Nel 1805 fu segretario dell'interno, e fino al 1811 fu iscritto al Real istituto d'incoraggiamento. Morì il 17 settembre 1832, decorato dell'Ordine delle Due Sicilie e di Francesco I. Di lui non rimane che una *Dissertazione isagogica sull'origine ed indole sacra dell'architettura presso i Greci*, Napoli 1831. Non riuscì a completare del tutto l'opera alla quale lavorò per gran parte della sua vita, nella quale aveva in animo di comprendere in un unico *corpus* tutte le monete antiche d'Italia catalogate geograficamente, e per la quale aveva già pronte più di duecento tavole. Cf. C. MINIERI-RICCIO, *Memorie...*, cit., p. 198.

⁶⁹ Le tre missive risalgono precisamente al 9 ott., 1 nov. e 7 dic., dello stesso anno 1810. V. CUOCO, *Scritti vari*, ed. a c. di F. NICOLINI e N. CORTESE, Bari 1924.

⁷⁰ La fabbrica era nata sotto Carlo, nel 1743; ma quando egli lasciò l'Italia per la Spagna nel 1759, venne distrutta. Per ulteriori notizie vedi C. MINIERI-RICCIO, *La fabbrica*, cit.

⁷¹ Nel saggio di F. DEL GIUDICE, *op. cit.*, p. 290, si legge: «Nel capitolo IV ricordammo le dissertazioni e le memorie dei soci dell'Istituto contenuti nei volumi degli Atti divulgati fino al 1860. Or vogliamo aggiungere che oltre a quelle memorie molte altre ne furono lette, che, al cominciar della vita dell'Istituto non si poterono

7. *L'incarico all'Accademia di belle arti, la Proposta di riforma e la Prolusione (1806-07).*

Gli impegni di Gagliardi cominciavano però a diventare troppi e finivano per sovrapporsi, scatenando inevitabilmente il conflitto con i propri superiori. Con il Wicar,⁷² presidente dell'Accademia di belle arti, fu subito guerra; il pittore francese, allievo del David, era stato chiamato dal regime napoleonico proprio per risollevarne le sorti dell'istituzione.⁷³ Nella lettera del maggio 1807 al ministro Miot⁷⁴ egli si lamenta di non aver avuto assegnato l'alloggio nei pressi dell'Accademia, che pure gli sarebbe spettato, e incolpa di tutto questo appunto il Wicar, che oltretutto minimizzava il suo ruolo all'interno dell'Accademia, o addirittura lo ignorava trascurando persino di convocarlo alle assemblee. La veemenza con cui Gagliardi si scagliava contro il Wicar, in questa o in altre epistole, doveva aver indignato il ministro, il quale, sebbene fosse anche il presidente dell'Istituto d'incoraggiamento, come si è già avuto modo di dire, non mancò di schierarsi contro il segretario nell'apprendere la gravità degli strali che quest'ultimo lanciava al direttore dell'accademia, che del resto era suo connazionale, nonché gran

comprendere nel I volume, e che gli Autori, per l'inevitabile ritardo della pubblicazione del volume seguente, altrimenti divulgarono. Noi qui di talune di essi diamo il semplice titolo (...) Gagliardi sulla necessità di ristabilirsi la fabbrica di porcellana in Napoli, e mezzi per eseguirla».

⁷² Giambattista Wicar, nato a Lilla nel 1761, si istruì nel disegno e nelle incisioni in rame. A Parigi studiò presso David. Nel 1783 fu a Firenze e poi a Roma; nel 1799 giunse a Napoli dopo un breve soggiorno in patria; ma raggiunse la celebrità a Roma, presso Pio VII fino al 1807, quando ritornò a Napoli quale direttore delle belle arti e fu tanto stimato dal re che lo creò cavaliere dell'Ordine delle Due Sicilie. Per festeggiare la venuta del Canova imbandì un banchetto con 40 illustri personaggi, tra cui il Monti e il Paisiello. Nel 1810 lasciò l'incarico e tornò a Roma, forse perché aveva dei problemi di incompatibilità con il resto dell'organico dell'Accademia napoletana. Restò nella capitale, a parte brevi viaggi, fino alla sua morte avvenuta nel 27 febbraio del 1834. Notizie sulla vita di Wicar si trovano all'interno dei volumi pubblicati a cura di E. TIPALDO, *op. cit.*, vol. I, p. 377, ma anche nel saggio di A. BORZELLI, *Accademia*, cit.

⁷³ Accurate notizie sull'Accademia negli anni che vanno dalla metà del Settecento a quella dell'Ottocento, si leggono in A. BORZELLI, *Accademia*, cit., *pass.*

⁷⁴ ASNA, *Ministero dell'Interno*, I inv., fs. 972.

protetto di Murat.⁷⁵ Infatti in una supplica del 1811 diretta al sovrano,⁷⁶ Gagliardi ricorda come Miot, dopo i dissapori col Wicar, avesse tentato di sostituire il suo impiego di segretario dell'Accademia di belle arti con quello di custode della Galleria dei vasi etruschi, disattendendo del tutto la promessa di un altro più prestigioso impiego assicuratogli, pare, dallo stesso Giuseppe Napoleone, per risarcirlo dei danni morali ed economici patiti durante la restaurazione. Gagliardi cercava nello stesso tempo di portare di nuovo dalla sua parte Miot in tutti i modi, e sembra proprio essere stata destinata a lui la minuta di una lettera [N2], priva di destinatario e data, che accompagnava l'invio di un *Dizionario* di argomento artistico di cui non rimane che qualche appunto preparatorio [N4]. In essa si esorta l'eminente destinatario a prendere in considerazione le sue doti culturali e morali davanti all'abiezione dell'antagonista, e affinché sia esattamente valutato il suo reale peso umano e professionale, si invia anche questo lavoro che comunque Gagliardi definisce *imperfetto* ed *affrettato*, proprio perché scritto nell'impellenza di doversi in qualche modo riscattare. Tuttavia, non era poi tanto vero che il *Dizionario* fosse un lavoro così manchevole: egli ancora nel suo discorso *Sul Bello*, vi fa riferimento, affinché i suoi studenti vadano a consultarlo. Mi sembra dunque ragionevole credere che esso, manoscritto o a stampa, fosse all'Accademia a disposizione degli allievi e che, se qualcosa di esso rimane, è da cercarsi tra le carte d'archivio di quest'istituzione, oggi inconsultabili. Il Wicar comunque lascerà presto l'incarico all'Accademia, forse anche a causa del suo carattere non facile. Non si sa con certezza se le sue furono davvero dimissioni spontanee oppure indotte dalle sempre più frequenti voci secondo le quali il francese avrebbe speso troppo denaro pubblico; del resto già nel 1806 tutti gli artisti gli si erano ribellati, e perciò, quando fu resa nota la sua rinuncia all'incarico, «lo scultore Schweikle, con i colleghi Cammarano, De Angelis e Beccalli, applau-

⁷⁵ A. BORZELLI, *Accademia*, cit., p. 69, n. 1.

⁷⁶ Il manoscritto conservato in ASNA, *Ministero dell'interno*, I inv., fs. 974, foll. 570-71, è chiaramente datato 24 giugno del 1811 ma E.O. MATROJANNI, *op. cit.*, p. 24, la definisce invece come una supplica a Gioacchino Murat del 1810, però è probabile che sia un suo errore di datazione, del resto già verificatosi nel caso della data di nascita.

dirono alla notizia»⁷⁷. È interessante a questo proposito far notare anche che lo Schweikle è uno dei due esperti, insieme al quadraturista toscano Chelli, interpellati dal Gagliardi all'interno di un suo perduto saggio [B] dal titolo *Dello stato miserando della scultura in Napoli*, purtroppo non esattamente databile.

Egli perderà per qualche anno il suo incarico di segretario dell'Accademia, continuando però a scrivere con grande impegno saggi d'estetica, di cui è stata ritrovata solo una piccola parte manoscritta [N4]. Questi lavori rappresentano i documenti fondamentali per apprezzare il valore di studioso e di esperto d'arte di Gaetano Maria Gagliardi. Già alcune informazioni si possono trarre dagli scritti più genuinamente storico-artistici; anche se sono tutti troppo schematici per andare molto al di là di un elenco chiaro e preciso,⁷⁸ infatti, in essi spicca la presenza di alcuni pittori non menzionati dal De Dominicis, da cui comunque egli trae la maggior parte delle informazioni. La sua passione di antiquario, che lo conduceva dovunque ci potesse essere un'antica opera d'arte, gli dovette dare spesso l'occasione di conoscere o ipotizzare l'esistenza di autori sconosciuti; ed al fatto di essere un collezionista è probabilmente dovuto anche il suo apprezzamento dei secentisti Salvator Rosa e Micco Spadaro, insolito per un uomo vissuto in epoca neoclassica, ma molto usuale tra coloro che collezionavano quadri a Napoli.⁷⁹ Le altre opere più teoriche danno invece un'idea molto più precisa del pensiero estetico del Gagliardi, anche perché note in stesura quasi definitiva. Esse

⁷⁷ A. BORZELLI, *Accademia*, cit., p. 82.

⁷⁸ Tuttavia Gagliardi doveva aver completato molte opere storico-artistiche, sebbene rimaste allo stato manoscritto, come del resto conferma anche il Borzelli [B]. A questo proposito mi sembra interessante rilevare l'esistenza di un testo datato 1888, edito a Napoli e intestato: *Della scuola di pittura napoletana, sua origine e suoi confronti*. Il breve opuscolo è scritto dal giovane marchese Francesco Gagliardi di Tertiveri, e sembra seguire davvero da vicino gli abbozzi di Gaetano Maria sulla storia della pittura napoletana, il legame di parentela tra i due è confermato dallo stesso Francesco, che cita un dotto *bisavolo*, e da fonti documentarie come i manoscritti araldici Serra di Gerace, conservati all'Archivio di Stato di Napoli. L'episodio assicurerebbe quindi la conservazione della pinacoteca e delle opere inedite di Gaetano Maria Gagliardi fino al 1888, ma purtroppo non ci sono altre notizie certe oltre questa data.

⁷⁹ Vedi P. FARDELLA, *op. cit.*

presentano tutte una forma gradevole e vivace, oltre che un interessante contenuto ben congegnato e ben organizzato. Dalla loro lettura appare chiaro come l'autore fosse aggiornato riguardo alle problematiche del suo tempo, nonché accorto nella selezione delle idee e degli autori a cui far riferimento, una scelta frutto di una ricerca seria ed approfondita, per niente dilettantistica.

Di particolare rilevanza è la *Proposta di Riforma per l'Accademia del Disegno*,⁸⁰ dove al quadro organico dei singoli dipendenti, curato fin nei minimi dettagli economico-gestionali, si affiancano competenti e moderne considerazioni sulle metodologie e gli argomenti delle varie docenze. Quella di Gagliardi non è né la prima né l'unica proposta di riforma per l'Accademia delle belle arti di Napoli; infatti anche il suo amico Domenico Mondo ne aveva precedentemente approntata una, anche se essa risulta esclusivamente orientata verso gli aspetti tecnici e organizzativi, cosa che si può dire anche per un'altra proposta, quella del Wicar.⁸¹ Fin dall'inizio Gagliardi sottolinea che, data la natura del popolo partenopeo, non c'è bisogno di cercare altrove i mezzi per far rinascere le belle arti a Napoli, come invece hanno fatto l'Orsini⁸² a Perugia ed il Reynolds⁸³ a Londra. Secondo una pratica frequente nei suoi scritti,

⁸⁰ Il manoscritto è segnalato anche dal Borzelli [B] come conservato all'Archivio di Stato di Napoli sotto la seguente segnatura: *Scuola di Disegno e di Belle Arti*, fs. 5-19; ma è stato poi da me nuovamente rinvenuto come *Ministero dell'interno*, I inv., fs. 972.

⁸¹ Le due proposte di riforma sono all'ASNA, quella di Domenico Mondo è segnata *Ministero dell'interno*, I inv., fs. 970; quella di Giambattista Wicar *Intendenza di Napoli*, fs. 9293.

⁸² Baldassarre Orsini era nato a Perugia nel 1732, studiò lettere in patria e poi pittura a Roma; nel 1779 ritornò a Perugia, dove dipinse le scene del teatro civico, ed alcune tele per il Duomo. Fin dal 1790 divenne direttore dell'Accademia delle belle arti della sua città, morì nel 1810. Le sue numerose opere letterarie furono, al pari di quelle pittoriche, per lo più mediocri; scrisse, tra l'altro, molti testi di argomento architettonico, ma anche una vita del Perugino, ed un'edizione commentata del trattato sulla Poesia del Da Vinci. Cf. E. TIPALDO, *op. cit.*, vol. II, p. 225.

⁸³ Sir Joshua Reynolds (1723-92), fu un famoso pittore inglese, che compose la sua prima opera importante, il ritratto di John Hamilton, nel 1744. Fu specializzato nei ritratti di uomini di lettere, di chiesa e di dame, e soprattutto negli autoritratti. Ma poi sin dal 1768 circa egli aveva oltre al suo lavoro di pittore un'intensa attività teorica e culturale; infatti fu promotore della Royal Academy of Arts, di cui diventò

Gagliardi esalta la grandezza e la dignità autonoma della civiltà napoletana, sottolineandone l'origine greca, più antica e nobile di quella romana. Qui egli allude chiaramente al fatto che ambedue gli studiosi menzionati, invece, avevano a lungo studiato a Roma i capolavori dell'arte rinascimentale, giudicandoli opere perfette in assoluto a cui bisognava rifarsi; idee che si ritrovano espresse anche in alcune delle numerose produzioni dell'Orsini, ma soprattutto nella prima prolusione del Reynolds, dove si tratta proprio della giusta direzione da dare all'Accademia e del peso adeguato da attribuire agli studi. E proprio l'Orsini viene chiamato in causa per definire la differenza tra Accademia, dove l'insegnamento delle belle arti è fornito da diversi professori e in un ambiente che stimola l'apprendimento critico, e scuola, dove invece gli insegnamenti passano rigidamente da maestro ad allievo, con meno probabilità di sviluppo di uno stile personale. Secondo Gagliardi la rinascita di un'Accademia prestigiosa favorirà la diffusione del buon gusto anche e soprattutto tra chi si troverà in seguito a dover commissionare opere pubbliche o restauri, attività, quest'ultima, dove gli impostori che provocano danni irreparabili sui capolavori antichi non si contano. È facile notare anche qui, quindi, come Gagliardi nel corso della trattazione si interessi alle più svariate problematiche inerenti all'arte, dal momento che la sua vasta e variegata cultura gli permetteva di comprendere nel suo amore per le belle arti l'interesse antiquario, la volontà di voler modernizzare i mezzi di produzione delle fabbriche d'artigianato, il tentativo di voler divulgare e migliorare l'educazione al gusto del Bello. La sua mentalità era stata plasmata dalla filosofia della scuola calabra, del Telesio, del Campanella, sino al Gravina, dalle teorie vichiane, presenti a Napoli nel tempo della sua formazione, e dai precetti della filosofia del primo Settecento in generale. Tutto ciò, se da una parte lo portava a concepire società ideali e demiurgiche in cui allo sviluppo delle arti e delle scienze corrispondeva il giusto governo di un saggio, dall'altra gli dava un senso organizzativo, che infatti caratterizza

anche presidente nel 1791, e nell'ambito della quale si preoccupò particolarmente della formazione e della preparazione intellettuale dei giovani artisti. Cf. *Dictionary of national Biography*, London 1908-09 a.v.

ogni suo scritto, e che lo tiene lontano dalla pura e spesso sterile teoresi, anche quando affronta i concetti di «Bello» e «Sublime». È sempre presente infatti l'esempio sapido e attualizzante, l'attenzione continua verso l'utilità pratica dei concetti esposti. La scienza e la tecnica, la tecnica e l'arte sono insomma, illuministicamente, solo delle sfaccettature differenti del *corpus* dello scibile umano, che tocca agli uomini di genio divulgare; per questo motivo tutti i suoi brevi brani, seppure d'impostazione differente, rientrano in un unico discorso critico. Secondo un suo usuale percorso logico, Gagliardi cerca di conciliare il nuovo col vecchio, di apprezzare il passato ed i suoi insegnamenti senza per questo cedere alla pratica comune di un ritorno acritico e totale, peraltro inattuabile, agli usi e costumi della Magna Grecia. Il suo perciò non è mai il malinconico e impotente vagheggiamento dell'antica Grecia del neoclassicismo più banale, ma è invece sempre un tentativo di ripresa critica e matura di ciò che davvero può tornare utile all'uomo moderno. Esempolari sono, infatti, in questo senso, la definizione del ruolo del maestro di disegno e del maestro del chiaroscuro; il primo infatti avrà un corso di durata triennale, che prevederà lo studio degli scheletri forniti dagli ospedali diretti da Domenico Cotugno, ma anche quello della fisiognomica sui testi di Le Brun e Camper,⁸⁴ ed infine della proporzione sui modelli Greci. Il maestro del chiaroscuro deve invece impartire i canoni dell'estetica classica in materia, ma anche quelli dettati dalle regole di incidenza, rifrazione e riflessione della luce sui vari tipi di corpi, recenti conquiste della scienza, parimenti necessarie per la buona resa luministica di un'opera d'arte. Molte delle idee che abbiamo visto esporre da Gagliardi si riallacciano ad un processo che nell'intera Europa stimolava alla nascita o alla rinascita, di istituzioni culturali più moderne, specie nel caso delle accademie del disegno, alla decadenza strutturale ed all'obsolescenza

⁸⁴ Gagliardi fa qui riferimento ai testi: di C. LE BRUN, *Methode pour apprendre à dessiner les passions, proposee dans une conference sur l'expression generale et particuliere*, Amsterdam, s.t., 1702; e di P. CAMPER, *Dissertation phisique sur les differences reelles qui presentent les traits du visage*, ed anche *Discours prononcé à l'Accademie du Dessin à Amsterdam sur le moyen de représenter les passions qui se manifestent sur le visage, traduit du l'hollandois par Denis Bernard Lud*, Utrecht, b. Wild et Althur, 1792.

metodologica delle quali si attribuiva l'intera colpa dell'innegabile decadenza delle arti figurative.

Mengs⁸⁵ sposò questa causa completamente, anche perché, prima ancora di essere un critico d'arte, si sentiva ed era un pittore, come del resto molti studiosi di quel periodo. Ed è infatti proprio al Mengs che Gagliardi si riferisce più di frequente, soprattutto quando teorizza un nuovo corso per l'Accademia napoletana. Quest'ultimo infatti riconosce un ruolo fondamentale nell'insegnamento alla pratica e alla tecnica, ma attribuisce la priorità, quanto meno cronologica, ai precetti. Come il Boemo (ma anche David la pensava così) riteneva necessaria una rinascita delle accademie basata su di una totale riorganizzazione di esse, per far rifiorire davvero le arti visive. Erano poi fondamentali per il Gagliardi, come abbiamo visto, i precetti e gli esempi dei grandi maestri del passato, ma un ruolo di una certa importanza era assegnato anche all'opera della fantasia, del genio creativo. Questo è da intendersi come un seppur timido tentativo di allinearsi alle teorie che sorgevano in Francia o addirittura in Inghilterra con la riconsiderazione critica delle idee dello Shaftesbury.

È anche notevole come l'autore faccia riferimento ad altre due sue opere come lavori terminati e disponibili alla consultazione, anche in questo caso, presumibilmente all'Accademia, visto che la proposta di riforma riguardava questa. Egli ne parla, in particolare, a proposito delle nove differenti epoche secondo lui susseguitesì nella pittura napoletana, teoria che dice di aver esposto, appunto, nei suoi due testi *Partenope Pittrice* e *Critica Pittorica*; anche di queste opere non è rimasta, purtroppo, alcuna traccia. Le altre due proposte di riforma sono state stilate da altrettanti direttori dell'Accademia napoletana; perciò, il fatto stesso che Gaetano Maria abbia consegnato al ministero un lavoro simile, rivela la sua grossa ambizione, e rende ancora più chiara la vera ragione dei contrasti tra lui ed il Wicar. Da una lettera del 4 maggio 1807, indirizzata al ministro dell'Interno Miot si ricava, infatti, che per

⁸⁵ Si veda a questo proposito R. CIOFFI-MARTINELLI, *La ragione dell'Arte*, Napoli 1981. Colgo l'occasione per ringraziare vivamente la professoressa per la disponibilità dimostratami e per le attenzioni che ha voluto dedicare alla mia ricerca.

quella data il Gagliardi aveva già ultimato e inviato il lavoro, perciò essa deve essere stata scritta in previsione della sua assunzione all'Accademia, che infatti risale al 24 ottobre dell'anno precedente, o subito dopo, circostanza che rende ancora più plausibile l'ipotesi appena formulata, avvalorata anche dal fatto che tra i ruoli previsti quello principale è affidato al *reggente*, cui è assegnata la gestione sostanziale dell'intera istituzione. Ruolo che Gagliardi vede bene per sé come risulta dalle caratteristiche del reggente-tipo, che infatti deve essere, secondo lui, in ogni caso un napoletano, di stirpe nobile e notoriamente onesto, oltre che molto dotto in ogni campo dello scibile, e soprattutto nella critica d'arte.

Nella sua prolusione per l'insegnamento all'Accademia, dal titolo *Sull'utilità della storia e della favola trattate relativamente alle arti di dipingere e di scolpire* [N4], Gagliardi parte con l'affermare che se lo studio della storia è importante per tutti, lo è vieppiù per gli artisti il cui compito principale è proprio rappresentare quanto più realisticamente, e rendere così eterni, gli avvenimenti storici. Afferma in seguito l'idea che le favole antiche e i miti non siano altro che il fantasioso precipitato di antiche storie reali non scritte, secondo l'idea vichiana molto diffusa tra gli intellettuali del suo tempo, non solo partenopei, che si occupassero di storia o di discipline anche da essa molto lontane come le scienze naturali. L'autore si definisce storico, naturalista e filosofo, capace per questo di insegnare ai discenti i cambiamenti degli usi e dei costumi nel tempo e nello spazio e le loro connessioni, cose attraverso le quali essi riusciranno a divenire «... i veri Artisti Filosofi del mondo e della natura» [N4], significativa allusione ad un ideale di artista che se trova la sua origine nella filosofia greca e segnatamente in quella di Plotino,⁸⁶ fu poi propugnato anche dalle maggiori scuole di pensiero estetico del Settecento, dagli enciclopedisti al Mengs.⁸⁷ Gagliardi conclude poi la prima parte della trattazione con l'affermare che egli insegnerà loro anche il modo per creare perfette composizioni attraverso le leggi dell'euritmia greche; non solo, mostrerà anche loro le regole di chironomia e di fisio-

⁸⁶ Cf. F. BOURBON DI PETRELLA, *Il problema dell'arte e della bellezza in Plotino*, Firenze 1956.

⁸⁷ E. CASSIRER, *La filosofia dell'Illuminismo*, Firenze 1989.

gnomica prese rispettivamente dai precetti dell'abate Requeno⁸⁸ e da quelli di Friderico di Silisburgo,⁸⁹ e infine le tecniche in uso per ottenere i più svariati effetti ottici.

Il secondo paragrafo è dedicato agli *esempj*, ossia al modo in cui tener conto dell'insegnamento fornito dagli esemplari precedenti. I quadri dei maestri, insomma, servono sia come punto di partenza dal quale trarre dei particolari ben riusciti, sia come spunto per migliorare un tema già scelto modificando la composizione della scena oppure decidendo di rappresentare un altro momento dello stesso episodio. Inoltre chi osserva con un atteggiamento attivo e creativo le opere dei maestri precedenti non limiterà, ma anzi stimolerà il proprio genio; in questo modo si rileveranno anche gli errori dei grandi artisti il cui esempio servirà questa volta per evitare di ripeterli.

Il terzo paragrafo si intitola *Estro Pittorico*; è infatti questa la caratteristica che per Gagliardi da sola rende l'artista un essere superiore, e che distingue i grandi geni, dai modesti, per quanto corretti, esecutori. Gagliardi prende poi a descrivere un quadro che ritrae il Tempo e la Verità. La lunga descrizione dell'opera richiama da un lato sicuramente i quadri allegorici dei pittori del Quattrocento e del Cinquecento, ma dall'altro si coglie forse anche, ad un'analisi più attenta, la volontà di creare un nuovo tipo di pittura, che sembra alludere a quella che nasceva nel resto d'Europa e segnatamente in Inghilterra, dove prima della pittura visionaria di Turner,⁹⁰ già si vedevano da tempo le opere di Blake e di Fussli. Queste sono infatti le sue significative parole: «... preso un nuovo

⁸⁸ L'opera cui fa riferimento Gagliardi con ogni probabilità è *Saggi sul ristabilimento dell'antica arte dei Greci e Romani Pittori*, Parma, per li fratelli Gozzi, 1797, voll. 2, oppure *Scoperta della chironomia, ossia l'arte di gestire con le mani*, Parma, dalla Stamperia reale, 1787.

⁸⁹ L'opera in questione è quella di C. PERUSCI - F. SYLBURGI, *Scriptores Phisio-gnomiae veteres*, Altembourg, s.t., 1680, secondo la testimonianza che ne dà A. BORZELLI, *Accademia*, cit., p. 17.

⁹⁰ Considerando che l'opera in corso di analisi è stata composta presumibilmente dopo il 1806, anno dell'assunzione di Gagliardi all'accademia, si capisce bene come lo svizzero Fussli già avesse da tempo eseguito il suo *Incubo* (1781) che tanto fece parlare l'Inghilterra intera, e Blake le acqueforti per le *Notti* di Young (1795). Ma forse persino *La Scala di Giacobbe* di Turner (1808) era già osservabile.

linguaggio allegorico, tentiamo di dipingere in forma sensibile le idee astratte e metafisiche delle anime nostre; e quai novelli creatori, dando corpo agli spiriti osiamo parlare il linguaggio della divinità» [N4]. Parole che avevano già suscitato nello stesso Borzelli una simile impressione.⁹¹ Il Gagliardi ammettendo, anzi auspicando, la nascita di una nuova pittura, sembra allontanarsi dai canoni delle teorie neoclassiche più tradizionali del Milizia e del Cicognara, pure in genere seguiti, ma è anche vero che le sue parole richiamano anche alcune opere pittoriche eseguite a Roma dal Mengs, altro suo referente abituale.⁹²

8. I discorsi sul Bello e sulla Grazia (1807-09).

Il *Discorso sul Bello* è preceduto da un'ampia e accurata rassegna bibliografica che va da Plotino all'articolo sul *Bello* degli enciclopedisti, e spesso annovera testi rari e autori davvero poco frequentati dagli altri studiosi. Sembra particolarmente notevole il caso di Giulio Mancini la cui opera *De decoratione et pulchro habitu corporis* (1587) era allora ancora allo stato manoscritto, ma anche quello di Berardo Galiani il cui manoscritto del *Trattato sul Bello, dissertazione metafisica* (1765), ora alla Biblioteca nazionale di Napoli, Gagliardi probabilmente aveva avuto modo di conoscere direttamente, dal momento che l'autore era stato compagno d'accademia di suo padre; inoltre i due fratelli Galiani avevano seguito negli anni Trenta del Settecento il loro genitore in una sua lunga permanenza a Montefusco, città in cui, come s'è detto, Gaetano Maria era nato. Mi sembra rilevante anche la menzione del *Saggio filosofico sul Bello* di Vincenzo Ruffo,

⁹¹ Vale la pena anche in questo caso riportare direttamente l'opinione del Borzelli [B] p. 18: «... il Gagliardi ancor imperfettamente ma con senso di antivegenza, prevede, a differenza di altri suoi contemporanei, un'arte interprete del mondo interiore e la pittura e la scultura studio di anime e rivelatrici di sentimenti».

⁹² Si noti a questo proposito cosa proprio il Milizia dice della *Storia*, dipinta dal Mengs in Vaticano: «Ella è un capo d'opera di pittura e frattanto niuno ne sente chiaramente l'effetto nel suo cuore (...). Qualsiasi pittura ha da essere di facile intelligenze per chiunque sia mediocrementemente istruito...», F. MILIZIA, *Opere complete riguardanti le Belle Arti*, t. I, p. 1827.

che l'autore definisce suo amico e che, come molti tra i suoi maggiori interlocutori intellettuali, trovò la morte durante la sanguinosa prima restaurazione borbonica;⁹³ questi infatti oltre che essere pastore arcaide era molto legato a Mario Pagano ed al Pacifico.

Gagliardi dichiara di voler seguire soprattutto la teoria estetica di Plotino, relativamente poco frequentata all'epoca, ma decisamente indicativa di un atteggiamento moderno verso il tema affrontato; il filosofo greco rappresentò infatti il punto più maturo e sintetico dell'estetica classica, avendo conciliato le idee platoniche e quelle aristoteliche.⁹⁴ Tra gli italiani è preso in considerazione quasi esclusivamente il Cicognara, scelta programmatica che di per sé indica una cultura aggiornata e un intelletto pronto a cogliere sempre il meglio delle ideologie contemporanee. Il Ferrarese è stato infatti forse l'unico critico d'arte davvero significativo nel nostro Paese in questo scorcio di secolo.⁹⁵ Gagliardi fa riferimento anche al Winckelmann ed al Milizia,⁹⁶ ma solo per definire le proporzioni canoniche, e per pochi altri particolari tecnico-esecutivi (anche se poi affianca a questi autori come Agostino Nifo, Dürer, e molti altri di cui dice di aver parlato in un'altra sua opera perduta: la *Biblioteca delle Belle Arti*); se infatti egli richiama quest'ultimo quasi alla lettera per lodare i benefici risultati che aveva l'esercizio fisico per costruire i corpi perfetti dei Greci, modelli viventi per gli artisti antichi, e se certamente si ritrovano affinità in alcuni concetti fondamentali, come quello dello scopo dell'arte (identificato nel diletto mai disgiunto tuttavia dall'utile), è vero anche che poi molti sono i punti in cui se ne allontana per seguire piuttosto le teorie estetiche di Shaftesbury, Hutcheson e

⁹³ Vedi F.M. PAGANO, *op. cit.*, *pass.*

⁹⁴ Cf. F. BOURBON DI PETRELLA, *op. cit.*

⁹⁵ Questo è il giudizio del Timpanaro espresso nel saggio, *Classicismo ed Illuminismo nell'Ottocento italiano*, Pisa 1969, p. 70: «[In Italia] Gli scritti d'arte (...) sono produzioni quasi sempre retoriche, descrizioni in cui il descrittore gareggia con l'artista figurativo come nelle *ekphrasis* della tarda antichità: anch'esse non si possono leggere senza tedio, pur riconoscendo che il Giordani in questo campo aveva una buona preparazione erudita di cui si giovò il suo amico Leopoldo Cicognara per la storia della scultura», ma si trova lo stesso tipo di giudizio in A. ROLLA, *Storia della idee estetiche in Italia*, Torino 1905.

⁹⁶ Cf. F. MILIZIA, *Dell'Arte di vedere*, in *Opere complete*, t. I.

Hogart (dal quale ultimo riprende la concezione della linea serpentina come linea del Bello), oppure quelle del Mengs; tutti autori sulle cui teorie si sarebbe basata la nascente estetica romantica.⁹⁷ Ciò che non si riscontra in Gagliardi è in sostanza una completa adesione al sensismo, fosse anche il sensismo italiano, che aveva comunque toni molto più sfumati di quello francese. La ricerca del verosimile, insomma, e l'imitazione della *Bella Natura* [N4] più volte propugnata da Gagliardi, non sono la meccanicistica selezione in senso quantitativo e qualitativo delle parti più belle di ogni singola creatura, come per il Milizia. L'artista per lui, infatti, deve invece crearsi il Bello ideale attraverso un'operazione che è tutta mentale e propria dell'intelletto umano superiore, della fantasia del genio, che opera attivamente per eliminare i difetti che necessariamente si ritrovano in ogni soggetto naturale. Sembra evidente, in sintesi, la differenza fondamentale tra il *Super-reale* del Milizia, selezione della realtà, e l'*Ultra-reale* del Gagliardi, trasfigurazione della stessa. Tuttavia Gagliardi non sembra mai avere la pretesa di voler creare una nuova filosofia estetica, piuttosto la sua intenzione è quella di proporre in maniera ordinata le concezioni per lui più valide, armonizzandole secondo il suo buon senso, cercando di mediare tra le soluzioni più estreme, tenendo sempre ben presente sia gli aspetti più propriamente teorico-estetici che quelli tecnico-pratici. Egli onestamente segnala le sue fonti, ma allo stesso tempo dissente dai suoi grandi referenti, con rispetto, ma anche chiaramente e con fermezza, con uno stile preciso, quasi da trattato scientifico, non privo però di qualche pezzo di bella prosa.

Il rapporto tra Cicognara e Gagliardi si fa stretto nel discorso *Sulla Grazia*, noto in due stesure contenute di seguito nello stesso manoscritto; esse sono grosso modo concettualmente equivalenti, ma non del tutto identiche; infatti nella seconda ci sono due grosse aggiunte. Nel saggio *sul Bello* Gagliardi non includeva i famosi *Ragionamenti del Bello* di Cicognara⁹⁸ nella pur ricca bibliografia; alla *Grazia* era stato dedicato il quinto dei sette ragionamenti del Ferrarese, e molte sono le coincidenze ideologiche di esso con il discorso *sulla Grazia* già nella prima stesura, ma molte di più e molto

⁹⁷ Cf. R. CIOFFI-MARTINELLI, *op. cit.*, *pass.*

⁹⁸ L. CICOGNARA, *Ragionamenti sul Bello*, Firenze 1808.

più profonde diventano nella seconda, dove la rispondenza letterale di alcuni passi dimostra che il saggio in questione sia stato scritto in un momento molto vicino alla pubblicazione del testo del Cicognara,⁹⁹ del quale è improbabile che Gagliardi ignorasse a lungo l'esistenza. Soprattutto se si pensa che, entrambi pastori arcadi della colonia romana, anche il Ferrarese operava nell'ambito delle accademie del disegno, anzi era addirittura il direttore di quella veneziana dal 1808; inoltre, era stato in gioventù a Napoli, intorno agli anni Ottanta, e ci era ritornato nel 1805, e nel 1810 era stato nominato socio onorario dell'Accademia partenopea, dal direttore Maresca.¹⁰⁰ I due avevano poi in comune la fede giacobina, la partecipazione a governi repubblicani, nonché una seppur breve estromissione dalla patria a fine secolo. Coincidenze queste che non escludono, non si dice l'amicizia, ma quanto meno la conoscenza dei due studiosi. La dimostrazione ulteriore e più forte di quest'ipotesi sarà fornita da un'analisi più dettagliata del saggio.

Fin dall'inizio l'autore dichiara che a nulla vale la bellezza delle forme in assenza della grazia delle movenze, dell'eleganza degli atteggiamenti, cosa in cui consiste la Grazia, appunto. I movimenti graziosi sono quelli «saporiti e piccanti a un tempo stesso», senza di esse in arte è inutile perseguire la Bellezza che da sola non suscita nessun interesse duraturo, mentre la Grazia sussiste anche in assenza di Bellezza. Già queste prime dichiarazioni sono molto indi-

⁹⁹ Cicognara era nato nel 1767 a Ferrara, si diede subito agli studi storico-artistici, ma anche alla pittura vera e propria, alla poesia, e persino alle materie scientifiche come la matematica. Risale al 1788, la sua 'fuga' dalla patria per cominciare un lungo viaggio che lo vide soggiornare per qualche tempo anche a Napoli, partecipò alla Repubblica Cisalpina, in qualità di ispettore generale, nel 1797, ripartì a Milano nel 1799, ma ritornò subito in patria. Nel 1801, fu accusato dallo stesso Napoleone di appartenere ad una setta di Unitari Italiani, nel 1804 fu scagionato, e nel 1805 fu di nuovo brevemente a Napoli, fu amico del Canova, e, nominato presidente dell'Accademia di Venezia, nel 1808 da Eugenio Napoleone, vi sarebbe rimasto anche in seguito alla venuta degli Austriaci, morì nel 1834. Cf. E. TIPALDO, *op. cit.*, X, pp. 35-52.

¹⁰⁰ ASNA, *Ministero dell'Interno*, I inv., fs. 983. Il documento che lo attesta è una lettera al ministro dell'Interno, datata 28 marzo 1810, in cui lo si informa appunto dell'avvenuta nomina, del «... Conte Leopoldo Cicognara il quale con lode e approvazione generale ha dato alla luce il Trattato del Bello delle Arti».

cative, perché sia per il Cicognara sia per il Milizia¹⁰¹ la Grazia si può trovare anche nei movimenti *facili, dolci, svelti*; ma per il primo, essa rappresenta una parte non immancabile, per quanto fondamentale, della Bellezza che secondo lui può consistere senza questa, diversamente da quanto riteneva Milizia e con lui Gagliardi. Quest'ultimo giustifica la sua affermazione col fatto che il suo riferimento di fondo è rappresentato dalla cultura greca, dove in mitologia le Grazie erano differenti divinità rispetto a Venere che rappresentava la Bellezza, la quale non poteva mai essere abbandonata dalla loro compagnia proprio perché si perde del tutto, se non è accompagnata dalla Grazia. Le tre giovinette che la rappresentano nel mito, sono poi figlie di Giove e di Eurinome che in greco significa proprio «la bella maniera di muoversi» [N4]. Inoltre esse sono ritratte nude a significare che la Grazia deve essere quanto più possibile scevra di orpelli; ed anche il fatto che le fanciulle siano tre indica che tre sono le caratteristiche principali e indissolubili della Grazia: Aglaja, infatti, rappresenta la grazia dei movimenti delle membra, della vivacità del colore, della lucentezza della pelle; Eufrosine, invece, è la grazia della bellezza del riso e della voce; Talia infine è ritratta di spalle, perché significa la grazia della fioridezza della pelle, quella meno falsificabile con belletti. Il richiamo mitologico nel corso di un saggio sulla Grazia non è certo di per sé un'originalità, visto che esso è presente sia nel *Dizionario* del Milizia sia in Cicognara; ma se nel primo si accenna appena ad esso, nello scritto del secondo l'argomento è molto più a lungo affrontato, sebbene poi anche in quest'ultimo caso esso sia molto meno insistito che in Gagliardi, il quale tenta addirittura spiegazioni filologiche, pratica indicativa ancora una volta della sua adesione alle ideologie vichiane del Pagano. Ed è interessante osservare a questo proposito come poi il significato che dà il Cicognara al nome di ogni singola grazia non è sempre lo stesso di quello attribuitogli dal Gagliardi; mentre infatti facilmente si fa corrispondere la *lucidezza* [N4] con la *brillantezza* delle due Aglaja, è già meno agevole far coincidere la *vivacità* dell'Eufrosine di Gagliardi con la *dolcezza* di quella del

¹⁰¹ F. MILIZIA, *Dizionario*, in *Opere complete*, t. III, pp. 77-78.

Cicognara, ed ancor meno la florida Talia, volta di spalle del primo, con la *vivacità* che alla stessa attribuisce il secondo.¹⁰²

Gagliardi conclude affermando che nessuno ha mai utilizzato prima la fonte greca ripresa da lui. La dignitosa dichiarazione di originalità, non deve sembrare falsa, in ragione di quanto detto più sopra, infatti in nessuno degli studiosi del suo tempo si ritrova una descrizione così chiara e precisa delle caratteristiche differenti e pure tutte necessarie delle varie grazie, cosa che farebbe pensare davvero alla ripresa di qualche peregrina teoria greca, ma l'assenza della menzione della fonte utilizzata, convince piuttosto di un'originale congettura dell'autore che forse voleva in questo modo rendere meno arbitrarie le sue idee. Egli polemizza col Robin e con il Milizia, che secondo il Nostro avrebbe *copiato*, senza molto senso critico, l'articolo del primo che si scagliava contro Wattelet e Felibien,¹⁰³ i quali individuavano l'essenza della Grazia nella corrispondenza tra sensazioni e movimenti. Per Robin,¹⁰⁴ infatti, sarebbero esistiti anche soggetti graziosi privi di moto, come la Diana dormiente di Pietro da Cortona, la Santa Cecilia del Domenichino¹⁰⁵ e tutte le opere che ritraggono elementi naturali. Gagliardi spiega il suo disaccordo facendo notare che nessuno dei tre soggetti esemplificati è in realtà privo di moto, infatti non lo è un fiore o una pianta i quali hanno un loro movimento, perché subiscono comunque dei cambiamenti, anche se più statici di quelli che può subire un uomo; non lo sono i morti o i dormienti, i quali si limitano invece a conservare, in un atteggiamento di sospensione, l'ultimo dei loro moti.

Nella seconda stesura del *Discorso sulla Grazia* si trova una digressione mitologica sul cinto di Venere, non presente nella prima; essa è volta a sottolineare la preponderanza della Grazia sulla Bellezza e la possibilità dell'esistenza della prima senza la seconda, ma

¹⁰² Il V dialogo dei *Ragionamenti*, cit., è infatti dedicato alla *Grazia*, a p. 129 si trova la descrizione del ruolo svolto da ogni singola Grazia.

¹⁰³ Il primo dei due critici aveva infatti scritto insieme a Levesque un *Dizionario delle arti e della pittura*, Parigi 1792.

¹⁰⁴ Forse il Gagliardi allude a Auguste Robineau, pittore e musicista (Parigi 1754, Germania 1820).

¹⁰⁵ Il Gagliardi fa riferimento alla stessa voce del *Dizionario* di F. MILIZIA, *op. cit.*, p. 78.

non del caso contrario; concetto che, appunto, era presente, seppure solo accennato, anche nella prima stesura, cosa che fa sospettare sin da allora la volontà di differenziare la sua teoria da quella esposta dal Cicognara.¹⁰⁶ La citazione del mito del cinto di Venere è presente anche nel Ferrarese,¹⁰⁷ per dimostrare proprio l'idea opposta, cioè l'impossibilità della Grazia di sussistere da sola, malgrado tutta la sua importanza; ma anche il Milizia¹⁰⁸ l'aveva utilizzata per esprimere lo stesso concetto. Nel corso di questa prima digressione è infatti notevole il riferimento di Gagliardi ad una frase del Cicognara nella quale si descrive con finezza la lotta tra la *seduzione del cuore* e la *forza della ragione*;¹⁰⁹ anche una seconda, più lunga, aggiunta lo tiene ancora presente, per esprimere la differenza tra gli effetti della Bellezza e quelli della Grazia sulla mente dell'uomo, la prima, infatti, colpisce più rapidamente ma più superficialmente, la seconda si insinua più lentamente ma più a fondo.¹¹⁰

Gagliardi ha dunque certamente conosciuto ed apprezzato le teorie del Cicognara, ma non è detto che egli abbia dovuto farlo unicamente dopo il 1808. La questione non è semplice; il suo incarico all'Accademia aveva avuto un'interruzione dal 1807 al 1809, poiché Miot, come s'è detto, l'aveva sostituito con quello di custode alla Galleria dei vasi etruschi presso il Real Museo, in seguito ai dissapori con il Wicar. Gagliardi riprese infatti il suo segretariato all'Accademia, conservando il suo incarico al Museo, solo ad opera del nuovo ministro dell'interno, Giuseppe Capece Latro, come si evince bene dalle indignate lettere indirizzate a quest'ultimo dal direttore del Real Museo, Michele Arditì. Il punto focale è però la questione del

¹⁰⁶ L. CICOGNARA, *op. cit.*, p. 136: «Può esistere il Bello senza la Grazia, ma però privo delle sue più possenti attrattive».

¹⁰⁷ L. CICOGNARA, *op. cit.*, p. 136: «...Alla sola dea della Bellezza è dato portare e concedere la magica cintura, e Giunone con tutta la sua maestà, se vuole piacere a Giove (...) deve farsela prestare».

¹⁰⁸ F. MILIZIA, *op. cit.*, t. III, p. 77: «... e perciò Venere e Amore e le Grazie non vanno disgiunte da quella famosa cintura...».

¹⁰⁹ Cf. L. CICOGNARA, *op. cit.*, pp. 139-40.

¹¹⁰ L. CICOGNARA, *op. cit.*, pp. 130-31: «Ciò sembra offrire per sé la distinzione che tra grazia e bello si scorge, giacché questo opera con un impulso vigoroso e potente (...) e quella si insinua dolcemente (...). Della Bellezza è proprio l'Impero, della Grazia le attrattive».

suo supposto insegnamento all'Accademia di belle arti; se infatti esistono moltissime testimonianze e prove documentarie della sua mansione di segretario presso quest'istituzione, la sua docenza si appoggia invece esclusivamente su due testimonianze, quella di Michele Arditi in una lettera al Capece Latro, e la sua stessa, che all'interno del testo *Sull'utilità della storia e della favola trattate relativamente all'arte di dipingere e di scolpire*, afferma di aver avuto l'incarico di insegnare «... la storia sacra e profana» [N4]. Ma nella prolusione l'autore saluta come re di Napoli Giuseppe Napoleone, non Gioacchino Murat, circostanza che ne fissa la stesura a prima del 1808, mentre la lettera dell'Arditi è del 1809. È evidente che l'insegnamento all'Accademia gli era stato promesso per due volte e in entrambi i casi la promessa era stata disattesa. È più probabile però che i testi storico-artistici menzionati più sopra, tutti brevi e di agevole comprensione, e dunque tutti indirizzati presumibilmente agli studenti dell'Accademia, siano stati stesi la prima e non la seconda volta, poiché, a parte il chiaro riferimento cronologico al sovrano regnante, nelle sue numerose suppliche non menziona mai questa seconda opportunità offertagli, mentre sembra far riferimento alla prima.¹¹¹ Dunque la rispondenza addirittura letterale di alcuni passi prova che il saggio *Sulla Grazia* sia stato scritto comunque in un momento molto vicino alla pubblicazione dell'opera del conte ferrarese avvenuta nel 1808. Ma non si esclude che Gagliardi abbia potuto conoscere il testo anche prima della sua pubblicazione.

In sintesi l'opera di Gaetano Maria Gagliardi fu scritta nello scorcio di secolo, quando le rigide teorie, più propriamente cartesiane, o quelle razionalistiche della scuola tedesca di Wolff e di quella francese di Batteaux (autori che infatti non segue ma che menziona nella bibliografia iniziale), lasciavano il posto ad una più feconda, metodica analisi estetologica e alla crescita dell'importanza dell'estetica come scienza autonoma. Tutto ciò risalta ancora di più se si pensa che in Italia anche le teorie di Beccaria, di Bettinelli, dello stesso Pagano, rimanevano ancorate ad un rigido sensismo, ad uno sterile meccanicismo che non riusciva a cogliere i grandi cambiamenti avvenuti durante gli ultimi decenni e in parte ancora in atto. In questo

¹¹¹ ASNA, *Ministero dell'interno*, I inv., fs. 974, cc. 570-71.

senso i suoi scritti hanno un peso non trascurabile nel panorama italiano, e ancor più partenopeo, e perciò lo si può definire con certezza, non pensatore originale, ma certo studioso serio ed aggiornato.

9. *Bibliotecario dei Monasteri soppressi (1808).*

Nel 1808 Gagliardi imprende un'altra delle sue numerosissime attività, viene nominato infatti *Bibliotecario regio dei monasteri soppressi*,¹¹² con l'incarico di esaminare i libri contenuti appunto nelle biblioteche dei monasteri sequestrati,¹¹³ di ordinarli e di scegliere solo quelli davvero interessanti, destinando invece il resto alla vendita a peso; doveva anche giudicare il valore degli scaffali in cui i libri erano posti, nonché cercare di effettuare una selezione di volumi adatti ad un educando femminile,¹¹⁴ che proprio in quel periodo cominciava ad assumere importanza maggiore, soprattutto perché sostenuto dalla dotta e sensibile Carolina,¹¹⁵ moglie di Gioacchino Murat. L'incarico gli fu attribuito in particolare nel febbraio

¹¹² ASNA, *Intendenza di Napoli*, fs. 9292.

¹¹³ In particolare erano stati affidati a Gagliardi i monasteri di San Lorenzo, Santa Maria degli Angeli, Santa Teresa, San Pietro Martire, Sanità e Sant'Agostino Maggiore. ASNA, *Intendenza di Napoli*, fs. 9292.

¹¹⁴ ASNA, *Intendenza di Napoli*, fs. 9292, il fascio è stato anche analizzato nell'esauritivo articolo di V. TROMBETTA, *I fondi monastici nella formazione della Biblioteca universitaria (1806-10)*, «Fridericiana», III (1991-92), pp. 75-90. L'educando in questione è da identificarsi con ogni probabilità con quello ora detto ai *Miracoli* dove c'era la Real Casa Carolina, fondata qualche anno prima a San Marcellino e nel 1810 trasferitasi ad Aversa, ed infine nel 1814 ai *Miracoli* per espresso desiderio della regina Maria Carolina, moglie di Murat, la quale aveva preso particolarmente a cuore il progetto. La sede in questione era infatti disponibile perché era stato soppresso fin dal 1808 il monastero femminile di Santa Maria della Provvidenza. A questo proposito G. CECI, *I reali educandati femminili a Napoli*, Napoli 1900.

¹¹⁵ Maria Annunziata Bonaparte detta Carolina (1782-1839), era la terza sorella di Napoleone ed emigrò con i familiari a Marsiglia nel 1793, sposò nel 1800 il generale Gioacchino Murat, e quindi fu regina di Napoli. Di lei si diceva che fosse molto amante delle belle arti e dell'antiquaria, caratteristica sulla quale si trovano conferme negli scritti di A. BORZELLI, *L'Accademia*, cit., e *Le relazioni del Canova con Napoli al tempo di Ferdinando I e Gioacchino Murat. Memoria con documenti*

1808;¹¹⁶ insieme con lui erano stati nominati anche Andrea Belli e Giuseppe Scacchi, tutti perché «... persone peritissime nella materia bibliografica».¹¹⁷ Il lavoro di Gagliardi si protrasse per quasi un anno; è infatti del 14 dicembre 1808 la lettera al duca di Laurenzana, consigliere di Stato ed intendente, nella quale si comunica il termine «... dell'opera che riguarda le Biblioteche dei Monisteri soppressi». Essa prelude ad un manoscritto dall'intestazione: «Carte attinenti al travaglio eseguito dal Sig. Gaetano Maria Gagliardi nelle cennate Biblioteche, per ripartire i libri delle medesime in quelle della Croce, Reale, e Gesù Vecchio; Del peso de' libri di scarto e da conto, finalmente dello stato de' stigli ove riposti erano i libri di ciascun Monistero».¹¹⁸ Nei fogli suddetti sono enumerati con diligenza per ogni biblioteca visitata tutti i testi di una certa importanza, suddivisi per argomento, e per ognuno di essi sono elencati puntualmente autore, titolo, città di edizione e anno di stampa.

Questo, dunque, fu davvero un periodo di iperattività per il Gagliardi, infatti oltre ad essere impegnato, come si è visto, all'Istituto di incoraggiamento, all'Accademia di belle arti e ai Monasteri soppressi, era intanto anche membro del Consiglio degli edifici civili, come testimoniano i suoi biografici e una lettera datata 11 settembre 1808, indirizzata a Raimondo Di Gennaro, consigliere di Stato e presidente dello stesso Consiglio.¹¹⁹ Né le sue mansioni si esaurivano qui, egli infatti aveva continuato la sua più antica attività di commissario del laboratorio di pietre dure; esiste infatti un'ordinanza a lui indirizzata che lo autorizza al pagamento di un dipendente, in data 4 ottobre 1809.¹²⁰

inediti, Napoli 1901; ma anche in S. ZEVI, *La storia degli scavi e la documentazione (Pompei 1748-1980. I tempi della documentazione)*, Roma 1981.

¹¹⁶ I monasteri affidati al Gagliardi facevano parte della soppressione del gennaio 1808, la seconda sotto il dominio napoleonico, dopo quella del 1806; ma anche la politica anticlericale di Carlo e di Ferdinando IV aveva già provocato la soppressione di vari conventi. Vedi H. ACTON, *I Borboni a Napoli*, Milano 1960.

¹¹⁷ Cf. V. TROMBETTA, *op. cit.*

¹¹⁸ ASNA, *Intendenza di Napoli*, fs. 9292.

¹¹⁹ ASNA, *Ministero dell'interno*, II inv., fs. 4695.

¹²⁰ ASNA, *Intendenza di Napoli*, fs. 9294.

9. *Il Real Museo: rapporto Gagliardi-Arditi (1807-11).*

Negli anni tra il 1810 e il 1811, si esauriva del tutto l'altro dei suoi più lunghi e conflittuali rapporti di lavoro: quello col cav. Michele Arditi,¹²¹ direttore del Real Museo.¹²² Presso questo istituto infatti Gagliardi aveva assunto fin dal 21 giugno 1807 l'incarico di custode dei vasi etruschi. Pare che almeno all'inizio, egli fosse stato scelto per espresso desiderio dello stesso Arditi,¹²³ anche se in una lettera al ministro dell'Interno Capece Latro,¹²⁴ datata 17 ottobre 1809, questo stesso confessa poi di averlo assunto solo per desiderio del Carelli.¹²⁵ Nella stessa importante lettera l'Arditi si lamenta, in

¹²¹ Michele Arditi (1746-1838), nato a Persicce il 12 settembre del 1746, morì a Napoli il 23 aprile 1838. L'Arditi in gioventù studiò composizione musicale; nel 1807 venne nominato direttore del Real Museo, sovrintendente degli scavi del regno, cariche nelle quali venne poi confermato da Ferdinando I e che detenne fino alla morte. Altre notizie sulla biografia di Arditi si trovano in G. GABRIELI, *Michele Arditi da Persicce moderno umanista salentino*, «Rinascita salentina», VI (1938), pp. 285-312.

¹²² ASNA, *Ministero dell'interno*, I inv., fs. 974.

¹²³ ASNA, *Ministero dell'interno*, I inv., fs. 991. Compare un documento intestato: «Elenco delle persone consigliate dall'Arditi per l'impiego al Museo e relative mansioni, 16 Aprile 1807». Qui non compare affatto Gagliardi, il conservatore dei vasi etruschi è invece Gabriele Rossetti; in un'altra più particolareggiata stesura del 21 giugno 1807, Gagliardi viene menzionato proprio al posto del Rossetti, accompagnato dal giudizio: «[incarico] (...) in cui un culto uomo e ben distinto faccia pompa della sua erudizione (...) oso di proporre (...) per conservatore il Sig. D. Gaetano Gagliardi, uomo per le sue cognizioni letterarie già noto al Governo e al pubblico, onde io non abbia più bisogno di profondere soverchi ed inutili elogi ...». Ma il fatto che la sostanza e la forma di questo giudizio differiscano davvero poco da quello dedicato al Rossetti nel precedente documento, convincono della poca sincerità, dell'opinione dell'Arditi a proposito di Gagliardi. Non sembra un caso che Rossetti e Gagliardi, accomunati dall'amicizia col Carelli, abbiano avuto assegnato alternativamente lo stesso incarico.

¹²⁴ Giuseppe Capece Latro, nacque a Napoli nel 1744 e qui morì il 1836. Proveniente da nobile famiglia fu creato arcivescovo di Taranto, lasciò alcune opere che furono messe all'indice perché contenenti tesi regaliste. Fu anche Ministro dell'Interno durante il regime francese, fino al 4 novembre 1809, quando fu chiamato a sostituirlo Zurlo. Cf. C. MINIERI-RICCIO, *Memorie*, cit., p. 74; *DBI*, a.v.

¹²⁵ Archivio del Museo archeologico nazionale di Napoli, II Divisione, fs. 2, foll. 2-5.

sostanza, per le troppo rade presenze del Gagliardi, il quale, oltre al giorno libero concessogli dallo stesso ministro, si concedeva anche tutti i pomeriggi, ed andava via «... al tocco di mezzogiorno». Ma lo scritto è poi anche interessante perché coglie l'occasione per proporre come sostituto proprio uno dei più cari amici di Gaetano Maria: il giovane e valente Francesco Maria Avellino, al quale si attribuisce anche una rivalità, peraltro abbastanza feroce, con il più anziano numismatico Carelli. Alla lettera di Arditì risponde però il duca di Laurenzana, presidente del Consiglio degli edifici civili, a settembre dello stesso anno;¹²⁶ egli conferma che a causa dell'Arditì il Gagliardi non ha potuto continuare a supervisionare i lavori in corso al museo, dato che questi li riteneva incarichi non compatibili, e che quindi per questo motivo gli erano stati affidati lavori in altre parti della città, cosa che però lo teneva lontano per ancora più tempo dalla Galleria dei vasi etruschi. Ancora più interessante è l'epistola che lo stesso Gagliardi aveva indirizzato al Laurenzana e che questi allega al ministro, allora ancora Capece Latro. Qui lo studioso, con una narrazione vivace, dipinge un Arditì furente che arriva allo schiamazzo e all'improprio, tanto che Gagliardi si trova a dover riaffermare la superiorità del suo nobile rango. Da questa epistola si capisce anche perché questi continuava a rimanere al Real Museo, malgrado ritenesse il lavoro al di sotto della sua qualifica, e avesse un pessimo rapporto con il direttore; quest'impiego, infatti, era l'unico a cui era legato il suo salario, il resto dei suoi incarichi erano totalmente *senza soldo*, per usare le sue stesse parole, è questa una ragione in più per comprendere come egli non ritenesse di mancare al suo dovere togliendo tempo al lavoro del museo, per dedicarlo ad opere parimenti, e spesso maggiormente importanti, comunque al servizio della cultura e del Regno, che non gli venivano neppure retribuite.

Capece Latro tenta di trovare una soluzione al problema non sostituendolo, ma affiancandogli l'Avellino. La disputa tra i due contendenti però continuò ugualmente per molto altro tempo; esiste infatti un congruo fascicolo a riguardo, conservato nell'Archivio di

¹²⁶ ASNA, *Ministero dell'interno*, I inv., fs. 986. La lettera risale precisamente al 9 settembre 1809.

Stato di Napoli,¹²⁷ che mostra un carteggio a tre, tra Gagliardi, Arditì e il ministro Zurlo,¹²⁸ che aveva sostituito Capece Latro il 4 novembre 1809. Esso abbraccia il periodo compreso tra maggio e agosto 1811. I due litiganti in un fuoco incrociato cercano a vicenda di dimostrare che la ragione stia dalla propria parte. In sostanza il direttore accusa Gagliardi di assenteismo, e quest'ultimo lo incolpa di aver sottovalutato il suo ruolo, che doveva consistere nel lavoro di concetto di *illustratore*, cioè di organizzazione del fondo etrusco,¹²⁹ ed era invece stato ridotto alla mansione di guardiano; incarico che era costretto a svolgere oltretutto in un luogo buio e umidissimo, dove egli temeva anche solo di sostare per molto tempo, non volendo ulteriormente peggiorare il suo già minato stato fisico; gli stessi medici che lo avevano in cura gli avevano vivamente sconsigliato la permanenza in quei locali, e ciò è confermato da un certificato medico allegato ad

¹²⁷ ASNA, *Ministero dell'interno*, I inv., fs. 974.

¹²⁸ Il conte Giuseppe Zurlo, nato a Baranello (Campobasso) nel 1757 e morto a Napoli nel 1838, già durante la prima restaurazione borbonica, un periodo per tanti così oscuro, era ministro delle Finanze, carica che ricoprì dal 1801 al 1803, mostrando interessamento per la cultura e le arti. In quegli anni infatti Zurlo si fece carico dell'istituzione del Museo mineralogico, del recupero delle opere d'arte che erano state sottratte dai francesi nel 1799, e dell'apertura al pubblico della biblioteca reale. Dopo il 1806 collaborò con i francesi e divenne uno degli uomini politici di maggior rilievo del regno di Murat, che lo creò ministro dell'interno il 4 novembre 1809, in sostituzione del Capece Latro, inoltre fu molto accorto ed interessato nella gestione del patrimonio culturale e storico-artistico di Napoli, nonché uno dei principali ispiratori della politica riformatrice, C. MINIERI-RICCIO, *Memorie*, cit., pp. 379-80.

¹²⁹ ASNA, *Ministero dell'interno*, I inv., fs. 984. Qui il «Piano Generale de' dipendenti del real Museo approvato da S.M. e indirizzato a S.E. Cav. Arditì», sembra parlar chiaro sul ruolo di Gagliardi, infatti esso viene definito «... conservatore degli oggetti della galleria de' Vasi Etruschi, bronzi e medaglie»; non si allude mai infine ad un servizio di custodia o ad un certo obbligatorio numero di ore da trascorrere all'interno del museo, ma si dice chiaramente «Si occuperà esso Sig. Gagliardi di formare un catalogo esatto de' vasi etruschi de' bronzi e delle medaglie, ne farà delineare ed incidere i profili, e mano mano si anderà stampando il catalogo con brevi descrizioni de' rami medesimi e ciò sotto l'ispezione di V.S. Illustrissima...». Il fatto che gli fosse stata affidata quest'ultima mansione e non quella della mera custodia, è ulteriormente confermato dalla presenza del «Sig. Giuseppe de Crescenzo, stato fin ora uno de' custodi della quadreria...», come assistente di Gagliardi.

una delle sue lettere. Anche se bisogna pur aggiungere che il detto certificato, datato 25 maggio 1811, era firmato anche dal dottore Antonio Sementini,¹³⁰ membro dell'Istituto di incoraggiamento, e quindi presumibilmente non del tutto neutrale nel giudizio della questione. Ma la malattia sembra non essere inventata, si pensi infatti che solo pochi anni più tardi, nel 1814, Gagliardi morirà in seguito ad una malattia lunga e piena di sofferenze.¹³¹ Del resto fin dal 1809 egli aveva sollevato il problema dell'umidità del luogo, poco adatto alla corretta conservazione e fruizione delle opere d'arte, oltre che deleterio per la sua salute. Arditì negava anche questo nelle lettere contro Gagliardi del 1811, ma sta di fatto che anche il duca di Laurenzana lo afferma in un'epistola del 7 giugno 1809,¹³² e lui per primo, il 14 gennaio dello stesso anno, aveva segnalato la cattiva posizione dei vasi etruschi, situati in un luogo troppo buio.¹³³ Del resto, oltre ai suoi vari impegni, Gagliardi era stato male all'inizio dell'anno forse proprio per questo motivo, anche se l'Arditi mostra di non credere a questa cosa presumibilmente vera, visto che il ruolo dell'Istituto d'incoraggiamento, in genere firmato da Gagliardi, è invece firmato da Luca Cagnazzi almeno per il mese di Febbraio 1809.¹³⁴

Gagliardi poi in una delle lettere più irose contro l'Arditi¹³⁵ lo dipinge come un uomo bizzoso e arrogante che «strapazza tutti quelli

¹³⁰ Antonio Sementini, nacque a Mondragone l'11 ottobre 1743, studiò lettere e filosofia nel seminario di Carinola. A 17 anni venne a Napoli, studiando all'interno del collegio dell'ospedale degli Incurabili, avendo come maestro il Cotugno, qui divenne, nel 1766, medico assistente. Scrisse molti saggi di medicina e divenne professore alla Regia Università di Napoli, prima di Anatomia, poi di Fisiologia e di Patologia. L'imperatore gli propose di recarsi a Vienna, ma lui rifiutò, per restare in patria. Morì l'8 giugno 1814, lasciando inedito un piccolo saggio letto nel Real istituto d'incoraggiamento del quale fu presidente da gennaio a giugno del 1810. Ma fu anche membro dell'Accademia pontaniana, della Real accademia delle scienze, e di varie altre società estere. Cf. E. TIPALDO, *op. cit.*, t. I, pp. 396-98.

¹³¹ Così si legge in una supplica della moglie, Vincenza Ciliberti, indirizzata all'Istituto d'incoraggiamento (ASNA, *Ministero dell'interno*, II inv., fs. 5196).

¹³² ASNA, *Ministero dell'interno*, II inv., fs. 986.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ ASNA, *Ministero dell'interno*, II inv., fs. 5105.

¹³⁵ Si tratta precisamente di quella del 26 giugno 1811.

che hanno affari o dipendenze da lui», un uomo che posiziona il materiale a «suo capriccio», senza un apparente altro criterio estetico o funzionale. Il giudizio espresso su di una figura di uomo e di studioso così apprezzata e ultimamente oggetto di ulteriori studi e valorizzazioni, è davvero pesantemente negativo; si impone perciò una riflessione per cercare di stabilire il più possibile le reali dimensioni della vicenda. Innanzitutto non sembra essere stato il solo Gagliardi ad avere dei dubbi sull'operato dell'Arditi e sulla sua competenza professionale, soprattutto in tema di ubicazione del materiale museale. Esistono infatti molte pagine di eruditi napoletani, più o meno autorevoli che, fin dalla seconda metà del XIX secolo, ne criticavano i criteri espositivi che sembravano piuttosto empirici e casuali.¹³⁶ Del resto insigni studiosi moderni, come Enrica Pozzi Paolini, sono dello stesso avviso, infatti anch'ella ritiene che nel museo diretto dall'Arditi «... pezzi originali convivevano con copie in gesso, (...) e dipinti moderni erano disseminati sulle pareti, al di sopra di armadi contenenti bronzi greci, etruschi, romani»,¹³⁷ cosa confermata da una ricca e preziosa documentazione fotografica ottocentesca, oltre che da un eloquente dipinto di Vervolet; ma soprattutto dal notorio invio di numerose copie in gesso destinate ad arricchire la galleria dei modelli dell'Accademia; esse però non riproducevano necessariamente opere classiche e quindi potevano avere anche collocazioni differenti. A quest'invio si interessò lo stesso Canova,¹³⁸ che, avendo dato precise istruzioni per l'esposizione dei calchi, andò molto in collera alla vista del modo in cui era stato esposto il modello in gesso del suo Napo-

¹³⁶ Vedi E. TAGLIALATELA, *Michele Arditi (1746-1838) tra scavo e Museo*, in *Quaderni*, cit., p. 125.

¹³⁷ Cf. E. POZZI-PAOLINI, *Il Museo archeologico di Napoli in due secoli di vita (da Palazzo degli Studi a Museo Archeologico)*, Napoli 1977. Ma tendono in questo senso anche le dichiarazioni di A. DE FRANCISCIS, *Il Museo Nazionale di Napoli*, Cava dei Tirreni 1963: «Assenza di ogni criterio espositivo (...) anche nell'ambito delle singole collezioni», p. 46.

¹³⁸ Si legge infatti in A. BORZELLI, *Le relazioni*, cit., p. 27: «Ma quando passò alle scuole del pianterreno e vide malamente situato il gesso del suo Napoleone, pel quale aveva pregato una onesta situazione, ebbe uno scatto d'ira e disse che l'avrebbe disfatto a replicati colpi di martello...».

leone, quando nel 1813 l'artista si risolse finalmente a cedere ai pressanti inviti di Murat e di sua moglie, visitando Napoli.

Si è detto che Gagliardi sottolinea la bellicosità del suo direttore, e in effetti Michele Arditi, pur essendo stato un uomo sicuramente competente e pur avendo avuto certamente idee davvero moderne sull'organizzazione museale e sulla tecnica degli scavi archeologici, non sembra avere assunto in genere un comportamento molto corretto e liberale con i suoi dipendenti, specie verso quelli legati ad un certo *entourage* culturale (quello cui apparteneva il Carelli). È indicativo in questo senso l'esempio di Gabriele Rossetti che infatti in una lettera a Giuseppe Zurlo del 1812,¹⁹⁹ si lamenta della condotta del cav. Arditi che definisce *il mio oppressore* e lo accusa di averlo costretto a scrivere cose che poi attribuiva a se stesso e di aver cominciato a trattarlo male dal momento in cui egli aveva tentato di sottrarsi ai suoi desideri. Il Rossetti coglie l'occasione anche per segnalare il caso di «... quel povero onest'uomo di Gagliardi» che era «... perseguitato solo perché amico del Carelli e finalmente fuggito via per disperato». È probabile che quest'amicizia con il Carelli avesse non si dice scatenato l'odio di Arditi, ma almeno peggiorato la situazione; infatti è nota la feroce inimicizia tra i due studiosi. In effetti anche Gagliardi sembra lamentarsi di una pratica simile in due delle sue lettere, nella prima, datata 20 giugno 1811, egli afferma che il catalogo dei vasi, che gli era stato chiesto dal ministro e che egli all'inizio pensava fosse la vera mansione affidatagli, non era ancora pronto solo perché il direttore gli aveva dato ad intendere che ciò non rientrava nelle sue competenze, ma in quelle della Società reale. Nella seconda e più interessante missiva del 26 giugno, Gagliardi invece precisa che l'inventario dei vasi etruschi, tanto desiderato dal sovrano in persona e del resto richiesto anche da tutti i visitatori del museo, fosse stato in realtà ultimato, ma poi naturalmente finito nelle mani del direttore e quindi scomparso. Da questa lettera particolarmente interessante emerge anche un supposto contrasto con i professori dell'Accademia di belle arti; infatti Gagliardi afferma che Arditi, già per carattere poco propenso ad accettare critiche, per

¹⁹⁹ Vedi G. ROSSETTI, *Carteggi*, vol. I (1808-25), a c. di T.R. TOSCANO, Napoli 1984, pp. 23-28.

quanto costruttive, non lo fa certamente se queste vengono da essi, tanto che gli studenti, che avrebbero dovuto essere i fruitori privilegiati del museo, non sono invece ammessi, per quest'unica, futile e personalissima ragione. In chiusura Gagliardi afferma anche chiaramente ciò che suggeriva fin dall'inizio tra il serio e il faceto: ciò che veramente si auspicava, era ottenere la carica di direttore al posto dell'Arditi e per giunta insieme dirigere anche l'Accademia, mansioni che secondo lui, dovevano in ogni caso essere ricoperte da un unico individuo, perché solo così si poteva dare una direzione moderna e univoca alle due istituzioni che meritavano di interagire e di avere un ruolo più determinante all'interno del rinnovamento culturale partenopeo. A questa stessa missiva è anche allegato un brevissimo *Piano per la illustrazione dei Vasi etruschi al Real Museo*; null'altro che un abbozzo, una dimostrazione delle sue capacità. Tuttavia, esso risulta comunque abbastanza interessante per aggiungere un altro seppur piccolo tassello alla comprensione dell'ideologia di studioso di Gagliardi. Egli infatti si lamenta per la mancanza di una *Istituzione Antiquario-Vasaria*, concepisce il volume in folio che vorrebbe pubblicato dal governo strutturato in tre parti, nella prima delle quali compaiano gli usi, i nomi, e le derivazioni, rispettivamente latine, etrusche o greche, di ognuno di essi; la seconda parte doveva invece concentrare l'attenzione del fruitore sui disegni di cui ciascun vaso era ornato, mentre la terza ed ultima comprendeva l'illustrazione più completa dei più notevoli tra loro, nonché la spiegazione mitografica dell'episodio effigiato su ciascun vaso. Ma non manca poi al solito di sottolineare i vantaggi concreti ed economici che il governo avrebbe tratto da tutto ciò, dal momento che un'opera del genere sarebbe stata utile non al solo museo, bensì anche allo sviluppo della tecnica della rinascente Fabbrica della porcellana, nonché agli studiosi stranieri interessati. È evidente qui l'influenza delle opere di Hamilton; ed è molto probabile che Gagliardi conoscesse anche l'influenza che aveva l'opera di Hamilton sulla fattura dei vasi moderni in Inghilterra, ma anche in Italia.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Vedi W. HAMILTON, *Collection of engravings from ancient vases of pure greek workmanship, discovered in sepulchres in the kingdom of the two Sicilies, but chiefly in the neighbourhood of Naples, during the course of the year 1789 and 1790*, 5 voll.;

La vicenda Arditì-Gagliardi si conclude con la perdita dell'incarico da parte di quest'ultimo, che del resto ci rinunciò volentieri *sua sponte*, infatti non ci sono sue lamentele a proposito di tale decisione del ministro Zurlo; al suo posto veniva assunto quel canonico di Iorio, la cui competenza era stata così caldamente sottolineata fin dall'inizio dall'Arditi. L'impressione che si ha dell'intera vicenda è che Gagliardi abbia avuto la sua notevole parte di torto consistente in una certa stima di sé, a volte eccessiva, tratto caratteristico della sua indole, che lo portava a mal sopportare e a trascurare un lavoro in cui si sentiva inutile e inattivo, oltre al fatto che, come si è visto, egli ambiva addirittura a ricoprire il ruolo del suo rivale, e tollerava molto probabilmente male i suoi ordini, proprio per questo motivo. In quanto all'Arditi è difficile stabilire quanta parte di quest'odio sia stato provocato dalla frequenti assenze del Gagliardi e quanto dalla *colpa* di essere amico del Carelli, e del Rossetti.

10. *Gli ultimi anni: 1812-14.*

Gli anni che seguirono fino al 20 luglio 1814, non registrano alcun evento di cui sia rimasta un'impronta documentaria. Si può certo immaginare che ciò sia dovuto proprio al fatto che l'aggravarsi delle condizioni fisiche di Gagliardi, ne limitò necessariamente le attività, fino a ridurlo all'immobilità e quindi alla morte.

Infatti, come risulta dal libro-paga dell'Istituto d'incoraggiamento,¹⁴¹ negli ultimissimi mesi di vita è direttamente la moglie Vincenza Ciliberti a firmare, ed è sempre lei a richiedere la pensione del suo defunto marito,¹⁴² soldi che le servivano per mandare avanti i

Naples, Tischbein, 1791-95. Per l'influenza delle illustrazioni dei suoi testi in Inghilterra e nel resto d'Europa, vedi, *Vases and volcanoes. Sir William Hamilton and his collection*, catalogo della mostra, Londra 1996.

¹⁴¹ ASNA, *Ministero dell'interno*, I inv., fs. 5196.

¹⁴² ASNA, *Ministero dell'interno*, II inv., fs. 5105. La moglie chiede infatti a Sua Maestà che le si eroghi per altri due mesi dopo la morte del marito «Avvenuta dopo lunga e penosissima malattia» almeno la paga di segretario dell'Istituto d'incoraggiamento.

suoi sette figliuoli, per la tutela dei quali, ma solo naturalmente dei minori tra essi, il consorte aveva designato oltre a lei stessa, l'avvocato Domenico Mastellone¹⁴³ [N₃], un suo vecchio amico, visto che a lui era già indirizzata una lettera, purtroppo mancante di data, nella quale egli si profondeva in una breve disquisizione filosofico-letteraria [N₂].

Dunque il Gagliardi si spense, in definitiva, lasciando dietro di sé soltanto un testo in prosa e poche poesie giovanili a stampa, davvero poco rispetto alle sue molteplici attività, ai suoi infiniti interessi; il piccolo saggio sulla farfalla indiana, tratta in più di entomologia, scienza che egli dovette forse contare tra quelle che lo incuriosivano, ma non certo tra quelle che lo avevano attratto di più e più a lungo. Sulla storia dell'arte, l'estetica, l'antiquaria, quelle discipline che considerava le sue specialità, non rimane che un gruppo di manoscritti, neppure troppo consistente, una piccola parte di ciò che si sarebbe dovuto pubblicare dopo la sua morte, secondo alcuni dei suoi biografi, e che purtroppo si è perso.

¹⁴³ Mastellone doveva davvero essere un amico di vecchia data di Gagliardi, visto che è da identificarsi quasi certamente con il Domenico Mastellone, nominato insieme a Francesco Santangelo, Domenico Cirillo ed altri, membro della Commissione per la revisione della contribuzione, istituita durante il governo repubblicano del '99. Vedi C. DE NICOLA, *op. cit.*, vol. I, p. 108.

APPENDICE

BIBLIOGRAFIA DI GAETANO MARIA GAGLIARDI

A - Opere a stampa edite in vita:

- I) Quattro sonetti d'argomento religioso sono contenuti nella raccolta dal titolo *Vari componimenti in nome dell'Immacolata Concezione di Maria, recitati dagli Arcadi della Colonia Aletina nella Chiesa di S. Maria della Verità de' Padri Eremitani Agostiniani Scalzi di Napoli agli VIII di Dicembre in Napoli, nella stamperia Simoniana col permesso dei Superiori*, voll. XIX, 1742-1805. In particolare i primi due sono compresi nel volume XII risalente all'anno 1782, gli altri tre fanno parte rispettivamente dei volumi XIV e XV, relativi rispettivamente agli anni 1783 e 1784.
- II) *Del Papiglione dell'Asclepiade*. Descrizione del socio ordinario Gaetano Maria Gagliardi, Segretario Perpetuo. Letta nel dì 5 novembre 1807, «Atti r. Ist. Incoraggiamento», I/I, pp. 357-62.¹

B - Opere e documenti manoscritti:

I) Biblioteca nazionale di Napoli, sezione Lucchesi-Palli.

1-II, 3, III, 5 [Scritti vari].

- a) Bozza di lettera di ringraziamento per l'annessione all'Accademia Cosentina [c. 1 (mm 120×160) più un foglietto].²
- b) Piccolo saggio sul rimedio contro l'idrofobia [cc. 2 (mm 120×160)].
- c) Brano poetico «Domò Cesare invito il mondo intero...» [c. 1 (mm 150×180)].³
- d) Brano poetico «Dell'acque limpide nel letto cheto...» [c. 1 (mm 100×200)].
- e) Sonetto «Figlio imparasti o neppur ora intendi...» [c. 1 (mm 170×210)].
- f) Ode «Quel che da' scanni eterei...» [cc. 2 (mm 200×250)].

¹ Ma la firma di Gagliardi come segretario compare anche, insieme a quella del Cuoco, in calce alla premessa dello stesso volume degli atti, datata Napoli 25 luglio 1811, essa rappresenta la lode al re Gioacchino e la dedica del volume in questione.

² In calce a questa lettera compaiono anche alcuni tentativi di nomi anagrammati tra cui *Agatone Ramia Gliargadi*, *Agatone Ramia Dirgaglia* o *Gardiglia*. Oltre ai suoi noti pseudonimi accademici *Aricio Trionio* e *Alcindo*.

³ Il brano rappresenta l'epodo la strofe e l'antistrofe e l'epodo, dell'ultima parte dell'ode pindarica alla Maestà di Ferdinando IV conservata alla Biblioteca civica di Co-senza (inv. 30393).

2-II, 3, III, 29 [Scritti vari].

- a) Foglietto intestato «Delle poesie di Gaetano Maria Gagliardi, fascicolo scelto, parafrasi e centoni».
- b) Due foglietti di diverse dimensioni contenenti abbozzi di traduzioni in vernacolo e in lingua di versi oraziani.
- c) Due sonetti: uno intestato «Coronali per la medesima occasione, primo ed ultimo verso presi da un sonetto del Principe di Strongoli», e l'altro «Per la benedizione della brigata reale» [c. 1 (mm 100×120)].
- d) Sonetto «Signor sei padre e re figli a te sono ...» [c. 1 (mm 120×140)].
- e) Epicedio «In morte di Maria Clementina d'Austria Principessa ereditaria di Napoli» [cc. 2 (130×140)].⁴
- f) Due sonetti «Sire le mani di uman sangue lorde ...» e «Spento è il secolo rio ...» [cc. 2 (80×100)].
- g) Lettera erudita a Domenico Mastellone sulla definizione della logica, della dialettica e della critica [cc. 2 (110×135)].
- h) Lettera dal destinatario ignoto a cui si presenta e si dedica il suo *Dizionario* sicuramente di argomento storico-artistico [cc. 2 (100×150)].
- i) Lettera a Francesco Daniele chiusa con un'ode di Orazio [cc. 2 (130×190)].
- l) Sonetto «Chi seguì Amore aspri martir acerbi ...», in risposta ad un altro del Medici [cc. 1 (120×200)].⁵
- m) Sonetto «Gran Dio sei grand'enigma ...» [c. 1 (120×190)].
- n) Dedicata in versi intestata: «Al Signor D. Francesco Daniele, dedica e commiato di alcune sue poesie in endecasillabi, Torre del Greco 9 Settembre 1796» [c. 1 (140×121)].

3-II, 3, III, 32 [Sonetti].

- a) Raccolta di 13 sonetti amorosi (più un componimento satirico iniziale) intestata: «Rime di Gaetano Maria Gagliardi Accademico Cosentino e P. A. dedicate al Signor D. Francesco Daniele, sostegno e pregio suo sommo e sovrano. Torre del Greco, dalla sua villa 15 Agosto 1796» [cc. 8 (mm 90×120)].⁶

⁴ Lo stesso epicedio è contenuto quasi invariato in altra stesura, anche fra i manoscritti conservati alla Biblioteca civica di Cosenza (inv. 30193).

⁵ Anche il sonetto del Medici è contenuto sulla stessa carta, ed è intestato, «Rime date dal Gagliardi, sonetto del Medici».

⁶ Alcuni sonetti risultano essere identici a quelli facenti parte della prima raccolta di rime amorose, conservata tra i manoscritti della Biblioteca civica di Cosenza (inv. 30394). In particolare i componimenti 10-11-12 della raccolta del '96 corrispondono ai sonetti numero 7-3-11 della raccolta cosentina che risale al 1791. Inoltre alla fine della raccolta '96 si può leggere un elenco di «Sonetti aggiunti: Angel ristretto (in morte di bellissima ed onesta donna) Come corvetto (per monacazione) Pur le sebezze ninfe (per monaca cappuccinara) Questa e' cubava»; e poi i versi sciolti: «Su i piaceri della vita villereccia e della lontananza della città che incominciano: Sento fiero Alcioneo l'estro già sento».

4-II, 3, VI, 9 [Vari scritti in prosa].

- a) «Saggi su la Scuola Napoletana» [cc. 2 (mm 130×200)].
- b) «Studi da farsi su' la Scuola Napoletana» e «Prospetto delle principali scuole pittoriche di Napoli» [cc. 4 (mm 150×230)].
- c) «Indice alfabetico de' pittori napoletani» [c. 1 (mm 150×270)].⁷
- d) «Memorie s. la poesia» e «L'Eneide», riassunto in prosa del famoso poema virgiliano [fol. 11 (mm 130×200)].
- e) Discorso iniziale programmatico del suo insegnamento all'Accademia delle belle arti, il testo contiene anche un brano intestato: «Elementi della storia delle Belle Arti» di cui però si legge solo il primo capitolo: «Origine delle Belle Arti»⁸ [cc. 6 (mm 145×205)].
- f) «Discorso sull'utilità della Storia e della Favola trattate relativamente alle arti di dipingere e di scolpire» [cc. 13 (mm 190×250)].⁹
- g) Bozza di supplica al Re perché lo si prenda in considerazione come *Intendente* presso la *Fabbrica della Porcellana* [c. 1 (mm 190×300)].
- h) Saggio sui diversi materiali occorrenti alla produzione dei vari tipi di porcellana e sui metodi di produzione più vantaggiosi della stessa [cc. 2 (mm 180×250)].¹⁰
- i) «Discorso sulla Grazia» (I stesura) [cc. 15 (mm 240×180)].
- l) «Discorso sul Bello» [cc. 30 (mm 330×160)].¹¹
- m) «Discorso sulla Grazia» (II stesura) [cc. 21 (mm 330×240)].

II) *Biblioteca civica di Cosenza, [poesie]*.¹²

1. Inv. 30392 (Schedatura dattiloscritta dott. Pisani, n° 100). «Gagliardi Gaetano Maria, versi latini», cc. 48 (mm 263×193). Prov. Napoli,

⁷ Tutti i lavori di tipo strettamente storico artistico contenuti in questo manoscritto sono degli abbozzi per cui l'indice in questione non è completo ma si ferma alla lettera *f*.

⁸ Questo piccolo saggio è molto somigliante all'ode sulla «Contemporanea origine della pittura e della poesia loro scambievoli utilità e loro insociabile, inseparabile confederazione», datata 13 ago. 1796, dedicata a D. Mondo e riportata da A. BORZELLI, *G.M. Gagliardi*, cit., pp. 27-32.

⁹ Un altro scritto dallo stesso titolo dovette far parte del manoscritto di A. BORZELLI, *G.M. Gagliardi*, cit., pp. 16-18. Dal resoconto che ne fa lo studioso si direbbe che i testi fossero assolutamente sovrapponibili.

¹⁰ Il presente saggio tecnico è dato per sicuramente suo dalla testimonianza di F. DEL GIUDICE, *op. cit.*, p. 290.

¹¹ In realtà la volontà di Gagliardi era quella di posporre il *Discorso sulla Grazia* a quello *sul Bello*, infatti il primo *Discorso sulla Grazia* è una stesura precedente, non del tutto identica, del definitivo testo che conclude il manoscritto. In ogni caso i due scritti formano un'unica organica operetta.

¹² A questo proposito vorrei ringraziare il direttore della Biblioteca civica di Cosenza, dott. Pisani per la preziosa collaborazione gentilmente offertami nel corso delle ricerche.

Libreria Casella, 1934 [Contiene Epigrammi in latino di argomento mitologico e storico greco-romano].¹³

2. Inv. 30393 (Schedatura Dott. Pisani, n° 101). «Saggio II di rari metri latini di Gaetano Maria Gagliardi, Accademico Cosentino e P. A., ... Napoli, dal suo gabinetto, 1804», cc. 19 (mm 203×133). Stessa prov. [contiene sette componimenti poetici italiani].
 - a) Ode Pindarica «Alla Maestà di Ferdinando IV, Re delle due Sicilie, per la spedizione contro i francesi, l'anno 1796» [cc. 4].
 - b) Anacreontica «Al Sig. D. Girolamo Giannelli, Professore di Metafisica alla Regia Università di Napoli e già primo direttore dell'Università del rimesso Real Collegio degli Espulsi di Capua, nel quale fu l'autore suo alunno, inviandogli la traduzione poetica delle odi di Orazio» [cc. 3].
 - c) Epicedio «In morte di Maria Clementina d'Austria, Principessa ereditaria di Napoli» [cc. 2].¹⁴
 - d) Dittirambo «In tavola di Gioacchino Avellino, il dì del suo nome, l'anno 1802» [cc. 3].
 - e) «Genetliaco di Alceo Eraclese» [cc. 3].
 - f) «La pietà in amor di patria» [cc. 2].
 - g) «Epitalamio» [cc. 2].
3. Inv. 30394 (Schedatura dattiloscritta dott. Pisani n° 102) (Rime di Gaetano Maria Gagliardi scritte per la perdita civile della sua donna, l'anno 1788, quando fu chiusa in monistero, Napoli dal suo gabinetto, 1791, per la penna di Gio. Battista Sorrentino», una c. più 14 non num. più una (mm 193×120). Stessa prov. [contiene 14 sonetti].

III) Archivio di Stato di Napoli [Documenti vari].

1. *Ministero dell'interno*, I inv., fs. 939 (foll. 85-87). Materiale amministrativo riguardante l'Istituto d'incoraggiamento (1/1807, 9/1807), cc. 2 (mm 290×380) [due lettere indirizzate al ministro dell'Interno firmate Gagliardi e Cotugno].¹⁵
2. *Ministero dell'interno*, I inv., fs. 974 (foll. 279, 490, 562-74, 577-78). Carteggio Gagliardi-Arditi Zurlo (8/5, 12/1811), cc. 17 (varie dimen-

¹³ Il presente manoscritto non è stato come gli altri descritto più minuziosamente, perché composto esclusivamente da versi latini storico mitologici, eccetto un canto funebre per la morte di Maria Clementina dal titolo: «In funere Mariae Clementinae Austriacae, Francisca Borboni conjugis amantissima», e un epitaffio: «In sepulcro M. Clementinae Austriacae», un epigramma dedicato alla figlia di Maria Carolina, più un altro al principe Francesco rimasto vedovo.

¹⁴ Si ritrova in copia conforme anche in B.N.N., sez. Lucchesi-Palli, II, 3, III, 29.

¹⁵ Il manoscritto è stato pubblicato da E.O. MATROJANNI, *op. cit.*, p. 47; e da A. BORRELLI, *op. cit.*, p. 86.

- sioni) [contiene epistole di Gagliardi e di Arditì per il Ministro dell'interno, nonché ordinanze dello stesso ministro riguardanti l'impiego presso il Real Museo].
- a) Lettera al ministro dell'Interno, datata 20 giu. 1811, fol. 566 [c. 1 (mm 290×380)].
- b) Lettera al ministro dell'Interno, datata 26 giu. 1811, foll. 586-87 [c. 1 (mm 290×380)].
- c) Lettera al ministro dell'Interno, datata 4 lug. 1811, fol. 564 [c. 1 (mm 220×280)].
- d) Lettera al ministro dell'Interno (ad essa è allegato anche un «Piano per la illustrazione de' Vasi Etruschi del Real Museo»), datata 19 luglio 1811, foll. 581-82 [cc. 2 (mm 290×380)].
- e) Supplica al re, datata 19 lug. 1811, foll. 584-85 [c. 1 (mm 290×380)].¹⁶
- f) Lettera al ministro dell'Interno Zurlo, datata 28 ago. 1811, fol. 490 [c. 1 (mm 260×380)].
- g) Lettera al ministro dell'Interno Zurlo, datata 4 dic. 1811, fol. 279 [c. 1 (mm 290×380)], cc. 17 (varie dimensioni).
3. *Ministero dell'interno*, I inv., fs. 972 (foll. 7, 8-9, 36-47). Materiale riguardante l'Accademia delle belle arti (4/10/1806, 4/5/1807), cc. 15 (varie dimensioni) [contiene un'ordinanza indirizzata a Gagliardi per la notifica della sua nomina a segretario, una lettera dello stesso, e un piano programmatico].¹⁷
- a) Lettera al ministro dell'Interno Miot, datata 4 mag. 1807, foll. 8-9 [c. 2 (mm 290×380)].¹⁸
- b) Proposta di riforma dell'Accademia delle belle arti, indirizzata al re, foll. 38-47 [cc. 10 (275×370)].
4. *Ministero dell'interno*, II inv., fs. 2323 (foll. 89-109). Materiale amministrativo riguardante l'Istituto d'incoraggiamento (10/1806-4/1808), cc. 34 (varie dimensioni) [venti lettere al Ministero dell'Interno firmate Gagliardi e Cotugno].¹⁹

¹⁶ Una supplica pressoché identica è stata pubblicata da E.O. MATROJANNI, *op. cit.*, pp. 185-86, ma l'Autore la fa risalire, si ha ragione di credere erroneamente, al 1810.

¹⁷ Alla stessa proposta allude anche il BORZELLI, *G.M. Gagliardi*, cit., pp. 11-15. Ma il suo rimando bibliografico precisamente segnalato in nota diceva: «Archivio di Stato, Scuola di Disegno e di Belle Arti F.s 5-19», dicitura che non corrisponde all'attuale.

¹⁸ All'interno della lettera a Miot è importante segnalare la menzione da parte di Gagliardi dell'invio presso il Ministero di un suo *Piano di riforma dell'Accademia delle Belle Arti*, ed un *Discorso sull'utilità della favola pel rapporto che hanno con l'arte di Dipingere e Scoprire*. Inoltre nella stessa Proposta l'Autore parla dell'esistenza in qualità di opere ultimate, di una *Partenope pittrice*, e di una *Critica pittorica*.

¹⁹ Anche questi documenti sono stati dati in parte alle stampe da E.O. MATROJANNI, *op. cit.*, p. 66 e da A. BORRELLI, *op. cit.*, pp. 79-85, 86-96.

5. *Ministero dell'interno*, II inv., fs. 4695 (foll. 12-15). Materiale inerente al Consiglio degli edifici civili (1810-13), cc. 4 (varie dimensioni) [Contiene carte amministrative per la costruzione del Foro Gioacchino, firmate dal Gagliardi come membro del Consiglio].
6. *Ministero dell'interno*, II inv., fs. 5105 (foll. 112-13). Materiale inerente all'Istituto d'incoraggiamento (1809), cc. 1 (280×390) [richiesta firmata Francesco Daniele e Gaetano Maria Gagliardi perché si invii dal Ministero un resoconto delle somme di denaro erogate fino a quel momento a favore dell'Istituto].
7. *Ministero dell'interno*, II inv. fs. 5106 (foll. 7, 9, 122-30). Materiale inerente all'Istituto d'incoraggiamento (1808-11), cc. 11 (varie dimensioni) [contiene una lettera al ministro dell'Interno Miot firmata Cotugno e Gagliardi a nome dell'Istituto perché lo si rifornisca di una scelta di libri di scienze chimiche, fisiche e matematiche (9/5/1808)].²⁰
8. *Intendenza di Napoli*, fs. 9292 (foll. 162-84). Materiale inerente l'incarico di bibliotecario regio dei Monasteri soppressi (1-12/1811), cc. 21 (varie dimensioni) [contiene una Nota per il trasporto dei libri scelti dalle biblioteche affidategli].²¹
9. *Intendenza di Napoli*, fs. 9293 (foll. 56-63). Materiale inerente l'incarico di bibliotecario regio ai Monasteri soppressi, cc. 6 (varie dimensioni) [contiene due lettere a Raimondo di Gennaro, consigliere di Stato, intendente della provincia di Napoli, presidente del Consiglio degli edifici civili].
10. *Intendenza di Napoli*, fs. 9294 (foll. 27-82). Materiale inerente l'incarico di bibliotecario regio ai Monasteri soppressi, cc. 8 più 45 num. (varie dimensioni) [contiene un fascicolo di resoconto completo del lavoro svolto].

C - *Opere a stampa postume:*

- I) O.E. MASTROJANNI, *Il Real Istituto d'Incoraggiamento di Napoli. MDCCCVI-MCMVI*, Napoli 1907.
- a) *Lettera alla Regale Società d'Incoraggiamento, e d'Istoria Naturale dove si segnala l'opportunità di eleggere un Segretario ufficiale* (26/11/1806) (p. 16).

²⁰ I manoscritti si ritrovano tutti nel testo di A. BORRELLI, *op. cit.*

²¹ Il materiale dei fs. 9292, 9293, 9294 è stato preso in considerazione ed in parte pubblicato da V. TROMBETTA, *op. cit.*

- b) *Lettera al Ministro dell'Interno per conto del Real Istituto d'Incoraggiamento firmata Cotugno e Gagliardi* (23/1/1807) (p. 47).²²
- c) *Lettera al Ministro dell'Interno per conto del Real Istituto d'Incoraggiamento firmata Cotugno e Gagliardi* (24/9/1807) (p. 48).
- b) *Lettera al Ministro dell'Interno per conto del Real Istituto d'Incoraggiamento firmata Cotugno e Gagliardi* (28/11/1806) (p. 66).
- d) *Supplica a Gioacchino Murat* (1810) (pp. 185-86).²³
- II) A. BORZELLI, *Gaetano Maria Gagliardi. Nota per la storia del movimento artistico in Napoli nei primi del secolo XIX*, Napoli 1913.
- a) *Lettera a Gioacchino Avellino* (18/2/1803) (p. 5, sintesi).
- b) *Precetti per una nuova Riforma dell'Accademia del Disegno a sua Maestà il Re* (24/10/1806) (pp. 11-15, sintesi e trascrizione).²⁴
- c) *Utilità della Storia e della Favola trattate relativamente all'arte di dipingere e di scolpire* (pp. 16-18, sintesi).²⁵
- d) *Documento sullo stato miserando della scultura in Napoli* (pp. 19-20, sintesi e trascrizione).
- e) *Contemporanea origine della Pittura e della Poesia, loro scambievoli utilità e loro insociabile, inseparabile confederazione* (13/8/1796) (pp. 27-32, trascrizione integrale).
- f) *Dodici quadri scelti dalla pinacoteca gagliardiana, illustrati con descrizioni tecniche e composizioni poetiche e dedicate al Sig. D. Francesco Daniele protettore delle Belle Arti e particolarmente invaghito della Poesia e della Pittura* (6/8/1796) (pp. 32-36, sintesi e trascrizione).
- III) V. TROMBETTA, *I fondi monastici nella formazione della Biblioteca Universitaria di Napoli (1806-10)*, «Fridericiana», III (1991-92).
- a) *Carte attinenti al travaglio eseguito dal Sig. Gaetano Gagliardi nelle cennate Biblioteche per ripartire i libri delle medesime in quelle della Croce, Reale, e Gesù vecchio; Del peso de' libri di scarto, e da conto finalmente dello stato de' stigli ove riposti eran i libri di ciascun Monistero* (11/1808) (parziale sintesi e trascrizione).²⁶
- IV) D. COTUGNO, *Documenti d'Archivio*, a c. di A. BORRELLI, Napoli 1996.
- a) *Venti lettere al ministro dell'Interno firmate Gagliardi e Cotugno per conto dell'Istituto d'incoraggiamento* (11/1806-4/1808).

²² Anche questa lettera come le due successive compare a stampa in E.O. MATROJANNI, *op. cit.*, e A. BORRELLI, *op. cit.*

²³ N. 159.

²⁴ N. 160.

²⁵ N. 161.

²⁶ N. 164.

D - Opere disperse:

I) Opere elencate in S. DELLE CHIAIE, *Necrologia di Gaetano Maria Gagliardi*.

- a) *Traduzione Anacreontica di Orazio*.
- b) *Traduzione di Pericle e di alcuni autori francesi*.
- c) *Storia di tutte le religioni del mondo, della nascita dell'idolatria, del di lei progresso, e fine; e dell'analogia della mitologia con la storia*.
- d) *Corso dell'Arte Gemmaria*.
- e) *Opuscoli sulla Storia Naturale e su gl'insetti*.
- f) *De Insectis minus notis Entomologiae Parthenopeiae Schediasma*.
- g) *Discorsi sul Brutto, sulla Felicità*.
- h) *Finta corrispondenza sul Bello*.
- i) *Su la nascita e sui progressi della lingua italiana* (scritta anche in latino).²⁷

II) Opere elencate in A. BORZELLI, *Gaetano Maria Gagliardi. Nota per la storia del movimento artistico in Napoli nei primi del secolo XIX*, Napoli 1913.

- a) *Catalogo ragionato di tutti i pittori napoletani*.
- b) *Manuale pittorico di Napoli*.
- c) *Saggio intorno ai restauri*.
- d) *Saggio delle maniere, dei caratteri, e degli studi dei principali pittori napoletani*.
- e) *Principii elementari delle Belle Arti*.
- f) *Critica pittorica*.
- g) *Dizionario di pittura*.
- h) *Partenope pittrice*.²⁸

²⁷ L'elenco delle opere corrisponde completamente a quello della biografia scritta da D. Vaccolini all'interno delle *Biografie degli Italiani illustri*, cit., pp. 572-73, articolo che probabilmente si rifà completamente alla necrologia del Delle Chiaie.

²⁸ Questa e le altre due opere che la precedono sono in realtà menzionate dal Borzelli come ancora *in fieri*; ma testimonianze del Gagliardi le danno invece come terminate. In particolare si allude in questo senso alla *Partenope pittrice* ed alla *Critica pittorica* nel corso della *Proposta di riforma dell'Accademia delle Belle Arti*, alla *Biblioteca delle Belle Arti* e al *Dizionario*, nel *Discorso sul Bello*. La lettera conservata alla B.N.N., sez. Lucchesi Palli II, 3, III, 29 accompagnava l'invio del *Dizionario*, ormai ultimato, e lo dedicava all'anonimo destinatario.

FULVIO TESSITORE

VINCENZO CUOCO
E LA RIVOLUZIONE NAPOLETANA DEL 1799 *

Sono entrato la prima volta in questo Istituto come borsista quarant'anni fa e ho da allora concepito con questo Istituto un legame saldo e denso, rinsaldato da quando, ora è più di quindici anni, l'amico Sasso mi ha chiamato a far parte degli studiosi che annualmente vi tengono lezioni e seminari. Quarant'anni fa entravo in queste stanze fresco di laurea, conseguita, in vero assai brillantemente, con una tesi sullo storicismo giuridico e politico di Vincenzo Cuoco, nella quale, in qualche modo, si coniugavano e come fondavano i due insegnamenti più rilevanti a cui avevo fino ad allora attinto: quello del crocianissimo medievista e modernista Nicola Nicolini, che m'era stato professore al Liceo e mi aveva avvicinato all'interesse per il giacobinismo napoletano, di cui era storico egregio; l'altro del filosofo del diritto e della morale, Pietro Piovani, il mio vero maestro, che rese critico e problematico il mio originario crocianesimo, in vero mai abbandonato, e sempre ripensato. Oggi, a quarant'anni di distanza, dopo tanti e tanti lavori sullo storicismo italiano e sullo *Historismus* germanico e su altro ancora persino d'ecentrico rispetto a questo nucleo duro e costante; oggi torno qui a parlare di Vincenzo Cuoco e della rivoluzione del '99 quasi idealmente a saldare un debito storiografico contratto con il nume tutelare di questo Istituto, cui, dunque, sono grato assai dell'onore che mi è fatto col chiedermi di procludere al nuovo anno di lezioni e seminari.

1. Bisogna partire da una tesi famosa, anzi troppo famosa, che ha subito il danno di tutto quanto è più noto che conosciuto, intendendo la distinzione cuochiana o a Cuoco attribuita tra rivoluzione «attiva» e rivoluzione «passiva», con il corollario di assegnare il

* Testo della prolusione accademica all'anno 1999-2000, tenuta nella sede dell'Istituto il 25 novembre 1999.

primo carattere alla rivoluzione di Francia del 1789 e il secondo alla rivoluzione di Napoli del 1799. Ma che significano rivoluzione attiva e rivoluzione passiva? E prima ancora quale processo di idee aveva condotto il giovane Cuoco (ma non più giovanissimo, almeno per la durata media della vita di allora), a dare sistemazione logica e storiografica a formule che, forse, non erano nate con lui? Ciò almeno se bisogna ritenere vero, come è vero, il fatto che di rivoluzione *passiva* si trova detto nella lettera che il 30 aprile 1799,¹ il vescovo di Vico Equense, Michele Natale, fattosi presidente della municipalità repubblicana, indirizzava ai suoi diocesani invitandoli a riflettere che essi «come figli di una rivoluzione passiva, non essendo suscettibili di teorie, di massime, di raziocini [dovrebbero] solamente sentire per ora il vantaggio fisico della rigenerazione», che era costituita dalla riduzione di dodici grani a tomolo della gabella sulla farina. Poco più tardi, nella seconda edizione del *Rapporto al cittadino Carnot* — pubblicato a Milano tra il 1800 e il 1801, più o meno contemporaneamente alla prima edizione del *Saggio Storico* — Francesco Lomonaco, con toni e temi certamente cuochiani, aveva scritto: «Tutte le misure tendevano a compiere la grande opera della rivoluzione (...): fondare la morale, creare lo spirito nazionale, estirpare gli abusi, i cattivi abiti e gli errori per mezzo dell'educazione, combattere il lusso e la corruzione con ispargere i semi dell'amore della virtù e della Patria, animar l'agricoltura, fare scomparire la sproporzione de' beni, accendere un fuoco marziale nella massa del popolo, agguerrendolo, custodire il palladio dell'indipendenza sotto l'egida delle forze nazionali, senza addormentarsi in seno della protezione dello straniero, era appunto fare una rivoluzione, ed una rivoluzione *attiva*».²

¹ Si veda la *Lettera* del Natale nell'edizione curata da G. ACOCELLA de *Il Catechismo repubblicano*, ed. fuori commercio, Vico Equense 1978, p. 80. Una più recente edizione, sempre a cura dell'Acocella, è stata pubblicata a Roma 1998, p. 33.

² Si veda l'edizione del *Rapporto* in appendice al *Saggio storico* (a c. di F. NICOLINI, Bari 1929, p. 343). Su ciò si veda M.A. VISCEGLIA, *Genesi e fortuna di una interpretazione storiografica: la rivoluzione napoletana del 1799 come 'rivoluzione passiva'* («A. Fac. Magist. Univ. Lecce», I, 1972, pp. 5-47), che sviluppa alcune osservazioni e documenti utilizzati da Croce nei saggi sulla rivoluzione napoletana (se ne veda la nuova edizione, con una mia nota introduttiva, Napoli 1999).

E, tuttavia, non è dubbio, che soltanto in Cuoco queste espressioni descrittive acquistano una dimensione interpretativa in grado di dare al *Saggio* il valore di un libro di storia, di un grande libro di storia, nonostante — ma bisogna vederne il significato — le precisazioni³ del suo stesso autore e le letture che il libro ha ricevuto come di subitaneo prodotto geniale, quasi una grande promessa non mantenuta. Nella prefazione alla seconda edizione del 1806 — per difendersi da critiche sollecite che già lo avevano costretto ad infilare tra il primo e il secondo volumetto della prima edizione un «Avvertimento»⁴ esplicativo — Cuoco aveva dichiarato che il suo «disegno non è stato mai quello di scrivere la storia della rivoluzione di Napoli», anche se, aggiungeva, «molto meno» era stato quello di dar vita ad una «leggenda».⁵ E perciò, già nell'introduzione alla prima edizione, aveva avvertito che «senza pretendere di scriver la storia della rivoluzione di Napoli, mi sia permesso di trattenermi un momento sopra taluni fatti che in essa mi sembrano più importanti, e di indicare ciò che in essi vi sia di lode, ciò che in essi vi sia di biasimo», perché «la posterità che ci deve giudicare scriverà la nostra storia. Ma siccome a noi spetta di prepararle il materiale de' fatti, così sia permesso di prevenirne il giudizio».⁶ Non si tratta di soluzioni retoriche. Nello stesso volgere di anni, anni assai intensi di riflessioni e di azioni, confrontandosi, nel 1803, precocemente pur quando esteriormente, con Kant e con la lettura *idèologique* di Kant,⁷ Cuoco assegnava a metodo della scienza politica il «conoscere

³ V. CUOCO, *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli*, a c. di A. DE FRANCESCO, Manduria-Bari-Roma 1988, pp. 223, 235, che segue la prima edizione del 1801, mettendo in nota le varianti della seconda edizione del 1806. Ricordo anche la *Nota* che accompagna la già cit. edizione laterziana di F. Nicolini.

⁴ Cf., *Saggio*, cit., pp. 580-81. D'ora in avanti seguo la cit. ed. del De Francesco.

⁵ Cf., *ibid.*, p. 584.

⁶ *Ibid.*, p. 223.

⁷ V. CUOCO, *Nuovi principi di Ideologia*, in *Scritti vari*, a c. di N. CORTESE e F. NICOLINI, Bari 1929, p. 300. D'ora in poi si cita con *SV*. Ho sviluppato il tema della conoscenza di Kant in Cuoco e nella cultura napoletana della prima metà dell'Ottocento in vari scritti, per lo più raccolti nel mio libro *Da Cuoco a De Sanctis*, Napoli 1988. Utili osservazioni intelligenti si trovano anche nel paragrafo *Cuoco e Kant* (pp. 106-29) del libro di F. ZAMBELLONI, *Le origini del kantismo in Italia* (Milano 1971), che pubblica, in appendice (pp. 373-80) il manoscritto di Cuoco che riassume, con

lo stato della Nazione», e su ciò ritornava più analiticamente l'anno dopo, nel 1804, nel primo volume del *Platone in Italia*, con accenti vichiani ripensati alla luce degli insegnamenti genovesiani. «Il vero non è altro che il fatto: non vi è altro carattere della verità che l'essere; non vi è altra dimostrazione che il fare. 'Intendere' è comprendere la cosa in tutte le sue parti, saper come siasi formata, conoscerne le cause e gli effetti. 'Pensare' vale meno d' 'Intendere', ed è lo stesso che andar raccogliendo ad una ad una, e quasi a tentoni, le verità. L'uomo pensa, ma non può comprendere tutte le verità, perché non tutte le cose può fare».⁸

La verità, i fatti, le cose, il conoscere, l'intendere (la *intentio* vichiana, sorretta dal senso comune) quasi contrapposto al pensare per concetti ed astrazioni: sono i criteri di una concezione della storia come umano prodotto della «mente» attiva, concepita questa quale superiore strumento di conoscenza, a sua volta espressione plastica e quasi proiezione della volontà degli uomini, attori di storia. Sempre nel *Platone*⁹ viene respinto così «lo smodato amor dei sistemi», come «lo stolto disprezzo» di essi. Tra dogmatismo e problematicismo la filosofia rischia l'estinzione, giacché, «tolto il nesso tra le idee, si potranno sapere i fatti, ma non mai le cagioni de' fatti» e tutto si risolverà nella frattura tra il pensare e l'intendere, col connesso restringimento della filosofia alla cognizione di alcune idee, all'esercizio di alcune azioni, alla pronuncia di alcune parole che pochi comprendono, nessuno intende e tutti trascurano. Ad altro proposito, nel *Saggio*¹⁰ aveva annotato, con pessimistica ironia, che nelle rivoluzioni avviene «come avviene nella filosofia, dove tutte le controversie nascono meno dalle idee che dalle parole», quando queste non siano proiezione del «corso delle idee» avvinto al «corso delle operazioni».¹¹ Ricordando nel 1806 il suo maestro,

postille, *La philosophie de Kant* di C. Villers, seguendo l'edizione di Metz 1801. Lo Zambelloni utilizza anche il manoscritto da me pubblicato col titolo *Nuovi frammenti di un'opera sull'Ideologia* in appendice al mio libro *Lo storicismo di V. Cuoco* (Napoli 1965, pp. 145-54).

⁸ V. CUOCO, *Platone in Italia*, a c. di F. NICOLINI, Bari 1928, vol. I, p. 107.

⁹ *Ibid.*, *Platone*, cit., vol. II, p. 10.

¹⁰ *Ibid.*, *Saggio*, cit., p. 350.

¹¹ *Ibid.*, p. 347.

Giuseppe Maria Galanti, col quale aveva collaborato nell'ultima parte della *Descrizione delle Sicilie*,¹² Cuoco aveva indicato la fonte di questa sua idea del filosofare. Era la filosofia «tutta di cose» di Genovesi, il quale aveva richiamato, secondo Cuoco, «la filosofia dalle astrazioni ideologiche-metafisiche-legali alla casa. Conosciamo noi stessi; conosciamo quella porzione di terra che la provvidenza ci ha dato per abitare». «Conosciamo la casa che abitiamo».¹³ Era lo stesso programma di Vico, la cui «storia ideale del genere umano» differisce da quei teosofi «visionari» ai quali potrebbe avvicinarla il principio dal filosofo accolto di un «vero unico, assoluto, universale che esiste prima che esistano le cose», se questo è sganciato dall'altro fondamentale criterio secondo cui «il vero è quello che esiste». Al contrario, in base a questo nesso, «la scienza dell'uomo» non corre il rischio d'essere confusa con la «storia (...) chimerica», che è quella la quale non incomincia «dai fatti dai quali si deve risalire ai possibili»,¹⁴ ma viceversa. Così inteso il nesso *verum-factum*, la filosofia tutta di cose non resta a livello empirico della fattualità, che è riduttiva lettura del *facere* in quanto ignaro di ragione e del «tempo della ragione». Al contrario per il Vico ed il Cuoco le azioni dipendono dai voleri e i voleri dalle idee, per cui, studiando «le idee degli uomini», anziché la storia esterna delle loro «mani» e del loro «cuore», si avrà la storia della loro mente e si intenderà il nesso tra le azioni e le leggi delle azioni, ossia la vera storia ideale eterna, che non si può dare delle sole azioni e delle sole idee, bensì «delle azioni e delle idee».¹⁵ Dunque anziché cronaca per evitare lo smarrimento dei fatti rilevanti tra gli infiniti che punteggiano una rivoluzione, il *Saggio* è un libro di storia, che nasce in base ad una lunga preparazione, quella lavorata sulla filosofia civile del grande riformismo del Settecento napoletano.

¹² Rinvio al mio scritto *Cuoco e Galanti* (1982), ora in *Da Cuoco a De Sanctis*, cit., pp. 201-27.

¹³ *SV*, vol. II, p. 232.

¹⁴ *SV*, pp. 307-08. Sul vichismo di Cuoco sono tornato più volte a partire dal cit. libro su *Lo storicismo di V. Cuoco*. Si veda, in particolare, il cap. I dello scritto *La filosofia tra due rivoluzioni (1799-1860)* del 1972, ora in *Da Cuoco a De Sanctis*, cit., pp. 11-32.

¹⁵ *SV*, vol. I, p. 318.

Le prime pagine del *Saggio* riassumono tutto ciò e sono alla luce di tutto ciò soltanto comprensibili davvero.

2. Memore, probabilmente, della tesi da Pagano enunciata in occasione del terribile terremoto della sua Calabria, nella prefazione ai *Saggi Politici* del 1783-85 (poi soppressa nella seconda edizione del 1792-93),¹⁶ Cuoco stabilisce un'analogia tra le grandi rivoluzioni politiche e le immani catastrofi naturali, in quanto quelle come queste, quali «avvenimenti straordinari», dinanzi alla constatazione della decadenza e, più ancora, alla distruzione di un ordine stabilito, presentano gli elementi di una «nuova vita» e scoprono i caratteri della vita storica in un suo tratto, vale a dire «i costumi e le leggi di quell'ordine di cui prima si vedevano solo gli effetti».¹⁷ Però ciò non consente una assimilazione senza residui tra la storia naturale e la storia morale, tra la storia della natura e la storia degli uomini, pur se non è ipotizzabile una frattura tra l'una e l'altra, che impedirebbe la ricerca delle leggi della storia, quasi nel senso stesso di quella «fisica della storia universale» poco più tardi ragionata da Wilhelm von Humboldt, pur egli partito dalla comprensione della rivoluzione di Francia.¹⁸

La storia naturale è più facile e più «veracemente descritta» perché va esente, a differenza della storia morale, dai «moti irre-

¹⁶ In attesa dell'ormai prossima edizione anastatica dei *Saggi* del Pagano nella prima edizione, a cura di F. Lomonaco, si cf. la dedica cui mi riferisco nel testo nella classica antologia degli *Illuministi italiani*, vol. V, *Riformatori napoletani*, a c. di F. VENTURI, Milano-Napoli 1962, pp. 854-62.

¹⁷ *Saggio*, cit., pp. 221-22.

¹⁸ Cf. i miei saggi su W. von Humboldt ora in *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma 1995, vol. II, pp. 527-708 e specialmente per l'idea di rivoluzione in Humboldt i capp. I e II del mio libro *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, Napoli 1965, pp. 15-83. Sul tema, con specifico riferimento a Cuoco, va ora visto il lavoro di A. ANDREONI, *Mitologia e storia della terra nel «Platone in Italia» di V. Cuoco*, «Soc. e Stor.», 81 (1998), pp. 547-90, che fornisce una serie di notizie, specie concernenti la letteratura settecentesca da Cuoco utilizzata, che meritano di essere criticamente elaborate — anche con riferimento al contesto europeo della *Goethezeit* — per fornire una interpretazione convincente di un profilo importante della riflessione di Cuoco nella sua dimensione europea. Della stessa autrice va visto anche *V. Cuoco e la questione dell'Omero italiano*, «Nuova R. Lett. ital.», I (1998), 2, pp. 379-401.

sistibili del cuore», dall'interesse suscitatore degli avvenimenti, tanto da trascorrere agevolmente nella «satira» o nell'«elogio».¹⁹ Tutt'altra cosa dalla storia. La quale deve partire dai fatti sì, ma non può esserne oppressa («troppo vicini ... ai fatti dei quali vogliamo fare il racconto, siamo oppressi dal loro numero istesso»), se vuole essere conoscenza dei fatti, che non si dà se non attraverso la conoscenza dei «rapporti» tra essi e dei loro «effetti». La storia si fa quando si distingue tra i fatti «utili» e gli «inutili», tra i fatti «importanti» e i «futili», ossia quando i fatti vengono selezionati e distinti tra quelli che sono storici e quelli che tali non sono («mi sia permesso trattenermi ... sopra taluni fatti che ... mi sembrano più importanti e di indicare ciò che in essi vi sia di lode, ciò che in essi vi sia di biasimo»), così da poterne indicare la specificità, «le cose stesse che sole ne determinano la natura», dice Cuoco alla ricerca «di ciò per cui la rivoluzione di Francia [e sarà lo stesso per quella di Napoli] differisce da tutte le altre».²⁰ Storica non è «la storia di tutte le rivoluzioni» viste nei loro caratteri costanti (eccidi, ruine, movimenti di masse e di opinioni, ecc.), storica è la storia di un avvenimento individuato, definito, descritto e cioè compreso nella sua irripetibile particolarità. Vale a dire che già qui, a livello del *Saggio* e del di poco successivo *Platone in Italia*, Cuoco ha chiarito la distinzione tra la storia illuministica e tardoilluministica, dominata dall'assillo intellettuale di individuare il razionale destino del progresso umano pur dinanzi a oscuramenti e decadenze, e la storia critica del processo delle civiltà, scandita dalle fratture del tempo. Lì si ha una storia filosofica, precipitato fattuale della filosofia della storia, qui una «scienza» di leggi fissata dal buon volere o dal mal volere (ossia i costumi) degli uomini, soggetti e oggetti dell'esperienza. Nel *Platone* in coerenza con il *Saggio* la sapienza razionale è colta nei suoi limiti, che sono i limiti della rivoluzione attiva come della rivoluzione passiva, ossia della storia. «Il filosofo — dice una pagina assai indicativa — può impunemente procedere con metodo ed incominciare dai principi; il tempo è in suo potere, gli uomini si restano ove egli li

¹⁹ *Saggio*, cit., p. 222.

²⁰ *Ibid.*, p. 255.

lascia».²¹ Troppo facile, troppo semplice. «La virtù è saviezza — aveva scritto poco prima — la saviezza ha bisogno di ragione, e *la ragione ha bisogno di tempo*».²²

Il tempo della storia è, oggi, quello della rivoluzione ed è un tempo burrascoso, che non consente di mettere da un canto l'osservazione dei fatti (come nella storiografia erudita di fine Settecento e di primo Ottocento, cui pure Cuoco dedicherà partecipe attenzione, ancor qui sulle orme dei suoi «molisani» Galanti e De Attellis)²³ e all'altro la valutazione critica e selettiva dei fatti (l'«intendere» per «conoscere»).

Ma se è così, non resta che meravigliarsi per il fatto che tra i tanti che hanno scritto della rivoluzione francese (e chi sa che Cuoco non pensi qui a Burke o a Gentz) nessuno ne abbia dato la storia, perché «niuno ci (ha) esposto le cause di tale avvenimento, ricercandole non già nei fatti degli uomini (...), ma nel corso delle cose istesse che sole ne determinano la natura».²⁴ Eppure di questo, di una storia, v'è bisogno per capire la condizione rivoluzionaria e postrivoluzionaria dell'Europa primottocentesca. E allora Cuoco

²¹ Platone, cit., vol. I, p. 126.

²² *Ibid.*, vol. I, p. 78. Su questo libro di Cuoco va ricordato il bel saggio di M.L. PATRUNO, *Cuoco e il moderatismo: lo storicismo politico del «Platone in Italia»* («Lavoro crit.», 23, lug.-set. 1981, pp. 113-30), con la cui acutezza critica contrasta lo scritto di M. THEMELLY, *Letteratura e politica nell'età napoleonica. Il «Platone in Italia» di V. Cuoco* («Belfagor», XLV, 1990, 2, pp. 125-56), che è un discorso tutto esterno alle problematiche cuochiane, incerto tra semplificazioni concettuali, talora perfino rozze, di grandi temi e problemi della cultura settecentesca e primo-ottocentesca (tardo illuminismo, riformismo napoletano, massoneria, liberalismo, ecc.) e arzigogolate adesioni a schemi ideologici adoperati quali chiavi onnirisoltrici di qualsivoglia questione, come ha osservato perfino U. Carpi (*Appunti su ideologia post-rivoluzionaria e riflessione storiografica dopo il triennio giacobino*, «R. ital. Studi napoleonici», XXIX, 1992, 1-2, pp. 41-128; qui p. 58 n. 13), certo non sospettabile di scarsa simpatia per le scelte ideologiche del Themelly, con la differenza che Carpi sa di che cosa si parla, sorretto da fine cultura storica. Non meritano cenno, per la loro faziosità, i commenti del Themelly ai miei scritti cuochiani, che, semplicemente, egli non ha capito. È un peccato che la voce *Cuoco* del *Dizionario biografico degli Italiani* (vol. XXXI, Roma 1985, pp. 388-402) sia stata affidata a così poco simpatetico interprete.

²³ Rinvio al mio già cit. *Da Cuoco a De Sanctis*.

²⁴ *Saggio*, cit., p. 255 e cf. p. 339.

enumera le ragioni della rivoluzione, rintracciandole nelle contraddizioni dell'antico regime (nato con Richelieu e rafforzato con Luigi XIV). Una monarchia sorta come le altre dall'anarchia feudale senza averla distrutta, così da determinare lo scontro continuo delle classi (nobiltà, clero, popolo) tra loro e con le istituzioni; le tentazioni autonomistiche del clero rispetto al Papa e rispetto al Re; le cariche militari ereditarie e quelle civili venali; l'apparente tolleranza per il più ampio dibattito delle idee e la reale intolleranza della corte e del clero: in una parola «la massima contraddizione tra il governo e le leggi, tra le leggi e le idee ed i costumi, tra una parte della Nazione ed un'altra».²⁵ Che significa tutto ciò? Significa molte cose e, in primo luogo, una fondamentale: la rivoluzione di Francia era il prodotto delle condizioni morali, politiche e sociali della nazione.²⁶ Non era l'effetto della filosofia, come s'era ritenuto. Anzi. La materia della rivoluzione era ingente ed accumulata da secoli. La filosofia rispetto a tanto aveva solo trasformato gli «infiniti abusi» in «principi generali», troppo generali così da attribuire alle *cose* della rivoluzione, oltre la necessità, il carattere della «più astrusa metafisica», dunque «aveva fatto poco meno che guastarle».²⁷ E, tuttavia, non era in grado di oscurarne l'origine, che Cuoco giudica «legale» (o «quasi legale», come corregge nella seconda edizione del *Saggio* del 1806²⁸). Tale perché il «re stesso autorizzò l'assemblea Nazionale» e divenne, di sua volontà, «Re costituzionale», tanto che «quando fu condannato lo fu per aver mancato al proprio patto, di cui il popolo intero era stato spettatore».²⁹ Ecco che cosa fu la rivoluzione di Francia e perché essa fu una *rivoluzione attiva*: una rivoluzione che nasce per necessità delle cose e sa creare un nuovo ordine costituzionale. Insomma una rivoluzione che risponde al principio storicistico dell'effettività, cui Cuoco arrivava per forza di ingegno, anche quando non lo definiva e però ne faceva il gran criterio della sua interpretazione. Ma, attenzione: dir questo equivale ad indicare

²⁵ *Ibid.*, p. 256.

²⁶ *Ibid.*, p. 254.

²⁷ *Ibid.*, pp. 257, 335 e cf. pp. 254, 258.

²⁸ *Ibid.*, p. 335.

²⁹ *Ibid.*, p. 337.

anche i limiti della rivoluzione attiva. Cuoco non arretra dinanzi al difficile problema e non teme di cadere in contraddizione con se stesso a proposito della rivoluzione di Francia, «la più gran rivoluzione di cui ci parli la storia»,³⁰ pur se essa è nata nel «seno» della gloriosa rivoluzione inglese³¹ ed è quasi la «formula algebrica» della rivoluzione americana che le stava a ridosso.³² La contraddizione, insita nella rivoluzione tra la sua natura (necessaria) e la sua ideazione astratta (come di prodotto della filosofia), esplose dinanzi alla rottura del patto costituzionale con la condanna a morte del re, un atto sacrilego ancora alla fine del Settecento e basti ricordare le reazioni suscitate, per esempio, in Germania tra gli intellettuali che avevano plaudito alla Rivoluzione o almeno ne avevano compreso la necessità. Dopo di allora, «i fatti» non ebbero «più un rapporto con le idee». «Le idee erano giunte all'estremo, e dovevano retrocedere. Si era riformato più di quello che il popolo voleva». E fu il *Terrore*, fu Robespierre, «il più imbecille dei tiranni», perché «salvò la Francia, unendo tutte le parti contro di lui, ma, non salvò, né potea salvare la sua persona, le sue idee, la costituzione sua».³³ La rivoluzione da *attiva* divenne *passiva*, suggerisce Cuoco indicando indirettamente una periodizzazione degli avvenimenti rivoluzionari (1789-92; 1793-95; 1795 e seguenti) che non è rimasta senza seguito nella storiografia della rivoluzione.

Ad indicare la lucidità del suo assunto, basti citare la conclusione del capitolo 18° del *Saggio*. «Un eccesso di energia ne dovea produrre un altro di rilasciatezza (...); «la Nazione sotto Robespierre fu costretta a salvare la sua libertà, sotto il direttorio la sua indipendenza».³⁴ E tutto ciò perché il moto opportuno s'agitò senza «saper ove fermarsi».³⁵ Ancora l'effettività.

Rinviando a tra poco un necessario quanto rapido confronto tra

³⁰ *Ibid.*, p. 224.

³¹ Cf., *ibid.*, p. 226.

³² *Ibid.*, p. 258 e cf. p. 253.

³³ *Ibid.*, p. 339. Per informazioni bibliografiche relative alle reazioni tedesche ai fatti rivoluzionari cui alludo nel testo rinvio al già cit. cap. I del mio libro *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*.

³⁴ *Saggio*, cit., p. 342.

³⁵ *Ibid.*, p. 343.

queste idee di Cuoco e quelle della così detta letteratura controrivoluzionaria, con la quale il *Saggio* non ha a che fare,³⁶ guardiamo ora alla rivoluzione di Napoli, una rivoluzione passiva.

3. Anche a Napoli esistevano le condizioni del cambiamento. La Nazione voleva essere sgravata dai tributi, liberata dal giogo dei baroni, voleva realizzata la divisione delle immense proprietà terriere in mano ai nobili alla chiesa e al demanio statale. Anche a Napoli occorrevano «utili riforme» atte ad attivare la Nazione, a sopprimere «l'ozio dei frati, a garantire la certezza della proprietà, il miglioramento dell'agricoltura, lo sviluppo del commercio». Però a Napoli la classe dirigente, carente da sempre di forza propria, inseguiva non le idee di molti ma quelle dei pochi, la proprie idee e così «rovesciò l'ordine e si vollero muovere i molti presentando loro quelle idee che erano idee di pochi».³⁷ In altre parole si volle la rivoluzione senza *intendere* (e si ricordi il valore euristico dell'*intentione* nella concezione di Cuoco) ciò che il popolo voleva, come se si potessero fare le rivoluzioni senza il popolo (e Cuoco sa che possibile non è). Se ciò è indispensabile nelle rivoluzioni attive, ossia quelle «efficaci»³⁸ (dice Cuoco e noi potremmo dire *effettive*), lo è ancor di più nelle rivoluzioni passive, ossia quelle volute da una minoranza che non sa «indovinare» «l'anima del popolo», ossia non conosce la dialettica tra *bisogni* avvertiti e *forze* necessarie a soddisfarli, vale a dire che rischia di non conoscere la casa che abitiamo. «La nostra rivoluzione era una rivoluzione *passiva*», riassume Cuoco e specifica

³⁶ Su ciò va ricordato il bel saggio di D. LOSURDO, *V. Cuoco, la révolution napolitaine de 1799 et l'étude comparée des révolutions* («R. hist.», 569, janvier-mars 1989, pp. 133-57), col quale concordo non fosse altro perché questa differenza del *Saggio* dalla letteratura controrivoluzionaria è una mia antica tesi risalente al libro già cit. del 1965 su *Lo storicismo di V. Cuoco* (cf., ad esempio, il cap. II, pp. 36-56) e al *Profilo dello storicismo politico* (1972), Torino 1981, pp. 1-34 e pp. 35-67. Su questo confronto ritorna spesso anche A. Merola nel contributo cuochiano per la *Letteratura italiana. Le Opere* (Torino 1995, vol. III, pp. 3-25), che, conformemente al carattere dell'opera collettanea in cui compare, è una diligente esposizione del *Saggio* dominata dalla preoccupazione per il «moderatismo» cuochiano. Il lavoro è corredato da un'utile bibliografia, invero non esauriente.

³⁷ *Saggio*, cit., pp. 343, 345-46.

³⁸ *Ibid.*, p. 349.

la sua definizione. Fu passiva perché «le idee della rivoluzione di Napoli», che avrebbero «potuto essere popolari» a condizioni di «trarle dal fondo stesso della Nazione»,³⁹ furono invece ricavate da una costituzione straniera e dunque diversa, nata per altre esigenze, in altra situazione. Si determinò allora un contrasto tra «la volontà generale», «ossia la legge» (dice Cuoco) e la «volontà privata»,⁴⁰ a danno dell'«interesse comune», che è quanto solo dà forza ai movimenti di opinioni, preparatori della rivoluzione. La rivoluzione si ebbe per chi non ne aveva bisogno (le classi colte) e non per chi ne necessitava (il popolo). Non bisogna, però, credere, che, così argomentando, Cuoco incolpi di astrattezza i rivoluzionari, i pochi che avevano voluto e giustamente voluto la rivoluzione. Ciò che egli rimprovera loro non è di aver voluto la rivoluzione, ma di non averla saputo volere, nonostante che, «se lo stato della nostra Nazione presentava grandi ostacoli, offriva d'altra parte grandi risorse per menare avanti la nostra rivoluzione».⁴¹

I giacobini napoletani, i quali non sono altro che i *philosophes* delusi dal progetto riformatore affidato alle monarchie illuminate (quasi fossero state le «monarchie temperate» di Vico), continuarono a trascurare le effettive condizioni della Nazione napoletana. Cuoco le illustra, enunciando l'altra sua grande idea storica, che fu e resta l'interpretazione forse più lucida e non ancora sostituita dell'intera storia di Napoli e del Mezzogiorno. «La Nazione napoletana si potea considerare divisa in due nazioni diverse per due secoli di tempo, e per due gradi di clima».⁴² In questi temi (che sono una diagnosi insieme antropologica e sociologica delle genti del Sud e della loro sostanza istituzionale) non si coagulano soltanto le difficoltà incontrate da Pagano e dal giacobinismo nel definire l'idea di popolo — come si sa inteso dallo sfortunato legislatore della Repubblica, nel proemio al *Progetto* di costitu-

³⁹ *Ibid.*, p. 316.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 322.

⁴¹ *Ibid.*, p. 322 e cf. p. 360. L'accusa a Cuoco di inconsapevole astrattezza antistoricistica è l'erronea proposta di L. SALVATORELLI, *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870* (Torino 1940²), seguito da T. VECCHIETTI, *Contributo allo studio del pensiero politico di V. Cuoco* («R. stor. ital.», LVII, 1941, pp. 197-214; 327-50).

⁴² *Saggio*, cit., p. 326.

zione, come la classe intermedia tra i due estremi del lazzaronismo sociale (la plebaglia) e del lazzaronismo morale (la nobiltà). Qui Cuoco rappresenta fisicamente la conseguenza del fatto che nel Mezzogiorno è mancata la rivoluzione borghese, creatrice dell'etica della classe media e dunque della forza amalgamatrice delle divisioni sociali e delle contraddizioni economiche.⁴³ Se da una parte Cuoco preludeva così alla storiografia dualistica (vincitori-vinti) dell'Ottocento liberale, quanto meno nell'accezione che ne dette Augustin Thierry (e non andrebbe, in proposito, trascurata l'influenza avuta sul Manzoni giovane fino al primo *Adelchi*⁴⁴); dall'altro egli affermava un criterio metodologico per chiunque avesse voluto governare Napoli e il Mezzogiorno, esperto della specificità della «Nazione Napoletana», la quale, «lungi dall'aver (...) unità Nazionale, si potea considerare come divisa in tante nazioni diverse»,⁴⁵ per cultura, economia, varietà fisiche e ambientali. Dove appare chiara la convinzione del carattere pluralistico e pluricentrico del Mezzogiorno e, si può dire, dell'intera Italia cui il Cuoco guardava, con anticipatrice lungimiranza, dall'osservatorio di Napoli e del Mezzogiorno. In sì fatta condizione «la rivoluzione degenera in guerra civile». ⁴⁶ Per evitare questa Cuoco si industriava (quasi a dare ragione a quel suo tardo lettore di metà Novecento che, agli inizi degli anni Quaranta, raccolse una scelta dei suoi principi per comporre provocatoriamente un *Manuale del Rivoluzionario*⁴⁷) a dare suggerimenti tutti rivolti a ciò che, allora come oggi, occorre perché a Napoli la rivoluzione non sia passiva, ma

⁴³ Per l'accenno del testo rinvio al cap. I, dedicato a Cuoco, del libro di M. COLUMNI CAMERINO, *Idillio e propaganda nella letteratura sociale del Risorgimento*, Napoli 1975, pp. 5-29, che, però, denuncia una conoscenza solo antologica degli scritti di Cuoco.

⁴⁴ Cf. di G.P. Bognetti i saggi editi e inediti contenuti nel volume *Manzoni giovane e altri saggi*, a c. di M. CATAUDELLA, Napoli 1972, ed anche il mio *Manzoni e la storia* in *Contributi*, cit., vol. III, Roma 1997, pp. 9-30. Si veda ora anche G. COSPITO, *Il giovane Manzoni, Vico e la Milano napoleonica (1799-1805)*, «A. manzoniani», n.s. III (1999), pp. 21-50.

⁴⁵ *Saggio*, cit., p. 329.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 328.

⁴⁷ Mi riferisco ad un volumetto di pp. 58. V. CUOCO, *Manuale del rivoluzionario*, a c. di A. CONSIGLIO, Roma, s.d.

attiva e compiva, per tal verso, diagnosi assai lucide della rivoluzione napoletana, come stanno a dimostrare i due capitoli assai importanti sulla legge antifeudale e sulla religione nella breve storia della rivoluzione. Bisogna governare non uno, ma tutte e due i «popoli» della Nazione Napoletana, sapendo che, probabilmente, la secolare frattura non è sanabile ma, forse, soltanto suturabile. Il che può avvenire attraverso l'opera delle costituzioni, la cui esigenza, dunque, non vede Cuoco all'opposizione (come è parso a molti superficiali suoi interpreti e, purtroppo, ad uno assai intelligente quale fu Guido De Ruggiero⁴⁸). Al contrario la costituzione è indispensabile, specie in una condizione del tipo di quella della «Nazione Napoletana». «Alla felicità dei popoli son più necessari gli ordini che gli uomini», avrebbe scritto nel 1806 Cuoco. Il problema è, ancor qui, non il *se* ma il *come*: quale costituzione, così come quale rivoluzione? Se, come Cuoco è convinto, «tutto si può fare, la difficoltà è sola nel modo»; se «il gran talento del riformatore è quello di menare il popolo a che faccia da sé quello che tu vorresti fare»;⁴⁹ se quanto importa è «non curarsi degli accessorj» una volta «ottenuto il principale», le costituzioni «si debbono fare per gli uomini quali sono e quali eternamente saranno, pieni di vizj, pieni di errori», dice Cuoco nei *Frammenti di lettere* a Vincenzo Russo, in fedeltà al suo profondo, impietoso e antropologicamente pessimistico realismo. Nel caso che ci tocca la costituzione è quella che deve «darsi agli oziosi lazzaroni di Napoli, ai feroci calabresi, ai leggieri leccesi, ai spurei sanniti, e ad tale altra simile genia che forma nove milioni, novecento novanta novemiladieci milionesimi di quella razza umana che tu vorrai tra poco riformare».⁵⁰

Ecco che significa e qual è il programma di governo dei due popoli. Né Cuoco indietreggia innanzi alle terribili difficoltà che costa questo governo. Il suo discorso si fa qui assai sottile e va seguito con accresciuta attenzione.

⁴⁸ Mi riferisco alle affermazioni spec. del cap. IV, dedicato a Cuoco, de *Il pensiero politico meridionale nei secoli XVIII e XIX*, Bari 1921, 1954³, pp. 174-76, 198-99.

⁴⁹ *Saggio*, cit., pp. 348, 350.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 515-16.

4. Non credo serva — e tanto meno in questa sede — ripetere formule assai note, troppo usate per i più diversi usi nella frastagliata storia della fortuna di Cuoco nell'Ottocento e nel Novecento. Qui vale fermarsi, qualche attimo ancora, su due argomentazioni che, pur tra ambiguità e contraddizioni, mi paiono l'assai fine centro argomentativo del costituzionalismo cuochiano,³¹ inteso come sistema di governo di un ordine complesso quale quello dello Stato moderno e specie in una complicata regione d'Europa quale è l'Italia con il suo Mezzogiorno.

Presupposto del discorso è il convincimento — che fa riscontro all'impietoso realismo che or ora abbiamo incontrato — secondo cui «non c'è nazione che (il legislatore) non possa rendere felice».³² Ma quali sono le costituzioni che riescono a tanto? Non sono quelle «che la forza ha dettato»,³³ giacché esse sono il prodotto delle rivoluzioni passive, siano esse imposte dalle baionette o da una «assemblea di filosofi». Sono, al contrario, «le costituzioni durevoli», vale a dire «quelle che il popolo stesso si forma»,³⁴ perché rispondono ai suoi «bisogni» e sanno contemperare ad essi le «forze» in proficua dialettica. Sono le costituzioni nate per interpretare i «costumi», le «opinioni», gli «usi» del popolo, ossia quel qualcosa di dinamico che fa «la base della costituzione». E va sottolineato la definizione di questa base come dinamica, che corregge una possibile e riduttiva interpretazione organicistica e naturalistica di questa essenza di un popolo.

Riprendendo il gran dibattito massonico di fine Settecento sul dispotismo, o meglio il dibattito a cui la massoneria aveva assicurato circolazione mondiale intorno agli anni della rivoluzione americana,

³¹ Per l'affermazione del costituzionalismo cuochiano si veda ora l'ampia *Introduzione* di A. DE FRANCESCO (*Il «Saggio storico» e la cultura politica italiana fra Otto e Novecento*) alla già cit. edizione da lui curata del *Saggio* del 1801, pp. 9-197. Ricordo per contrasto il piccolo libro di D. MORLINO, *Il pensiero politico di V. Cuoco. Liberalismo, costituzionalismo, monarchia popolare* (Potenza, s.d.), che è, di fatto, un tentativo di confutare la tesi del mio libro del 1965, che, per primo, affermò il pensiero costituzionale del Cuoco.

³² *Saggio*, cit., p. 520 e cf. p. 516.

³³ *Ibid.*, p. 514.

³⁴ *Ibid.*

Cuoco, che nei *Frammenti di Lettere a Vincenzo Russo* aveva discusso della distinzione tra il dispotismo turco e il dispotismo romano, distingueva, anche attraverso questi riferimenti storici approssimativi, il «dispotismo della forza» e il «dispotismo della legge».⁵⁵ Egli in tal modo traduceva il dibattito di fine Settecento, reso rapidamente antiquato a cagione della rivoluzione, nel nuovo discorso della distinzione e del rapporto tra *leggi civili e leggi politiche*. La forza dello Stato è nella sua costituzione, sta nell'equilibrio tra questi due tipi di leggi, le prime garanti della «base» della costituzione (ossia dell'ordinamento giuridico), le seconde garanti della specificità di ciascuno Stato in quanto collegato all'*ethos* e all'*etnos* di ciascuno popolo da ordinare. In pagine sottili fino a essere turgide per la difficoltà di riassumere nei vecchi schemi concettuali nuovi criteri di ideazione e rinnovatori processi di concettualizzazione, Cuoco si industriava a definire le forme e i modi di convivenza sociale, che è possibile solo se convivono l'uniformità delle operazioni (le leggi civili e si potrebbe dire anche la cultura di un popolo) e la «particolarizzazione» delle leggi politiche (ossia la regolamentazione della pluralità degli usi e dei costumi), in modo da evitare gli eccessi dell'una e dell'altra legge.⁵⁶ Per lui, fin dal *Saggio* (e dunque assai prima dell'opera sua di riformatore dell'istruzione nel regno di Gioacchino Murat⁵⁷) la chiave di volta di tutto ciò sta nell'educazione, qui in coerenza con uno dei punti centrali del *Progetto* costituzionale di Mario Pagano (ossia il riconoscimento di dignità costituzionale alla materia dell'educazione e dell'istruzione) e però criticamente in quanto per lui l'educazione si realizza quando si consegue «il fine della virtù», ossia la «felicità», che «è la soddisfazione dei bisogni», in ragione delle «forze» disponibili. Nell'epoca in cui «noi ci troviamo», dice Cuoco, i bisogni superano di molto le forze, eppure non si possono ridurre senza far «retrocedere» le nuove idee. Né Cuoco, in barba a tutti gli ottusi interpreti che hanno tentato di

⁵⁵ Cf. *ibid.*, p. 555. Si veda su ciò il mio scritto *Il «Saggio storico» dalla prima alla seconda edizione*, ora in *Da Cuoco a De Sanctis*, cit.

⁵⁶ Cf. *Saggio*, cit., pp. 552-53 sgg.

⁵⁷ Su ciò si veda il mio scritto che è nel volume collettaneo *La civiltà dell'Ottocento*, Napoli 1997, vol. I, pp. 59-65.

restringerlo nel circolo del conservatorismo e del moralismo — il «catonismo» degli italiani — ritiene, come dice nelle forme ancora tipiche dei discorsi illuministici, che, «per risvegliare un poco di virtù» nello stato in cui siamo, bisogna «diminuire la cupidigia (...) nelle classi inferiori». Al contrario bisogna «accrescerla (...) presentando loro la prospettiva di uno stato di vita più agiato», in quanto l'accresciuta cupidigia le rende «più attive e più libere». «E nei governi che sono più liberi il basso popolo è più agiato e più attivo, e il desiderio di questa agiatezza che si crede effetto della libertà ne è stato solamente la cagione».⁵⁸ Ora che cosa rende il popolo più agiato e più attivo? Lo rende tale il «travaglio» come lo chiama Cuoco nella prima edizione del *Saggio* ossia il «lavoro» (come corregge la seconda edizione), tessendone, nell'una e nell'altra, un elogio che val rileggere per intero.

L'amor del travaglio mi pare che debba essere l'unico fondamento di quella virtù che sola può avere il secol nostro. La cura del governo deve essere quella di distruggere le professioni che nulla producono, e quelle ancora le quali consumano più di ciò che producono e ne verrà a capo, se stabilirà tale ordine, che per mezzo di esse non si possa mai sperare tanto di ricchezza quanto con le arti utili se ne ottiene. Quando un cittadino non cercherà negli impieghi la sua sussistenza; quando il servir la Patria non sia lo stesso che far fortuna come oggi si crede, voi avrete distrutto i tre quarti della pericolosa ambizione. L'amor del travaglio toglierà mille capricci e mille debolezze che oggi ci disonorano, perché cangerà la nostra femminile educazione. L'amor della campagna, che succederà al furore che oggi abbiamo per la capitale, ci libererà da quella mania per le bagattelle della moda, per quel lusso tanto più dispendioso quanto più frivoli ne sono gli oggetti; e l'uomo impiegherà il suo superfluo in un lusso di arti più durevole, più glorioso all'individuo, più utile alla nazione. Le belle arti sono state guastate e favorite dai nostri ricchi in altri tempi, quando le loro mogli non consumavano in cuffie, in veli, in nastri, in vesti di un giorno tutto il superfluo e talora anche il necessario di un anno; quando la classe ricca non era come oggi la classe degli ignoranti, né si credeva ancora che la dottrina ed il gusto dovessero essere un mestiero per far vivere i popoli, anziché un dolce trattenimento per lusingare coloro i quali per favore di fortuna avevano diritto di rimanersene in ozio. Il travaglio ci darà le arti che ci mancano, ci renderà indipendenti da quelle Nazioni dalle quali oggi dipendiamo; e così accrescendo l'uso delle cose nostre ne accrescerà anche la

⁵⁸ *Saggio*, cit., pp. 576-77.

stima, e colla stima delle cose nostre si risveglierà l'amore della nostra Patria. Amor di Patria, stima di noi stessi, gusto per le belle arti e per la gloria che è inseparabile dalle medesime, educazione più maschia, ambizione più nobile, facoltà onesta di sussistere, la quale accrescendo nell'uomo l'emulazione diminuisce l'invidia, tutte le altre virtù che da queste dipendono e che le accompagnano... Se la virtù e la felicità non sono un nome vano, che altro ci rimarrebbe allora a desiderare?»⁵⁹

Possiamo concludere. «Difficile è il giudizio delle costituzioni»,⁶⁰ ha detto Cuoco nel 1801. «Questa scienza — ha aggiunto nel 1804 — ci costa molto caro, perché i primi incentivi li dobbiamo a quelle funeste vicende politiche, dalle quali queste nostre città sono state agitate e sconvolte».⁶¹ Ma che perciò? Egli ha dichiarato il suo giudizio, ha costruito la sua scienza a duro prezzo, sì, ma con il risultato che ancor oggi possiamo apprezzare, se ci si liberi dai pregiudizi e dalle semplificazioni che non sono parte della scienza. Egli ha rifiutato la distinzione tra rivoluzioni buone (la gloriosa rivoluzione inglese e la grande rivoluzione americana) e le rivoluzioni cattive (quelle di Francia e di Napoli), ponendosi su altra rotta rispetto alle letture del tipo di quella di Burke e di Gentz.⁶² Allo stesso modo ha rifiutata la tralatrice ricerca della miglior forma di governo anche quando aderì, «con sincerità», in coerenza con la sua valutazione dello stato dell'«Europa dopo la rivoluzione», alla monarchia napoleonica con quanto «di nuovo, di rivoluzionario fu con essa introdotto in Italia», secondo il giudizio di un autorevole storico dell'età napoleonica, quale è Pasquale Villani.⁶³ Per Cuoco il discorso della politica è, sulla linea che parte da Locke (in lui tanto presente), quello delle azioni dei popoli e degli Stati. Perciò i suoi interlocutori non sono, non possono essere e non sono stati né i

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 575-76.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 577.

⁶¹ *Platone*, vol. I, pp. 130-37.

⁶² Mi riferisco ancora al già cit. saggio di Losurdo, che afferma la netta differenziazione tra Cuoco e gli scrittori della controrivoluzione.

⁶³ Ricordo qui i due saggi di P. Villani posti come introduzione alle due edizioni del *Saggio* da lui curate, la rist. anast. dell'ed. Nicolini del 1929 (Bari 1976, pp. v-xlix) e la ristampa dell'edizione di A. Valles Poli del 1966 (Milano 1999, pp. 5-36).

tardi teorici dell'illuminismo, né, ancor meno, i nuovi teorici della controrivoluzione del tipo di De Maistre o Haller. Sono i grandi storici e i grandi politici dell'Ottocento liberale: Humboldt, Constant, Tocqueville.⁶⁴

⁶⁴ Quando questo saggio era già in bozze è comparsa l'edizione del *Rapporto al cittadino Carnot* del Lomonaco, a cura di A. De Francesco (Manduria, Bari-Roma 1999), il quale ha ritrovato la prima edizione del *Rapporto*. Ciò consente di affermare che l'espressione «una rivoluzione attiva» usata dal Lomonaco è una aggiunta della 2ª edizione (cf. ed. A. DE FRANCESCO, p. 242), confermando quanto qui detto, alla p. 674.

STEFANIA PIETROFORTE

IL RUOLO DELLA FILOSOFIA ROSMINIANA
NEL SINTETISMO DI EMILIO CHIOCCHETTI

Il 30 marzo 1911 per la prima volta Emilio Chiocchetti scriveva a Benedetto Croce. La lunga lettera con la quale si rivolgeva al filosofo napoletano si apriva così:

Non mi par vero di trovarmi a tavolino a scrivere alla Vostra S.ria Ill.ma: mi sono sempre sentito e mi sento così piccolo davanti a Lei! Pure io *devo* scriverle. Devo, non solo per non correr pericolo di dire delle falsità e delle inesattezze, nell'esposizione che farò più tardi — forse molto tardi — per incarico del prof. Noël e del P. Gemelli delle Sue dottrine filosofiche, ma, e specialmente, perché ho un bisogno profondo, che a volte perfino mi spaventa, di veder chiaro nel Suo pensiero, di possederlo in tutta la sua unità e verità: per me, per la mia vita. Io seguo da tre anni la produzione filosofica della V. S.ria Ill.ma: fino allo scorso novembre la ho seguita, leggendo; dal novembre a questa parte posso dire che la meditazione seria della Filosofia dello Spirito è stata la mia unica occupazione. E mi lusingo di averla intesa, grazie, in parte, credo, alla conoscenza che ho delle dottrine rosminiane, o, meglio, dello spirito della dottrina rosminiana.¹

Queste poche battute ci danno subito una serie di importanti informazioni. Anzitutto ci dicono che lo studio che Chiocchetti stava svolgendo della filosofia di Croce era stato «commissionato» da Noël e da Gemelli, ovvero che il lavoro, che ben presto sarebbe sfociato in una serie di articoli e poi nel volume *La filosofia di Benedetto Croce*, era cosa voluta da due personaggi importanti della neoscolastica italiana e belga; non nasceva semplicemente dall'interesse diretto di Chiocchetti, che pure c'era ed era grande,² ma aveva

¹ Spedita da Lovanio, questa è la prima di quindici lettere che Chiocchetti scrisse a Croce dal mar. 1911 al 5 lug. 1923. Le lettere, a tutt'oggi inedite, sono conservate presso l'archivio fondazione Biblioteca Benedetto Croce di Napoli dove ho potuto leggerle grazie alla signora Alda Croce e al prof. Gennaro Sasso.

² L'interesse di Chiocchetti per Croce è ampiamente documentato dalla corrispondenza del francescano con Orazio Dell'Antonio, suo confratello, compaesano e

dietro di sé il *placet* di uomini responsabili della «politica» di quella scuola filosofica. Dicono, inoltre, che l'impegno era sentito da Chiocchetti con profondo valore morale non solo per la preoccupazione che il suo studio risultasse scientificamente esatto e perché l'incarico di quei professori, tanto più importanti di lui, doveva, naturalmente, farlo sentire moralmente obbligato, ma anche, e soprattutto, perché quel lavoro riguardava la sua vita, il bisogno profondo ch'egli sentiva di comprendere la filosofia di Croce «nella sua unità e verità». Valore morale, quindi, che investiva direttamente il rapporto con se stesso, la sua coscienza, potremmo dire in senso lato, e che faceva balenare una inquietudine intellettuale e psicologica che cercava risposta. Dicono, infine, e anzi diceva esplicitamente Chiocchetti, che il suo rapporto con la filosofia dello Spirito, che ora non si limitava più a leggere con interesse, per quanto grande, ma con la quale da diversi mesi aveva un rapporto esclusivo, aveva a che fare con la sua conoscenza delle dottrine rosminiane o, meglio, con lo spirito di queste, e la cosa era detta non senza una sfumatura di orgoglio.

Proprio quest'ultima dichiarazione colpisce il lettore che abbia presente il successivo svolgimento del rapporto tra Chiocchetti e Croce, o meglio l'elaborazione che la filosofia dello Spirito ebbe nell'opera di Chiocchetti. Che cosa intendeva dire Chiocchetti affermando che la sua comprensione della filosofia dello Spirito era avvenuta anche grazie alla conoscenza di Rosmini, dello spirito di quella dottrina? Quale valore dobbiamo dare all'indicazione che Chiocchetti sembra qui offrirci? L'accostamento di Rosmini a Croce è cosa così poco usuale che si potrebbe essere tentati di trascurare la dichiarazione di Chiocchetti, rubricandola come generica e magari frutto di un discorrere più emotivo (e di emozione nella lettera citata

quasi coetaneo. Una lettera dell'estate 1908 testimonia che i due frati leggevano e si scambiavano la «Critica» e ciò coincide con quello che Chiocchetti diceva a Croce nel 1911, ovvero che l'interesse per il pensiero di Croce risaliva almeno a quell'epoca. Ma tutta la corrispondenza scambiata tra Chiocchetti e Dell'Antonio (82 lettere del primo e 24 del secondo, in un arco di tempo che va dal 1898 al 1931 ma particolarmente significativi sono gli anni 1908-15) è la storia di un'amicizia e un confronto intellettuale intensamente vissuto e alimentato dal comune entusiasmo per l'opera di Croce.

ce n'era molta) che razionale. Ma se ci si sottrae alla superficialità di voler vedere appaiato con coerenza solo ciò che altri hanno già accostato e di scartare come poco plausibile l'accostamento di termini, di cose, di filosofie, in questo caso, raramente avvicinate, e si dà credito a quanto Chiocchetti stesso diceva di sé, anche se il suo dire non è circostanziato e, in questo senso, ci lascia privi di una effettiva comprensione, ci si trova allora nella necessità di cercare elementi che rendano perspicua quell'affermazione, che la mettano in luce come una vera e propria indicazione, un segnale, una traccia da seguire nel ripercorrere il cammino intellettuale di Emilio Chiocchetti.

Innanzitutto dobbiamo osservare che il contesto appena illustrato non era di quelli che ammettessero giudizi poco rigorosi. Al valore morale di cui si è già detto si aggiunga che Chiocchetti si rivolgeva a un uomo la cui autorevolezza intellettuale era a mala pena descritta da quel sentirsi «piccolo» che il frate schiettamente confessava. Tutto questo non basta però a sciogliere il significato di quelle parole: che cosa significa che lo spirito della filosofia rosminiana era stato per Chiocchetti strumento di comprensione del pensiero di Croce? Si alludeva, con ciò, a precisi punti dottrinali oppure il termine «spirito» aveva qui un significato molto generico? E cosa significava, per Chiocchetti stesso, avanzare in quel contesto il nome di Rosmini?

Vale la pena di ricordare che Chiocchetti era trentino³ e che lì aveva trascorso fino ad allora la sua vita fra Moena e Rovereto. Che a Rovereto era sempre rimasto vivo un vero e proprio culto per Rosmini.⁴ Che Rosmini in tutto il Trentino e il Veneto rappresentava una presenza culturale altamente significativa, come testimo-

³ Nato a Moena (Trento) il 17 set. 1880 e ivi morto il 28 lug. 1951.

⁴ Si veda, a questo proposito, lo stesso Chiocchetti in *In tema di rosminiano. Il non 'nostro' Rosmini*, già in «Voce trentina», II (1912), ora in *Gli scritti 'rosminiani'* di Emilio Chiocchetti, Rovereto 1990, pp. 23-27, dove, lamentando la decadenza degli studi rosminiani in Trentino, Chiocchetti ne ripercorre la storia degli ultimi trent'anni. Fino alle celebrazioni del 1897 e al volume *Per Rosmini* l'interesse, diceva Chiocchetti, fu vivo e gli studi attenti e di valore. Gli ultimi quindici anni erano stati contraddistinti, invece, da una certa superficialità. Resta il fatto che Rosmini, in maniera più approfondita o più esteriore, continuò comunque ad essere oggetto di studio e di riconosciuto valore per i trentini.

niava anche la vicenda di Fogazzaro.⁵ Che questa presenza era dotata di due esponenti di valore: da una parte Rosmini era l'esempio di un rinnovamento spirituale della Chiesa che, a giudizio di qualcuno, aveva rappresentato forse il contributo di più lunga durata offerto alla nostra cultura da Rosmini stesso;⁶ dall'altra la sua filosofia, sia sotto il profilo spirituale che teoretico, era stata vissuta come un'istanza di autonomia, di libertà, e se era un tentativo di riaffermare in modo nuovo la cultura cattolica nel mondo moderno, rappresentava pure il caso molto significativo di un pensatore profondamente credente che pure si muoveva al di fuori della dottrina tradizionale e, pur restando obbediente alla Chiesa per principio, camminava lungo un sentiero concettuale liberamente scelto, servendosi di categorie filosofiche ben lontane da quelle della scolastica. Insomma, tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento

il rosminianesimo era visto dagli eredi del cattolicesimo liberale anzitutto come esempio di un modo «diverso» di sentire il cattolicesimo nei suoi valori più strettamente spirituali, e insieme come garanzia di una possibile alternativa nel campo teologico e culturale: e in questa più o meno cosciente ricerca di un'alternativa era implicita un'istanza di libertà intellettuale, pur all'interno di una stretta ortodossia. La feconda sintesi di rinnovata spiritualità, di vivace riformismo ecclesiastico, di impegno teoretico, incarnata da Rosmini, poteva ben servire a configurare quell'alternativa, e quasi a personificare siffatta libertà.⁷

⁵ Rimandiamo, per questo tema, a P. MARANGON, *Il modernismo di Antonio Fogazzaro*, Bologna 1998, in particolare pp. 8-21.

⁶ Mi sembra questo il senso di quanto scrive Francesco Traniello in *Tradizione rosminiana e spiritualità cattolica* ora in *Cultura cattolica e vita religiosa tra Ottocento e Novecento*, Brescia 1991, pp. 201-30, dove mette in risalto che proprio l'elemento ascetico del pensiero di Rosmini esercitò influenza profonda e duratura e ne addita gli esempi in Capecebatro, Scalabrini e Bonomelli. A tal proposito è rilevante l'opera di Bozzetti al quale, dice Traniello, spetta il merito della «riscoperta» di Rosmini asceta. Infatti, indagando il nesso tra vita religiosa e attività razionale, Bozzetti ha messo in risalto che se nell'attività razionale si manifesta massimamente il divino che è nell'uomo, il comprendere, o la capacità di comprendere, «è in realtà un 'essere compresi', compenetrati da Dio», *ibid.*, p. 211, è il principio della passività in cui si esalta il momento contemplativo.

⁷ *Ibid.*, p. 203.

E se questa era l'aura di cui godeva Rosmini presso la parte variegata e multiforme del mondo cattolico che sentiva il bisogno ineludibile di riformare la Chiesa e il credente alla luce di una considerazione spassionata e non impaurita del mondo moderno, non bisogna però dimenticare che questa parte, per quanto fosse numerosa e vivace in quegli anni, rimase sempre minoritaria ed ebbe contrapposta una maggioranza intransigente e controllante che verso Rosmini, proprio per quegli stessi motivi sopra detti, non nutriva alcuna simpatia, anzi mostrò perseverante ostilità. Sicché fare il nome di Rosmini per Chiocchetti, le cui credenziali agli occhi di Croce erano di essere francescano e neoscolastico, non era cosa del tutto neutra. La sua affermazione, letta su questo sfondo, esce dalla genericità e veicola un'ispirazione ideale preziosa a cogliersi in quel momento e forse per noi troppo facilmente appannata dalla conoscenza di ciò che venne dopo.

Ma anche questa considerazione non è ancora sufficiente a farci comprendere ciò che Chiocchetti intendesse più precisamente dire. Perché non c'è dubbio che il riferimento a Rosmini, che pure portava con sé già tante valenze, avesse nel discorso di Chiocchetti un significato più determinato e finalizzato, quello di mostrare che nel suo percorso di assimilazione della filosofia dello Spirito Rosmini aveva svolto un ruolo significativo. Ma quale ruolo? Che cosa Rosmini poteva avergli fatto capire o avvicinare del Croce? Quale passaggio aveva potuto intravedere Chiocchetti dall'uno all'altro? E, per cercare una risposta a tutto ciò, quali erano o erano stati i rapporti di Chiocchetti con Rosmini e col rosminianesimo? Per rispondere a quest'ultima domanda sarà utile esaminare la corrispondenza che intercorse tra Chiocchetti e Orazio Dell'Antonio, suo intimo amico, con il quale soprattutto negli anni tra il 1898 e il 1915 lo scambio intellettuale fu continuo e intenso. Questa fonte costituisce una vera miniera di informazioni sugli interessi, le letture, le frequentazioni di Chiocchetti negli anni della sua formazione filosofica.

Chiocchetti e il rosminianesimo.

Scorrendo queste lettere apprendiamo subito che il Morando costituì uno degli autori più frequentati da Chiocchetti tra il 1898 e

il 1901⁸ e che anche negli anni successivi, quando il suo orizzonte filosofico si fece via via più ampio, non smise mai di leggere la «Rivista Rosminiana». Particolarmente interessante è una lettera del novembre 1910 scritta proprio da Lovanio. Era il momento in cui Chiocchetti si stava tuffando completamente nella meditazione di Croce, come avrebbe detto a Croce stesso di lì a poco.

Senti — scrive Chiocchetti all'amico — procurati tutti i libri che ti occorrono: ti rimborserà Gemelli, me lo ha scritto oggi. Intanto lavora a una esposizione (semplice esposizione) o schema delle idee estetiche del Croce e, verso la metà di febbraio, mandamelo. Io intanto lavorerò alla logica e sulla distinzione (dal punto di vista logico) del concetto dall'intuizione e poi te lo manderò. Proviamo! Che diamine! Io ti darò un po' alla volta la bibliografia (o dei riassunti di critiche) straniera sul Croce. Un'altra cosa. Io non ho qui di mio del Croce che la Filosofia della pratica e la Logica: senza far spese inutili mi potresti mandare tu le altre opere del Croce (non l'Estetica, si capisce) cioè, dunque *Ciò che è vivo e ciò che è morto*, ecc. e, più tardi, qualche numero della «Critica» che io ti indicherò? Qui non ci sono che le tre ultime annate. Ieri abbiamo avuto la terza conferenza del Palhoriés su Rosmini. Ha seguito l'ordine del suo libro. Ora sta lavorando su S. Bonaventura. Ieri mi sono intrattenuto a lungo con lui prima e dopo la confe-

⁸ «Vi sono grato di aver lasciato a nostra disposizione il *Morando* per alcuni mesi. Che bel libro! Che chiarezza! Che attrattiva, che fascino produce nel lettore! Fortunato voi che l'avete studiato, e che lo potete rileggere ogni momento», così Chiocchetti a Dell'Antonio in una lettera dell'ott. 1898; «mi piace sommamente la filosofia del Corte», così in una lettera del giu. 1899 e il 23 dic. 1900 scriveva: «A proposito di filosofia: qui non fanno che piover Morando Morando; e poi ancora Morando Morando; io veduta quella tempesta deposi il pensiero di procurarmelo, facendo pieno assegnamento sulla cortesia degli altri; e così presi consiglio di comprarmi il *Seguiamo la Ragione* del Bonomelli. Che vi pare?». E ancora: «Di filosofia: ogni tanto mi diverto a pensare col Morando, col Bonomelli, col Pascal, con Nicole e altri autori; ma v'assicuro che il profitto è poco, tanto che me ne meraviglio ogni giorno più, quando passo in rassegna le condizioni attinte dagli studi, al vederle poche, disordinate, separate e alle volte coperte da un velo di due dita di polvere...!» nel giugno 1901. Tutte queste lettere sono raccolte ora nel volume *Due frati a colloquio*, a c. di R. CENTI, Trento 1999. Centi, che fu discepolo di Chiocchetti, ha svolto un'opera di notevole organizzazione e valorizzazione delle carte di Chiocchetti. A lui si deve, infatti, la sistemazione del suo archivio, la pubblicazione del carteggio con Orazio Dell'Antonio, la bibliografia completa degli scritti di Chiocchetti e su Chiocchetti, edita a cura del periodico «Civis» con il titolo *Un filosofo francescano, P. Emilio Chiocchetti*, Trento 1989, e la ristampa de *Gli scritti 'rosminiani'* di Chiocchetti, cit.

renza ed ha promesso di venire qualche volta a trovarmi (da Bruxelles). È moderno, assai; buono e semplice e umile: simpaticissimo. Ama l'Italia con nostalgia: conosce assai bene il nostro pensiero filosofico fino a Rosmini e Gioberti (inclusi). Ora comincia ad occuparsi del pensiero filosofico attuale. Qui la filosofia italiana è pochissimo conosciuta e il Palhoriés merita la nostra gratitudine per l'amore con cui cerca di farla apprezzare. È vero che la filosofia non è tutta italiana e che vi sono grandi filosofi che si permettono il non-lusso (dialettica!) di non conoscerla (a proposito un piccolo aneddoto). Un giorno il Palhoriés si presenta dal Boutroux a dirgli che si sarebbe occupato del Rosmini. «Il Rosmini? — fece il vecchio grande idealista-pragmatista con quella stessa tenzone di «si» e «no» nella testa che un giorno aveva don Abbondio a proposito di Carneade — il Rosmini? Cosa ha fatto Rosmini?». E dire che da noi, nel nostro amplissimo Trentino dalle idee larghe si crede ancora da taluni che non si può essere filosofi senza giurare sulla parola del Roveretano (che parentesi!). Continuo: ma è pur vero che l'attuale risveglio filosofico da noi è pieno d'immense promesse. Io ne sono persuaso ogni giorno più e *senso il bisogno di rifarmi allo studio di tutto il pensiero nostro dal Bruno al Croce, Varisco e Martinetti attraverso il Rosmini.*⁹ Forse mi ci metto davvero. Mettiamoci tutti e due. Dunque prenditi i libri necessari e comincia. Ti ringrazio del *Trentino* e delle notizie: ti prego di tenermi al corrente di ciò che pubblica e degli apprezzamenti della Rivista Rosminiana. Temo — e mi dispiace — che se il Morando sarà sempre così esclusivo si chiuderà la via del far del bene con la Rivista alla causa Rosminiana che è causa santa. Peccato.¹⁰

È evidente da questo scritto che l'interesse per Rosmini non solo non venne meno nel momento in cui Chiocchetti s'immerse totalmente nello studio di Croce, ma che, di fatto, per lui, tra i due versanti filosofici si stava realizzando un intreccio: mentre affrontava la filosofia dello Spirito per comprenderla e, come gli sarebbe stato presto richiesto, per superarla,¹¹ Chiocchetti ascoltava

⁹ Corsivo nostro.

¹⁰ *Due frati a colloquio*, cit., lett. 35, p. 52.

¹¹ In una lettera del 27 lug. 1911 Bruno Nardi diceva a Chiocchetti: «Mi ha recato infinito piacere comunicandomi la nuova delle parole di elogio ricevute dal nostro Croce. Avevo già letto la nota nel «Corriere d'Italia». Va bene. Ma, mi dica: quando pensiamo al superamento del Croce? Non sente niente nascere in lei?». E scrivendo da Vienna il 11 apr. 1912 a Croce stesso Chiocchetti rivelava: «Mi si era imposto, o quasi, di 'confutare il Croce'; per loro sarebbe sufficiente anche una di quella specie di 'confutazioni' con le quali i manualetti scolastici — doppiamente scolastici — mandano, con una pagina di impropri, nel numero dei non veri filosofi,

Palhoriés, lo apprezzava trovandolo molto moderno, considerava Rosmini rappresentante della filosofia italiana, «il pensiero nostro», di quel pensiero che, da Bruno a Croce, egli si riprometteva ora di riconsiderare «attraverso il Rosmini». Quindi la dichiarazione fatta a Croce trova un preciso riscontro nell'intenzione manifestata pochi mesi prima a Orazio Dell'Antonio di volersi rifare allo studio del pensiero italiano attraverso Rosmini, nell'invito a farlo insieme, come insieme avrebbe dovuto essere portato a termine il progetto su Croce del quale i due amici già da tempo avevano parlato e di cui anche in questa lettera era visibile la ripartizione dei compiti: a Chiochetti l'esame dell'aspetto più filosofico-teoretico della filosofia dello Spirito, al Dell'Antonio quello più estetico-letterario.¹² Si

ma corruttori della filosofia, un Kant, un Hegel, un Rosmini, ecc. Altri mi incitano a 'superare il Croce'! Se sapesse di che razza di superamenti intendono parlare! — Io, invece, per la semplice ragione che la confutazione non è ancora sorta nella logica del mio pensiero e che, quindi, non ho ancora 'superato', mi limiterò a ridare vissuto da me, fatto mio, il pensiero di B. Croce. E forse non potrò neppur questo, sempre per la ragione, anche molto semplice, che io non sono (...) il Croce. Quanto rido sentendo o leggendo certi superamenti!».

¹² «Oh! Le nostre lunghe chiacchierate! Le ricordo anch'io, con un senso di nostalgia, perché — mi pare — erano le chiacchierate quasi 'ideali': fatte alla buona, senza pretese, calde di desiderio di giovare e di affetti: soprattutto poi interessanti per l'armonia, quando non c'entrava il (...) Croce, e per il disaccordo quando Lui ci metteva il bec ... — sia per non detto — quando Lui sentenziava con bocca d'oro. Io non so come sono vissuto questo mese senza il piatto più volte quotidiano delle nostre discussioni e senza udire il nome di Lui e senza bere a grandi sorsi la Sua dottrina, in questi nordici deserti dove, in mezzo alle nebbie, vegetano una manica di 'imbecilli' — se ne eccettui tre o al più quattro — e dove non si parla di Napoli che per ricordarne i maccheroni. C'è da perdere l'appetito, mio caro. Mi sono vendicato e ti ho vendicato. Ho parlato io del Croce, a Bonn, a due studenti universitari, a Colonia, a parecchi confratelli, a Reckheim (...) e qui a Lovanio ad altri. Vedrai, vedrai se metteremo a posto questa manica di (...) e se batteremo nella loro testa a colpi di martello la grande verità che 'Napoli' è il grande centro della cultura filosofico-politica-estetica-letteraria mondiale e che la Critica e la Voce rispecchiano il senno e la gentilezza italiana (...). Sul serio: provo un po' di nostalgia, e in mezzo alle lodi che i tedeschi tributano a se stessi, ho sentito il bisogno di quasi ribellarmi e di lodare i nostri. E i nostri: Varisco, Croce, Chiappelli ecc. io farò conoscere più che potrò qui dove non sono conosciuti», lett. 33, 20 ott. 1910; «Lavora anche tu (per l'Estetica): possiamo fare un libro fra due o tre anni? Tu la parte estetica, io la parte filosofica; con la biografia, bibliografia e con una rassegna

deve osservare, inoltre, che quest'idea della filosofia nazionale e di Rosmini come suo personaggio di spicco era un'idea presente non solo nella tradizione spaventiana, e in Gentile in particolare,¹³ ma anche nella scuola rosmينiana e in quegli anni ne trattava Carlo Caviglione¹⁴ sulle colonne della «Cultura Filosofica», e non è improbabile che anche da qui, da questo ambiente rosmينiano, Chiocchetti, che per sua condizione di italiano in terra «irredenta» era sensibile non al nazionalismo volgare,¹⁵ ma all'orgogliosa rivendicazione della storia e della tradizione culturale italiana, derivasse il senso della tradizione nazionale filosofica. Proprio con questo ambiente rosmينiano, infatti, in questi stessi anni Chiocchetti intrat-

del movimento Crociano in Italia», lett. 34, 19 nov. 1910; «Ieri il P. Gemelli mi scrisse da Bologna: 'Croce mi ha parlato di te, con ammirazione; ha voluto sapere chi sei, cosa fai ecc.' Senti Orazio: non so tenermi dal rivolgermi ancora una parola di preghiera. Se non ti senti o non vuoi lavorare sul Croce filosofo, lavora sul Croce 'critico' della Letteratura. Non dirmi che non puoi: sarebbe una bugia; non dirmi che non vuoi: te lo prego in nome della nostra amicizia. Io mi occuperò di tutto il Sistema, tu ti occuperai della sua attività letteraria. Scrivimi presto e dimmi di sì: tu puoi; tu puoi e devi farlo. Per ora non ti dico di più. Aspetto subito una risposta affermativa», lett. 38, 13 apr. 1911.

¹³ Ci riferiamo naturalmente al saggio *Rosmini e Gioberti*, del 1898.

¹⁴ «Il carattere fondamentale e distintivo dell'interpretazione che essi danno del Roveretano è questo: il vedere nella filosofia rosmينiana una filosofia che continua la tradizione nostra, cioè la tradizione italiana e la fa avanzare. C'è una tradizione filosofica italiana, ed è la tradizione di cui possiamo e dobbiamo andare orgogliosi, preferendola al culto, purtroppo in voga nelle nostre scuole, per ogni cosa che viene dal di fuori...», così descriveva Caviglione l'interpretazione dei rosmينiani ortodossi, Calza e Perez, Pestalozza, Conte, Buroni, Morando e altri, nel volume *Il Rosmini vero*, Voghera 1912, p. 17, dove riproduceva quanto già apparso su «Cultura filos.».

¹⁵ Si veda il breve trafiletto che comparve su «Voce trentina», II, 12 (1912), p. 43, col titolo *Benedetto Croce nazionalista*: «Chi più contrario alla severità della vita spirituale, del semplicismo superficiale e retorico del primitivo nazionalismo? Ebbene sentiteli i superuomini, ora che il loro unico programma concreto (impresa tripolina) è realtà, e che il nazionalismo dottrina e partito politico si sfascia e tramonta; come nulla fosse, con una faccia tosta ammirabile, gabbare per nazionalismo l'opera che fu l'antitesi costante più profonda e più viva alle loro sfuriate eroiche. E Benedetto Croce, che ha insegnato ai giovani, a tutti i suoi fidi discepoli e collaboratori, la superiorità e serietà della vita dello spirito, diventa di botto un non so che fra il gregario e il maestro nazionalista!».

teneva un rapporto diretto che sembrerebbe essere stato sempre di reciproca stima. Così, per esempio, Morando pubblicava nel 1910 una lettera di Chiocchetti a Gemelli apparsa nello stesso anno su «Rivista di filosofia neoscolastica» nella quale si trattava di Minges, della sua interpretazione di Duns Scoto,¹⁶ del fatto che De Wulf, seguendo Minges, era arrivato a riconoscere che Scoto intende l'essere univocamente solo nella logica, mentre nella metafisica ne ha una comprensione analogica. Morando coglieva al volo lo spunto di Chiocchetti per sottolineare che lo stesso valeva per Rosmini e che, se per questo Scoto non era panteista, neanche Rosmini poteva esserlo. E concludeva rivolto agli amici neoscolastici: a quando un po' di giustizia e di riabilitazione per Rosmini?¹⁷ Di questa utilizzazione della sua lettera a Gemelli Chiocchetti parlò anche a Dell'Antonio al quale così scriveva il 15 luglio 1911: «Ho visto le due pagine della *Rivista Rosminiana*, che parlano e riportano in parte la mia lettera a Gemelli sullo *Scoto*. Il Morando ha ragione: e glielo ho detto chiaramente. Se lo Scoto non è panteista non lo è neppure Rosmini. E lo si sapeva già...»,¹⁸ dove è chiaro che Chiocchetti era perfettamente cosciente dell'operazione di Morando e che la condivideva, ma dove si intuiva solo di scorcio che esisteva tra lui e Morando un rapporto diretto e, addirittura, si taceva che era stato

¹⁶ Dell'interesse di Chiocchetti per Scoto non è possibile in questa sede fare più che un accenno. Notiamo soltanto che Chiocchetti recensì diversi scritti del Minges, su «Verna» nel 1906-07 e su «R. Filos. neoscolastica» nel 1909 e che propose a Gemelli la traduzione dell'opera del Minges, ma ne ebbe un rifiuto.

¹⁷ «Dice il Rosmini che l'essere *puro* è univoco, cioè che quando si afferma *Dio* è, il *mondo* è, questo vocabolo è ha lo stesso significato tanto nell'un caso come nell'altro, se s'intende del puro essere; giacché del puro essere non vi sono due idee. La diversità infinita tra Dio e il mondo dipende invece dal *modo di essere* nella realtà, modo infinito, assoluto, necessario, perfetto riguardo a Dio, e finito, relativo, contingente, imperfetto, riguardo al mondo. Adunque è soltanto nel campo delle idee (*logicamente*) che l'essere si dice univoco a Dio e al mondo. Nella realtà (*metafisicamente*) tra Dio e il mondo non c'è univocità ma analogia. Pertanto, accusare il Rosmini di panteismo perché insegna l'univocità dell'essere, è un passare illecitamente dall'ordine logico al metafisico, dal campo delle idee, al campo della realtà; è il sofisma del *transitus de genere ad genus*», G. MORANDO, *Una riabilitazione di Duns Scoto*, «R. rosminiana», IV (1910), pp. 532-33.

¹⁸ *Due frati a colloquio*, cit., lett. 40, p. 57.

proprio Chiocchetti a scrivere a Morando su quella questione. La riprova si ha in una lettera di Morando, che è chiaramente di risposta a Chiocchetti, dove si legge: «Da quando ella mi ha scritto quella cara e benevola lettera da Lovanio a proposito del panteismo dello Scoto e del Rosmini, io ho pensato spesso a Lei, con vivissima simpatia (...) Se qualche volta vorrà onorarmi con la R.R. di lavori suoi, sarà una festa. Ma Ella fa molto bene anche così: è ottima cosa che il R. abbia degli amici anche nel campo (...) quasi avversario». ¹⁹ È evidente quindi, che Chiocchetti doveva aver scritto direttamente a Morando a proposito della questione del presunto panteismo di Scoto e di Rosmini e anzi sarebbe interessante poter stabilire se gli aveva scritto prima o dopo la pubblicazione della sua lettera a Gemelli su «RFNS». Come che fossero le cose, era chiaro che tra Chiocchetti e Morando intercorreva un rapporto diretto. E notando solo di scorcio che l'ultima battuta di Morando introduceva un tema più generale, ovvero quello del rapporto tra neoscolastica *tout court* e pensiero rosminiano, ²⁰ che non possiamo qui affrontare, riprendiamo il discorso cercando di illuminare un altro aspetto della questione che stiamo indagando. Fin qui si è messo in luce che Chiocchetti aveva con i rosminiani della sua epoca un rapporto tutt'altro che irrilevante. È interessante, allora, cercare di capire che rapporto avevano i rosminiani dell'epoca con la filosofia di Croce. In questo modo i termini del problema che intendiamo esaminare cominceranno a dispiegarsi almeno nella loro generalità.

¹⁹ *Gli scritti 'rosminiani'*, cit., p. 126. La lettera, del 16 giu. 1912, era molto più tarda dell'avvenimento. Ma Morando si scusava appunto per non aver potuto rispondere prima.

²⁰ A questo proposito è utile leggere il capitolo che Maurizio Mangiagalli ha dedicato a *Rosmini e la neoscolastica del Novecento*, in *La 'Rivista di Filosofia neoscolastica' (1909-1959)*, Milano 1991, II, pp. 117-33. Mangiagalli sostiene giustamente che i neoscolastici si trovavano in imbarazzo di fronte a un pensatore «che già a suo modo, in forma certo assai originale per quanto teoreticamente discutibile, e non priva di difficoltà, aveva espresso una sintesi del pensiero classico con le istanze della modernità», *ibid.*, p. 125. Ma è anche interessante cogliere che il punto di vista di Mangiagalli stesso sulla questione è, in sostanza, quello espresso da Francesco Olgiati in uno scritto del 1955, *Antonio Rosmini e la filosofia classica*, dove si condannava il sintetismo di Rosmini perché aveva radice fenomenista e si ricordava che proprio questo sintetismo fu successivamente ripreso da Chiocchetti.

Non potendo addentrarci in una analisi approfondita, ci limiteremo ad alcuni cenni che riteniamo però utili a illustrare la situazione, ovvero a fare apparire più chiaramente la temperie culturale che stiamo cercando di ricostruire. Sembra di poter dire, dunque, che tale rapporto è ben lumeggiato dal breve scambio epistolare che aveva luogo tra Caviglione e Croce tra il 1905 e il 1907, anni subito a ridosso di quelli che stiamo studiando. Le lettere sono preziose perché non si limitano a indicare i punti di discussione filosofica tra i due pensatori, ma restituiscono un clima psicologico e intellettuale che è importante conoscere.

Sono pieno di simpatia per L.R. [Lombardo-Radice] così prode e coraggioso a levar la maschera ai positivisti (...). per Lei che è capo di questo movimento per il riconoscimento dell' Idea, per il Gentile che, nonostante il dissenso sul Roveretano, sempre ammirai

così scriveva Caviglione a Croce il 4 giugno 1906 e aggiungeva «Io mi immagino che tra quella nuova rivista [Rivista rosminiana] ... e La Critica correranno simpatie non poche» e ciò perché la «Rivista rosminiana» non vuol continuare vecchie polemiche ma essere rivista di «vedute aperte e libere, preoccupata solo di favorire la ricerca sincera della verità». ²¹ E di lì a poco scriveva ancora

A me non par vero di sentir discutere del Rosmini da persone che l'hanno studiato coscienziosamente come ha fatto il Gentile; mi piace il contrasto, perché aiuta a vedere la figura del Rosmini meglio, da più aspetti; mi piace poi anche perché vedo che non mi è impossibile conceder molto di quello che il Gentile dice ... E dico subito: la sua risposta sul modo di far la storia dei filosofi mi ha quasi convinto; non del tutto, ma è già qualcosa

e aggiunge

non mi piace esser chiamato *rosminiano*, perché tutto ciò che è scuola o partito e simili mi dà sui nervi. L'ammirazione e l'amore per il Rosmini non giunge a farmi accettare d'esser *seguace*. Mi sembra che questa parola non ha senso in fatto di pensiero, perché o non si pensa o se si pensa perciò

²¹ Citiamo da *Lettere di Carlo Caviglione, Croce, Gentile, Varisco*, a c. di R. BESSERO BELTI, «R. rosminiana», LXXIV (1980), pp. 239-71. Il testo riportato è a p. 242. La lettera è del 4 giu. 1906.

stesso non si è seguaci, ma liberi, il pensiero è la libertà stessa. Poi la verità non è né Rosmini, né Kant, né Hegel, né altri; tutti hanno contribuito alla filosofia che però è impersonale.²²

Traspariva da queste parole di Caviglione il desiderio di riconoscersi accomunati nell'impegno filosofico sotto l'egida non di una dottrina ma del riconoscimento esplicito che il pensiero è libertà e che la ricerca è tale solo se risponde a questo requisito. Da questo punto di vista, gli sembrava che non vi dovessero essere scuole alle quali appartenere, sicché anche il suo essere «rosminiano» — lo diceva chiaramente — non doveva essere inteso come equivalente a «seguace» di Rosmini, a suo ripetitore. Questo punto di vista non era, in sostanza, cosa diversa da ciò che veniva dicendo a proposito di Gentile. Infatti, esser «quasi convinto» della giustezza del pensiero di Gentile riguardo alla storia della filosofia significava, in fondo, sottoscrivere quanto Gentile avrebbe facilmente sottoscritto, e cioè che «in fatto di pensiero (...) o non si pensa o se si pensa per ciò stesso non si è seguaci, ma liberi, il pensiero è la libertà stessa». D'altra parte era pure evidente che questa posizione apparteneva a buon diritto a quel «movimento per il riconoscimento dell'Idea» di cui Croce era espressamente riconosciuto capo. E se ciò giustificava la reciproca simpatia, ancor più la vicinanza sembrava dovesse essere stretta nella comune lotta contro il positivismo.

Nella stessa lettera Caviglione si riferiva a Gentile e trovava il modo di andare incontro alla sua interpretazione di Rosmini:

In fondo la questione mi par di parole, o meglio di significati diversi dati alle parole: *oggettività*, *soggettività*. Quello che egli dice nel penultimo periodo è vero (...) l'oggettività del Rosmini non è altro che l'intelligibilità, l'intelligibilità poi è per natura sua relativa ad una mente, ma, a mio vedere, questo ben inteso, non è soggettivismo o psicologismo nel senso usuale. Il Gentile dice che il Rosmini *invera* il Kant. Ben detto perché permette al relativismo di vivere senza degenerare nello psicologismo e nello scetticismo. Infatti quello che importa salvare acciò che lo scetticismo non abbia luogo è questo che la verità sia una per tutte le menti; salvato questo se anche la verità è *relativa* alla mente, non si perde nulla, perché non

²² *Ibid.*, p. 243, lett. 23 lug. 1906.

è più relativa alla *mia* mente separatamente presa senza possibilità di uscire da sé, il che costituirebbe il vero psicologismo, necessariamente scettico.²³

Insomma, «si è d'accordo in tanti punti di dottrina, e, quel che più monta, nello spirito generale, che è la tendenza, libera, alla verità».²⁴ Per questo si rammaricava più tardi, parlando della polemica scoppiata tra Morando e Gentile sempre a proposito di Rosmini: «è un peccato che tal genere di polemica si faccia nel seno stesso idealista (...) la capisco contro i positivisti e gli empirici, tra noi no».²⁵ Insomma la simpatia di Caviglione verso gli idealisti italiani aveva radici filosofiche non superficiali. Se non si era meri «seguaci», era più facile riconoscere i punti d'intesa, la simiglianza delle scaturigini. Era l'Idea, il valore del pensiero, la centralità dello Spirito, ciò che anzitutto accomunava rosminiani e idealisti, la comune battaglia contro il sensismo, il positivismo. Caviglione sentiva che essi erano schierati nello stesso campo, che lo si volesse chiamare dell'Idea o dello Spirito, e che questo consentiva il confronto tra punti dottrinali anche di grande rilievo,²⁶ come pure divergenze

²³ *Ibid.*, p. 244, lett. 21 ago. 1906.

²⁴ *Ibid.*, p. 244, lett. 21 ago. 1906.

²⁵ *Ibid.*, p. 247, lett. 14 apr. 1907.

²⁶ Un esempio molto significativo di tale confronto ci è offerto dal seguente brano dove Caviglione entra nel merito della questione del rapporto delle forme dello Spirito nella filosofia di Croce: «davanti al suo pensiero sono costretto ad assentire fortemente e insieme a dissentire non meno fortemente. Mi spiego. All'autonomia delle forme dell'essere do pieno assenso e sono convintissimo che si tratta di una verità quanto profonda tanto importante, e si ha da rifare tutta la filosofia alla luce di questo principio: lavoro che, come vedo, Ella ha intrapreso con slancio e con persistenza. Ma io dissento interamente se a base delle forme autonome mette il divenire, di questo concetto ho poca stima, lo guardo con sospetto, mi puzza di *larvato* empirismo, non ostante Ella lo contrapponga all'empirico. Vero è che Ella sembra voler concepire questo divenire come una graduazione dell'essere, eterna, necessaria, anziché un vero e proprio sviluppo. Ma allora questo divenire o è l'essere o è un mistero. Se è l'essere non è più un mistero di certo, e a questa graduazione essenziale, eterna necessaria intrinseca all'essere, consento subito non senza obiettare però che proprio si poteva trovare un miglior modo di esprimersi, meno facile agli equivoci e ai malintesi (...) io credo che se giova è necessario rifare la filosofia alla luce di quel principio dell'autonomia delle forme, conviene e bisognerà pure davvero rifarla tenendo presente l'altro principio dell'intima relazione di quelle forme autonome», *ibid.*, pp. 249-50, lett. 13 giu. 1907. Il confronto era sostanzioso

molto ampie, senza che quella comunanza, quel «tra noi», potesse essere effettivamente compromessa.

Da parte loro Croce e Gentile non erano insensibili all'afflato che proveniva da questa sponda, anche se, com'era ovvio, rispondevano alla sollecitazione secondo la diversità della dottrina e dei temperamenti. Croce, più rispettoso delle diversità, così si pronunciava in quello stesso torno di tempo:

La ringrazio della sua cara lettera, che mi ha confermato nel concetto che mi ero fatto di Lei alla lettura del suo libro sul Rimorso ... Io le confesso che ho molta simpatia per la Rivista Rosminiana; ed amo anche i rosmينiani strettamente ortodossi. Godo nel vedere uomini fedeli a un vessillo ideale, e italiani che non dimenticano un grande filosofo italiano

e concludeva, dopo aver discusso di una sua polemica con De Sarlo,

Ella vedrà che io non sono *dolce* nella mia replica a De Sarlo. Ma Le assicuro che, personalmente, voglio bene al De Sarlo e mi duole di strapazzarlo. Come si fa? Noi siamo le marionette delle idee, che ci costringono a seguir la loro logica, e ad infrangere i legami delle amicizie personali...²⁷

Croce, insomma, ricambiava la simpatia, estendendola ai rosmينiani ortodossi, ma ammoniva a tener sempre presente che la potenza del pensiero è talvolta minacciosa: unisce e divide, pervade gli uomini fino a tramutarli in «marionette delle idee», e li porta anche a recidere legami affettivi. E tuttavia, ricordando questo, Croce non sembrava prendere le distanze da Caviglione, ma solo metterlo in guardia che le differenze che pure c'erano, e che sempre ci sono tra filosofi, potevano avere risvolti amari. Croce, insomma, era mosso

e serrato e Croce rispondeva subito dopo: «sono perfettamente d'accordo con Lei che bisogna concepire le forme autonome dello spirito come strettamente connesse l'una con l'altra; e una teoria di questa connessione è già abbozzata nella mia Estetica e nella mia Logica, e spero di compierla e di chiarirla nella filosofia pratica, che vado preparando. Quanto al fondamento di queste forme io non metto già come tale il divenire, ma lo Spirito o l'Idea; e sostengo soltanto che non si può intendere l'idea nella sua vera realtà se non si concepisce il divenire come ad essa intrinseco (quindi aspetto dialettico dell'Idea)», *ibid.*, p. 251, lett. 20 giu. 1907.

²⁷ D. GALLI, *Carlo Caviglione studioso rosmينiano*, «R. rosmينiana», LXXVII (1983), pp. 160-77, lett. 21 apr. 1907. La lettera è a p. 177.

da simpatia umana e filosofica nel dire quel che diceva, ma anche dal riconoscimento delle differenze del suo interlocutore e, proprio in forza della simpatia provata e della differenza accolta come tale, metteva in guardia contro l'esito talvolta doloroso del confronto filosofico.

Gentile, invece, più «interno» alla questione dell'interpretazione di Rosmini e, quindi, apparentemente più limitrofo filosoficamente al rosminanesimo, si mostrava, di fatto, meno capace di sopportare divergenze e diversità e così, in quegli stessi giorni, scriveva a Caviglione a proposito della polemica col Morando:

per ciò che riguarda la sostanza della questione, mi convinco anche più che egli non intende quel che precisamente s'è voluto dire dallo Spaventa e da me parlando di kantismo del Rosmini. Alla polemichetta per altro io non attribuisco le conseguenze che Ella teme. E che? Cessiamo di collaborare insieme contro i guastamestieri della scienza e per lo schiarimento delle questioni filosofiche, perché io dò dell'ombroso e del dogmatico al Morando, ed ei se la piglia col mio cognome e mi vuol negare col Marchesini il titolo di gentiluomo? (...) Quanto a Lei, caro Caviglione, spero che vorrà rileggere il mio scrittarello e non vi vedrà più l'intenzione di darmi l'aria di farle il maestro, ma solo il desiderio d'indurla a riconoscere anche meglio, che già non avesse fatto, la manchevolezza del rosminanesimo nella sua parte negativa; ché, per ciò che Rosmini afferma, anch'io sono rosminiano.²⁸

Dove due cose sono da rilevare: la prima è che Gentile sentiva la comunanza d'intenti coi rosminiani, e la riteneva importante; la seconda è che faceva più fatica ad accettare il confronto perché riteneva di aver già superato, nell'esame diretto della filosofia di Rosmini, ogni altro punto di vista, sicché non restava che essere rosminiani per quanto Rosmini aveva affermato, il che però significava, aggiungiamo noi, per come secondo Gentile lo aveva affermato, non restava, cioè, che accogliere il *suo* Rosmini, al di fuori del quale sembrava non esserci altro che incomprendimento. Al di là di questa non trascurabile differenza, sta di fatto che sia Croce che Gentile, e forse più Croce che Gentile, sentivano anche loro, come

²⁸ *Lettere di Carlo Caviglione, Croce, Gentile, Varisco*, cit., pp. 253-54, lett. 13 apr. 1907.

Caviglione, di appartenere in qualche modo al medesimo campo e, con tutti i distinguo del caso, lo riconoscevano.

Questo breve *excursus* ci ha consentito di vedere che nella formazione filosofica di Chiocchetti il rosminanesimo era presente con Morando, Conte, Palhoriès, Caviglione e la «Rivista Rosminiana» in generale, ma anche con personaggi come Bonomelli, per esempio, che del Rosmini avevano sentito l'influsso. Allo stesso tempo abbiamo avuto modo di constatare che con alcuni di questi personaggi — Morando e Palhoriès — ma in seguito anche con Caviglione,²⁹ Chiocchetti aveva avuto rapporti diretti e ben significativi. Infine ci è apparso chiaro che le relazioni tra rosminiani e idealisti italiani erano, più che di buon vicinato, di vivace scambio, anche polemico, ma diretto e complessivamente positivo, e che il rosminanesimo che si affacciava in quest'epoca era una dottrina in evoluzione e in questo suo stato molto acutamente era avvertito da Chiocchetti.

Dunque il Rosmini di cui si parlava nella lettera al Croce, e di cui in questo stesso lasso di tempo Chiocchetti discuteva anche con Bruno Nardi,³⁰ di certo aveva a che fare con il panorama che siamo

²⁹ Al Caviglione Chiocchetti scriveva in occasione dell'avvio della nuova serie della «R. rosminiana»: «premetto che le faccio le mie più vive congratulazioni per il bellissimo numero testé uscito della *R. Rosminiana*. Parli forte, così! E faccia capire ai neo-aristotelici (del numero dei quali il sottoscritto non è, e non è mai stato) la necessità di un *apriori*, di un qualche *apriori*. Messi su questa via ritorneranno un po' a Platone, a S. Agostino, a Rosmini...», *Gli scritti 'rosminiani'*, cit., p. 129, lett. 6 nov. 1914. Caviglione rispondeva invitando Chiocchetti a collaborare alla rivista. Da due lettere successive apprendiamo che Chiocchetti aveva intenzione di scrivere «un articolo lungo» per la «R. Filos. neoscolastica» da dedicare a Morando, Billia e Caviglione stesso, in riferimento al quale Chiocchetti scriveva: «io vorrei mostrare che la '*storia rosminiana*' — storia come sviluppo e non semplice ripetizione di pensiero — comincia con Lei e col Billia. È questa la mia persuasione», *Gli scritti 'rosminiani'*, cit., p. 133, lett. 5 gen. 1915. Ma non ci risulta che quest'articolo sia mai apparso né su «R. Filos. neoscolastica» né altrove. Come pure non abbiamo trovato altre notizie a proposito del volume sulle «Quaranta P.» di cui Caviglione, in una lettera del 23 dic. 1914, diceva che Chiocchetti è stato incaricato di scrivere.

³⁰ Questo lascia chiaramente intendere una lettera di Nardi stesso a Chiocchetti scritta da Bonn il 19 mag. 1912, dove si legge: «Ho fatto amicizia col Dyroff il quale mi invitò giovedì scorso a fumare un sigaro e a prendere il caffè. Parliamo di parecchie cose e anche di Rosmini e (...) (lo dica al p. Maurizio) de' Gesuiti». Dove è chiaro che Nardi riferiva il fatto perché, evidentemente, Rosmini era stato oggetto

venuti descrivendo. Ma il quadro che ne è risultato non è ancora la risposta alla domanda riguardante il ruolo della filosofia rosminiana nell'assimilazione della filosofia dello spirito da parte di Chiocchetti. Per sciogliere l'interrogativo non resta, allora che entrare *in medias res*, ovvero intraprendere la lettura de *La filosofia di Benedetto Croce*, cercando in quelle pagine tracce della filosofia di Rosmini.

La presenza di Rosmini in La filosofia di Benedetto Croce.

Nella Introduzione che Chiocchetti premetteva al suo volume nella prima edizione sosteneva che la filosofia di Aristotele, erede genuina di quella platonica, metteva capo a una concezione organica della realtà. Appoggiandosi alla lettura del Siebeck, Chiocchetti riassumeva la cosa: 1 la realtà è la sostanza delle cose individuali; 2 l'ordine ontologico è un ordine, ma, proprio per questo, deve avere in sé gli elementi dell'ordine. Ne consegue che la realtà è organica, perché solo una concezione organica della realtà può strutturare un ordine. Detto in altro modo:

l'individuo che è, in qualche modo, centro cosciente o incosciente di riferimento del tutto, ha poi il centro di riferimento nel tutto: l'individualità non è sistema chiuso di esistenza e di attività, ma sistema aperto verso la totalità: è *quello che è*, cioè ha la sua piena ragione d'essere, nella totalità. Quindi il vero sistema e l'unico sistema è il tutto, l'universo. Ecco la concezione organica della realtà;³¹

La realtà non è soltanto essere ma anche divenire. E muovendo da quest'ultimo punto Chiocchetti aggiungeva:

nella materia opera il fattore, da cui propriamente è prodotto il divenire, l'idea o la forma, cioè il tipo della specie per il cui impulso la materia indeterminata viene ad assumere una struttura e una forma (...) La forma,

di conversazioni precedenti tra lui e Chiocchetti. La lettera è inedita. Si trova presso l'archivio dei frati minori di Trento dove si conserva la corrispondenza di Chiocchetti. È indicata col n° 13 teca 21.

³¹ E. CHIOCCHETTI, *La filosofia di Benedetto Croce*, Firenze 1915, p. xv.

come forza attiva del tipo della specie, non è sopra la materia, ma in essa. È originariamente nell'essenza della materia una tendenza ed un impulso verso la forma; l'essenza della materia è quella appunto di essere accessibile all'attività della forma, cioè plasmabile dalla forma (...) Questo impulso tipico o «forma» (idea platonica) è la *causa interna* del divenire e ciò che decide la forma dell'essere che deve nascere di poi. Esso, il tipo, prima di esistere come impulso-forma esiste come impulso *verso* la forma, come disposizione che non attende altro che di essere attuata; perciò si può affermare che la cosa che deve prodursi esista già potenzialmente. Si direbbe che, secondo Aristotele, l'individuo ha tutto il suo valore nella specie, e le specie inferiori nelle superiori.³²

Ma la forma aveva anche un altro carattere:

essa, come causa che impelle e dirige dall'interno, è anche fine del processo del divenire (...) ogni forma tende a superare se stessa in quanto s'immedesima col divenire, in quanto, come fine, è al principio del processo e durante il processo, come processo stesso, come moto ascendente che è sempre conquista e sempre tendenza a nuove conquiste.³³

Ne deriva una «gerarchia di esseri *intrinsecamente* legati l'uno all'altro» che appariva a Chiocchetti come sistema organizzato di *ordo ad unum* dove la totalità, intesa come unità del tutto, non poteva non vedersi riconoscere una supremazia. E infatti così descriveva la nuova idea della realtà:

che la realtà si concepisca staticamente, come la concepiscono gli scolastici, o, come i più dei moderni, dinamicamente, risulta pur sempre dallo spirito d'insieme di questa dottrina tradizionale l'*unità della totalità*; unità non dall'esterno ma dall'interno; unità di anelito o di tendenza di tutta la realtà attraverso le perfezioni inferiori verso la perfezione somma, la quale è, così, il centro di riferimento di tutte le attività (...) *centro* di attrazione delle finalità degli individui e delle specie (...) *centro* di coordinazione di tutti i movimenti (...) principio di direzione di tutte le attività; e, poiché non vi è un'attività senza una direzione, è anche principio *interno a quo* delle attività stesse; e, poiché l'attività è lo stesso svolgersi della tendenza originaria (...) o la finalità intimissima degli esseri — è anche *principio che s'identifica con l'attività degli esseri*; e poiché l'essere non è percepibile che come attività, è

³² *Ibid.*, p. xvi.

³³ *Ibid.*, p. xvii.

principio che s'identifica con l'essere. Il *tutto* è logicamente prima delle parti come *ragione immanente* della natura e delle funzioni delle parti.³⁴

Insomma, questa interpretazione piuttosto azzardata di Aristotele portava Chiocchetti a surclassare la centralità della sostanza. Infatti, organicità del reale significava ora che «il tutto è nel singolo e il singolo è nel tutto»,³⁵ che il reale è costruito secondo la regola della reciproca dipendenza di tutto e parti, che

è necessario il tutto a spiegare il singolo, perciò il tutto è nel singolo. Il quale non è, quindi, comprensibile fuori del tutto. *Ecco il sistema*. I reali determinati e singoli non esistono ciascuno in se stesso, a parte: l'essere completo di ciascuno consiste nel suo essere un elemento della realtà.³⁶

Rosmini entrava in scena a questo punto. Infatti, un sistema così delineato richiedeva, di pari passo, un conoscere ad esso adeguato. Per questo conoscere Chiocchetti chiamava in causa Rosmini e ne coniugava la dottrina con quella del concetto di Croce.

Dopo aver premesso che nel conoscere soggetto e oggetto dovevano essere distinti e che la necessità del loro identificarsi, perché la conoscenza abbia luogo, andava intesa nel senso che il pensiero doveva essere in tutto conforme al pensato; dopo aver, insomma, reso esplicita la sua professione di fede dualistica, Chiocchetti osservava: la ragione ha le sue leggi, che sono quelle della razionalità, ma anche la realtà è retta da leggi, e anche queste sono razionali, «e poiché è inconcepibile, perciò non esistente, una razionalità diversa dalla nostra: dunque la razionalità dell'universo, del reale, è identica con la razionalità nostra, e, perciò, la ragione potrà conoscere tutto il conoscibile, cioè tutto il reale».³⁷ Ed ecco che Chiocchetti introduceva Rosmini:

il nostro conoscere (...) dev'essere dunque sistematico, organico perché organica e sistematica è la realtà. E, guardando bene, il nostro sapere, quando è vero sapere, è sempre sistematico. Così: i principi che noi abbiamo

³⁴ *Ibid.*, p. xviii.

³⁵ *Ibid.*, p. xix.

³⁶ *Ibid.*, p. xx.

³⁷ *Ibid.*, p. xxiv.

nello spirito, rassomigliano ad altrettanti centri di attrazione, nei quali si precipitano e ai quali si rannodano tutte le idee presentate alla mente, formando così un'unità indivisibile, nella quale tutte le idee si ritrovano e s'incontrano e si spiegano *esaurientemente*; cioè si spiegano *tout court*.³⁸

Questo passo era la citazione letterale di un brano dell'*Introduzione alla filosofia*. Nella Prefazione al capitolo secondo di questo scritto, intitolato «Caratteri della filosofia», Rosmini coniugava insieme l'unità indivisibile della mente, nella quale tutte le idee si ritrovano (cioè proprio quei principi che Chiocchetti nominava come centri d'attrazione dove tutte le idee si rannodano) e Dio, che è unità e centro di tutte le cose da cui tutto riceve ordine e perfezione. Queste due unità, logica l'una e ontologica l'altra, costituivano, affermava Rosmini, i due caratteri fondamentali della filosofia, quello di essere Unità e Totalità, e la filosofia è tale solo se li possiede entrambi:

nessuna filosofia può giammai conseguire l'uno di questi due caratteri senza l'altro; ché la piena *unità* delle cose non si può vedere se non da chi risale al loro gran *tutto*; né si abbraccia giammai il *tutto*, se non si sono concepiti ancora i più intimi cioè gli spirituali legami delle cose, che dall'immenso loro numero ne fanno riuscire mirabilmente *una* sola.³⁹

Nel carattere della filosofia si rispecchiava perfettamente il concetto che Rosmini aveva del reale: l'uomo si trova messo in duplice rapporto, da una parte si accorge di essere dipendente da un altro essere, dall'altra di essere in rapporto ancora con altri esseri.

Lo spirito vuol vivere o conservarsi: vivere per esso è conoscere o possedere la verità. Quando la riceve, egli è passivo; quando la comunica o la trasmette egli è attivo; ma in ambedue questi stati gli è sempre necessario di trovarsi unito a un altro spirito che agisca sopra di lui, o sul quale egli agisca.⁴⁰

Dunque i caratteri della filosofia non erano altro che l'espressione della realtà stessa, dove la conoscenza era connessione che

³⁸ *Ibid.*, p. XXIV.

³⁹ A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, in *Opere edite e inedite*, II, a c. di U. REDANÒ, Roma 1934, p. 192.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 193.

scopre connessioni, dove gli esseri non potevano darsi l'uno a prescindere dall'altro, dove il tutto di questi esseri, il tutto del sapere, trovava un preciso punto di gravitazione nell'unità che è origine e causa di ogni unione,⁴¹ di ogni nesso, di ogni principio stesso di vita.

Se Chiocchetti aveva in mente questo orizzonte rosminiano, tuttavia il suo proprio orizzonte concettuale era più articolato di quanto fin qui possa apparire. Egli infatti così proseguiva.

Ecco perché l'idea è sempre sistematica e soltanto l'idea sistematica è sapere (...) ciascuna cognizione include tutte le altre come spiegazione di tutte le altre e come spiegata da tutte le altre. E ciascuna è in concreto quello che è per i rapporti essenziali (logici) che ha col tutto. Perciò ogni concetto è *omniinclusivo*. Pensare un concetto, pensarlo veramente... vuol dire: pensare tutti i concetti ossia pensarlo nella sua relazione essenziale (essenziale, logica) di unità e distinzione, con gli altri tutti; cosicché, in realtà, quel che si pensa non è mai *un* concetto, ma *il* concetto, il *sistema* dei concetti. All' inverso — e prego di notare — pensare il concetto in generale non è possibile se non per arbitraria astrazione: pensarlo *davvero* in generale, vale pensarlo come particolare e singolare, cioè pensare l'intero sistema dei concetti distinti. Mi pare evidente. Nel sistema tutto scaturisce dal principio supremo e tutto va a finire nel principio supremo, che si deve concepire, non come esistente al principio o al termine di una linea, ma al cuore del sistema, al cuore di ogni concetto come ragione di ogni concetto e legame dei concetti fra loro (...) Il principio supremo immane come dimostrazione e come tesi dimostrata in ogni cognizione. E ogni cognizione — che nel processo logico diventa a volta a volta principio — è dimostrata da tutte e dimostra tutte le cognizioni. Perciò il sapere, che è sistema (...) ha necessariamente due caratteri: *Unità* e *Totalità*: l'Unità nella Totalità, la Totalità nell'Unità. Questi due caratteri non sono, nonché separabili, neanche distinguibili. Non si può mai pienamente conseguire l'uno di questi caratteri senza l'altro: ché la piena unità delle cose non si può vedere se non da chi risale al loro gran *tutto*.⁴²

⁴¹ «Guardiamoci dal diminuire il dono magnifico che ci è stato fatto da un Dio sì strettamente unito alla nostra umanità: non v'ha divisione, non v'ha separazione ove l'*unità* è stata sì fortemente costituita, e come la ragione spartita dal centro della luce non varrebbe a chiarire l'uomo individuale, così essa non è meglio l'anima della società. L'unione delle nostre facoltà in noi medesimi, l'unione degli uomini fra loro non nasce punto dai sistemi e dalle passioni che dividono: *l'unione nasce dall'unità*», *ibid.*, p. 207.

⁴² E. CHIOCCHETTI, *La filosofia di Benedetto Croce*, cit., pp. xxiv-xxvi.

Dunque

ecco il sistema. Nel singolo è il tutto, come spiegazione del singolo e come spiegato dal singolo. Il sapere è sistema sempre chiuso e sempre aperto: in ogni fase del progresso del pensiero il tutto spiega il singolo e il singolo spiega il tutto. È sistema sempre, ma cresce sempre su se stesso (...). La realtà è: l'universale nell'individuale: la forma nella materia. L'universale come centro di riferimento dell'individuale, l'individuale come centro di riferimento dell'universale. L'universale — nella conoscenza — non è indifferente rispetto al particolare ma è l'intelligenza stessa del particolare; perciò, fuori dell'universale, il particolare cioè l'individuo non esiste: intendendo il vero individuo reale, non l'individuo isolato e, perciò, astratto, l'individuo dell'atomismo, distinto arbitrariamente dal tutto. Quindi se il nostro concetto vuol essere, come deve, afferramento della realtà, dovrà essere universale e individuale, universale nell'individuale, *universale concreto, o universale storico*.⁴³

E, infine, concludeva:

si capisce, così, perché il concetto debba possedere due caratteri: quello della *universalità* e quello della *concretezza*. *Universalità* vuol dire trascendenza di esso rispetto alle singole rappresentazioni, perché il concetto deve essere l'intelligenza di tutte; e quindi nessuna e nessun numero di esse può adeguarlo mai, nessuna rappresentazione lo adegua (...). Non c'è, in altre parole, che *l'individuale e la ragione reale e ideale di esso, la quale non è che il tutto, come trascendente il singolo*. Ma perché il concetto possa essere l'intelligenza del singolo, dev'essere nel singolo, come ragione di esso. Se, cioè, il concetto è universale e trascendente rispetto alla singola rappresentazione, è, poi, immanente nella singola e, perciò, in tutte le rappresentazioni. «Il concetto è l'universale rispetto alla rappresentazione e non si esaurisce in nessuna; ma giacché il mondo della conoscenza è mondo di rappresentazioni» deve trovarsi in queste come intelligenza concreta storica di queste. Quindi, *primo*: «Un concetto che venga provato non universale è, per ciò stesso, confutato come concetto». *Secondo*: «se di un concetto si prova che non è applicabile alla realtà, e, cioè, non è concreto, si viene insieme a confutarlo in quanto concetto vero e proprio». Quindi (...) *Se non si coglie la realtà concreta individuale nella sua organicità, nel tessuto di cui è parte e quella parte, nei suoi rapporti essenziali col tutto del quale è funzione e quella funzione, non c'è conoscenza. Se il concetto che sorge sulla sensazione o intuizione non rispecchia l'individualità della sensazione-intuizione, nella quale è venuta, per così dire, a gettarsi la realtà,*

⁴³ *Ibid.*, pp. xxvi-xxvii.

nella quale si getta continuamente la realtà, quel concetto non è concetto di realtà. E se il concetto non è visione della sensazione-intuizione nella totalità della vita e della realtà, della quale essa è un momento (...) quel concetto non è concetto di realtà.⁴⁴

La lunga citazione serve a illustrare come Chiocchetti giungesse da Rosmini a Croce. L'idea di un sapere sistematico che tenga insieme Unità e Totalità, perché solo così può rispecchiare la struttura organica del reale, si specificava in un sistema di concetti nel quale ogni concetto è onniinclusivo, ovvero essenzialmente congiunto con tutti gli altri e dunque tale per cui doveva essere pensato nella sua relazione con tutti gli altri. Ma proprio in quanto un concetto era contenuto nell'altro solo virtualmente, la relazione non poteva essere, a sua volta, che il rinvio al tratto unificante tutti i concetti, il rinvio al loro elemento comune che, diceva Chiocchetti, è ciò che fa sì che ogni concetto sia *il* concetto, e *il* concetto è ciò che propriamente si pensa nel pensare *un* concetto. Questo, dunque, il «principio supremo» o «cuore del sistema». Ma tale principio non era più esattamente l'Unità-Totalità che teneva insieme, essenzialmente vincolati, tutti gli esseri del mondo. Ora *il* concetto era l'universale che costituiva la *ratio* stessa del particolare, la sua «intelligenza» ma anche il suo essere («fuori dell'universale, il particolare cioè l'individuo non esiste»). Universale concreto — e qui eravamo apertamente sul terreno di Croce che, non a caso, veniva esplicitamente citato dalla Logica — significava essenziale immanenza dell'universale nella rappresentazione perché il concetto potesse esserne davvero l'intelligenza, ovvero significava che l'universale entrava a costituire la rappresentazione e dunque ne era la *ratio cognoscendi* in quanto ne era la *ratio essendi*. Il concetto, che per sua natura vive nell'aere dell'intuizione,⁴⁵ trasfigurava le rappresentazioni e le faceva altre da quel che erano: «l'espressione-rappresentazione in cui

⁴⁴ *Ibid.*, pp. xxvii-xxviii.

⁴⁵ «Il concetto, al quale siamo saliti dall'intuizione, non vive nel vuoto spirituale, non esiste come mero concetto, come qualcosa di astratto; ma il suo aere respirabile è l'intuizione stessa, dalla quale esso si distingue e nel cui ambiente tuttavia permane», B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, Napoli 1996, p. 96.

vive il concetto (...) è una nuova rappresentazione, condizionata dal concetto», «il sorgere del concetto trasfigura le rappresentazioni su cui sorge e le fa altre da quelle che prima erano», «in forza del concetto raggiunto, sono rivedute bensì, ma non più con gli occhi di prima, anzi non più semplicemente vedute e contemplate, ma, ormai, pensate». ⁴⁶ Insomma, il rioperare del concetto sulle intuizioni non solo non era affatto estrinseco, ma era a tal punto intrinseco ad esse e, per così dire, stravolgente la natura estetica che queste avevano, che solo a questa condizione si forma un concetto e, metaforicamente parlando, si usciva dall'estetica per entrare nella logica. Ciò è a tal punto vero che Croce diceva nel capitolo intitolato «Il giudizio individuale e il predicato di esistenza»:

Soggetto e predicato, indistinguibili nel giudizio definitorio, sono distinguibili e distinti in quello individuale; ma l'atto della distinzione (che è insieme unione) tra soggetto e predicato, rappresentazione e concetto, è nel giudizio individuale il medesimo dell'atto di distinzione e unione onde nell'altro viene definito il concetto. Nell'un caso e nell'altro il pensiero essenzializza ciò che pensa. Per questo rispetto non vi ha differenza tra le due forme di giudizio (...) e uno stesso atto di pensiero distingue l'una e l'altra dalla mera rappresentazione in cui manca l'«è» (logico e non già verbale): quell'«è», che c'è nel giudizio così definitorio come individuale, e che, in questo secondo, assume più propriamente il nome di copula, perché congiunge due elementi distinti, l'uno rappresentativo e l'altro logico. ⁴⁷

Il fatto che nel giudizio individuale la distinzione e l'unione di rappresentazione e concetto fosse opera del pensiero, cioè dell'«è» che è atto logico e che è quello stesso atto che troviamo nel giudizio definitorio, diceva con chiarezza che l'operare del pensiero sulla rappresentazione era, in effetti, un operare «interno» al pensiero stesso. Non solo apparteneva soltanto al pensiero di distinguere e unire pensiero e intuizione, ma l'atto con cui ciò avveniva, l'«è» della logica, era senza alcuna esitazione identificato con lo stesso «è» del giudizio definitorio. E in che cosa propriamente questo consistesse Croce lo diceva a chiare note:

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 121-22.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 129.

L'«è», nel caso della definizione, non esprime altro se non l'atto stesso del pensiero che pensa, perché quel che si pensa è, in quanto si pensa: se non fosse, non si penserebbe, e, se non si pensasse, non sarebbe. Il concetto dà l'essenza delle cose, e, nel concetto, l'essenza involge l'esistenza. Proposizione, che è stata talvolta contestata, ma solamente a cagione della confusione fatta tra l'essenza che è esistenza, cioè concetto, e l'esistenza che non è essenza, cioè le mere rappresentazioni (...). Liberata da questa confusione, essa non è contestabile, ed è la base stessa di ogni pensiero logico, del quale conviene esaminare la concepibilità, ossia l'essenza, ossia l'interiore necessità e coerenza, e, stabilita questa, è stabilita con essa l'esistenza.⁴⁸

Qui Croce toccava un punto che per il nostro ragionamento sarà decisivo perché, senza possibilità di equivoco, dichiarava che l'esistenza del pensiero era implicita nella sua essenza, che insomma il carattere di intrinseca coerenza del pensare era tutt'uno con la necessità dell'essere logico. Sicché, se cerchiamo di riepilogare quanto detto, avremo che il concetto, l'universale concreto, era fatto sì di concetto e intuizione, universale il primo e particolare la seconda, ma quella scansione di concetto e intuizione nel giudizio o, se si vuole, nel concetto stesso, era possibile solo in forza dell'elemento logico, del concetto, appunto, al quale spettava di distinguere e di unire operando sull'intuizione, trasvalutandola, rendendola altra dall'intuizione estetica. E intanto operava questa trasvalutazione, in quanto agiva logicamente, in quanto cioè in forza dell'«è» logico si affermava come pensiero solidamente coerente ed essente. Allora è chiaro che solo nell'ambito di questo essere logico l'intuizione poteva essere «assunta» dal pensiero, solo in questo ambito su di essa il pensiero poteva rioperare e trasvalutarla. È chiaro, cioè, che l'essere dell'intuizione, in quanto essa apparteneva alla sfera della conoscenza razionale, non poteva essere altro che l'essere logico, con tutte le difficoltà che ciò avrebbe comportato per l'intero sistema della filosofia dello Spirito. Ma è anche altresì chiaro che il pensiero aveva in sé la forza del suo essere e che era non solo autonomo, ma a tal punto potente che ciò che sarebbe potuto apparire come un *minimum* logico, cioè la coerenza, la concepibilità, l'incontraddittorietà, era immediatamente il massimo della necessità, cioè è l'affer-

⁴⁸ *Ibid.*, p. 100.

mazione stessa del suo *essere*. E se la reale, effettiva autonomia del pensiero dall'espressione estetica era rintracciabile nella *Logica* di Croce senza troppa difficoltà,⁴⁹ il suo non aver altri debiti, non dover registrare dipendenza alcuna da chicchessia o qualsivoglia altro elemento, era sufficientemente e pienamente attestato proprio da questa esplicitazione della natura immediatamente «esistenziale» dell'essenza logica, dal ragionamento, cioè, che metteva in risalto come solo per equivoco si poteva credere altrimenti. Tutto questo, dicevamo, è molto importante ai fini del nostro esame perché, mettendo bene in luce la natura dell'universale concreto di Croce, ci induce a domandare se questo punto d'approdo di Chiocchetti fosse davvero compatibile con le premesse rosminiane che pure abbiamo viste utilizzate nel suo ragionamento, ci spinge a domandare cioè se il rapporto organico tra esseri e tutto, tra Totalità e Unità che la filosofia di Rosmini richiedeva per essere vera conoscenza fosse calzante con la prospettiva dell'universale concreto della logica crociana. Sembrerebbe che la risposta debba essere negativa. Ma vediamo meglio perché.

Non è difficile capire che la dottrina rosminiana di cui Chiocchetti parlava doveva necessariamente essere in connessione con la dottrina della percezione intellettuale. Nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee* la percezione intellettuale si costruiva attorno a due elementi necessari: l'idea dell'essere e la sensazione. Ad intender la cosa, però, era indispensabile avere bene a mente che tra l'idea

⁴⁹ Parlando della *Logica* e dell'*Estetica* Croce scrive: «Tra le due forme, pur nella loro netta distinzione, non si ha parallelismo e dualismo, ma rapporto organico di connessione nella distinzione, d'implicazione della prima forma nella seconda, di precipitazione della seconda nella prima, in conformità del ritmo stesso dei concetti del quale si è data la teoria. E perciò anche alla domanda se il *prius* della *Logica* sia il concetto o il giudizio, è da rispondere che il giudizio, inteso come proposizione estetica, è certamente un *prius*; ma, inteso come giudizio logico, non è né *prius* né *posterius* rispetto al concetto, perché è il concetto stesso nella sua effettualità», *ibid.*, p. 99. Dove ci sembra che risalti con nettezza che, al di là delle enunciazioni che vogliono che la prima forma sia implicata nella seconda e che questa precipiti nella prima, ciò che conta davvero e che emerge con prepotenza è che l'elemento espressivo nell'ambito logico non è più di fatto distinguibile dal concetto e che il suo darsi è tutt'uno con l'effettualità del concetto è, insomma, ricompreso completamente nell'elemento logico.

dell'essere e la sensazione vi era una separazione assoluta, radicale, tale che nessun passaggio si realizzava dall'una all'altra: la sensazione, o meglio le sensazioni, restavano chiuse nel loro mondo di pura soggettività o relatività che nessun accesso aveva, di per sé, alla luce dell'idea; l'idea dell'essere, dotata di universalità e semplicità, restava in una condizione di assoluta trascendenza rispetto al mondo delle sensazioni, forte, però, di un carattere che solo a lei apparteneva, l'oggettività. Questi due elementi, nella loro radicale diversità, davano corpo alla conoscenza. Era l'idea dell'essere che si scopriva di per sé trascendentale, ma non della trascendentalità delle categorie kantiane che entrano a formare l'oggetto e, di fatto, plasmano l'esperienza di cui costituiscono la possibilità; piuttosto si strutturava una speciale trascendentalità che manteneva sempre rigorosamente separati gli elementi della percezione intellettuale. L'uomo, diceva Rosmini, pensa l'essere in modo universale. Questo fatto incontrovertibile doveva essere tenuto distinto dal giudizio sulla sussistenza delle cose.³⁰ L'idea dell'essere, universalissima, non era «il pensiero di un qualche ente che sussista, del quale sieno incognite o astratte tutte le altre qualità, fuori di quella dell'esistenza attuale», essa era idea «perfetta e completa senza che in essa si comprenda nessun pensiero della reale e attuale esistenza delle cose».³¹ Questa idea, diceva Rosmini, è la stessa nostra intelligenza, il lume onde ci sarà possibile avere affaccio al mondo. Idea innata, essa aveva forma di pura possibilità, per cui se da una parte non era difficile riconoscerla come la razionalità stessa, la pura formalità del pensiero, dall'altra si poneva la questione del suo rapporto con le determinatezze del conoscere.

Poiché l'idea dell'essere costituisce, qual forma oggettiva, la nostra intelligenza, si può definire l'intelligenza nostra, la facoltà di vedere l'essere; e riflettendo su di ciò, si conchiude, che toltaci la vista dell'essere, la intelligenza nostra è pur tolta. Quindi l'essere non può esser tolto, cioè rimosso dalla mente (...). È dunque posteriormente, che noi osserviamo

³⁰ «Si dee ancora distinguere l'idea dal giudizio sulla sussistenza delle cose; e questa è la distinzione cardinale dell'Ideologia», A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Stresa, s.d., I, p. 436.

³¹ *Ibid.*, p. 439.

l'essere prendere quelle molte determinazioni che ravvisar si possono negli enti reali. Quindi noi diciamo, che in quella essenza dell'essere si contiene la possibilità delle cose; il che non vuol dire altro, se non che «non v'ha ripugnanza tra quell'idea dell'essere indeterminato, e le sue determinazioni e realizzazioni», onde il concetto di possibilità involge una *relazione* colle *determinazioni* dell'essere, le quali a principio sono ignote allo spirito nostro, non apprendendole noi che dall'esperienza. Insomma, dall'osservare che l'essere è privo di determinazione (il che è una negazione, e non un predicato positivo), noi poscia concludiamo (quando giungiamo, riflettendo colla nostra mente, a simile considerazione), esser possibili e pensabili una quantità indeterminata di enti reali (...) ammettere questa senza ripugnanza tutte quelle determinazioni e realizzazioni: il quale concetto di mera possibilità è, per ciò stesso, un concetto *acquisito* all'occasione dello sviluppo di nostre facoltà; non avendoci d'innato altro che il fondamento suo, cioè l'idealità e indeterminazione dell'essere. L'idea dell'essere dunque com'è innata senza predicato alcuno, è essa medesima predicato universale. All'incontro essendo priva di qualunque determinazione e azione reale, queste determinazioni e azioni diventano il subietto, a cui essa poi s'unisce od applica siccome predicato. L'idea dell'essere dunque non racchiude un giudizio, ma costituisce la *possibilità di tutti i giudizi*, in quanto che ove ci si presenti un sentito, noi possiamo coll'idea dell'essere, che è in noi, siccome con predicato comune, giudicarlo.³²

L'idea dell'essere era insomma talmente a sé rispetto a qualsiasi determinazione, che addirittura lo stesso concetto di possibilità pensato in riferimento ad essa come possibilità delle determinazioni si doveva riconoscere come concetto acquisito, diceva Rosmini. Eppure era sull'idea dell'essere che si incentrava il giudizio. Era quest'idea che *riconosceva* nelle sensazioni qualcosa di intimamente appartenente a sé. Così avveniva la percezione intellettuale:

Noi pensiamo l'attuale esistenza in universale. Pensare l'attuale esistenza è pensare un'*azion* prima.³³ Le sensazioni, sono *azioni* fatte in noi, di cui noi non siamo gli autori. Le sensazioni, essendo *azioni*, suppongono un'*azione prima*, un'esistenza. Le sensazioni sono anche azioni determinate: dunque suppongono un'*azione prima determinata*: un'*azione prima determinata* è un ente esistente in un modo determinato. Confrontando dunque noi la *passione* che proviamo (per le sensazioni), coll'*idea d'attuale esistenza*,

³² *Ibid.*, pp. 554-55.

³³ Poco prima Rosmini aveva detto: «Dicendo *esistenza*, dico attualità, ché il concetto di esistenza non è che il concetto di una *prima azione*», *ibid.*, p. 539.

troviamo che quella *passione* è un caso particolare di ciò che pensavamo già prima coll'idea d'*esistenza*: con quest'idea pensavamo un'*azione*, ma non l'affermavamo né la determinavamo; nella sensazione, o propriamente nel sentito conosciamo l'ente determinato, un dato corpo. Pensando dunque noi per natura l'*azione* in sé (l'*esistenza*); quando poi un'*azione* sperimentiamo in noi (una sensazione), allora col nostro spirito la notiamo limitata dov'ella è, e la riconosciamo per quello appunto che prima dentro di noi pensavamo (...) Il notare questo caso particolare, il riconoscere quella cosa, che passa in noi, come appartenente a quanto pensavamo già prima, è ciò che costituisce la percezione della cosa reale, è il giudizio di cui parliamo ... Così si spiega, come succeda un certo confronto, e giudizio in noi tra il *sentito* e l'*idea dell'essere*; e come il primo diventi il *subietto*, in quanto si riconosce contenuto nella seconda, che è il *predicato*. E per acquistar di questo un più chiaro intendimento, si riducano ai medesimi termini le due cose da confrontarsi, la *sensazione* e l'*esistenza indeterminata*. Esse sono *azioni*: ma l'*esistenza indeterminata* è *azione* priva di condizioni reali; la *sensazione* è l'*azione* medesima limitata da reali condizioni e determinazioni. Ora qual meraviglia che io ravvisi e riconosca un'*azione particolare*, quando ho già in me la nozione dell'*azione universale*? Dall'*azione* poi è facile ascendere all'*ente*: ché questo, come dicemmo, non è che la *prima azione*: ora se v'ha un'*azione*, vi dee esser la prima, essendo assurdo che esista la seconda senza la prima.²⁴

La citazione per esteso ci aiuta a capire come la percezione intellettuale, la conoscenza, fosse un riconoscimento: l'idea dell'essere, nel confronto con la sensazione, riconosceva in questa qualcosa che le apparteneva intimamente, ovvero anche la sensazione era azione, aveva a che fare con l'ente. Lasciando da parte anche nel caso di Rosmini le non poche difficoltà che investono il concetto della conoscenza, possiamo però osservare che non solo la percezione intellettuale non intendeva scavalcare la differenza radicale di sensazione e idea dell'essere, che quindi restavano entrambi appartenenti a mondi diversi, ma che l'idea dell'essere in nessun modo entrava nella costituzione dell'oggetto se non come sua intellegibilità, come luce che illumina le sensazioni altrimenti destinate a restare oscure. Il conoscere era qui un vedere, come un vedere era la conoscenza che abbiamo dell'idea dell'essere. Solo che il vedere del giudizio, così accuratamente tenuto distinto da Rosmini, era quello stesso sguardo

²⁴ *Ibid.*, pp. 539-40.

dell'idea dell'essere che si allunga su uno scenario a lui estraneo, dove con sorpresa l'essere ideale riconosceva ancora l'essere, l'azione, l'esistenza. Ma se questa era, *prima facie*, la percezione intellettuale, come poteva ritenere Chiocchetti che fosse sovrapponibile all'universale concreto? Come assimilarla alla forma logica dello Spirito? Che cosa potevano avere in comune l'idea dell'essere e l'«è» logico che attuava la distinzione e unificazione di concetto e intuizione? E le intuizioni trasvalutate dal concetto come potevano essere assimilabili alle sensazioni che l'idea dell'essere non poteva in alcun modo toccare?

Chiocchetti fu sempre molto preoccupato di dimostrare che una filosofia come quella di Croce era compatibile col dualismo.³⁵ Si diede pena di provare che non vi era nessuna contraddizione a ipotizzare l'oggetto della conoscenza come di per sé esistente indipendentemente dal suo essere conosciuto. Ma, per questo verso, si trattava di rettificare l'immanentismo della filosofia crociana. Così, in una delle pagine più vibranti del volume su Croce, dopo aver ultimato l'illustrazione della logica e aver affermato che, ad eccezione del monismo, tutte quelle dottrine dovevano essere accolte, Chiocchetti diceva: «E niente, assolutamente niente — cioè nessun argomento dimostrativo — ci porta a negare che l'oggetto del nostro pensiero, o del pensiero che lo afferma con e nella percezione, non sia, oltre che nell'atto conoscitivo del soggetto, anche fuori del soggetto, indipendente dal soggetto».³⁶ Anzi, secondo lui era la coscienza stessa a segnalarci che bisognava andare in quella direzione: perché, altrimenti, essa sarebbe «atteggiata, naturalmente, di fronte alla realtà, come spettatrice di oggetto che deve conquistare faticosamente»? «Come si spiega, cioè, come è originata nel pensiero umano la distinzione, meglio, l'opposizione di soggetto razionale e di oggetto compenetrato di razionalità?»³⁷ perché, se il pensiero crea, non è poi cosciente di creare la realtà? A questi interrogativi, diceva Chiocchetti, il monismo immanentistico di Croce non sa dare

³⁵ Anche perché, in verità, le critiche che gli si muovevano da parte scolastica battevano fortemente su questo tasto.

³⁶ E. CHIOCCHETTI, *La filosofia di Benedetto Croce*, cit., p. 236.

³⁷ *Ibid.*, p. 236.

risposta. E così, andando all'attacco del Croce con quel dualismo che agli occhi di molti idealisti sarebbe parso strumento debole e inefficace a sferrare colpi, Chiocchetti cercava, con le sue forze, di ribadire un principio cardine non solo per i neoscolastici, ma anche per Rosmini. Eppure, anche se si fosse accettata la sua tesi che andava, beninteso, non nel senso di una materializzazione extrasoggettiva dell'oggetto, ma nel senso dell'affermazione che nell'ambito della conoscenza si doveva ammettere la diversità ontologica, di natura, di ciò che pure solo in connessione col pensiero era conoscibile e, quindi, in un certo senso «reale» per noi; anche se si fosse voluto scavare più a fondo nel rapporto tra estetica e logica per rintracciare ulteriori elementi a favore di questa tesi; e anche se, d'altra parte, si fosse stati d'accordo ad eliminare da Rosmini tutta una parte della sua dottrina, quella relativa alla teorizzazione dell'esistenza dei corpi, che pure nel *Nuovo saggio* occupava uno spazio non irrilevante, per poter intendere la sensazione secondo moduli meno sensitivi e più vicini allo spiritualismo; se pure insomma si fosse «ritoccato» Croce e decurtato un po' Rosmini, per dire le cose grossolanamente, non si sarebbe giunti ad un loro reale avvicinamento. La questione era più grave e, in qualche misura, Chiocchetti lo avvertì ma non riuscì a risolvere il problema.

Il problema, infatti, era di più vasta portata e non riguardava solo il dualismo di soggetto e oggetto. Ciò che più ostacolava la possibilità di un qualche accostamento di quelle filosofie era invece la diversa, inconciliabile idea che i due filosofi avevano del pensiero. E su questo non c'era mediazione possibile. Se per Croce il pensiero era la forma logica dello Spirito, la forza produttiva del suo essere e del dare universalità alla conoscenza; se questa forza era tutt'uno con lo Spirito, assoluto divenire che era, a sua volta, creazione di uno Spirito insieme assoluto e storico, universale e particolare, necessario e contingente, ma comunque, sempre, indiscutibilmente autosufficiente perché autoproducentesi; e se, come abbiamo visto, quest'ultimo aspetto non era mai stato così chiaro come nella *Logica*; per Rosmini l'idea dell'essere, che era la pensabilità *tout court*, ma anche l'esistere in sé,⁵⁸ «è intuibile e conoscibile

⁵⁸ Nel descrivere l'oggettività dell'idea dell'essere contrapponendola all'essere

per se stessa»,⁵⁹ doveva cioè essere intuita dal nostro pensiero perché esso potesse conoscere; era intuibile, e quindi, per quanto si identificasse con il pensare, non era comunque identificabile con noi, non aveva nulla di soggettivo — si ricordi che tutto questo ha sullo sfondo la polemica con Kant — anzi la sua oggettività faceva tutt'uno con l'intuibilità, nel senso che ne costituiva il corrispettivo. Per quanti sforzi avesse fatto Gentile per aggirare l'ostacolo, per questo aspetto Rosmini non sarebbe mai potuto diventare il Kant italiano. E se non spetta a noi stabilire se questa fosse la sua grandezza o il suo limite,⁶⁰ ci riguarda invece molto da vicino il fatto che l'idea dell'essere fosse intuibile, cosa che non lasciava margini all'interpretazione in chiave, per dir così, di soggettivismo idealistico: l'idea dell'essere non era identificabile con un pensiero creatore dell'oggetto, ché si poneva essa stessa come un «oggetto» seppure *sui generis*, né poteva essere accolta come un Assoluto, ché comunque, di fronte a sé, aveva pur sempre il mondo delle sensazioni.

Chiocchetti non mise mai a fuoco il problema in questi termini, neanche quando sembrò essere prossimo a coglierli, come avveniva nella fase conclusiva dell'esame della *Logica* dove osservava: «il reale come oggetto — e, fuori di noi, e in noi, in quanto è distinto da noi e da noi indipendente, il reale non è che oggetto — non è ragione, sibbene è nel suo fondo, nel suo ordine, cioè nei suoi rapporti, razionalità: quindi esige un soggetto trascendente come sua causa e ragione sufficiente».⁶¹ Qui lo sbilanciamento a favore di una razio-

delle sensazioni Rosmini così scriveva: «l'esistere in sé non è da noi sentito: giacché queste due espressioni, 'esistere in sé', ed 'essere sentito', esprimono concetti contrari, l'assoluto e il relativo, l'uno dei quali esclude l'altro direttamente. Infatti, la mera esistenza in sé di una cosa, non importa e implica alcuna sensazione prodotta in un'altra cosa: mentre all'incontro la sensazione non racchiude nessun'idea di cosa che *esista in sé*, ma solamente quella d'una passione nostra e del suo termine», A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, I, cit., p. 445.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 443.

⁶⁰ Proprio questa concezione dell'idea dell'essere come oggettiva e intuibile sembrerebbe oggi essere motivo per «un rinnovato dialogo» con Rosmini. Si veda, a questo proposito, G. RICONDA, *Ragioni per un rinnovato dialogo con Antonio Rosmini, in Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*, Brescia 1999, pp. 47-64.

⁶¹ E. CHIOCCHETTI, *La filosofia di Benedetto Croce*, cit., p. 239.

nalità che non è Ragione, cioè di una razionalità *creata* non da un pensiero che è anche pensiero degli uomini — e che forse è *solo* questo — ma da un soggetto trascendente del tutto *altro* dal mondo, poteva indurre a riflettere sulla differenza radicale delle due prospettive. Ma la cosa finiva invece col restare esigenza muta, forse dettata dalla fede,⁶² e la struttura della logica crociana non era messa davvero, fino in fondo, in discussione. D'altra parte, l'affermazione di Rosmini secondo il quale «l'Ente 'sebbene da noi non si veda nella sua sussistenza, ma solo nell'idea, tuttavia non può non sussistere anche in se medesimo; e in questa sua sussistenza considerato è la causa efficiente del tutto, l'Ente degli enti, l'unico assoluto, Dio'»⁶³ era concepita in un orizzonte concettuale nel quale l'idea dell'essere, dopo aver avuto la caratterizzazione fortemente trascendente che si è visto, si avviava sempre di più ad essere coniugata come uno dei tre modi dell'essere, che aveva l'essere reale e l'essere morale come altri modi effettivi. Dal connettersi delle tre forme dell'essere scaturiva sia l'organicismo di cui parlava Chiocchetti nell'Introduzione, la connessione, appunto, di tutti con tutti e di tutti con l'Unità, sia la possibilità di radicare di più nel senso della trascendenza quell'idea dell'essere trasformandola, appunto, in essere solo ideale. Ma il discorso a questo punto richiederebbe che ci inoltrassimo troppo addentro nelle questioni della filosofia rosminiana, mentre è necessario concludere, almeno per quanto riguarda gli elementi offerti alla nostra riflessione da *La filosofia di Benedetto Croce*.

Non sarà di troppo, però, ancora un accenno alla conclusione con la quale Chiocchetti licenziava la sua opera. Nelle battute finali, infatti, scriveva:

l'essere è bensì uno con la mente come forma della mente e come — nell'atto concreto della conoscenza — formato e informato dalla mente, ma, poiché la mente umana non è atto puro o pura forma, ma atto commisto con potenza, forma commista con materia (nel senso della scuola francescana),

⁶² Così osservava *La Via* nella recensione alla II ed. del volume. Si veda V. LA VIA, recensione a *Emilio Chiocchetti. La filosofia di Benedetto Croce 2a. ed. riveduta e ampliata*, «G. crit. Filos. Ital.», II, 3 (1921), pp. 71-92.

⁶³ Citiamo da U. REDANÒ, introduzione a A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, Roma 1934, p. XXXIII.

l'unità dell'essere e della mente non è, nell'uomo, unità di identità assoluta, ma di semplice uguaglianza: il conosciuto è nel conoscente secondo la natura del conoscente, come il conoscente è nel conosciuto secondo la natura del conosciuto: ma *conoscente e conosciuto sono due, non uno*; due razionalità che s'incontrano compenetrandosi e unificandosi, senza identificarsi. Ma il rapporto di uguaglianza, che è nell'uomo, suppone il rapporto d'identità: deve quindi esistere, fuori dell'uomo, l'identità piena di essere e conoscere, ossia *l'essere tutto, tutt'uno con la mente tutta, la mente tutta, tutt'una con l'essere tutto*: l'ordine ontologico perfetto tutt'uno, cioè identico, nel senso strettissimo e propriissimo della parola, con l'ordine logico perfetto: l'Essere-Verità, Dio.⁶⁴

Questo brano, stranamente vestito di un linguaggio scolastico tradizionale, ci offre ancora uno spunto per il nostro tema. Infatti Chiochetti insisteva qui che la differenza di soggetto e oggetto, di conoscente e conosciuto, il loro rapporto d'uguaglianza, supponeva quello d'identità, che il due, insomma, supponeva l'uno, quell'uno dove i due avrebbero avuto la loro condizione di più alta perfezione. Proprio questo ci sembra essere ancora un richiamo a Rosmini,⁶⁵ l'istanza che, muovendo dal conoscere, si giunga all'unità suprema del conoscere e del reale, l'*ordo ad unum* che costituiva il perno dell'organicismo di cui abbiamo parlato dall'inizio. Ma, ancora una volta, l'aura rosminiana galleggiava, per così dire, sopra il convincimento, mai messo seriamente in crisi, che l'universale concreto, il

⁶⁴ E. CHIOCHETTI, *La filosofia di Benedetto Croce*, cit., p. 154.

⁶⁵ Così Redanò illustra la Lettera a Pietro Orsi, *Sulla maniera di evitare il pantesimo, Sulla questione se l'essere si possa predicare univocamente di Dio e delle creature*: «Rosmini batte sul suo argomento preferito: la diversità irriducibile dei due momenti, intellettuale e sensitivo, universale il primo, particolare il secondo, eppure inseparabilmente connessi nella sintesi della percezione intellettuale. È attraverso questo concreto pensare che il soggetto pensante può sollevarsi all'oggetto, all'Ente che è verità nell'ordine delle idee, valore in quello della morale, esistenza in quello della realtà, onde si rende possibile quel passaggio dall'ordine logico a quello ontologico, che non possono attuare né i sistemi dualistici (...) né quelli sensisti (...) né quelli idealistici, prigionieri di un puro pensiero che non arriva a raggiungere il reale. L'Ente 'sebbene da noi non si veda nella sua sussistenza, ma solo nell'idea, tuttavia non può non sussistere anche in sé medesimo; e in questa sua sussistenza considerato è la causa efficiente del tutto, l'Ente degli enti, l'unico assoluto, Dio'», *Introduzione* di U. REDANÒ a A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. XXXIII.

concetto, insomma, potesse costituire la struttura fondamentale della conoscenza e, dunque, della realtà.

Abbiamo avuto modo di osservare che Chiocchetti effettivamente aveva subito l'influenza di Rosmini e che nel suo ragionamento erano presenti non solo alcune istanze del Roveretano, l'organicismo e la trascendenza, ma anche certe modalità concettuali che appartenevano al repertorio filosofico di Rosmini stesso. Tutto questo, però, non faceva di lui un rosminiano e il convincimento fondamentale in campo filosofico, che lo accompagnò per tutta la vita, fu quel sintetismo ch'egli mutuava direttamente da Croce, fu l'idea che l'universale concreto fosse la pietra miliare di ogni corretta impostazione filosofica. E per questo concetto si battè e lottò contro avversari che vedevano in questa posizione la resa all'idealismo o che, come faceva Francesco Olgiati negli anni a cavallo della prima guerra mondiale, consideravano il sintetismo una verità parziale, integrabile con la tradizionale dottrina scolastica dell'astrazione. Quanto il concetto crociano, profondamente radicato in lui, portasse ad una lettura assai particolare della stessa filosofia rosminiana avremo modo di vederlo esaminando altri importanti scritti che Chiocchetti aveva dedicato specificamente a Rosmini.

Gli scritti rosminiani.

Si tratta di diciotto articoli che P. Raffaele Centi ha rintracciati e raccolti nel volume *Gli scritti 'rosminiani'* e risalgono per lo più agli anni tra il 1912 e il 1919. La filosofia di Rosmini vi era presa in esame in modo abbastanza puntuale. Noi ci soffermeremo sui saggi dedicati alla conoscenza, dove è possibile trovare interessanti spunti di approfondimento delle questioni fin qui trattate e tralascieremo, invece, necessariamente, i saggi che hanno per tema l'ascesi o la pedagogia di Rosmini.

I primi scritti avevano un carattere particolare e va rilevato.⁶⁶ Essi

⁶⁶ Sono quattro articoli, tutti scritti sotto lo pseudonimo di Vigilante Laurier, pubblicati su «Voce trentina» tra dicembre 1911 e agosto 1912. Di questa collaborazione occorrerebbe parlare più diffusamente. Qui ci dobbiamo limitare a dire che

si rivolgevano direttamente ai trentini dei quali, in modo polemico, intendevano denunciare l'ignoranza del pensiero di Rosmini. Il tono era di denuncia: nel Trentino «vi manca una coscienza filosofica». Neanche dal positivismo è stato davvero raggiunto⁶⁷ e, ancor meno, dall'idealismo e dallo spiritualismo che in Italia ha già preso vigore.

Mi chiedo — scriveva Chiocchetti che fingeva di essere un italiano che interveniva sulle colonne della rivista trentina — se costassù non è arrivato nessun soffio di questo gran vento gagliardo rinnovatore che spazza via il positivismo e porta sulle sue ali l'idealismo e lo spiritualismo, che ci fa amare il Bruno, il Vico, il Galluppi, il Gioberti, il Rosmini; mi chiedo se la vostra anima è la nostra anima risorta a unità e grandezza nel pieno fiorire e attraverso il pieno fiorire dello spiritualismo rosminiano-giobertiano; mi chiedo, se noi e voi siamo veramente un popolo della stessa cultura e degli stessi ideali. Io non bado alle vostre grida patriottiche: non costano nulla e guadagnano fama e simpatie. Io l'unità del popolo inferisco dalla cultura di pensiero; e vedo, purtroppo ... che mentre qui si studia, si lavora, si progredisce italianamente, mentre qui si ride del lombrosismo, e si fa rivivere la luminosa tradizione spiritualistica nazionale che è anche mon-

«La Voce trentina», fatta a imitazione de «La Voce» di Prezzolini, ebbe vita breve (meno di due anni) e fu diretta da Alfredo De Gasperi, giovane intellettuale vicino all'irredentismo e amico di Chiocchetti. Ospitò scritti di Billia, Nardi, Slataper, Saitta, oltre a Chiocchetti stesso. Di questa vicenda dello pseudonimo si trova traccia in una lettera di Nardi del 6 nov. 1911: «è venuto da me il De Gasperi tutto mortificato per la cattiva accoglienza che in generale i giornali trentini hanno fatto alla V.T. Ma più di tutto era accorato e triste perché Ella gli ha scritto che non potrà collaborare. Senta, questo è semplicemente assurdo. È necessario il suo aiuto, se non vuole che si sospenda la rivista. Capisce? Ella lavori, e la rivista si assumerà la responsabilità di quanto verrà pubblicando. Del resto, il pubblico non ha in questo caso il diritto di conoscere il Suo nome. In certi momenti bisogna essere carbonari», corrispondenza inedita di Bruno Nardi a Chiocchetti, conservata presso l'archivio dei Frati Minori di Trento, lett. 7 teca 21. Chiocchetti non rivelò l'identità di Laurier neanche a Gemelli che, nel frattempo, l'aveva intuita. La rivelò invece a Morando che ripubblicò *Rosmini. La pienezza dei tempi* su «R. rosminiana» e che in una lettera del 6 dic. 1912 a proposito di Laurier gli rispondeva: «non dubiti della mia assoluta discrezione: so quando parlare e quando e come tacere. E la confidenza alimenterà la nostra reciproca amicizia», *Gli scritti 'rosminiani'*, cit., p. 127.

⁶⁷ Non certo dal positivismo di un Cattaneo o Villari e Gabelli. «Nulla di tutto questo nel Trentino, ma la feccia del positivismo: il sensualismo pratico e teoretico nella sua forma volgare, ascientifica, irriflessa: il positivismo dei sensali», da Chiocchetti, *Rosmini. La pienezza dei tempi*, «Voce trentina», II, 5 (1912), ora in *Gli scritti rosminiani*, cit., p. 14.

diale; lassù tacitamente impera ancora il Sighele e nessuno di voi borghesi agita i grandi problemi etico-religiosi; nessuno o quasi di voi apparisce nelle riviste di filosofia d'Italia; nessuno imprende a esaminare il Rosmini alla stregua della recente varia letteratura critico-filosofica, dei nuovi o nuovamente presentati problemi di pensiero.⁶⁸

La necessità di studiare di Rosmini, queste pagine lo rivelavano, non era solo questione filosofica *stricto sensu*. Aveva a che fare anche con la cultura di pensiero che formava la coscienza di un popolo, la coscienza nazionale. A Chiocchetti sembrava che quella cultura fosse troppo povera e scarsa tra i suoi concittadini e che, di conseguenza, anche il loro sentirsi italiani fosse più gridato che profondamente vissuto. Su questo sfondo di un Rosmini legato all'idea della filosofia intesa anche come cultura nazionale,⁶⁹ si stagliava la figura di Chiocchetti che rosminiano non era⁷⁰ ma che riteneva prezioso quel pensiero per il suo spiritualismo filosofico e per il carattere che questo spiritualismo arrecava alla filosofia italiana.

Se ci si inoltra nel contenuto filosofico di questi saggi subito ci si accorge che la questione della sintesi, o se si vuole della percezione intellettuale, era affrontata da Chiocchetti in modo che sarebbe approdato a posizioni inequivocabili. Egli infatti illustrava la sintesi in Rosmini chiarendo preliminarmente che l'idea dell'essere e l'oggettività che la caratterizzava era stata il vero progresso di Rosmini stesso su Kant. Con ciò sembrava accettare la tesi del *Nuovo saggio* di un 'Kant scettico e di Rosmini suo superatore.⁷¹ Ora, se l'idea

⁶⁸ Apparve in *In tema di rosminianesimo. Il non 'nostro' Rosmini. Lettera aperta al Sig. Commendatore Mario Manfroni*, «Voce trentina», II, 11 (1912), ora in *Gli scritti 'rosminiani'*, cit., p. 24.

⁶⁹ Si confronti, a tal proposito, quello che Chiocchetti scriveva a Dell'Antonio nella lettera, già citata, del novembre 1910.

⁷⁰ «Chi mi ha letto dice: che fanatico di rosminiano! E non è vero. Non sono nè rosminiano nè fanatico, credetemelo sulla parola» *Gli scritti 'rosminiani'*, cit., p. 10; «andare a lui e studiarlo e studiare quello che ce ne agevola l'intelligenza, non vuol dire, precisamente, fermarvisi, chiudersi settariamente nel suo sistema», *ibid.*, p. 16.

⁷¹ «Mentre Kant, negando valore oggettivo alle categorie e, quindi, ai principi che ne derivano, si era preclusa la via che mena alla verità e alla certezza della verità; — Rosmini invece, con la sua unica idea innata oggettiva dell'essere, come forma della ragione e delle cognizioni, e come fonte dei principi del ragionamento, poté

dell'essere è la forma oggettiva innata delle umane cognizioni, qual è la sua materia? Alla risposta di Rosmini che la materia sono le sensazioni per sé medesime cieche e inconoscibili, Terenzio Mamiani aveva sollevato un'obiezione molto forte che Chiocchetti riferiva:

Secondo questi principi, la mente umana non può giungere mai a conoscere alcuna esistenza reale. Infatti, se ogni cosa, per essere conosciuta, deve vestire la forma dell'ente possibile, questa forma per legge di sua natura convertirà ogni cosa in semplice esistenza possibile (...) Perciò, come finge la favola che al re Mida ogni cosa convertivasi in oro, del pari ad Antonio Rosmini ogni cosa diventa possibile, e la sua metafisica muore affamata e assetata di realtà. A questa difficoltà non si risponde — continua il Mamiani — col dire che la sensibilità e l'intelletto sono contenuti entrambi nell'unità della nostra coscienza. Poiché, o l'unità di coscienza ha la virtù di fondere la facoltà intellettiva e la sensibilità in modo che perdano la loro vera natura — in modo, cioè, che o l'intelletto divenga capace di ricevere in sé le affezioni sensibili, o le sensazioni cessino di essere inconoscibili per sé stesse; — e allora il Rosmini si contraddice davvero; ovvero l'unità di coscienza mantiene le sue potenze separate e perfettamente incommunicabili, e allora non è possibile conoscere le esistenze reali. Poiché, o si escludono le sensazioni dall'intelletto così in fatto come in idea, e allora le sensazioni non sono conosciute, ovvero s'ammette, come fa il Rosmini, che le sensazioni ricevano il lume dall'intelletto, e allora esse si convertono in nude possibilità.⁷²

Sia i discepoli che Rosmini stesso risposero all'obiezione.

Non a tutti, però, le loro risposte sono apparse soddisfacenti, e la difficoltà non è stata dissipata; nè può dissiparsi, se non ammettendo che l'idea dell'ente non è l'idea del puro possibile, ma del possibile ad esistere cioè, implicitamente, dell'*esistenza*, così ideale come reale, cioè dell'esistenza in genere; il che mi pare non è stato messo sempre sufficientemente in chiaro né da Rosmini né dai rosminiani.⁷³

edificare quel suo sistema della verità — com'egli lo chiama — che rappresenta — secondo i discepoli del Roveretano — il punto d'arrivo della migliore corrente platonica e l'assimilazione di tutte le dottrine kantiane compatibili con l'oggettivismo realistico della filosofia tradizionale platonico-agostiniana», *Gli scritti 'rosminiani'*, cit., p. 38, ma apparso come *La dottrina della conoscenza nella filosofia italiana moderna. I. Rosmini e la sua scuola*, «R. tridentina», n.s., XIV (1914), pp. 165-74 e 230-37.

⁷² *Gli scritti 'rosminiani'*, cit., p. 41.

⁷³ *Ibid.*, p. 42.

L'obiezione di Mamiani aveva colto nel segno e Chiocchetti in fondo lo riconosceva. Quel che più importa, però, è che egli la risolveva in un modo che rivelava significativamente il suo vero pensiero. Mettendo dunque in forma sillogistica, o meglio nella vera e propria forma disputativa, il suo argomento così scriveva:

Se gli elementi di cui si fa risultare la cognizione del reale non hanno in sé la detta cognizione del reale, non la possono dare, perché nemo dat quod non habet. — Ma il Rosmini fa risultare la cognizione della cosa reale dall'idea dell'essere, e dal sentimento, che non contengono questa cognizione, perché il sentimento è cieco e non racchiude cognizione alcuna, e l'idea non racchiude la cognizione del reale, ma solo del possibile. — Dunque egli non spiega bene la cognizione del reale. Risposta del Rosmini: Nego la maggiore e la minore. Nego la maggiore, perché talora due elementi coll'unirsi insieme producono un terzo effetto, che non è né nell'uno né nell'altro di essi elementi (...) Nego la minore, perché egli è falso che il Rosmini faccia nascere la cognizione del reale dai due soli elementi dell' essere ideale e del sentimento; ma vi aggiunge anzi un terzo elemento, che è l'atto dello spirito semplicissimo, che intuendo da una parte l'ideale, e dall'altra percependo il reale, s'accorge che nell'ideale è il tipo dell'attività reale percepita nel sentimento e lo afferma a se stesso, e così produce a sé la cognizione del reale mediante questo giudizio primitivo. Infatti la cognizione del reale consiste nell'unione di quei due elementi operata dallo spirito, e dallo spirito semplice e identico. E però, sebbene ciascuno di essi non dia la cognizione del reale, uniti la danno, appunto perché la cognizione del reale non è altro che l'atto dello spirito che li congiunge, e congiungendoli ne afferma il rapporto. Osservo: uniti la danno se la forma che si congiunge al sentimento contiene l'esistenza in genere oltre che l'essenza: solo in questo caso essenzializzare, per così dire, il sentimento implica anche esistenzializzarlo.⁷⁴

Ebbene, non solo Chiocchetti riconosceva che Mamiani aveva ragione a dire quello che diceva, ma per quanto portasse l'attenzione su «un terzo elemento», quello spirito che «s'accorge» che nell'ideale si trova il tipo del reale, pure ammetteva che l'atto dello spirito non sarebbe stato sufficiente a congiungere ideale e reale *se l'ideale non avesse contenuto oltre che l'essenza anche l'esistenza*. Insomma, se la conoscenza doveva essere conoscenza reale o del reale, quella realtà non poteva essere derivata dal di fuori dei suoi elementi. Tra questi, è innanzitutto l'idea dell'essere quella cui spetta il primato. Essa è idea ma è anche essere e solo a questa condizione può costituire una

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 42-43.

sintesi conoscitiva che sia reale conoscenza. Ma come affermare tutto questo senza andare ben oltre Rosmini? Come leggere queste battute senza ritornare immediatamente alle pagine della *Logica* di Croce dove, come abbiamo visto, l'«è» del giudizio definitorio si mette in mostra come lo stesso «è» del giudizio individuale? Come non pensare, dunque, che lo spirito di cui parlava Chiochetti a proposito della sintesi di Rosmini fosse in sostanza, e nella sua sostanza più profonda, lo Spirito che nella *Logica* di Croce agiva come forma assoluta della conoscenza universale, forma di per sé sufficiente ad essere, «è» logico che unisce e distingue in forza proprio del suo essere? Certo, propriamente qui è l'idea dell'essere che deve implicare l'esistenza insieme all'essenza e non il terzo elemento, cioè lo spirito. Ma se ci domandiamo che cosa sia, che cosa poteva essere quello spirito che Rosmini introduceva a notare la sensazione come il caso particolare di cui l'idea dell'essere era il tipo,⁷⁵ che cosa significava che nel giudizio, cioè nella sintesi di idea e sensazione,

noi raccogliamo, per così dire, il nostro spirito (che prima, senza un punto ove concentrarsi, stava espanso immobilmente sull'*essere possibile vacuo*, uniforme), lo raccogliamo, dico, nell'ente particolare e limitato, come quello ov'egli trova l'essere realizzato, e ravvisa ciò che conosceva, e quasi direi cercava,⁷⁶

non troviamo che due risposte possibili: il «nostro spirito» o appartiene alla sensibilità, al mondo empirico — ma come potrebbe allora pensare e ravvisare e conoscere e cercare? — oppure deve coincidere con l'idea dell'essere, che pure esso intuisce e dalla quale, quindi, si distanzia; ma allora il suo essere prima espanso immobilmente sul-

⁷⁵ «Pensando dunque noi per natura l'azione in sé (l'esistenza); quando poi un'azione sperimentiamo in noi (una sensazione), allora *col nostro spirito* la notiamo limitata dov'ella è, e la riconosciamo per quello appunto che prima dentro di noi pensavamo, dicendo a noi stessi: 'ecco una di quelle azioni (o sia un grado e modo d'azione) che *col mio spirito* io pensavo'. Il notare questo caso particolare, il riconoscere quella cosa, che passa in noi, come appartenente a quanto pensavamo già prima, è ciò che costituisce la cosa reale, è il giudizio di cui parliamo», A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., p. 540. Il corsivo è nostro.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 540.

l'essere possibile e poi raccogliersi nell'ente particolare per ravvisarvi ciò che già conosceva non era che un modo di dire che l'essere ideale si determinava, si rendeva lui stesso essere particolare ideale, si faceva da idea passivamente intuita principio attivo del conoscere. Né l'una né l'altra ipotesi sembravano conciliabili con il pensiero di Rosmini. Eppure proprio la seconda interpretazione era quella che Chiocchetti proponeva ad integrare il sistema di conoscenza del Roveretano e scongiurare l'esito più distruttivo della critica del Mamiani. Ma questa idea dello spirito, coniugata con la necessità di riconoscere l'esistenza nell'essenza dell'idea dell'essere, ci porta direttamente nelle braccia dell'Universale concreto, concetto nel quale universale e particolare si compongono in forza dell'«è» logico, dello strutturarsi del pensiero come forma dello Spirito che è principio attivo del conoscere e dell'essere, Soggetto nel senso forte che a questo termine aveva conferito la tradizione idealistica da Kant in poi.

Questa concezione mostrava l'altra faccia della medaglia nell'idea che Chiocchetti aveva della materia del conoscere o della materia *tout court*. In una breve recensione del saggio di P. Stoppani *La concezione della materia secondo Antonio Rosmini* apparso su «Rivista Rosminiana» (1913), Chiocchetti osservava che se spirito o anima sta a indicare il principio d'attività che non dipende dalla materia, se cioè

l'anima è, di sua natura, principio senziente: la materia sarà allora composta di senziente e di sentito, di inesteso e di esteso: l'uno è il principio e la ragione dell'attività e dell'unità, l'altro la ragione della passività e della molteplicità; in altre parole, anche il corpo inanimato è composto di materia propriamente detta e di anima: quindi non è inanimato. L'animazione universale, dunque. E rovinano, così, le barriere che si erano innalzate fra regno animale o vivo, e regno minerale o inanimato; fra materia viva e materia bruta, tra forze animali e forze brute, tra vita e morte. Fra il corpo cosiddetto inanimato e il corpo animato, la differenza sarebbe tutta estrinseca: il corpo inanimato è quello che non dà segni di vita per mancanza di opportuno organismo, il corpo animato quello che dà segni di vita (...). Ogni corpo è un sistema con un centro di attività semplice e una; ogni corpo è individuo, cioè uno e indiviso in sé e diviso, per il principio intimo di unità e indivisione, inesteso, da tutti gli altri. Così il corso *zoetico*, della vita dalla vita verso nuova vita, supera la stretta cerchia dei viventi propriamente detti, per diventare la forma della nascita, dello sviluppo e della morte di *tutti* gli esseri, cioè di tutto il cosmo. L'unità della forza è, così, unità vera, cioè universale: una sola attività si dirompe, a seconda delle proprietà del termine, in molte forme, in indefinite forme, per attuare

l'ordine voluto dal Creatore. La sintesi dell'essere concreto è perfetta. E diventa, con questa ipotesi, meno difficile lo spiegare la comunione del nostro spirito o del nostro mondo spirituale col mondo materiale: fra i due mondi il rapporto è possibile, perché sono costituiti tutti e due di senziente e di sentito, di esteso e di inesteso; — diventa soprattutto meno difficile la concezione stessa della materia (...) Se prescindiamo, nella concezione dei corpi, dalle sensazioni, che cosa vi rimane ancora della materia, o dei corpi? Provate, fatene l'esperimento: vi rimane un qualche cosa che non potete osservare, una potenzialità pura, una incognita, una forza che non è forza, perché non ha materia, perché non è termine di nessuna energia, non è passività di nessuna attività, un indeterminato puro, senza determinazioni, cioè un inconcepibile nel campo della realtà, un assurdo.⁷⁷

La materia era, secondo Chiocchetti, intrinsecamente legata a un principio attivo. Che sia anima o vita o cos'altro, era questo principio a unificare tutto il reale. La materia era un sentito che non può darsi senza senziente. Tutto ciò che è sentito, materia animata o inanimata che appaia, aveva in realtà in sé un principio attivo che lo rendeva sentito. Dunque tutti i sentiti implicano principio attivo e l'universo appariva così tutto, indistintamente, animato, attivo. Le differenze tra gli esseri erano estrinseche. La forza che li rende tutti attivi aveva un carattere universale, anzi «una sola attività si dirompe (...) in molte forme». Questa era la vera sintesi, era l'essere concreto. Ma a cosa si riduce il vitalismo universale quando lo guardiamo un po' più da vicino? Il senziente e il sentito del mondo materiale non erano diversi dallo stesso senziente e sentito del mondo spirituale. E era troppo poco dire che è meno difficile, allora, spiegare la comunione di questi due mondi. Si doveva dire, piuttosto, che tale comunione era intrinseca identità. Infatti la suggestione del parallelismo tra i due mondi cadeva immediatamente non solo davanti alla considerazione che l'elemento attivo, il senziente della materia inerte non poteva essere che il suo essere oggetto di conoscenza e, per questo, «sentita», ma ancor più e meglio davanti allo stesso ragionamento che indica in modo inequivocabile che al di là della sensazione, che per Chiocchetti era comunque già

⁷⁷ *Gli scritti 'rosminiani'*, cit., p. 61, però prima in «R. filos. neoscolastica», VI (1914), pp. 312-15.

Spirito, o, se si preferisce dir così, già rapporto allo Spirito,⁷⁸ non vi è materia che possa essere ammessa, ma solo inconcepibilità. In definitiva, la materia di cui Chiochetti parlava, ritenendo che solo così se ne potesse parlare, era la materia stessa del conoscere, in questo già inclusa. Era materia reale, per questo il conoscere era vera conoscenza, ma la sua realtà non è comunque pensabile che dal di dentro delle forme dello Spirito, intuizione o concetto che siano. Il principio attivo della materia, dunque, quello che la fa essere «sentito» e con ciò materia non era in alcun modo distinguibile dal principio attivo che fa essere spirito lo spirito. Se così non stessero le cose, se la differenza gnoseologica all'interno della sintesi conoscitiva non fosse immediatamente sovrapponibile a quella ontologica, la conoscenza non conoscerebbe alcuna realtà e la materia, animata o inanimata, non sarebbe «sentito». Non staremo ora a indugiare sulla difficoltà di rendere il ragionamento reversibile. Era ben consapevole Chiochetti che non era facile, con quei presupposti, dimostrare che anche la differenza ontologica era sovrapponibile a quella gnoseologica e per questo si era limitato nella monografia su Croce a sostenere che non vi era contraddizione a pensare la cosa così adducendo, inoltre, argomenti più fondati sull'esibizione di difficoltà che effettivamente risolutivi di esse e capaci di recare il pensiero in una nuova radura. E proprio perché ne era consapevole, ed era consapevole che gli interventi volti a sciogliere le difficoltà del pensiero di Rosmini erano stati, in effetti, davvero ponderosi, finiva per sistemare le cose così:

perché sia possibile la sintesi, devono preesistere ad essa gli elementi di essa. Si noti, però, che questa preesistenza, come è facile capire, non è cronologica ma soltanto logica. (Veramente l'ente ideale preesiste anche *cronologicamente* a tutte le cognizioni intellettuali *secondo*; ma io qui parlo della percezione in generale e di tutti e due gli elementi di essa, e del loro concreto rapporto con l'atto sintetico). Non si deve concepire l'intuizione pura dell'ente e il sentimento come *prima* separati l'uno dall'altro e *poi* unificati da un atto sintetico che *sopravvenga*;⁷⁹

⁷⁸ *Introduzione*, di R. Centi a *Gli scritti 'rosminiani'*, cit., p. x.

⁷⁹ *Gli scritti 'rosminiani'*, cit., p. 66; già come *Intorno alla dottrina rosminiana della conoscenza* in «R. Filos. neoscolastica», VII (1915), pp. 214-22.

in altre parole, era la sintesi che «viene prima», era la sintesi ad essere struttura e tale, quindi, da non risultare dalla somma dei suoi elementi. Alla luce di questa affermazione era evidente che senso e intelletto non potevano essere altro che *condizioni* della conoscenza e non più vere e proprie attività conoscitive autonome l'una dall'altra.⁸⁰ E malgrado lo sforzo di sostenere che la sintesi, anche così strutturata, sia conoscenza di un *altro* rispetto al soggetto conoscente,⁸¹ non si poteva però non concludere che tutto ciò che si conosce era dato dalla sintesi. Diceva bene Rosmini che l'atto sintetico della ragione consiste nel dire che quell'oggetto che si conosce ha un atto di sussistenza. Ma

quest'atto di sussistenza si riduce in fondo a un sentimento. Ora il sentimento è fuori della cognizione oggettiva ideale; dunque affermare che un oggetto sussiste è affermare che c'è qualche cosa fuori dell'oggetto ideale della mente e di cui nell'oggetto si intuisce a pieno la natura. Perché vi sia sintesi o percezione intellettuale, il sensibile deve essere conosciuto *nell'ente e per l'ente*, non prima della sua sintesi con l'ente, poiché diversamente la sintesi sarebbe già avvenuta; il sensibile, in altre parole, per essere unito con l'ente, deve non essere già conosciuto, ma, al contrario, deve essere *non ancora conosciuto* (di cognizione intellettuale), e venir conosciuto solo *nell'atto e per l'atto* della sua unione con l'ente.⁸²

Dove, come si vede, malgrado la precisazione che quando si dica che il sensibile non deve essere conosciuto prima della sintesi, si

⁸⁰ «Chiamiamo *intelletto* l'attività che ha per suo termine l'elemento ideale; chiamiamo *senso* (in generale) quella che ha per suo oggetto il reale, e *ragione* l'attività sintetizzatrice. Attività diverse, ma una nella diversità. Se queste attività non sono una e distinte insieme, la sintesi, che è unità-distinzione o unificazione di distinti, non può aver luogo. L'unità-distinzione delle attività è l'anima. Come si vede, il senso e l'intelletto, più che attività conoscitive, sono condizioni dell'attività conoscitiva, che è la *ragione*», *ibid.*, p. 66.

⁸¹ «E poiché i sentimenti sono percezioni immediate di un'azione, e l'azione rimanda a un agente distinto, come tale, dal soggetto in cui l'azione avviene, perciò si può ugualmente dire che la ragione coglie il rapporto fra l'idea universale e l'agente appreso nel sentimento — con l'affermazione dell'esistenza di esso. Esistenza, si noti, indipendente dall'idea o dall'affermazione di essa; esistenza reale, sussistenza, la cui possibilità soltanto è veduta nell'idea, che tutto, in potenza, contiene», *ibid.*, p. 66.

⁸² *Ibid.*, p. 67.

intende dire che non deve essere conosciuto intellettivamente, pure la strutturalità stessa della sintesi impediva che si potesse davvero continuare a distinguere, e lo impediva a Chiocchetti lettore di Rosmini e suo «correttore» così come si è visto che lo impediva a Croce nella *Logica*. Sicché si dovrà concludere che la materia è solo *nella* sintesi nella quale la sua distinzione dall'intelletto era, a questo punto, più affermata che dimostrata, e che comunque il suo carattere attivo non poteva in alcun modo controbilanciare l'attività dello spirito, della ragione che muovendo dall'idea dell'essere compie la sintesi. Non la poteva controbilanciare perché da quest'ultima attività essa di fatto non si distingueva.

Non è difficile trarre qualche conclusione dalla lettura degli scritti rosminiani. È evidente che Chiocchetti era indotto, quando analizzava minutamente la filosofia di Rosmini, a inclinarla fortemente verso soluzioni tipiche della Filosofia dello Spirito di Croce. Gli ultimi brani citati, semmai ce ne fosse stato bisogno, scacciavano ogni dubbio riguardo al fatto che per Chiocchetti la sintesi conoscitiva fosse da pensarsi come elemento strutturale del sistema filosofico. E vedremo fra poco le ripercussioni del fatto che Chiocchetti era giunto definitivamente a questo approdo. Tuttavia sia Chiocchetti che Rosmini avevano cercato di preservare l'autonomia del reale dal pensiero in un sistema filosofico che era almeno in parte di stampo trascendentalistico. Inoltre, sempre su questo sfondo della filosofia moderna, Rosmini si era sforzato di reintrodurre un rapporto tra il pensiero e la trascendenza, ritenendo che il primo non potesse non essere per sua natura vocato a rivolgersi a Dio e sforzandosi di rintracciare nel nostro conoscere quanto la divinità era stata disposta a lasciar intendere. E a questa spinta non solo trascendentale, ma trascendente, contrassegnata da tali modalità, Chiocchetti non era rimasto insensibile.

L'interpretazione di Kant.

Prima di concludere la lettura degli scritti «rosminiani» dobbiamo accennare, sebbene di scorcio, a un altro problema. Uno dei motivi non sempre espliciti che facevano da sfondo a questi ragionamenti era la valutazione che Rosmini e Chiocchetti, ciascuno per

parte sua, davano della filosofia di Kant. È ben noto quanto il *Nuovo saggio* doveva alla polemica con Kant. E da qualche battuta che abbiamo citato può sembrare che Chiocchetti accettasse l'idea di un Kant soggettivista come lo proponeva Rosmini. Però, prima di farcene un'opinione conclusiva, proviamo a mettere velocemente a confronto l'interpretazione di Rosmini con quella che Desirée Mercier, in un libro ben noto a Chiocchetti, dava del filosofo idealista. In *Le origini della psicologia contemporanea* Mercier aveva collegato Kant a Cartesio: come il filosofo francese, anche Kant si basava su una psicologia che aveva come premessa la scissione dell'uomo — e del mondo — in pensiero ed estensione. Cartesio costruì l'antropologia come psicologia e concesse all'anima un potere naturale atto a render conto dei caratteri distintivi del pensiero. «Kant ripiglia alla sorgente quest'idea del funzionamento essenziale del *soggetto-anima* nella produzione della conoscenza». ⁸³ Ovvero la conoscenza s'incentra intorno a uno solo dei due elementi che compongono la sostanza umana, cioè il pensiero, e su di questo, elevato indebitamente a sostanza, si organizza una teoria della conoscenza. Ma, nata da una situazione così difettosa, la dottrina di Kant non poteva che naufragare. E così infatti avvenne: l'impossibilità di conoscere il noumeno, la cosa in sé, di cui l'esito fenomenistico era la riprova, si ritorceva anche contro la possibilità di conoscere davvero il funzionamento della coscienza. Sicché la filosofia trascendentale era destinata a mostrarsi contraddittoria. ⁸⁴

Nessuna facoltà è misurabile direttamente come facoltà; essa non lo è che a condizione di agire; ci si rivela nei suoi atti e per i suoi atti; in se stessa è essenzialmente inconoscibile. L'errore fondamentale di Kant è di aver sognato una «ragion pura» la cui legge di azione sarebbe conoscibile, per un'analisi della ragione stessa, anteriormente alle azioni di cui è principio e sede. Una critica «trascendente», così intesa, è essenzialmente impossibile. ⁸⁵

A questa Mercier contrapponeva che la condizione perché si dia conoscenza

⁸³ D. MERCIER, *Le origini della psicologia contemporanea*, Milano, s.d., p. 43.

⁸⁴ Questo tipo di contraddizione, diceva Mercier, era stata fatta risaltare da Remacle. Cf. *ibid.*, pp. 242-44.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 250-51.

è che la cosa divenga un *oggetto presente a colui che conosce*. La parola *oggetto* (ob-jectum) è molto significativa a questo riguardo; essa designa non ciò che è posto, ma ciò che è posto *in faccia* (ob) del soggetto. Esso indica dunque la cosa già posta in relazione con colui che conosce.⁸⁶

Cosa si debba intendere a tal proposito lo diceva con chiarezza subito dopo:

il conoscente (...) si trova esposto a ogni istante a eccitazioni innumerevoli dalle quali subisce l'azione. La sostanza cerebrale è d'una estrema mobilità. L'oggetto della prima presentazione soggettiva non è dunque ficcato nè chiuso in una forma definitiva, esso si dissocia, si diffonde e fornisce allo sguardo di colui che conosce diverse parti oggettive, apprendibili anch'esse; ciascuna delle parti del tutto diffuso forma allora l'oggetto relativamente semplice di una nuova apprensione. Questa diffusione di un oggetto già appreso, noi la chiamiamo la manifestazione del vero ontologico o, in linguaggio tecnico, l'*evidenza della verità*. Quando l'oggetto di un primo concetto ha diffuso così il suo contenuto e fornito materia a nuove rappresentazioni, dinanzi allo sguardo dello spirito trovansi due termini oggettivi suscettibili questa volta di essere confrontati (...). Vi sono due termini oggettivi rapportabili l'un l'altro, identificabili o non identificabili tra loro. L'oggetto del primo atto apprensivo conteneva la materia di un simile rapporto, ma non la conteneva che *implicitamente*. Lo sviluppo, ciò che noi abbiamo chiamato la diffusione di questo contenuto, rende formalmente possibile la formulazione del rapporto, alla quale si dà il nome di giudizio. Giudicare quindi vale enunciare espressamente che un oggetto rappresentato dall'intelligenza è identico, in tutto o in parte, ad un oggetto anteriormente presentato all'intelligenza.⁸⁷

Di fronte a questa concezione l'interrogativo riguardante la conoscenza suonava così:

l'atto con cui si fa la sintesi del predicato col soggetto, ha esso per causa determinante una legge completamente *soggettiva* del pensiero, oppure è provocato da una *causa oggettiva* di cui lo spirito subisce l'azione? Quest'atto è un *giudizio sintetico a priori*, come vuole Kant, oppure è un atto di percezione e di adesione *motivato* dall'evidenza dell'appartenenza oggettiva del predicato al soggetto?⁸⁸

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 251-52.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 252-53.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 256.

Abbiamo voluto riportare questi passi perché risultasse chiaro come il procedimento conoscitivo per Mercier, una sorta di astrazione universalizzante rivisitata secondo moduli positivistici, faceva perno essenzialmente sull'oggetto dal quale «si diffonde» la materia che costituisce la rappresentazione concettuale. La verità ontologica, com'egli la chiamava, non era altro che la corretta restituzione della «diffusione» avvenuta. Qui ha radice l'oggettività. È l'oggetto la sua vera radice.

Se torniamo ora a Rosmini, ci rendiamo conto di trovarci sotto tutt'altro cielo. L'oggettività era caratteristica esclusiva del pensiero, dell'idea dell'essere. Veniva conferita alla sintesi conoscitiva dal suo elemento apriori. Non c'è dubbio che questo «platonismo» fosse intimamente influenzato dalla filosofia trascendentale. E non c'è dubbio nemmeno che Chiochetti si sentisse decisamente più in sintonia con questo punto di vista che con quello di Mercier. Quanto a Kant, allora, a parte qualche sporadica affermazione di diverso tono,⁸⁹ sembrerebbe di dover dire che il giudizio di Chiochetti non fosse così negativo. Non solo, infatti, ne *La filosofia di Benedetto Croce* accoglieva di fatto l'interpretazione spaventiano-gentiliana della storia della filosofia nella quale a Kant era riservato, comunque, un posto di tutto rispetto, ma, in uno scritto intitolato *La «Critica della ragion pura» nella filosofia di Rosmini* e pubblicato nel volume commemorativo che i neoscolastici italiani dedicarono a Kant nel 1924, posto quindi in un contesto di una certa rilevanza, egli aggiungeva all'esposizione dell'interpretazione rosminiana:

Non si poteva dir di meglio dal punto di vista dell'interpretazione tradizionale di Kant (...) Ma il Kant tradizionale è tutto Kant? Ne dubito. Le *idee* non sono «principi regolatori»? Dunque il noumeno che esse rap-

⁸⁹ Proprio a proposito della forma unica delle cognizioni e del suo carattere di oggettività in Rosmini, Chiochetti affermava: «le forme di Kant sono *soggettive*, sono, cioè, funzioni o attività del soggetto; è il soggetto stesso che pone istintivamente di suo nelle cose la necessità e l'universalità, informando le impressioni esterne con le intuizioni pure a produrre la rappresentazione, e mettendo le rappresentazioni sotto le categorie, in sintesi con queste a produrre i concetti della realtà (...). Sono quindi pienamente giustificate le accuse di scetticismo e di idealismo che il Rosmini muove alle dottrine della conoscenza del filosofo di Koenigsberg, prendendo di mira la *Critica della ragion pura*, *Gli scritti 'rosminiani'*, cit., p. 34.

presentano entra in qualche modo nella costituzione della realtà sistematica. E forse in un Kant integrale anche i concetti e le intuizioni hanno validità oggettiva nel senso accettato della parola. Non posso che accennare a questa interpretazione che forse più tardi sarà sviluppata.⁹⁰

Fa bene Rosmini, proseguiva, a sottolineare che l'errore fondamentale del criticismo è nell'aver fatto delle nostre idee e delle cose esterne una cosa sola. Il dualismo andava ancora chiarito e ribadito, anzi proprio questo era uno dei compiti che Chiocchetti riteneva spettassero a lui, ma era dualismo dentro la prospettiva trascendentale, dentro l'idea del moderno Soggetto, era quella filosofia che, con tanti sforzi, aveva cercato di far risaltare in Croce. E da questo punto di vista Kant poteva e doveva essere fatto salvo.

La funzione del sintetismo di Rosmini nel dibattito su Astrazione e Concretezza.

Le conseguenze di quello che abbiamo descritto come l'approdo di Chiocchetti furono chiaramente visibili nel dibattito su Astrazione e Concretezza. Questo dibattito è importante perché ci mostra in maniera conclusiva che il punto di vista cui era giunto Chiocchetti a proposito della sintesi aveva fundamentalmente i caratteri dell'Universale concreto di Croce, salvo le note distinzioni di cui si è già detto e mostra come, ancora una volta, Chiocchetti chiamasse in aiuto Rosmini, facendo appello ad alcuni punti del pensiero di questo, senza però che la sua idea della sintesi potesse davvero combaciare con la percezione razionale.

Il dibattito si svolse sulla «Rivista di filosofia neoscolastica» tra il 1915 e il 1919, interrotto dal lungo intervallo della guerra. Esso, però, non ebbe luogo solo in quella sede. Cominciò anzi ben prima, nell'ambito della Società per gli studi filosofici che Agostino Gemelli e Francesco Olgiati avevano costituito a Milano. Di questa fase del dibattito troviamo accenni nella corrispondenza di Olgiati con Chiocchetti. Infatti nel 1913 Olgiati scriveva a Chiocchetti e lo

⁹⁰ *Ibid.*, p. 101.

invitava ad aprire l'attività della Società con una relazione su Scienza e filosofia.⁹¹ Poco più tardi gli anticipava la situazione che avrebbe dovuto fronteggiare dicendo, tra l'altro, ch'egli si sarebbe trovati davanti

tutti avversari poco pericolosi, come vedi; tu li metterai tutti in un sacco e li sacrificherai sull'altare nuovo dell'universale concreto. Obiezioni che tu non conosci, non te ne saranno certo presentate; il che non vuol dire che tu convincerai tutti: poiché tu ben sai che quando l'intelletto di un povero diavolo è stato rovinato dalla teoria delle essenze e delle astrazioni, è difficile guarirlo.

La situazione era, insomma, che Chiocchetti avrebbe esposto il suo punto di vista sull'universale concreto e le obiezioni, che Olgiati stesso si premurava di elencare dettagliatamente nella lettera, sarebbero state quelle che lui già conosceva e che erano «l'espressione di uno stato d'animo diffuso nei nostri amici, i quali *temono che la tua concezione debba logicamente condurre all'idealismo monistico*».⁹² La conferenza si tenne e la relazione di Chiocchetti dovette piacere molto a Olgiati che in un'altra lettera subito successiva gli chiedeva di inviargli il manoscritto per poterne diffondere il contenuto in questo modo: «nella critica a Bergson lo riassumerei larghissimamente — *attribuendoti, s'intende, la paternità*. Sarebbe un mezzo per meglio far conoscere le tue idee, *che* — e te ne persuaderai presto — *divengono* ogni giorno più anche le mie».⁹³ In realtà, anche se l'espressione di Olgiati era sincera, quelle idee non sarebbero state coincidenti e già nel 1914 ciò che Olgiati scriveva privatamente a Chiocchetti lo provava:

Riguardo al mio Bergson non ti dico nulla per ora: ho dato un sunto amplissimo della tua conferenza di Milano: ho accettato l'idea di organicità

⁹¹ «Tu hai l'onore di aprire le nostre riunioni e potrai parlare molto liberamente, perché troverai sì avversari molti dell'universale concreto e difensori dell'astratto, ma, come ti persuaderai, troverai tutta gente che è concorde nel riconoscere praticamente la concretezza del galantomismo», citiamo direttamente dall'inedita lett. 10 tecca 24 della corrispondenza di Olgiati con Chiocchetti conservata presso l'archivio provinciale dei frati minori di Trento.

⁹² Lett. 15 tecca 24.

⁹³ Lett. 13 tecca 24.

e di essa ho pervaso tutta la parte critica; ho accettato la tua concezione dell'universale concreto; io mi separo però da te in ciò che riguarda il concetto astratto: (...) mi sembra, dico, che si possa conservare il valore teoretico di *qualche* universale astratto⁹⁴

e ciò perché

l'ammettere che il vero universale astratto (ad es. ente, libertà, etc.) abbia un valore teoretico, non impedisce che noi per scopi pratici formiamo dei pseudouniversali scientifici, i quali hanno un carattere prettamente economico. Ad ogni modo vedrai. La mia posizione del resto deve rappresentare un *primo* tentativo di superare — io direi di completare — l'astrattismo.⁹⁵

I risvolti di questa discussione, che qui prendeva le mosse ma che nell'animo di Olgiati era già presente da qualche tempo,⁹⁶ erano tanti e tutti molto rilevanti e non solo per Chiocchetti. Anzi, proprio per Olgiati questo dibattito sembrò costituire un punto d'avvio filosofico. Ma noi qui dobbiamo accantonare la questione per delineare il senso che la discussione può avere ai fini della nostra riflessione sul «rosminianesimo» di Chiocchetti.

Nel 1915 il dibattito interno al gruppo neoscolastico milanese faceva il suo esordio sulla «Rivista di filosofia neoscolastica» che dovevano riaprire la discussione facendo chiarezza sui suoi elementi concettuali. Gli articoli erano concepiti unitariamente sotto il titolo di *Note di gnoseologia*. Nel primo, *Il pensiero*, Chiocchetti ribadiva:

⁹⁴ Lett. 23 teca 24.

⁹⁵ Lett. 24 teca 24.

⁹⁶ In una delle prime lettere a Chiocchetti, quando ancora il tono era più reverenziale che amichevole e quando ancora la nascita della Società filosofica era solo annunciata, Olgiati, parlando del suo lavoro su Bergson e dicendo di essere giunto al momento della confutazione, esprimeva «il desiderio di poter accordarmi con Lei per trovare uno Standpunkt unico, dal quale si debbono porre i giovani neoscolastici. Per parlar chiaro: è soprattutto sulla questione del valore dell'astrattismo aristotelico che io bramerei discutere. Vero che Nardi l'ha già condannato ad inferos e che anche Lei nella Sua recensione su Schiller ne accetta alcune idee fondamentali di Croce. E con questo problema mi si schiarirà una moltitudine di altri problemi, tutti annessi e connessi, poiché in filosofia si può dire che c'è un problema solo», lett. 1 teca 24.

che si pensi è un fatto; pensare è generare a noi l'oggetto; ma generare non è creare.

Concepire è ricreare, trasformando: il pensiero inchiude, con l'atto suo, in sé, ricrea in sé, informandolo di sé l'oggetto. Il quale, ripeto, preesiste al suo essere pensato da noi. E preesiste in noi; il pensiero non esce dal soggetto a informare l'oggetto: che cosa vorrebbe mai dire: *il pensiero esce*, dal momento che il pensiero, come ogni altra attività vitale, è immanente? L'*obiectum*, quindi, deve preesistere in noi, al suo essere pensato da noi, *in una qualche nostra attività che non sia pensiero; ma sia, però, spirituale*. Il pensiero non è l'attività che spiritualizza l'oggetto; il suo compito è quello di *universalizzare*, ossia di giudicare, o, che è lo stesso, di mettere l'*obiectum* sotto un predicato universale e fonderlo con esso; il giudizio non è che questo (...). Se, adottando una denominazione nota e classica, chiameremo *intuizione* o attività intuitiva lo spirito in quanto in esso preesiste l'oggetto non pensato, l'oggetto pensabile (...) dovremo dire che lo spirito, in quanto intuizione, prepara l'oggetto al pensiero, *spiritualizzando* l'oggetto, che poi il pensiero *universalizza*, entrando, mediante il giudizio, in sintesi con esso.⁷⁷

Non solo, però, il pensiero non crea l'oggetto perché si limita a universalizzare, ma neanche l'intuizione, cui spetta la spiritualizzazione, modifica i rapporti cui l'oggetto spiritualizzato è sottoposto.

Sul sentimento fondamentale psichico — cioè sul sentimento che l'anima ha di se stessa anteriormente (anteriorità logica) alle svariatissime modificazioni che riceve dai propri atti — agisce tutta la corrente continua ininterrotta (che esista questa continuità o strettissima solidarietà dei fatti psichici non può più mettersi in dubbio) dei fatti di coscienza, che diventano tali proprio perché sono modificazioni del sentimento fondamentale psichico, nel quale si unificano o si incentrano, *serbando* e rivelando le caratteristiche che ciascuno possiede dal rapporto suo con gli altri: ognuno di essi prende il colore del tutto psichico o della corrente psichica, e, insieme, ognuno modifica l'intreccio psichico di cui fa parte: il tutto è determinato nel suo essere, dal singolo, e il singolo è determinato nelle sue caratteristiche concrete dal tutto.⁷⁸

Lo stesso avviene dei fenomeni psico-fisici. Sia una attività che l'altra, quindi, elevano i fatti che costituiscono la serie psichica e

⁷⁷ E. CHIOCCHETTI, *Note di gnoseologia. I. Il pensiero*, «R. filos. neoscolastica», VII (1915), pp. 47-54. Il brano è a p. 48.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 48-49.

psico-fisica unificandoli in un principio che non è però ancora quello logico.⁹⁹ Così

se il conoscente è spirito, il *cognitum* sarà spirituale; se è pura psiche, il conosciuto sarà psichico; e sarà psico-fisico se il conoscente è psico-fisico. In altre parole: il conoscente informa di sé il conosciuto o il conoscibile, elevandolo al livello proprio di esistenza, ma *lasciando intatti i rapporti della serie che eleva*, i quali, quindi, sono in ogni serie oggettivi di fronte al principio conoscitivo che li compenetra di sé, elevandoli: ossia il soggetto non cangia, ma eleva soltanto i rapporti dell'oggetto.¹⁰⁰

Guardiamo bene cosa Chiocchetti intendeva dire. Il suo scopo era quello di dimostrare che la sintesi che mette capo all'universale concreto era tale che in essa 1) il pensiero non creava l'oggetto, 2) l'intuizione, altra attività del soggetto conoscente, non ne alterava i rapporti. La prima cosa sembrava assicurata dalla distinzione di concetto e intuizione e dalla necessità che il concetto si rimettesse all'intuizione per conoscere, per costituire un oggetto. La seconda doveva essere garantita dal fatto che il conoscente lasciava intatti i rapporti della serie che elevava. Ma le «caratteristiche» o i «rapporti» non si deve immaginare che venissero da una qualche realtà esterna al soggetto conoscente. Infatti, i fatti della coscienza sono tali in quanto sono modificazioni del sentimento psichico fondamentale e prima di essere modificazione non sono in alcun modo concepibili. I loro rapporti non sono altro che i rapporti interni alla serie psichica, dove il tutto, diceva Chiocchetti, è determinato dal singolo e viceversa. Lo stesso si doveva dire per la serie psico-fisica che, nell'indicare una diversa categoria di modificazioni, non per questo le materializzava. Sempre di sensazioni si trattava, e di sensazioni nelle quali «*cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis*».¹⁰¹ A

⁹⁹ «L'attività psico-fisica — la reazione della psiche al fatto fisico — non cangia i rapporti della serie fisica: li eleva soltanto a uno stato superiore di esistenza; come l'attività psichica pura — la reazione della psiche al fatto psichico — eleva soltanto a serie di fatti coscienti unificati in un principio la corrente dei fatti psichici in sé una, ma, come tale e per sé, non ancora riferita a un principio centrale di coscienza», *ibid.*, p. 49.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 49.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 49.

rafforzare quanto osserviamo era Chiocchetti stesso che spiegava, di seguito, che la sensazione era, di fatto, passiva. Certo c'era in essa anche un carattere reattivo che la scopriva attiva, ma la passività era dovuta al suo essere non volontaria:

è in noi e *di* noi, ma non è *da* noi, se non nel senso che si sprigiona da noi necessariamente. Sono tutte di questo genere le sensazioni che modificano (...) incessantemente il duplice sentimento fondamentale. E poiché la sensazione si esaurisce affatto nell'essere sensazione, cioè modificazione dei sentimenti fondamentali, essa non è vera cognizione: non è afferramento cosciente di un oggetto o distinzione di oggetti nella corrente o serie continua delle modificazione soggettive.¹⁰²

In questo passo risultava chiaro non solo che il fatto che la sensazione fosse «*da* noi» era un puro postulato, ma che, siccome la sensazione non era altro che modificazione, essa non poteva essere cognizione, perché dentro di sé non vi era distinzione, quindi neanche afferramento dell'oggetto. Domandiamo allora: come era possibile che la sensazione portasse con sé caratteri e relazioni dell'oggetto se, in effetti, dentro di essa l'oggetto non poteva neanche essere afferrato come tale? Ma Chiocchetti insisteva:

la cognizione dell'individuo, del *divisum a quolibet alio*, è, in quanto tale, cognizione incompleta. Come e perché ogni attività dello spirito è distinta e unita, insieme, colle altre attività, ed è caratterizzata, nel proprio essere concreto, dal suo rapporto colle altre attività; così e perciò ogni termine distinto delle attività è, insieme, unito con tutti gli altri termini, è caratterizzato nel suo essere concreto dai suoi rapporti cogli altri termini; *non si spiega la distinzione-unità delle funzioni o delle attività se non per la distinzione-unità dei termini o degli oggetti di esse*. Il *divisum a quolibet alio* è, insieme, *coniunctum cum quolibet alio*: così delle funzioni come dei termini di esse; delle funzioni o attività *perché* dei termini.¹⁰³

Lo sforzo di Chiocchetti era, con tutta evidenza, di riportare a considerare la sintesi muovendo dall'oggetto, di spingere, cioè, a esaminare la sintesi muovendo dall'elemento nel quale più era radicata la concezione ontologica della filosofia tradizionale. Di qui il

¹⁰² *Ibid.*, p. 50.

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 50-51.

battere non solo sulla distinzione di concetto e intuizione, ma sulla suggestione che l'oggetto fosse di per sé portatore di caratteri che venivano conservati dalla sintesi conoscitiva, e, infine, sul fatto che le stesse distinzioni di funzione nel processo della conoscenza erano dipendenti dalle caratteristiche diverse che i termini strutturalmente presentavano. Anche su questo punto, però, il ragionamento di Chiocchetti subito mostrava la corda. Dopo l'intuizione, diceva, occorre che venga il pensiero, «per cogliere dei termini o degli oggetti intuiti quei legami che l'intuizione non coglie, e ridare, così, in forma di concetti, quella continuità della realtà, che i termini stessi o gli oggetti stessi intuiti esigono, ma che essi, in quanto puramente intuiti, non rivelano».¹⁰⁴ Era come dire: l'intuito, l'oggetto, non è solo *divisum a quolibet alio* ma è anche *coniunctum cum quolibet alio*. Quest'ultimo aspetto non può essere colto dall'intuizione ma dal pensiero. Il quale, a rigore, se coglie il nesso coglie anche la distinzione, sicché identità e differenza dei termini non possono essere che prerogativa del pensiero. Ma allora come era possibile che la distinzione-unità dei termini fondasse la distinzione-unità delle funzioni conoscitive? A guardarlo da vicino il ragionamento di Chiocchetti non avrebbe potuto procedere su questa strada. Ma egli procedeva e concludeva questo primo articolo così: la razionalità è una per il pensiero e per l'essere. Per cui

l'attività pensante che, seguendo le proprie leggi o i principi logici, stabilisce i rapporti fra una intuizione e le intuizioni, e produce, così, il sistema logico, riproduce, nel medesimo tempo e con ciò stesso, il sistema ontologico, e conquista quella piena conformità dell'*ordo idearum* all'*ordo rerum* che ha nome verità;¹⁰⁵

e

perciò il concetto deve essere ed è *concreto*, cioè individuale, dovendo esso riprodurre quella realtà che è sempre e da per tutto individuata ed è afferrata, come tale, nell'intuizione. Ma il concetto è, insieme, *universale*, perché è il pensiero dei rapporti delle intuizioni, dell'esigenza delle

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 51.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 53.

intuizioni a essere considerate nel loro nesso organico; è l'intuizione pensata *in quanto pensata*.¹⁰⁶

Riteneva così di aver giustificato concretezza, universalità e oggettività del concetto *muovendo dall'oggetto*. Ma, come abbiamo avuto modo di rilevare, il suo procedimento era capovolto solo apparentemente. Era importante, però, metterlo in luce perché questo fatto si riconnetteva direttamente al secondo articolo e all'uso che in questo Chiochetti avrebbe fatto della filosofia di Rosmini.

Nell'articolo intitolato *Note di gnoseologia. 2. L'atto astrattivo* esponeva il sintetismo dell'essere. Alla domanda se fosse essenziale per gli enti di essere in rapporto gli uni con gli altri, essere *ad alterum*, Chiochetti rispondeva citando esplicitamente il Rosmini della *Teosofia*:

Io accetto senza riserve e come avente un valore universale, cioè come legge di tutto l'essere finito, di tutti gli enti e di tutti gli aspetti degli enti finiti, quella legge del sintetismo, la quale dichiara che l'essere ha un cotale organismo ontologico, e che la mente divellendo un organo dell'intero organismo ne ha un tal ente, che, se si prende come ente completo, nasconde in sé un assurdo, del quale assurdo tosto che la mente s'accorga, conchiude che quell'organo divolto non può stare così solo, è nulla, e neppure si può pensare quando vi s'abbia vista dentro la contraddizione, ma si pensa fino a tanto che questa vi giace nascosta in stato virtuale.¹⁰⁷

Questa dottrina

è la visione dell'unità dell'essere per nessi essenziali che congiungono in sistema le unità primitive. *In sistema*: poiché in questa visione della realtà, per chi la esamina a fondo, tutte le forme, così le sostanziali come le accidentali, sono ordinate essenzialmente *ad invicem*, cioè sono correlative.¹⁰⁸

L'importante era però soprattutto comprendere che

ogni cosa, a traverso la forma propria, è legata col tutto, in quanto ha nel tutto la sua ragione sistematica di essere quello che è, e, quindi, il suo

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 54.

¹⁰⁷ E. CHIOCHETTI, *Note di gnoseologia 2. L'atto astrattivo*, «R. filos. neoscolastica», VII (1915), pp. 159-66. Il brano è a p. 160.

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 160-61.

valore ontologico, la sua intellegibilità, la sua forma concreta completa. La realtà, che è sistema, è sintesi; *una* sintesi, e non giustapposizione di sintesi (...) o, se si vuole, pluralità di sintesi bensì, ma come, essenzialmente, elementi di una sintesi unica, ordinate, cioè, dall'intrinseco, dal più intimo intrinseco, verso una sola sintesi.¹⁰⁹

Di conseguenza, se la realtà è sintesi, al sintetismo dell'essere deve seguire il sintetismo del conoscere. La sintesi non è somma di elementi, non è un insieme di parti.

Noi sappiamo che il *nuovo* è nuovo *qualitativamente*, tutto nuovo, intimamente ed essenzialmente, poiché in quel *nuovo* gli elementi sono affermati e negati insieme: negati come identici a ciò che sono fuori dell'unità, affermati come riassunti e trasformati nella sintesi.¹¹⁰

Perciò, proprio come riteneva Rosmini citato stavolta dalla *Psicologia*,

chi analizza senza sintetizzare proprio mentre analizza (...) e tenta al contrario di ridurre l'unità sintetica ne' suoi elementi considerati a parte l'uno dall'altro, distrugge, non soltanto l'unità che vuol comprendere e che non è comprensibile che come, precisamente, unità, o come attività *sui generis* irriducibile alle attività de' suoi elementi; — ma distrugge gli elementi stessi come elementi di quella unità, nella quale, solamente, sono quello che sono, sono cioè, quelli elementi così e così caratterizzati, così e così reali, nella quale, solamente, hanno quel determinato valore reale, e quindi quella determinata intellegibilità. I distinti concepiti separatamente fuori dell'atto sintetico non hanno alcun valore conoscitivo: se la realtà è sintesi, se essi sono elementi di sintesi, l'atto che li voglia cogliere non può non essere sintetico: al sintetismo dell'essere deve corrispondere (e modellarsi su esso) il sintetismo del conoscere.¹¹¹

Questo era il *clou*, il punto culminante del ragionamento di Chiochetti: dimostrare che la sintesi conoscitiva era tale perché il reale stesso era sintesi. Dimostrare quindi che la conoscenza si regolava sulla realtà, la gnoseologia sull'ontologia, così come prima lo avevamo visto cercare di dimostrare che è il concetto che si regola

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 161.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 163.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 164.

sull'oggetto. Ma, in effetti, di quale concetto e di quale oggetto si parlasse si è già detto. Adesso c'era da dire che l'ontologia rosminiana, il sintetismo di cui Chiocchetti si serviva come di supporto a giustificare l'uso della sintesi, dell'universale concreto, nella conoscenza, era in realtà ancorato ad una dottrina della conoscenza ben diversa. Negli *Scritti «rosminiani»* abbiamo visto con chiarezza che solo piegandola con una certa violenza quella dottrina poteva sembrare non distante dal concetto di Croce. Solo introducendo di sana pianta l'idea dello Spirito nell'ambito della percezione intellettuale Chiocchetti poteva tentare di accreditare la dottrina di Rosmini come sovrapponibile all'universale concreto. Ma ciò significava semplicemente abbandonare Rosmini e scegliere Croce. Questo era avvenuto negli scritti che abbiamo analizzato. Ora la riproposizione del sintetismo di Rosmini a supporto della sintesi del concetto concreto si rivelava un espediente solo apparentemente efficace. Sarebbe bastato ripercorrere le due filosofie nelle loro linee essenziali per accorgersi che si trattava tutt'al più di una somiglianza, ma che esse erano ben lontane dal coincidere. Tuttavia questo era l'uso che ne faceva Chiocchetti: strumentale, certo, ma non solo. Perché nel suo animo, e anche nella sua mente, di certo Rosmini occupava uno spazio, aveva esercitato delle suggestioni, e certo conservava fermamente fedeltà al principio che concetto e sensazione debbono avere radice diversa e che quindi l'essere non può mai identificarsi col pensiero. Quest'ultimo era il punto saliente del realismo, secondo Chiocchetti, e lo riaffermava in una replica del dibattito: «e' idealista solo chi afferma l'identità assoluta del reale e dell'ideale; è sempre realista chi dei due termini insegna la reale distinzione».¹¹² Ma aveva ragione Luigi Di Rosa: malgrado i suoi sforzi il sintetismo di Chiocchetti rischiava di cadere continuamente nelle braccia del monismo idealistico.¹¹³ Al di là del tono e del fatto che il pensiero di Chiocchetti si potesse considerare o meno un' «ideuccia»,¹¹⁴ il nostro

¹¹² E. CHIOCCHETTI, *Continua la discussione intorno ad astrazione e concretezza*, «R. filosof. neoscolastica», XXI (1919), pp. 418-29. Il brano è a p. 420.

¹¹³ Si veda L. DI ROSA, *Una discussione intorno ad astrazione e concretezza. I. Nota di Luigi Di Rosa*, «R. filosof. neoscolastica», XXI (1919), pp. 279-92.

¹¹⁴ Così, in tono sprezzante, si era espresso DI ROSA, *ibid.*, pp. 189-90.

frate percorreva un sentiero difficile, e dalle insidie lui stesso sentiva il bisogno di difendersi. Per questo chiamava Rosmini a testimone non solo della sua buona fede ma anche della inattaccabilità del suo dualismo nell'ambito del sintetismo. Non era la strada giusta. Ma era quella che Chiocchetti sapeva percorrere.

Ci si potrebbe soffermare ancora a lungo sul dibattito, almeno per rilevare la posizione di Olgiati alla quale abbiamo solo accennato e che proprio intorno a questa questione si costituisce per la prima volta come presa di posizione filosofica autonoma. Si dovrebbe dire che la sua discussione del volume di Chiocchetti era dominata dall'idea che tutto quel libro non era stato altro che «una battaglia contro l'astrattismo», che le tesi del concreto e dell'astratto ne dominavano «ogni pagina». Si dovrebbe dire di come Olgiati si sentisse d'accordo con Chiocchetti per quel che affermava positivamente, ma contro di lui per la negazione che faceva di ogni valore teoretico al concetto astratto. Si dovrebbe dire ancora che Bernardino Varisco entrò in polemica con Olgiati, anche lui utilizzando Rosmini, ma cogliendo bene nel segno la debolezza della posizione del suo interlocutore.¹¹⁵ Infine non si potrebbe neanche sorvolare sul fatto che Gemelli stesso non aveva disdegnato di servirsi delle idee di Chiocchetti per rintuzzare la filosofia di Bergson che criticava sulla scorta del saggio di Olgiati.¹¹⁶ Ma tutto questo sarà analizzato in un altro momento.

Per ora lasciamo le conclusioni dell'analisi al lettore. Ci limi-

¹¹⁵ Osservava giustamente Varisco, in un articolo su «Logos» dello stesso anno, che Olgiati per sostenere il valore teoretico del concetto astratto e di quello concreto avrebbe dovuto dimostrare, che una riflessione filosofica, nella quale si astrae dall'organicità, può nondimeno condurre a una teoria della realtà considerata nella sua organicità essenziale.

¹¹⁶ Secondo Gemelli la critica di Bergson alla logica conoscitiva e al concetto in particolare non colpiva il concetto come universale concreto: «alle critiche quindi di Bergson contro il concetto, il Chiocchetti risponderebbe che non v'è solo il concetto astratto e scientifico, ma che c'è anche l'universale concreto, il quale, come osservava Giorgio Hegel, è capace di comprendere e di abbracciare la realtà in tutta la sua ricchezza (...) nella sua struttura, nella sua unità sistematica. Insomma l'intuizionismo bergsoniano sarebbe superato, ma con la condanna inesorabile dell'astrattismo aristotelico», A. GEMELLI, *Henri Bergson e la Neoscolastica italiana*, «R. filos. neoscolastica», XVII (1915), pp. 126-41. Il brano è a p. 134.

tiamo a osservare che la dichiarazione di Chiocchetti a Croce, a proposito dell'importanza avuta dalla filosofia di Rosmini nella sua comprensione della Filosofia dello Spirito, non era esatta, se presa alla lettera. Di certo, però, i contatti che Chiocchetti ebbe con la filosofia di Rosmini e col rosminanesimo furono tutt'altro che irrilevanti. Abbiamo visto come Rosmini e i rosminiani fungessero da stimolo e da reagente nella discussione e nell'approfondimento di tutta la problematica gnoseologica che era anche, per Chiocchetti, immediatamente ontologica. Non c'è dubbio, poi, che Rosmini fosse utilizzato anche «strumentalmente» da Chiocchetti, ma nel senso buono del termine: egli si servì della conoscenza e della vicinanza che sentiva per questa filosofia per affrontare gli scogli pericolosi dell'idealismo di Croce e appropriarsene senza rinunciare a pochi, ma fondamentali e inalienabili principi che erano insieme convincenti filosofici e religiosi. L'afflato ascetico dell'essere rosminiano gli veniva incredibilmente incontro, così almeno pareva a Chiocchetti, nell'accoglimento dell'universale concreto, di una filosofia che faceva della concretezza storica, della storia degli uomini, il suo orizzonte primario, o che almeno questo pretendeva di fare. Non si può però condividere l'opinione di Giovanni Rossi¹¹⁷ e di Maurizio Mangiagalli¹¹⁸ che fanno, ciascuno a suo modo, del sinteti-

¹¹⁷ «C'è inoltre un accordo perfetto tra Chiocchetti e Rosmini nella concezione della realtà; accetta infatti pienamente il sintetismo universale (...). La dottrina del sintetismo universale è svolta ampiamente da Chiocchetti attingendo da Teosofia e Psicologia di Rosmini. In un altro punto, tenendo presente il principio gnoseologico: 'Il pensiero è perfetta corrispondenza colla realtà', ancora a riprova del sintetismo universale Chiocchetti usa col Rosmini la sistematicità del pensiero, che da un principio deduce una serie congiunta di conseguenze», G. Rossi, *Emilio Chiocchetti e Rosmini*, in *Rosmini e il rosminanesimo in Veneto*, Verona 1970, p. 384.

¹¹⁸ Proprio commentando le *Note di gnoseologia 1. Il pensiero* Mangiagalli dice: «Sembra rilevabile già qui una larga concessione al dualismo gnoseologico, non solo perché si ravvisa nell'idea il termine della conoscenza, ma proprio perché l'equivalente ideale dell'oggetto resta l'unico oggetto formale della conoscenza stessa: dal prodotto di detta compenetrazione ideale all'oggetto si può passare solo attraverso uno spostamento dall'aspetto intenzionale a quello fisico, con un procedimento che vedremo caratteristico anche in Zamboni, e che sembra trovare una evidente comune radice nel pensiero di Rosmini, in particolare nell'affermazione che dall'organicità del reale (= ordinamento intrinseco) deduce l'impossibilità di astrarre l'essere senza disorganizzarlo, com'è chiarito nell'altro articolo dedicato al sintetismo del-

simo di Chiocchetti una filosofia di diretta derivazione rosminiana. E se l'accusa di rosminianesimo gli dovette pure ufficialmente essere rivolta insieme a quella di idealismo,¹¹⁹ pure il suo modo d'intendere la sintesi era, al fondo, ben diverso da quello di Rosmini, anche se lui avrebbe di certo desiderato che non fosse così.

l'essere, sulla scorta di citazioni *ad litteram* della rosminiana Teosofia», *La 'Rivista di Filosofia neo-scolastica' (1909-1959)*, II, Milano 1991, p. 71.

¹¹⁹ Da una lettera di Gemelli a P. Mariano Zeni, padre provinciale o.f.m. di Trento, scritta il 22 lug. 1922: «necessario che il p. Chiocchetti prepari *subito* un memoriale nel quale si difenda precipuamente da due accuse che gli sono mosse: 1) che il suo sistema filosofico è intinto di rosminianesimo; 2) di essere idealista», dalla corrispondenza di Gemelli a Chiocchetti, Archivio dei frati minori di Trento, lett. 4 tecca 41.

ALESSANDRA PENNA

HENRI BERGSON:
L'IRRISOLTA QUESTIONE DI COSCIENZA E DURATA

1. *La coscienza come condizione del tempo.*

Nel tentativo di delineare il quadro concettuale su cui si intenda intervenire con l'esercizio dell'analisi filosofica, può suscitare notevoli difficoltà la preliminare definizione di quegli elementi che dovrebbero costituire la trama stessa del discorso. L'intenzione della chiarezza, che da un'esposizione dei termini che dispiegheranno l'orizzonte concettuale dovrebbe esser soddisfatta, urta quasi di necessità, potrebbe dirsi, con la complessità con cui il medesimo orizzonte si presenta; il quale spesso non è dato, una volta che siano dati i contenuti parziali che lo articolerebbero, ma si mostra proprio come l'intreccio di questi elementi, l'analisi dei quali è pertanto difficile da svolgere, senza richiamare in causa (e quindi contravvenire a quanto un esercizio puramente definitorio richiederebbe) l'intero orizzonte.

Questa breve premessa pare necessaria, volendosi tentare in questa sede di dar conto della forma che il tema del tempo e della coscienza assumono nell'opera di Henri Bergson; di come cioè il primo sia assunto, svolto e risolto (almeno nelle intenzioni dell'autore), assumendo la coscienza come l'ambito in cui del tempo possa parlarsi e indagarsi la natura che — non senza esiti estremamente problematici — con la natura della coscienza stessa viene di volta in volta a coincidere. Da ciò trarrebbe origine il suddetto imbarazzo: definire infatti l'uno dei due termini, comporta inevitabilmente il riferimento all'altro. D'altronde sarà precisamente questo il rilievo che impronterà le analisi che in questa sede, con un costante riferimento ai testi, si tenteranno: che i due ambiti concettuali vengano cioè ora a coincidere, ora a sovrapporsi, di volta in volta a rivelarsi l'uno più ampio e quindi comprensivo dell'altro. Metafore spaziali, tutte queste, che, restituendo inadeguatamente la natura del concetto, che non tollera tali intrusioni, non sono per

altro che la testimonianza di una difficoltà nascente dall'assunzione di un quadro concettuale di tal genere.

Ecco allora perché, anziché provare preliminarmente una distinta analisi degli elementi che compongono il quadro, si tenterà quella della formulazione stessa del problema. Tale atteggiamento dovrebbe consentire da un lato di cogliere meglio le intenzioni dell'autore, dall'altro di esercitare un esame critico che non risenta di eventuali presupposizioni.

Non senza una certa difficoltà si risponderebbe ad una domanda che fosse posta in questi termini: che cosa intenda Bergson per *coscienza*. E questa difficoltà non dipenderebbe tanto dall'impossibilità di dare alla questione una risposta, quanto piuttosto dall'*inconveniente* per cui ogni possibile risposta farebbe inevitabilmente emergere un altro concetto, che nell'enunciazione bergsoniana sempre a quello di coscienza si accompagna, vale a dire quello di tempo, di *durata*. Una realtà che dura è infatti secondo Bergson inconcepibile, senza che sia introdotto l'elemento della coscienza. Enunciato il problema, converrà prendere in considerazione le formulazioni stesse che a riguardo il testo di Bergson offre. La più chiara delle quali ci sembra possa trovarsi in *Durée et Simultanéité* (1922),¹ testo complesso in cui Bergson prende le mosse da un'analisi critica di certi aspetti della Teoria della Relatività, per svolgere poi, relativamente alla natura del tempo, considerazioni che, per un verso della stessa Teoria della Relatività costituiscono un tentativo di interpretazione e sviluppo, per un altro espongono invece l'originale teoria bergsoniana della durata e del tempo spazializzato.²

¹ Sarà forse opportuno fornire, prima che l'analisi si spinga oltre, alcune indicazioni sul modo in cui la stessa procederà. Come risulterà tra breve chiaro, non è intenzione di chi scrive ricostruire precisamente la genesi di un problema nell'opera dell'autore che qui è oggetto di studio. La ricostruzione storica assumerà in questa sede importanza soltanto secondaria, e se ne terrà particolare conto solo quando la si ritenga decisiva per decidere quale, tra diverse soluzioni possibili, sia da considerare la più matura e più meditata riflessione dell'autore su un determinato problema. Non appaia strano quindi, un utilizzo dei testi di Bergson che prescindano assolutamente dall'attenzione alla data di edizione. Quel che interessa qui è non tanto la genesi di un problema, quanto piuttosto il modo in cui esso si presenti e la sua capacità di dimostrarsi saldo all'esame che se ne faccia.

² Nel tentativo di confutazione della teoria della relatività, Bergson commet-

È in questo testo che Bergson, dopo aver ampiamente discusso la Teoria della Relatività einsteiniana, e dopo aver concluso che essa, contrariamente alle sue pretese, tenda a confermare l'ipotesi del senso comune di un tempo comune a tutte le cose,³ introduce il tema del rapporto tra tempo e coscienza. Non si può pensare — sostiene Bergson — di parlare di una realtà che duri senza introdurvi la coscienza.⁴ Allo stesso modo per l'occhio del senso comune, del matematico, del metafisico, il tempo è rappresentato infatti da una successione. Successione implica un *prima* e un *poi* e, conseguentemente, che vi sia un'unione tra i due. Concepire un *trait d'union* tra *l'avant* e *l'après* sarebbe secondo Bergson impossibile senza l'intervento di un elemento di memoria, e quindi di coscienza. Bergson è infatti dell'avviso che, se esso mancasse, non potrebbero essere i due istanti legati l'uno all'altro e quindi, a ben vedere, non si avrebbe che l'uno o l'altro dei due, quindi un istante unico, e perciò né successione né tempo.

Presentata la questione in questi termini, si può motivatamente sostenere che in Bergson la coscienza stringa un legame inscindibile con il tempo, venendo ad essere assunta come la sua stessa condizione di possibilità. Sembrerebbe infatti che di tempo si possa parlare, che la stessa realtà temporale possa configurarsi, solo a patto che lo 'sguardo sintetizzante' di una coscienza abbracci quelli che, altrimenti, rimarrebbero quali *disiecta membra*. In tal caso l'esser uno-dopo-l'altro di questi elementi, ovvero l'idea di successione, non potrebbe darsi. E non potrebbe, poiché sarebbe l'identico istante a presentarsi e ripresentarsi, non già l'istante che, inserito

terebbe un errore assimilabile ad una svista logica, applicando un ragionamento in sé esatto ad un oggetto diverso da quello su cui tale argomento potrebbe aver valore. Dopo la riedizione del 1926, Bergson stesso non fece più ripubblicare l'opera. Si veda a tale proposito V. MATHIEU, *Bergson*, Torino 1954, p. 172 e sgg.; A. GENOVESI, *Bergson e Einstein. Le idee di durata e di tempo dell'universo materiale. I. Dal «tempo» della coscienza ai livelli paralleli della durata*, «Filosofia», XLII, 2 (1991), § I-II; H. BARREAU, *Bergson et Einstein*, in *Les Études bergsoniennes*, X, Paris 1973, pp. 73-134 e la ricostruzione del dibattito in P. TARONI, *Bergson, Einstein e il tempo*, Urbino 1998, pp. 105-38.

³ Cf. H. BERGSON, *Durée et simultanéité*, Paris 1922, pp. 54-60.

⁴ *Ibid.*, pp. 60-61.

in un orizzonte che lo ricomprensca, assuma la connotazione del *prima* e del *poi*. La coscienza invece, ponendosi tra i due qualsiasi istanti e prolungandoli l'uno nell'altro, costituisce la forma temporale della successione e rende possibile concepire qualcosa come svolgentesi nel tempo e non, invece, immobile.

Ad osservare bene l'argomentazione, colpisce — fermandosi per un istante solo alla sua formulazione — che Bergson si avvalga, nel dare descrizione della successione, di un termine quale quello di *istante*. La scelta appare quantomeno ambigua dal momento che, al punto in cui la trattazione che egli sta svolgendo è arrivata, si è già istituita quella cruciale relazione tra tempo e coscienza. Ci si trova cioè *nella* coscienza, se questa espressione spaziale ci è concessa. Ed il tempo della coscienza non tollera che si parli di istanti, perché, come Bergson dirà alcune pagine più avanti, non ammette al suo interno possibilità alcuna di cesura e divisione, di cui l'istante altro non sarebbe che il risultato. Senza voler troppo anticipare una questione che sarà tra breve più ampiamente trattata, sarà comunque opportuno rilevare quanto segue: che nell'argomentare la necessità dell'introduzione dell'elemento della coscienza per l'intellegibilità del tempo, Bergson si avvale di un'ipotesi (quella di un tempo risultante di istanti sconnessi, quindi non tempo), che ricorda molto, forse troppo, quel tempo spazializzato o *congelé*, che è ben altro dal tempo reale, vissuto, della coscienza. Allora sarà forse il caso di chiedersi cosa renda possibile, anche solo in via d'ipotesi, immaginare un tempo che del tempo reale neghi i caratteri essenziali. Ma su questo punto avremo modo di ritornare.

Ora converrà invece dire qualcosa intorno a quel *trait d'union* che la coscienza dovrebbe essere. In quanto tale, essa si presenta come sottraente il *prima* e il *poi* alla loro quasi istantaneità spaziale, costituendoli quali fluenti elementi di una successione.³

È evidente quindi che, in quanto condizione del tempo, la

³ Ci esprimiamo in tal modo, predicando degli elementi il loro fluire, avvertiti del fatto che, fedeli alla teoria bergsoniana della durata, ciò non potrebbe esser detto senza irrimediabili compromissioni della stessa. Aggiungiamo però che è il linguaggio stesso che, mai adeguandosi al concetto che dovrebbe esprimere, rende obbligatorio (poiché altro modo per intendersi non vi sarebbe), l'accostamento dei due termini. Di fronte a questo inconveniente, che esemplifica la più ampia diffi-

coscienza non è essa stessa tempo, e quindi non può essere caratterizzata dal fluire l'uno nell'altro di un prima e un poi. In quanto condizione, da questa stessa fluidità (o scorrimento, come dirà Bergson), deve distinguersi e quindi non scorrere, non passare. Ma se, in quanto ne sia condizione, la coscienza non può a rigore coincidere col tempo e in qualche modo ad esso deve essere presupposta, è pur vero che dal tempo stesso essa venga condizionata. E non può non esserlo, in quanto essa, stando tra il prima e il poi, finisce con l'esser resa possibile da questi stessi che, poiché sono, permettono che la coscienza li riunisca. Descritta in questo modo, la natura della coscienza e del suo legame col tempo, sembra quasi presentare i tratti della contraddittorietà: quale tratto d'unione tra il prima e il poi la coscienza è condizione di possibilità del tempo, ma, per altro verso, è essa stessa ad esser resa possibile da ciò di cui dovrebbe essere condizione di possibilità.⁶

Sotto il segno dell'ambiguità e per certi versi della contraddizione si mostra però anche la tesi, che nell'opera di Bergson occupa un posto centrale. Se la coscienza, da quanto appena detto, si è configurata come condizione del tempo, Bergson sembra andare oltre questo, sostenendo che è la coscienza stessa ad attestare l'esistenza di una realtà che dura: essa stessa, infatti, si sente durare. E ciò è possibile perché la pura durata è la forma che i nostri stati di coscienza assumono, quando il nostro io li lascia vivere.⁷

Quanto è stato subito sopra detto, o meglio presentato come esito delle premesse di Bergson, e cioè che per un certo verso la coscienza, in quanto condizione del tempo, non sia essa stessa nel tempo, sembra ora subire una smentita. Della coscienza si dice infatti che dura, che si sente durare. Ne consegue che essa debba essere nel tempo o essere essa stessa tempo. È evidente che nel primo dei due casi il tempo dovrebbe darsi 'prima' della coscienza; essa cioè non potrebbe, essendo nel tempo, costituirne la condizione

coltà che il linguaggio incontra nell'esprimere i concetti filosofici, null'altro si può, a nostro avviso, che avvertirla.

⁶ Si veda, a tale proposito, la rapida ed incisiva analisi di G. SASSO, in *Tempo, evento, divenire*, Bologna 1996, pp. 198-99.

⁷ Cf. H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in *Oeuvres*, Paris 1959, p. 67.

di possibilità. Ma dal punto di vista dell'impostazione bergsoniana, questa possibilità non può essere accolta: il tempo senza la coscienza non potrebbe neanche aver nome di tempo, come si è già mostrato. Rimane quindi la seconda alternativa, certo non meno rischiosa, negli esiti, della prima: che la coscienza sia essa stessa tempo. Ciò è quanto sembra concludere Bergson stesso. Prima di discutere questo punto, converrà però soffermarsi brevemente sulla formulazione che dell'idea di *pura durata* è stata appena data. Converrà cioè spendere qualche parola di commento su alcuni termini che in essa compaiono e che ci consentono di osservare più da vicino gli esiti cui una riduzione del tempo alla coscienza possa dar luogo. I termini cui ci riferiamo sono 'stati di coscienza' ed 'io'. Suonerà certamente legittima la domanda che interroghi intorno al rapporto che sussiste tra un *io* ed i suoi *stati*, e che rifletta sulla possibilità che un'enunciazione del genere sia filosoficamente fondata. È possibile parlare ora di un *io* ed ora dei suoi *stati di coscienza*? La coscienza dovrebbe in tal caso avere degli stati propri. Ma, ammesso che sia così, com'è possibile allora distinguere tra la coscienza ed i suoi stati? Poiché infatti, dicendo coscienza e stati di coscienza, si deve pur ammettere che una certa qual distinzione cada tra i due. La questione non può essere di certo risolta col dire che la coscienza risulti dalla somma, dall'unione degli stati (sia ben chiaro: Bergson non parlerebbe mai di somma di stati, richiamando cioè l'idea di spazio, assolutamente estranea a quella di tempo interno). Ritornando al punto in questione: se la coscienza è la somma dei suoi stati, come si distingue da essi? E come si caratterizza in tal caso la distinzione che cade tra la coscienza ed i suoi stati? La coscienza sarebbe anche coscienza dell'appena enunciata distinzione? Ma se la distinzione deve esser veramente tale, non può venir ricompresa nell'uno o nell'altro dei due termini, perché in tal modo non li distinguerebbe. Se così non è, risulta allora essere la distinzione, terzo elemento rispetto alla coscienza ed ai suoi stati, dall'una e dagli altri diverso. Tre *diversi* quindi si avrebbero: la coscienza, i suoi stati, la distinzione di questi da quella, e quindi, paradossalmente, nessuna reale distinzione, ma identità dei termini. Ci pare pertanto che, prima ancora che se ne siano mostrati gli aspetti problematici, le parole di Bergson, cui si sta cercando di dare breve commento, siano minate al loro interno da un problema concernente

la pensabilità stessa di quanto è enunciato. Converrà qui anche ricordare, che il passo in questione è tratto dall'*Essai*, tesi di dottorato di Bergson, risalente al 1889. Si tratta quindi di un testo che la manualistica non esiterebbe a definire come 'giovanile'. Ed è comunque vero che nelle opere successive, al problema in questione Bergson darà svolgimento e formulazioni diverse. Su questo punto torneremo tra breve. Ora ci sia concesso di riandare al punto che l'apertura di questa parentesi aveva interrotto, relativo alla seconda alternativa che dall'impostazione del problema risultava, vale a dire che sia la coscienza a coincidere col tempo, che sia essa stessa tempo. Come abbiamo già anticipato, le conseguenze che questo esito della questione porta con sé non sono delle migliori. Si cerchi di spiegarne il perché. Se la coscienza coincide con la pura durata, sarà difficile sostenere — come pare sia nell'intento di Bergson — che quella, la coscienza, sia anche un cangiante fondersi e sovrapporsi di diversi momenti. L'esempio che in questo caso Bergson propone, e che gli rimane molto caro in tutta la sua opera, è quello di una melodia. La durata pura sarebbe in qualche modo assimilabile alle note di una melodia, che si presentano come un tutto fuso insieme.⁸ A ben vedere, questo paragone, per quanto letterariamente brillante non riesce a conciliare l'idea della durata con quella di una molteplicità di stati *in fieri*. Più che un'idea di successione, e quindi di mutevolezza, l'immagine della melodia sembra offrire quella di immobilità.⁹ Perché infatti la temporalizzazione, come che sia, avvenga, occorre almeno che una serie di elementi, distinti

⁸ *Ibid.*, p. 67.

⁹ Osserva Mathieu che l'esser fuse insieme delle note di una melodia non descrive in modo esatto lo stato degli elementi di una eterogeneità pura, vale a dire il loro non essere *in nessun modo* l'uno fuori dell'altro. Se così fosse dovremmo infatti pensare a qualcosa di immobile, ad un essere fuori del tempo. Perché vi sia temporalizzazione — prosegue Mathieu — un momento della successione deve distinguersi dall'altro e quindi anche esser pensato come ad esso esterno. Se si dice che la successione esclude la distinzione, lo si fa intendendo la distinzione in senso assoluto, cioè in quanto *separazione*. Intendendola invece come uno *sfumare* degli elementi l'uno nell'altro, non ne verrebbe escluso il concetto di distinzione, senza il quale parlare di durata in termini bergsoniani è impossibile. Cf. V. MATHIEU, *op. cit.*, p. 45 e, più in generale, il cap. II, *La durata*, pp. 35-70. Sul concetto di *sfumare* e sulla critica ad esso relativa, si vedano le osservazioni che seguiranno.

e diversificantesi l'uno dall'altro, si dia. Se a questo punto si volessero trarre tutte le conseguenze del discorso, ci si potrebbe chiedere come, pur avendo a disposizione una serie di elementi, il movimento temporale possa innescarsi, senza che intervenga un elemento aggiuntivo, estraneo all'orizzonte che fin qui si è delineato. Ma questo ci porterebbe troppo oltre.

Il paragone che Bergson istituisce tra una melodia e la pura durata, se riesce a rendere l'idea di quest'ultima per quanto nei termini di un'immobilità, mal si adegua all'idea di una molteplicità di stati che la pura durata, in quanto forma della coscienza, dovrebbe sostenere. Se questo è certo un ostacolo all'ammissibilità della tesi di Bergson, ve ne è un altro che a nostro avviso si mostra molto più arduo da superare. Se infatti si fa attenzione, si noterà che due sono le formulazioni da conciliare: da un lato, che la coscienza sia *trait d'union* tra *l'avant et l'après*, dall'altro che essa stessa sia 'durata', quindi tempo. Non basta infatti a Bergson dire che la coscienza sia condizione del tempo; è essa stessa ad essere tempo, a durare, a sentirsi durare.¹⁰ Ad osservare bene, l'impianto concettuale cui Bergson ha dato vita subisce in tal modo notevoli complicazioni. La coscienza, in quanto permetta l'unione tra le istantaneità del prima e del poi, è condizione del tempo. Essa stessa è però tempo, è durata pura. Quindi essa è eterogeneità pura, mobilità, come direbbe Bergson.¹¹ È evidente quale sia lo scenario contraddittorio che in tal modo si viene configurando. Ciò che è condizione, e perciò, come tale, sta fermo e non muta, è altresì ciò che, secondo la definizione, si caratterizza per la successione e quindi per il mutamento. Ma come può ciò che muta essere condizione, quindi

¹⁰ Cf. H. BERGSON, *Durée et simultanéité*, cit., p. 57.

¹¹ Così Bergson in due celebri passi: «(...) Multiplicité sans divisibilité et succession sans séparation, pour retrouver enfin le temps fondamental. Telle est la durée immédiatement perçue, sans laquelle nous n'aurions aucune idée du temps», *ibid.*, p. 55; «Écoutez la mélodie en fermant les yeux, en ne pensant qu'à elle (...): vous retrouverez indivisée, indivisible, la mélodie ou la portion de mélodie que vous aurez remplacée dans la durée pure», e più avanti «Quand nous assistons à un mouvement très rapide, comme celui d'une étoile filante, nous distinguons très nettement la ligne de feu, divisible à volonté, de l'indivisible mobilité qu'elle soutient: c'est cette mobilité qu'est pure durée», *ibid.*, p. 63.

non mutare, di ciò che muta.¹² È evidente infatti che alla radice di uno scorrimento sia necessario un elemento di ferma stabilità, proprio in relazione al quale sia possibile parlare di un mutamento. Bergson pare invece non avvedersi dell'esito di questa sua affermazione. Il motivo sarà forse da ricercare nell'impostazione originaria che Bergson ha dato al problema del tempo, ovvero la sua riduzione all'ambito coscienziale. Se è vero che questo tipo di assunzione permette di evitare i problemi che sorgono da una concezione ontologica del tempo, cioè quelli relativi allo stringersi del rapporto tra tempo ed essere, o all'idea di pura successione e di pura simultaneità, è altrettanto vero che altri, non meno complessi, ne compaiono. Uno, ad esempio, è quello che sorge dall'essenza stessa della coscienza, che si caratterizza come attività intenzionante. Ora, se si desse da un lato il durare e dall'altro la coscienza del durare, se fossero cioè due, occorrerebbe un'ulteriore coscienza a ricomprenderli entrambi, ed essa verrebbe a configurarsi come il fondamento del loro stare insieme.¹³ È presumibilmente per sfuggire a questa ulteriore *impasse*, che Bergson assimila il durare e la coscienza del durare, non avvedendosi del fatto che, in tal modo, a quella realtà fluida, eterogenea, animata dal cambiamento, sembra dover esser sottratto il suo peculiare carattere. Con il risultato che, quella realtà,

¹² Cf. G. SASSO, *op. cit.*, pp. 197-98.

¹³ Analogo problema — per quanto nel suo manifestarsi e nella sua risoluzione ben diverso da quello di Bergson — si trova ad affrontare Husserl nelle lezioni raccolte sotto il titolo *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Ridotta la questione del tempo alla coscienza, Husserl ne definisce l'andamento, la struttura, nei termini di un flusso. Se però la coscienza coincide con il flusso, ed in quanto coscienza è anche coscienza del flusso (rendendolo a sé obiettivo) non si vede come si possa arrivare ad un limite in cui il processo di risalimento dei gradi della coscienza si interrompa e si arrivi ad una condizione, o fondamento di quel fluire che, in quanto tale, renda conto del fluire stesso. Husserl, avvertendo il problema, arriverà anche a postulare una coscienza (cui dopo il 1908-09 attribuirà l'appellativo di *assoluta*) che in quanto *unzeitlich*, allo scorrimento del tempo si sottragga, pur costituendone la radice. Non è questa la sede per questo tipo di analisi, richiamandoci alle quali era nostro intento evidenziare il destino comune di quelle posizioni che assumono la coscienza come ambito del dispiegarsi del tempo. Per il testo husserliano si può vedere la traduzione italiana *Per una fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Milano 1981.

della coscienza e di ciò che le è *esterno*, che Bergson ha cercato di descrivere nei termini di un continuo e pertanto inafferrabile divenire, finisce invece col presentarsi sotto il segno dell'immobilità. Perché, se la coscienza è anch'essa immersa nel tempo, anzi è tempo e quindi muta, non sarà più possibile che essa sia il parametro che misuri il mutamento, che di esso sia in qualche modo la condizione. E mancando essa, viene anche a mancare la possibilità che di mutamento, e quindi di successione, si possa parlare.

2. *Coscienza e memoria.*

Cerchiamo però ancora un po' di scavare in questa questione, cioè quella relativa all'essere la coscienza condizione del tempo. Cerchiamo di vedere quali ne siano le sfumature, non solo espositive e, principalmente, il presentarsi della coscienza sulla scena nella vesti di *memoria*. In che modo infatti, se non in quanto memoria, la coscienza riuscirebbe ad essere condizione del tempo, a stabilire cioè quella ininterrotta continuità tra un prima ed un poi? In *Matière et mémoire* (1896) Bergson si sofferma particolarmente su questa questione, per quanto in questa sede, al problema strettamente filosofico (che è quello che a noi interessa), se ne affianchino molto spesso altri. Ci riferiamo alla tendenza, chiaramente manifesta in quest'opera, alla realizzazione di un accordo, supposto possibile, tra filosofia e psicologia e al collegamento del problema antropologico a quello gnoseologico. A chi scrive pare che il problema non possa essere impostato in questi termini senza cadere in un ambito che, di filosofico, conservi soltanto il nome e che la filosofia e le scienze umane non possano rientrare in un discorso che, quale orizzonte, le ricomprenda come articolazioni del medesimo. Ma proseguire su questa strada ci condurrebbe oltre quel che una trattazione del tema del tempo richiede. Sia detto solo, per onestà e come dichiarazione d'intenti, che nell'analisi che qui ed ora sui testi bergsoniani si conduce, si prescinde quasi completamente dalla considerazione di certi aspetti del pensiero di Bergson. La scelta, che in larga misura è condizionata dall'essere questa trattazione legata allo specifico tema del tempo, deriva anche dalla maturata convinzione che, dell'opera di quest'autore, le analisi temporali costituiscano il con-

tributo più profondo e più acuto, per quanto sia nel nostro intento metterne a nudo gli aspetti più deboli.

Veniamo dunque al tema della memoria. Nel saggio citato, di essa si parla espressamente nei termini di una funzione della coscienza, atta a legare tra loro, come un filo conduttore, visioni istantanee del reale.¹⁴ Per visione istantanea del reale è qui da intendersi un momento della nostra coscienza, in cui la percezione delle cose immediatamente trapassa. Una tale visione però, aggiunge Bergson poco più avanti, non è mai possibile: l'istante non si dà infatti mai. E non si può dare perché, su tutto ciò cui si dà questo nome, è già intervenuto il lavoro della memoria, che ha sottratto le percezioni alla pura istantaneità. La coscienza ha già, per il tramite della memoria, prolungato gli istanti l'uno nell'altro, così da poterli cogliere in un'intuizione relativamente semplice. Prima di procedere oltre, sarà bene interrogarsi sul senso di questo *relativamente*, che Bergson cautamente antepone all'aggettivo *semplice*.¹⁵

C'è forse da pensare che l'uso dell'avverbio con funzione *limitativa* sia determinato dalla consapevolezza che Bergson ha, che non si possa, in riferimento alle intuizioni della coscienza, parlare di semplicità. Immersa infatti nel tempo, tempo essa stessa, la coscienza condivide con esso la caratteristica del mutare, del passare di stato in stato (per quanto le precedenti analisi abbiano mostrato quanto difficilmente questa tesi possa essere sostenuta). Certamente questo sarebbe sufficiente a negare la possibilità, ad opera della coscienza, di un'intuizione semplice. Ma c'è di più. La possibilità di cogliere in un atto unico i continuamente trapassanti l'uno nell'altro stati di coscienza, si rivela essere una sorta di conseguenza, non di necessità originaria. Vale a dire, la possibilità di un atto unico non deriva né dalla semplicità di quanto si sta intuendo, né del soggetto dell'intuizione (la coscienza in questo caso), essendo infatti l'uno e l'altra segnati dal carattere della molteplicità. I mol-

¹⁴ Cf. H. BERGSON, *Matière et mémoire*, in *Oeuvres*, cit., p. 216.

¹⁵ Così suona il testo francese: «Dans ce que nous appelons de ce nom entre déjà un travail de notre mémoire, et par conséquent de notre conscience, qui prolonge les uns dans les autres, de manière à les saisir dans une intuition *relativement simple*, des moments aussi, nombreux qu'on voudra d'un temps indéfiniment divisible», *ibid.*, p. 217 (il corsivo è mio).

teplici stati sono infatti il materiale stesso che permette la funzione sintetizzante della coscienza, che è tale proprio perché ha un molteplice da poter rendere ordinato. La coscienza d'altra parte, lungi dal proporsi come semplice funzione e dal prendere le distanze da ciò su cui esercita la propria azione, con esso si confonde, secondo Bergson, e si identifica. Pare quindi evidente che in questo caso non si possa, se non in senso assolutamente improprio, parlare di semplicità dell'intuizione.

Ritornando al carattere della memoria, sarà forse opportuno cercare di indagare la natura della sua relazione alla coscienza. Se ci si attiene a quanto Bergson stesso dice, pare, come è stato già detto, che la coscienza operi, raggiunga il suo fine, tramite una 'funzione operativa' che potrebbe essere rappresentata dalla memoria. Ma a questo punto, per rispetto al rigore, ci si dovrebbe chiedere se coscienza e memoria siano due, distinte, o lo stesso e, in questo caso, come ciò sia possibile. In diversi passi dell'*Evolution créatrice* (1907), Bergson insiste molto sul carattere cangiante del nostro *io più profondo*, sul mutamento ininterrotto dei nostri stati psichici.¹⁶ La nostra vita psichica è anzi assimilata ad una massa fluida, dove la transizione continua riguarda uno stato e l'altro, ma anche uno stesso stato in sé considerato. Ciò accadrebbe perché la memoria è costantemente pronta a proiettare il passato sul presente.¹⁷ La memoria provvederebbe quindi all'inserimento costante del passato nel presente. Cerchiamo di fare brevemente il punto della situazione, in cui forse troppi termini si vanno sovrapponendo, senza essere stati ben individuati: coscienza, tempo, memoria, passato, presente. Troppo strettamente legati appaiono infatti i primi tre dei termini enunciati, perché tra essi si possa, non senza una certa approssimazione, stabilire una qualche gerarchia. Il tentativo che se ne compia, mostra a nostro avviso l'inevitabile reincludersi dei concetti l'uno nell'altro. E tale conseguenza ci sembra essere il risultato di un'impostazione forse non estremamente rigorosa data a tutto il problema. Due ci sembrano le questioni che si potrebbero sollevare: esiste la possibilità di un'esposizione del tema del tempo

¹⁶ Cf. H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, cit., p. 495.

¹⁷ *Ibid.*, p. 496.

in Bergson, che eviti che i tre concetti su citati appaiano ora distinti, ora coincidenti, cosicché un discorso che li riguardi non possa esser tenuto fermo? E secondariamente, su cosa si fonda la possibilità di parlare di passato e di presente? Si inizi con la prima questione.

Del tempo, si era visto, si può parlare, soltanto introducendo l'elemento della coscienza, che funga da *trait d'union* tra le istantaneità del prima e del poi. Ma la coscienza si rivela essere tempo essa stessa, quindi tutta interna a quel mutamento di stati che per altro verso essa rende possibile. A questo punto entra in scena la memoria, quale funzione attivante il compito della coscienza. Ed in *Durée et simultanéité* il passo compiuto da Bergson è ulteriore. Qui si afferma infatti che la nostra coscienza si sente durare e che questa durata è memoria interna al mutamento stesso.¹⁸ La coscienza è quindi memoria. Il risultato cui si giunge sembra tale da impedire che una qualche idea di tempo possa essere affisata in modo rigoroso e che anzi, il concetto riveli più che mai la sua ambigua natura. Perché, a ben osservare, due possibilità si profilano. Se si accentui il carattere che la coscienza possiede, di essere condizione del tempo, si va verso una situazione di immobilità (come precedentemente si è cercato di evidenziare); se d'altro canto, come Bergson tende maggiormente a fare, si dia rilievo all'aspetto per cui la coscienza è cambiamento, eterogeneità, prolungamento del passato nel presente, questa è la situazione che si offre alla nostra attenzione: cambiamento è il tempo, cambiamento la coscienza e la memoria, con la conseguenza che impossibile risulterà qualsiasi distinzione tra i tre termini.¹⁹

Occupiamoci adesso della seconda questione, concernente il passato e il presente. Finora non si è mai fatta menzione di questo tema. Ci si è soltanto riferiti ad un *prima* e ad un *poi*, che venivano ammessi quali ipotetiche istantaneità, che una coscienza avrebbe

¹⁸ Cf. H. BERGSON, *Durée et simultanéité*, cit., p. 55.

¹⁹ Assolutamente inindagato e non problematizzato appare questo rapporto nei contributi che Paolo Taroni (cui per altro si deve la traduzione in lingua italiana di *Durée et simultanéité*) dedica a Bergson. Alla ricostruzione storica ed anche scientifica delle problematiche bergsoniane non si accompagna l'esigenza di un tentativo critico delle medesime. A questo proposito si vedano P. TARONI, *Tempo e intuizione*, Ravenna 1983 e Bergson, *Einstein e il tempo*, cit.

avuto il compito di riunire. In *Matière et mémoire* invece, ad essi si sostituiscono passato e presente veri e propri. Del primo si dice che venga inserito nel presente grazie all'intervento della memoria, che sia sempre incalzante ad assorbire il presente, a perpetuarsi in esso, e che in questo caso sia la memoria stessa. Si presenta chiaro a questo riguardo un ampio passo di *Matière et mémoire*, in cui la questione delle articolazioni del tempo è presentata nella sua intrinseca natura problematica. Nel suo scorrere il tempo subisce modificazioni: quello che è trascorso ha nome di passato, mentre l'attimo in cui scorre lo chiamiamo presente. Ma questo attimo, che qui è nominato, non è un istante matematico, limite ideale tra passato e futuro. Il presente cui Bergson fa riferimento, essendo il presente di una coscienza, deve occupare una durata. La questione sarà di vedere come e dove si collochi l'estensione temporale del presente rispetto al passato e al futuro. Bergson sembra ritenere evidente che essa sconfini contemporaneamente nel passato e nel futuro, dal momento che, una volta enunciato, pensato, vissuto, il presente è già diventato altro, è già lontano, e mostrerebbe altresì, se potesse essere fissato, di essere rivolto verso il futuro.²⁰ Del presente, di cui si parla nominandolo, è dunque inafferrabile la realtà. Prima di rivolgere l'attenzione al modo in cui Bergson, per lo meno in *Matière et mémoire*, tenti di risolvere 'l'equivoco del presente', converrà spendere qualche parola riguardo l'immagine del tempo che sopra è stata tracciata. Dice Bergson che la caratteristica del tempo è di scorrere. Ma su questo scorrimento, dove non ci sono parti, dove non c'è che lo scorrere, si producono diversificazioni. Si parla infatti di passato, presente, futuro. È evidente che una situazione del genere è possibile, solo attraverso l'intervento di un elemento di-

²⁰ H. BERGSON, *Matière et mémoire*, cit., p. 280: «Où est donc située cette durée? Est-ce en deçà, est-ce au delà du point mathématique que je détermine idéalement quand je pense à l'instant présente? Il est trop évident qu'elle est en deçà et au delà tout à la fois, et ce que j'appelle 'mon présent' empiète tout à la fois sur mon passé et sur mon avenir. Sur mon passé d'abord, car 'le moment où je parle est déjà loin de moi'; sur mon avenir ensuite, car c'est sur l'avenir que ce moment est penché, c'est à l'avenir que je tends, et si je pouvais fixer cet indivisible présent, cet élément infinitésimal de la courbe du temps, c'est la direction de l'avenir qu'il montrerait».

scriminante, che nel caso in questione dovrebbe essere la coscienza. Ma questo elemento, supposto che sia in grado di distinguere, dove si colloca? È interno o esterno al tempo? Se è esterno, non si vede come possa intervenire sul tempo, come possa incontrare una natura che gli sia estranea. Se invece è interno, e tale è per Bergson, non si vede come sia possibile distinguere tra un tempo che scorra ed una coscienza che sia tempo, e quindi come si possano individuare tre momenti temporali (passato, presente, futuro). Seguendo invece il filo dell'esposizione di Bergson, proprio questo la coscienza dovrebbe essere in grado di fare: pur essendo tempo, distinguere *il* e *nel* tempo. Sull'impossibilità di questo atto ci sembra di aver detto a sufficienza. Volendo però prescindere da queste considerazioni, si potrebbe tentare di vedere se, ad un esame più attento, possa risultare solida una divisione del tempo, quale poco sopra è risultata. Chiediamo infatti, qual è il momento (o il punto), in cui il presente cessa di essere tale e quasi trascolori nel passato? Oppure, cosa contiene in sé il presente che anticipi il futuro? O anche, volendo formulare la questione in termini più generali: come è possibile, nel tempo, la distinzione di fasi che sono esse stesse tempo? Come è possibile ammettere una cesura di qualsiasi tipo? Noi riteniamo che, essendo questi i termini della questione, una situazione del genere non sia filosoficamente ammissibile, e le ragioni di questo ci sembra di averle in più circostanze addotte.

Come anticipato, si cercherà ora di vedere come Bergson tenti, in *Matière et mémoire*, di risolvere la questione del presente. Questa analisi ci condurrà forse a toccare momenti della speculazione bergsoniana, che erano rimasti estranei alle considerazioni qui fatte e che concernono il tentativo di istituire un sostanziale vincolo tra la materia e la coscienza, guadagnando la prima alla seconda. Le considerazioni che ora saranno proposte rientrano pertanto in un ordine di problemi, che in questa sede non possono che essere marginalmente toccati. Nel presentarli, non indugeremo molto sull'analisi di quei concetti che fanno ora la loro prima comparsa, ma ci limiteremo semmai a brevi spunti di riflessione, quando il contesto lo richieda.

Il problema sorto era quello di riuscire a tener fermo un presente che mostra invece il volto dell'inafferrabilità. Bergson propone a riguardo questa soluzione: nella continuità del divenire che

la stessa realtà è, il presente rappresenterebbe lo stato attuale del *nostro* divenire e costituirebbe, nella massa sempre in via di scorrimento, un taglio 'quasi istantaneo', conseguenza della nostra percezione.²¹ *Percepire* equivale per Bergson ad immobilizzare; si può forse con ciò spiegare il ricorso all'espressione della quasi istantaneità. Nell'atto percettivo che di volta in volta si produce, dovrebbe consistere o scaturire l'attualità del momento presente, che in tal caso risulterebbe affermabile perché assimilato o contaminando dall'elemento dell'azione. Se infatti il presente sia considerato come ciò che è, come limite indivisibile, niente 'è' meno di questo momento. Se invece lo si consideri come 'ciò che si fa', come quel presente concretamente vissuto dalla coscienza, allora di esso si può avere un'immagine.²² L'atto della percezione coinvolge infatti l'idea di una coscienza che percepisca, ed anche l'idea di corpo. Esso è secondo Bergson quel centro su cui gli oggetti circostanti esercitano la loro azione, che è dal corpo stesso riflessa sugli oggetti esterni nella percezione. Tramite del nostro diretto contatto col mondo materiale, essa è definibile come la nostra azione nascente ed è per questo che il presente, che con essa in certo senso coincide, è detto da Bergson sensorio-motorio. Senza indagare a fondo la relazione che in Bergson si stringe tra materia e spirito, ci siano concesse però due considerazioni. La prima riguarda il costante riferimento ora ad un *io*, ora ad un *noi* personali, da cui una certa azione scaturirebbe e cui una certa durata apparterebbe. Questo continuo riferimento ad un principio personale sembra infatti urtare con la concezione della durata. Se essa costituisce la stoffa stessa della realtà, se è la realtà e quindi permea di sé ogni cosa, come è possibile allora che un principio personale, quindi molteplice, possa intervenire su di essa, addirittura per distinguerla? Il problema sembra essere qui quello di un'oscillazione nella considerazione della coscienza. Quando di essa si accentui l'aspetto per cui coincide con la durata stessa, essa tende ad assumere il carattere di forma delle cose, di condizione possibilitante; quando invece di essa si accentui l'aspetto del suo farsi, del

²¹ *Ibid.*, p. 281.

²² *Ibid.*, p. 291.

suo attivo svolgersi, allora Bergson si lascia sfuggire espressioni che ad un individuo singolo fanno riferimento.

La seconda questione, degna di nota, concerne la realtà del presente, che per essere e potersi costituire, ha bisogno di essere considerato in riferimento al corpo e alle azioni che da esso nascono. Nel caso contrario, se ne denuncia il carattere sfuggente di cosa che *non è*.²³ Proprio su questo vorremmo per un attimo appuntare l'attenzione. Se si dice, del presente, che mentre si cerca di afferrarlo esso è già trascorso e non è più, e che nel suo essere è già rivolto a ciò che verrà, quindi non è adesso, e se si intende con ciò negare la possibilità che *sia*, ci si guardi bene dal non finire col dire il contrario. Proprio infatti nell'affermare il carattere inafferrabile del presente, proprio nel negare che esso sia circoscrivibile in qualche modo in un orizzonte definito, proprio in questi atti il presente risulta, in quanto oggetto di una considerazione, pienamente essente.

Aver delineato in questo modo i caratteri del presente, permette a Bergson di distinguere nettamente da esso il ricordo. O meglio, avendo quasi assimilato il presente al momento percettivo, può distinguere il ricordo da quest'ultimo e dalla sfera delle immagini materiali cui esso appartiene. Il ricordo infatti non occupa — dice Bergson — alcuna porzione del corpo e, rimanendo alieno da mescolanze con la sensazione (e quindi con l'estendersi del presente) è inestensivo.²⁴ Il puro ricordo, se di esso potesse isolatamente parlarsi, sarebbe la rappresentazione di un oggetto assente. Per quanto infatti Bergson sia attento a definire come distinti ricordo e perce-

²³ Vorremmo richiamare a questo punto l'attenzione sul fatto che il momento presente, per quanto sia riassorbito nella fluidità della vita della coscienza, è pur sempre per un margine di estraneità ad essa che si caratterizza, in ciò richiamando quell'ambito che dalla coscienza si pretenderebbe aver escluso. Il momento del presente, pur essendo risucchiato nell'ambito della coscienza e sottratto così all'istantaneità del suo apparire dall'emergere del passato, è pur sempre dato dall'intervento di un elemento estraneo alla coscienza, in quella che Bergson chiama *percezione pura*. A conferma di questa osservazione si può notare come, proprio attraverso lo schema della pura percezione (richiamante l'ambito che abbiamo definito di *estraneità*) e della memoria (atteggiamento comunque coscienziale) Bergson cerchi di fondare la comunicazione tra quelli che ritiene ambiti distinti, la coscienza e la materia (cf. H. BERGSON, *Matière et mémoire*, cit., p. 219).

²⁴ *Ibid.*, pp. 281-82.

zione, finisce poi con l'utilizzarli entrambi per dar conto dell'ininterrotta conservazione dei nostri stati di coscienza e per tentare di sostenere, come ora vedremo, una sorta di superiorità del momento passato sul presente. La percezione non è infatti mai rappresentabile come un semplice contatto dello spirito (coscienza) con un oggetto materiale. Se così potesse essere, ha precedentemente sostenuto Bergson, si avrebbe una omogeneità degli stati materiali e si potrebbe con facilità passare dalla percezione alla materia.²⁵ Ma l'intervento della memoria per il tramite del ricordo, aggancia l'indivisa serie dei nostri stati passati alla percezione attuale, così da sottrarre la percezione alla puntualità del suo accadere e reinserirla nella continuità del divenire. Il momento percettivo ha quasi una funzione di ridestamento, di risveglio. Ma di che cosa? In primo luogo di quelle vecchie immagini che la memoria, regolandosi sui movimenti corporei, trova somiglianti alla percezione. Il ricordo-immagine interpreta così bene la nostra attuale percezione, da introdurvisi senza che si sia più in grado di distinguere ciò che è percezione da ciò che è ricordo. La percezione è perciò sempre impregnata di ricordi-immagine, che grazie alla somiglianza con quella, materializzano il puro ricordo. A questo punto Bergson si chiede come possa, il passato che abbia cessato di essere, conservarsi da sé stesso. Ed è proprio nel dare risposta a questo quesito, che egli introduce il tema dell'avanzamento incessante del passato sul presente, che gli permette, come anticipato, di parlare di una sorta di primato del primo sul secondo. Infatti ogni percezione che nell'accadere, se fosse pura, rappresenterebbe quella cesura del divenire che sarebbe il presente, è già memoria. Essa è già contaminata di 'una incalcolabile moltitudine di elementi ricordati', tanto che Bergson può permettersi di dire che:

«*Nous ne percevons, pratiquement, que le passé, le présent pur étant l'insaisissable progrès du passé rongéant l'avenir*»,²⁶ e che la memoria «(...) ne consiste pas du tout dans une régression du présent au passé, mais au contraire dans un progrès du passé au présent».²⁷

²⁵ *Ibid.*, p. 217.

²⁶ *Ibid.*, p. 291.

²⁷ *Ibid.*, p. 369.

Ma, potremmo aggiungere, alla memoria spetterebbe di tener presente il passato, nel suo esser però tale, cioè passato, mentre alla percezione di render vivo il passato, ma come presente. Ne *La pensée et le mouvant*, esattamente nel saggio dal titolo *La perception du changement*, Bergson sostiene che il passato si conserva tutto intero.²⁸ Precedentemente aveva detto che esso si conserva automaticamente. Ma dove si conserva il passato? Nella coscienza, si dovrebbe rispondere; ma Bergson dice di più: esso si conserva nel presente. Che questo accada, non fa altro che confermare l'indivisibilità del cambiamento o, in altri termini, l'impossibilità di cesure (quindi individuazione di parti) nella durata. È bene far notare che quel passato di cui si dice che confermi l'indivisibile continuità della coscienza, è nominato, e come tale distinto dal presente in cui dovrebbe conservarsi e dalla coscienza che dovrebbe contenerlo.

Se un discorso sulla coscienza potesse aver luogo senza che inevitabilmente altri ambiti vi entrassero, se l'intuizione fosse veramente in grado di rendere l'essenza della durata senza tradirne la natura, allora si potrebbe sostenere che la vita della coscienza, anzi, la coscienza stessa, sia *passato* (o memoria, secondo un termine più bergsoniano). Ogni momento che secondo il meccanismo già descritto si presenta alla coscienza, è costantemente riassorbito dall'allargarsi su di esso del passato. Se non fosse una metafora spaziale, si potrebbe parlare di un movimento in avanti. Questa *direzione* spiega anche perché non si possa passare due volte per un identico stato: per quanto le circostanze siano le medesime, la loro azione si eserciterebbe su una coscienza che è incessantemente sottoposta al mutamento. Nella situazione ora descritta emerge un particolare degno di nota: se è di passato che si parla, qualunque ne sia la natura esso è tale nel suo riferirsi ad un termine che è il presente. Eppure questo termine, oltre a rappresentare un elemento di estraneità rispetto alla coscienza, ne è costantemente riassorbito e rifluisce, mutando la sua natura, in quel passato che dovrebbe poter distinguere e da cui dovrebbe distinguersi. Questi i termini della questione: occorre un elemento (il presente) perché il passato possa dirsi tale, ma quel termine è assunto e subito ricompreso nel passato

²⁸ H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, in *Oeuvres*, cit., p. 1373.

secondo una dinamica che, a rigore, non fa sopravvivere che il passato il quale, però, viene allora a mancare di quel termine rispetto al quale si definiva tale. Eppure il momento del presente deve pur fare la sua comparsa ed esser riconosciuto come altro dalla coscienza, affinché il passato possa con movimento incessante riasorbirlo. In Bergson non è chiaro quindi come il passato costituisca la sua distanza dal presente e la sua distinzione da esso. Non sarà pertanto casuale che nel definire la coscienza come *trait d'union*, siano l'*àpres* e l'*avant* che egli consideri come elementi da riunire e taccia invece del presente.

Ritornando all'appena sospesa questione del ricordo, il suo ritorno alla coscienza significa, per il ricordo, reimmersedersi in un tempo che scorre, che ha un prima e un poi, risvegliando una serie di elementi che in quello erano contratti. Se sotto un certo punto di vista, letterario incluso, questa teoria del ricordo, del recupero del passato, dell'erosione da esso esercitata sul presente e sul futuro, può risultare affascinante, qualche debolezza mostra da un punto di vista più schiettamente filosofico. Se con stupore privo di domande si legga come l'assaggio della *maddalena* risvegli nel giovane Marcel il ricordo del passato, questa questione non potrà certo esser sottoposta ad un esame critico con la stessa tranquillità. Prima di procedere nell'analisi di questa teoria, ci sia concesso un breve *excursus* su un'altra letterariamente splendida pagina concernente il tema del ricordo, cioè il Libro X delle *Confessiones* di Agostino, dove la memoria è oggetto di riflessioni, che molto sembrano avere in comune con quelle di Bergson. È per Agostino la memoria, una facoltà del nostro animo, dalla potenza ampia e infinita, quasi una *riserva d'immagini* e di cose o provate per esperienza o conosciute per testimonianza.²⁹ Di queste immagini non è possibile comprendere la formazione; manifesti sono solo i sensi attraverso i quali esse sono state interiormente riposte. Riguardo queste immagini, che da *celle meravigliose, meravigliosamente affiorano nel ricordo*, Agostino dice qualcosa di interessante. Molte immagini sottratte a questa riserva possono essere associate al passato, e ad esse si può associare il futuro e tutto quanto si medita come presente. Ciò significa che

²⁹ Cf. AGOSTINO, *Le Confessioni*, in *Opere di S. Agostino*, Roma 1969, p. 311.

Agostino concepisce la memoria, come anche Bergson, come capacità di render presente il passato, di serbarlo e restituirlo, quando un evento presente ne solleciti il ricordo. Tutto quanto è memoria (evitiamo di dire *nella* memoria), può essere reso presente, meditato come presente. E questa memoria non è per Agostino che tesoro dell'anima, a cui viene affidato, o che spontaneamente ritiene, tutto ciò che essa direttamente sente.³⁰ Non sembrerà inopportuno ripetere che, per quanto letterariamente belle e affascinanti, le due teorie della memoria qui esposte, non sono esenti da qualche difficoltà che varrà la pena di enunciare e discutere. Il problema sembra esser quello della contemporanea coincidenza e differenziazione di due ambiti, quello della memoria e quello della coscienza (o anima per Agostino). Nell'un caso e nell'altro, infatti, pare che la coscienza e la memoria si costituiscano insieme, o meglio che abbiano strutture profondamente compenetrantesi. Agostino si serve addirittura per la memoria di espressioni quali *ventricolo*, *sede dell'anima*, salvo precisare poi che nella memoria non ci sono luoghi. Se la coscienza e la memoria siano intese in questo modo, cioè l'una come parte, come inclusa nell'altra, non si può ancora una volta non chiedersi come le due possano distinguersi. Nel caso che in questa sede si discute, la situazione è ancora più intricata, essendo una delle due parti in questione la coscienza. Se la memoria, quale orizzonte più ampio, comprendesse in sé la coscienza, più limitata, come potrebbe questa coscienza essere coscienza della memoria, essendo da essa stessa ricompresa? Occorrerebbe allora ammettere un'altra coscienza, che fosse ulteriore rispetto alla coscienza inclusa dalla memoria, capace di ricomprenderle entrambe. Così procedendo non avremmo però che duplicato la coscienza, senza aver risolto il problema. E sia nel caso di Bergson che in quello di Agostino, si dovrebbe render conto del limite che si istituisca tra coscienza e memoria, di come e perché la prima digradi ad un certo punto nell'altra. Ciò non è, in ultima analisi, che il problema di come il presente sfumi nel passato, di come possa dirsi con certezza che di passato si tratti e non più di presente. Quest'ultimo riferimento fornisce l'occasione per indagare più a fondo di quanto finora non sia stato fatto, la natura di passato,

³⁰ *Ibid.*, p. 319.

presente, futuro. Ci serviremo, anche in questo caso, di alcuni argomenti tratti ancora una volta da alcune delle pagine, le più acute, forse, delle *Confessiones* di Agostino. Il quale, nel libro XI, si confronta con il problema del tempo che costituisce per lui, uomo di fede, una cruciale questione all'interno della teoria della creazione, oltre che uno sfuggente problema dal punto di vista filosofico. Ed è proprio nel tentativo di dare risposta alla domanda «*Quid igitur est tempus?*», che Agostino enuncia lo stato della questione in termini che, per quanto diversi, possono in un certo senso essere ricollegati alla problematica bergsoniana.

Nell'interrogarsi circa la natura del tempo e nel sentirsi incapace di dare una soddisfacente risposta, Agostino ammette però di poter constatare di riuscire a concepire il passato come ciò che già più non esiste, il futuro come ciò che non esiste ancora, il presente come ciò che deve necessariamente trascorrere in altro, per non dar luogo all'eternità. Essendo queste enunciate, tutte dimensioni temporali caratterizzate da un elemento negativo, quasi di tensione verso il non essere, come può a rigore dirsi che il tempo sia? Eppure questo è quel che si dice. A queste notevoli questioni, Agostino risponde con il ricorso all'anima. È essa che ha la capacità di avvertire e misurare la durata, nell'atto del suo trascorrere, di rivivere come presente quel che la memoria ha trattenuto, di anticipare, nella presente premeditazione, ciò che verrà. Nell'anima sono le dimensioni del tempo, e vi si trovano quali impressioni che le cose vi lasciano. Quando si misura il tempo, non sono le cose che passano ad essere misurate, ma ciò che di esse nell'anima resta. Non vogliamo in questa sede addentrarci nella discussione di questa situazione concettuale, che innumeri spunti per ampie riflessioni offrirebbe.³¹ Vogliamo solo cercare, se possibile, di cogliere quanto di

³¹ Lo stesso Agostino, riprendendo in parte tesi aristoteliche, quando deve rispondere alla riproponentesi domanda sull'essenza del tempo, è nell'anima che ritiene di poter trovare una risposta. È nell'anima che le cose, passando, lasciano la loro impressione, ed è il tempo ad esser misurato, quando si misura l'anima (cf. AGOSTINO, *Le Confessiones*, cit., p. 399). Come si vede, la risposta non è perfettamente conforme alla domanda, e d'altronde non potrebbe esserlo. Agostino ha infatti sostenuto che il tempo *o non è, o non ha estensione*: come si potrebbe pretendere quindi di misurarlo? Eppure noi lo misuriamo, e lo facciamo nell'atto in cui

questa teoria del tempo, possa tornare utile alle analisi che qui, invece, si conducono. Sull'essere sfuggente del momento presente, si potrebbe ad esempio dire qualcosa. E cioè che anche Agostino, come Bergson, sembra non avvedersi che il tentativo di presentare il presente come inafferrabile perché sfumante in altro, conduce ad esiti opposti alle intenzioni. Poiché infatti, se il presente tende verso il passato e il futuro, esso non può non *essere* il suo *esser tendente verso*, e con ciò quindi, a tutti gli effetti *essere*.³² Cosicché né l'idea dell'inafferrabilità del tempo in sé stesso da un lato, né il suo esser quasi risucchiato dal passato dall'altro, è plausibile, se il presente, anziché non essere, si rivela a pieno diritto essente. La

passa. Quando si dice che è nell'anima che tale misurazione avviene, è pur sempre un passare quello che noi misuriamo. E ancora, per quanto con ciò si tenti di sfuggire alla reimplicazione di quelle dimensioni che dall'elemento del negativo erano inevitabilmente insidiate, il tentativo si mostra viziato in partenza. Che il tempo sia misurato nel suo passare può anche esser concesso, ma questo passare non potrà certo essere assunto senza un *da cui* ed un *a cui*, disponendosi tra i quali il tempo possa esser colto *cum praeterit*. Nuovamente quindi, ciò che si è mostrato non poter essere (passato e futuro) è per altra via riammesso e, come termine di un passaggio, riassunto come essente. Come è noto, nell'analisi agostiniana la coscienza (o anima) è chiamata a risolvere la questione dell'essere e non essere delle dimensioni temporali; il passato è infatti il contenuto presente della memoria ed il futuro è reso presente nell'atto premeditativo. Ma anche ponendo il rapporto in questi termini, proprio perché di rapporto si parla, nulla è risolto. Se nell'atto per cui l'animo, come memoria o attesa, li assume come proprio oggetto, passato e futuro sono resi presenti, è pur sempre con ciò che non è più o non è ancora che esso è costretto ad entrare in rapporto (o meglio a non entrarvi!), cosicché è a partire dal loro non essere che essi sono ribaditi.

³² È questo uno dei rilievi che Gennaro Sasso, insistendo sul rapporto di non perfetta coincidenza tra il linguaggio e il pensiero che per suo tramite dovrebbe essere espresso, rivolge all'analisi agostiniana del tempo. Se si pretende di assumere il presente come non essente, in quanto fondato sul *non essere* del passato e del futuro, *verso* i quali però il presente tenderebbe, allora si verifica la singolare situazione per cui le parole affermano il contrario di quanto, nell'intenzione, pretenderebbero dire. Se fosse fondato sul *non essere* e quindi di per sé *non fosse*, il presente non potrebbe essere il soggetto di un *tendere*, essendo però il quale, il presente si mostra pienamente essente. Aggiunge Sasso che, avendo il tendere come fine due direzioni (passato e futuro, considerate da Agostino come *non essenti*), esse non potranno che essere a loro volta qualcosa e non nulla: non sarebbero altrimenti la meta di un tendere. Passato e futuro, ammessi come non essenti, si rivelano pertanto pienamente essenti. Cf. G. SASSO, *op. cit.*, pp. 178-79.

struttura del tempo viene ad assumere quindi i caratteri dell'aporia: perché se da un lato di esso vorrebbe evidenziarsi il carattere del trascorrere sempre in altro, quindi del non essere, dall'altro, proprio in virtù di questa sua struttura, esso non può che essere, quindi tradire quella prima istanza.

E la memoria (o la coscienza) finisce col rivelare al suo interno, come già in parte si è mostrato, la stessa struttura aporetica del tempo, in quanto di essa si accentui il carattere di sede o condizione di quello. Essa ripete in sé stessa il difficilmente sanabile contrasto di immobilità e movimento che l'analisi della struttura del tempo e della coscienza, in quanto con esso coincide, ha rivelato.

3. *Tempo reale e tempo spazializzato.*

Giunti a questo punto, sarà finalmente il caso di affrontare quella questione che, fin dall'inizio, più volte è stata accennata, perché richiamata in causa dai temi affrontati, ma che sempre è stata rimandata nel suo svolgimento. Si tratta della questione concernente tempo e spazio, o più precisamente il tempo reale, la durata e la sua eventuale rappresentazione, ora ritenuta possibile, ora no, in termini che implicino un riferimento allo spazio. Questa centrale e delicata questione, che tanti problemi solleva da qualsiasi prospettiva la si osservi, occupa notevole spazio in tutta l'opera di Bergson. Anzi, sembra quasi che tutte le analisi condotte ulteriormente e parallelamente ad essa, tendano nel loro esito ultimo ad esserne una sorta di svolgimento e sviluppo, o si presentino quali argomenti che più o meno direttamente sono volti a confermarla. Ci si potrebbe chiedere come mai questa questione sia così cara a Bergson, da rappresentare il motivo che costantemente ritorna nei suoi scritti con un'insistenza che faccia pensare ad un *Leitmotiv* nella sua opera. Questo particolare interesse alla questione del tempo *della coscienza* e del tempo *fisico* potrebbe giustificarsi alla luce di quelli che sono stati gli studi di Bergson. Non bisogna infatti dimenticare che la sua prima formazione filosofica fu fortemente influenzata dal Positivismo, in particolare da quello di matrice spenceriana. Bergson stesso ricorda in più passi di aver aderito a questa corrente e di essersene quindi allontanato, una volta constatata

l'incapacità di dar conto sia del tempo reale che del movimento attuale.³³ Con ciò non si intende sostenere che l'intera opera di Bergson sia una risposta e smentita al suo iniziale approccio al problema. Se questo ne può costituire l'originaria ragione, ci sembra che l'ulteriore sviluppo che il tema ha nell'opera di Bergson, abbia senza dubbio una sua legittima autonomia.

A sostegno della tesi della centralità di questo tema vorremmo sottolineare come esso intervenga a spiegare e risolvere una serie di questioni, che vengono affrontate come se fossero ad esso direttamente connesse. Due in particolare varrà la pena di esaminare brevemente: quella relativa al problema della libertà e quella concernente meccanicismo e finalismo. Alla prima questione è dedicato il terzo capitolo dell'*Essai*, in cui si discutono, relativamente alla libertà, le due opposte visioni del determinismo e del libero arbitrio.³⁴ Entrambe le ipotesi si rivelano, alla luce dell'esposizione che ha avuto luogo nel secondo capitolo, radicate in una quantomai errata concezione del tempo e della coscienza. Entrambe presuppongono infatti che la coscienza, quindi il tempo, siano composte di parti osservabili e percorribili. In tal modo mostrano di aver completamente frainteso la vera natura del tempo e di aver, alla durata reale, sostituito la sua rappresentazione spaziale, il tempo fisico. È il tempo fisico che, nient'altro che una quarta dimensione dello spazio, può esser considerato composto di parti, suddiviso, ripercorso e fungere quindi da sostegno ad una teoria della scelta determinata o libera. Alla luce invece dell'idea di durata reale e dell'esclusione della molteplicità degli stati di coscienza, entrambe le teorie si dimostrerebbero inefficaci. Lo stesso problema, posto in termini di libera scelta o scelta necessitata risulterebbe mal formulato.³⁵

L'altra questione, che molto alla prima si ricollega, riguarda l'alternativa tra meccanicismo e finalismo nella spiegazione dell'evoluzione della vita. Entrambe le teorie incorrono nel medesimo errore sopra enunciato. Il meccanicismo considera il passato e il

³³ Si vedano ad esempio le pagine iniziali di *La pensée et le mouvant*, cit.

³⁴ Ci limiteremo, non costituendo questo tema oggetto precipuo della nostra analisi, ad offrire solo un'esposizione riassuntiva di entrambi i problemi.

³⁵ Cf. H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, cit., cap. III.

futuro come suscettibili di essere calcolati a partire dal presente e mostra pertanto di considerare la totalità del reale come già data. Il finalismo invece, fondandosi sull'idea che gli esseri non facciano che applicare un piano prestabilito, nega l'imprevisto e con esso lo svolgersi del tempo. Meccanicismo e finalismo prescindono da questa considerazione: la durata è una corrente che non si può risalire e la realtà, intessuta della stessa durata, non è ripetibile. Esse poggiano sull'indebita trasposizione della durata in termini di spazialità, su cui si fonda anche la divisione del tempo e la possibilità di previsione.³⁶ Chiusa questa breve ma necessaria parentesi, cercheremo di entrare nel merito della questione che tenteremo di considerare, in questo caso, attraverso una dettagliata ricognizione delle sfumature che il problema assume all'interno di tutta l'opera di Bergson. È evidente che quanto stiamo ora per trattare è inscindibilmente connesso con i temi che abbiamo finora discussi e soprattutto con quello della durata. Per motivi di analisi testuale si è fin qui tentato di tener distinte le diverse trattazioni che però, come in più punti è stato rilevato, si richiamano continuamente. Quello del tempo spazializzato è infatti un tema che direttamente investe la durata, se la si consideri per sé stessa; non cioè in quanto condizione del tempo, ma come se se ne tentasse un'analisi dall'interno (certo, questa stessa espressione potrebbe creare non pochi problemi). È proprio da questa analisi della durata che il problema relativo alla spazializzazione del tempo emerge. E ne vien fuori non tanto per definire la durata, quanto per contrapporvisi, e tuttavia finendo con l'intessere con essa una relazione a nostro avviso difficilmente evitabile. A dimostrazione di questo basta leggere la chiusa del primo capitolo dell'*Essai*, dove Bergson dichiara quanto sarà argomento d'esame nel successivo capitolo, vale a dire quale sia la forma che la durata assume quando si faccia astrazione dallo spazio in cui essa si sviluppa.³⁷ Forse circa trenta anni dopo, ai tempi di *Durée et simulta-*

³⁶ Cf. H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, cit., pp. 515-39.

³⁷ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, cit., p. 51, « (...) ainsi nous devons rechercher maintenant ce que devient la multiplicité de nos états internes, quelle forme affecte la durée, quand on fait abstraction de l'espace où elle se développe ».

néité, Bergson non avrebbe più sottoscritto questa formulazione, almeno nei termini in cui essa fa riferimento ad uno sviluppo della durata *nello* spazio. Nel capitolo in questione Bergson è impegnato a dimostrare l'impossibilità di ridurre la durata ad una sorta di tempo spazializzato. Questa dimostrazione avviene attraverso il confronto tra gli elementi della prima e quelli del secondo. Se l'analisi, condotta a termine, dovrebbe evidenziare la diversità costitutiva della prima dal secondo, è pur vero, e sarà bene notarlo fin d'ora, che la durata stessa va definendo il suo carattere proprio nel distinguersi da ciò che non dovrebbe aver con lei commercio alcuno e quindi, implicitamente, ad esso richiamandosi.

La questione si presenta in Bergson con queste movenze: in che modo è possibile rappresentarsi la durata, cioè la forma che i nostri stati di coscienza assumono? In altri termini, è possibile pensare che una rappresentazione, quale essa sia, possa rendere la natura della durata, senza trasformarla in qualcosa che, con la sua natura originaria, nient'altro che il nome condivide? Bergson sembra esser proprio di questa idea. La rappresentazione che della durata viene comunemente data, confonde la natura del tempo con quella dello spazio e finisce col fornire un'immagine di durata che ha le stesse caratteristiche dello spazio. Vediamone più dettagliatamente il perché, considerando secondo quali modalità una qualche rappresentazione di durata giunge alla nostra attenzione. La comune idea di tempo considera quest'ultimo come

un milieu homogène où nos faits de conscience s'alignent, se juxtaposent comme dans l'espace, et réussissent à former une multiplicité distincte.³⁸

In questa breve enunciazione sono racchiusi i tre motivi principali che determinano l'impropria sovrapposizione dei due concetti: omogeneità, giustapposizione, molteplicità distinta.

Il concetto di omogeneità richiama certamente l'idea di *parte*, anzi, di parti che sia possibile distinguere le une dalle altre, che in qualche modo siano numerabili. La numerabilità implica a sua volta la presenza di certe condizioni, prima fra le quali una molteplicità di

³⁸ *Ibid.*, p. 61.

parti o unità tra loro, dice Bergson, *del tutto simili*. Ma affinché esse siano abbracciate dall'intuizione che ne fa un numero, esse devono distinguersi in qualche punto, per non risultare una. Tale distinzione è garantita dall'occupare ciascuna di esse una diversa porzione di spazio. La possibilità di numerare, di contare implica quindi l'idea di spazio, dove solo è possibile passare da un elemento all'altro e dar luogo ad una somma. Il passaggio da un elemento all'altro avviene tra parti che tra loro conservino una distinzione, in virtù della quale siano isolabili e considerabili come singolarmente prese. Di tutte queste caratteristiche la durata pura è la negazione, non ammettendo che all'interno di sé stessa si parli di omogeneità e di giustapposizione di una molteplicità di parti. Per quanto comunque la durata si caratterizzi in modo contrario rispetto allo spazio, è pur vero, e sarà opportuno ripeterlo, che sempre in relazione a connotazioni spaziali, per quanto negative, essa si definisce.

Cos'è, a questo punto, quel tempo spazializzato di cui Bergson insistentemente parla e la cui definizione precede sempre, per poi esserle contrapposta, quella di durata pura? Con intento critico nei confronti della posizione kantiana,³⁹ Bergson sostiene che

Espace homogène et temps homogène ne sont donc ni des propriétés des choses, ni des conditions essentielles de notre faculté de les connaître: ils expriment, sous une forme abstraite, le double travail de solidification et de division que nous faisons subir à la continuité mouvante du réel pour nous y assurer des points d'appui...⁴⁰

Il tempo omogeneo non è quindi una proprietà delle cose: il reale non si presenta coi caratteri della divisibile omogeneità, per quanto nella nostra percezione immobilizzante esso venga in certo senso contratto e sottratto alla sua *mobile continuità*. Non è neanche una condizione del nostro poter conoscere le cose, non è la kantiana

³⁹ Nell'Estetica trascendentale il tempo è definito come la forma dell'intuizione interna, come ciò che determina il rapporto delle rappresentazioni nel nostro stato interno. Esso è la condizione a priori cui sottostanno tutte le cose in quanto fenomeni, cioè in quanto oggetti dell'intuizione sensibile. Il tempo si riduce infatti a nulla, se si prescinde dall'intuizione sensibile in cui gli oggetti si danno a noi come fenomeni. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Berlin o.J., Bd. III, § 4-6.

⁴⁰ H. BERGSON, *Matière et mémoire*, cit., p. 345.

forma a priori del senso interno. Su Kant Bergson si sofferma, brevemente e forse senza troppa capacità di penetrazione, in due punti dell'*Essai*. L'errore commesso da Kant consisterebbe nell'aver attribuito un'esistenza indipendente e separata a ciò che può averla di fatto, ma non di diritto, essendo in realtà solo un'astrazione compiuta sulle cose stesse. Ulteriormente a ciò, Kant avrebbe sbagliato nel sostenere l'omogeneità del tempo, senza avvedersi del fatto che, qualora la durata assuma la forma della omogeneità, è perché si esprime tramite lo spazio. Egli avrebbe confuso, come fa il senso comune, tra la vera durata e il suo simbolo, non avvertendo che, qualora la durata ed i suoi stati si dissocino fissandosi, non possono mantenere inalterata la loro natura, la quale finirebbe col manifestarsi in un semplice allineamento di momenti nello spazio. Verrebbe, in altre parole, ad assumere la forma dell'immobile discontinuità, all'interno della quale sarebbe possibile una chiara individuazione di stati ed il passaggio dall'uno all'altro di essi. La durata e con essa il reale in quanto ne è intessuto, è invece secondo Bergson mobile continuità. Cerchiamo di analizzare meglio questo concetto e il rifiuto da esso opposto all'idea di spazio.

La continuità di cui Bergson parla è quella di uno scorrere che sia sufficiente a sé stesso, tale cioè da non implicare qualcosa che scorra, né stati attraverso i quali lo scorrimento debba passare; questa transizione stessa è la *durée réelle*, la stessa fluidità della nostra vita interiore. Con un'immagine estremamente appropriata Bergson assimila questa fluidità ad una melodia che si ascolti con gli occhi fissi, non pensando che ad essa, quasi coincidenti con il suo risuonare.⁴¹ Proseguendo con un'immagine, Bergson afferma di questa fluidità che

quand nous essayon de la couper, c'est comme si nous passions brusquement une lame à travers une flamme: nous ne divisons que l'espace occupé par elle.⁴²

Allo stesso modo, quando osserviamo il rapido movimento di una stella filante, possiamo distinguere la linea di fuoco, divisibile,

⁴¹ Cf. H. BERGSON, *Durée et simultanéité*, cit., pp. 54-55.

⁴² *Ibid.*, p. 63.

dalla mobilità indivisibile che quella sottende. Questa mobilità è, secondo Bergson, la pura durata.

Posta la questione in questi termini, cerchiamo di dire qualcosa sul concetto di durata pura, intesa come questo puro scorrimento, e successivamente intorno all'ambiguo rapporto che essa stringe con la dimensione spaziale. Pare si possa notare che le immagini di cui Bergson si serve per fornire una più compiuta esposizione del concetto di durata, siano ambigualmente caratterizzate. Con questo intendiamo dire che esse, nell'esprimere ciò che devono, assumono dentro di sé il riferimento a qualcos'altro, vale a dire ad una realtà che necessariamente (si faccia attenzione a questo avverbio), debba esser negata nell'atto in cui della prima si cerchi di dar conto. Cominciamo col prestare attenzione al primo dei due corni di questa definizione. Della durata si dice che sia scorrimento puro, indivisibile, mobile continuità. Non sarebbe legittima la domanda che chiedesse intorno a ciò che scorra. Ad essa si dovrebbe rispondere, secondo le indicazioni di Bergson, che sia lo scorrimento a scorrere, poiché in esso non si dà altro che scorrimento. Esso non è altro che un trapassare nel trapassare, dove non è possibile scorgere alcunché che trapassi, che sia altro da quel medesimo trapassare. Se così stanno le cose, sarà opportuno chiedersi a cosa conduca una tale impostazione del problema. Perché, se si dice che la durata non è che scorrimento, mobilità, che in essa nient'altro si trova che questo, ebbene, come non vedere che, contrariamente a quanto si vorrebbe sostenere, è un altro il concetto cui si perviene, cioè quello di immobilità?⁴³ Come si potrebbe cogliere traccia di distinzione, lad-

⁴³ A questo proposito sembra opportuno e quasi d'obbligo un ulteriore riferimento alla KdrV. Nel paragrafo 17 Kant afferma che il tempo, considerato in quanto tale, *non muta*. A mutare sono le cose in quanto *nel* tempo. Ora, nelle Analogie dell'esperienza, in cui Kant fornisce le regole della determinazione universale del tempo, cui tutte le determinazioni empiriche devono sottostare, egli dice che il cambiamento dei fenomeni deve esser pensato nel tempo, il quale però *permane* e non muta, in quanto successione e simultaneità vengono pensate solo come sue determinazioni (cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 162). Cos'è dunque il tempo, se la possibilità del mutamento non gli compete? Nient'altro che tempo, nel tempo è dato di ravvisare (ciò si ricollega alle nostre considerazioni), e proprio in virtù di ciò esso costituisce quel permanente, stabile sostrato che — permanendo — consente lo stabilirsi di rapporti temporali di simultaneità e succes-

dove tutto sembra rifluire nel medesimo, quindi in realtà non rifluire affatto, ma esser già da sempre quel medesimo? Se questa ci sembra una conclusione inevitabile, sarà opportuno notare che un altro problema sorge osservando bene alcune assunzioni di Bergson. Di questa durata, che è puro scorrimento, si dice anche che sia memoria. E non si tratta di una memoria personale ed esteriore a ciò che essa lega, quanto piuttosto di una memoria interiore al mutamento stesso, capace di prolungare il prima nel poi e di sottrarli alla pura istantaneità.⁴⁴ Letta alla luce dell'osservazione precedentemente fatta, non può quest'ulteriore non apparire per certi versi strana. Strano pare, che si facciano intervenire all'interno del puro scorrimento gli elementi del prima e del poi, che ne costituiscono in qualche modo una cesura. Si potrebbe obiettare a questa osservazione, che il prima ed il poi fanno la loro comparsa per scomparire immediatamente nel gorgo della memoria, che li sottrae al loro poter essere affisati. Risponderemmo a questa obiezione, osservando ulteriormente che, in ogni caso, un *avant* ed un *après* devono necessariamente esser presupposti al loro venir riuniti e che inoltre, non vi sarebbe alcun motivo di parlare della loro riunione, se non si ammettesse la possibilità del loro esser distintamente assunti. Per altro, Bergson stesso, nel definire la coscienza lo fa in termini di *trait d'union* tra prima e poi. Non dovrebbe quindi destare sorpresa questo richiamo che, se sorprese certo non desta, fa

sione e la fissazione di una durata nell'incessante fluire della serie temporale. Il tempo è quindi l'identico sostrato di ogni fenomeno, che di quello rappresenta le diverse determinazioni. Assunto in questa prospettiva, il tempo è ciò che per eccellenza non cambia né muta: il fluire ininterrotto, non contemplando all'interno di sé possibilità di cesura, presenta i caratteri dell'identico. Questa digressione kantiana costituisce lo spunto per una considerazione che, ancora citando Kant, può esser così esplicitata: «Sollte man der Zeit selbst eine Folge nach einander beilegen, so musste man noch eine andere Zeit denken, in welcher diese Folge möglich wäre» (*ibid.*, p. 163). Intendendo il tempo come successione, e successione di parti, è estremamente arduo riuscire a stabilire un criterio che sottragga delle parti della serie alla loro regola e le costituisca come eccezione. La successività — condotta l'analisi alle sue estreme conseguenze — non può che continuamente coincidere con sé stessa, e configurarsi piuttosto come fissità che come movimento. A conclusioni analoghe pervenivano le analisi svolte a p. 6.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 55.

sorgere quantomeno un problema di coerenza, su cui già in altro luogo abbiamo forse cercato di richiamare l'attenzione. Non si può infatti definire la coscienza come tratto d'unione tra un prima e un poi, quindi come condizione del tempo, e insieme come tempo stesso, durata, la quale a sua volta ammetterebbe al suo interno un prima ed un poi, che la memoria riunirebbe. Il rischio è di confondere i termini della questione impedendone l'intelligibilità. È comunque evidente, e ci sembra di averlo messo in rilievo in più punti, che queste oscillanti formulazioni costituiscono in Bergson un problema; accettando una delle due, l'altra dovrebbe a rigore essere esclusa, e viceversa.

Passiamo adesso all'altro problema, che ci riporta alla questione dello spazio. Dicevamo che esso sembra sempre rientrare nei tentativi di definizione della durata per esser subito negato quale carattere che le possa appartenere. Nel definire la durata come negativa dello spazio, si fornisce implicitamente anche una definizione di esso. I caratteri che Bergson ad esso attribuisce dovrebbero esser forse meglio indagati, e primo fra tutti l'esteriorità. Si potrebbe dire che, più che una caratteristica dello spazio, essa lo sia degli oggetti che occupano uno spazio. È ovvio che l'esser l'uno fuori dell'altro implichi l'idea di spazio, semplicemente perché l'avverbio *fuori* non può che riferirsi ad una dimensione spaziale; ma non ci tragga questo in errore. Se gli stati di coscienza si differenziano dallo spazio per il loro compenetrarsi reciproco, questa situazione non potrà pretendere di discostarsi di molto da quella spaziale. Prima di tutto una molteplicità di parti (gli stati di coscienza), è esplicitamente e descrittivamente enunciata; in secondo luogo, parlare di *compene-trazione* non è molto diverso dal parlare di esteriorità: ovvero il riferimento allo spazio è in ogni caso inevitabile.⁴⁵ Non è sufficiente

⁴⁵ Deleuze obietterebbe a queste osservazioni che, quando Bergson parla di *molteplicità*, non lo fa in opposizione ad *uno*, ma per distinguere due tipi di molteplicità, di grado e qualitativa, e che — si noti bene — la *molteplicità*, la durata, non si confonde col *molteplice*, così come la sua semplicità non si confonde con l'uno. Sarebbe infatti un errore ammettere che la durata sia indivisibile; Bergson lo farebbe solo per comodità. Essa è invece in continua divisione e proprio perciò è una molteplicità. Cf. G. DELEUZE, *Il bergsonismo*, Milano 1983, pp. 33-40. Certamente questa interpretazione deriva a Deleuze dall'assunzione della durata come *differenza*

dire che gli stati si continuino gli uni negli altri in un flusso senza fine e che non siano pertanto allineabili. Né tantomeno soddisfa la tesi secondo la quale sarebbe la nostra attenzione che, fissandosi sulla vita psichica con discontinuità, le trasmetterebbe questo carattere. Per ritornare a quanto detto sopra, l'idea di compenetrazione richiede elementi che la realizzino, e richiede uno spazio ed un movimento, almeno quello dell'andar l'un elemento nell'altro. Non si può neanche assumere la puntualità di questi elementi (cosa che per altro Bergson non potrebbe fare), se essi devono in qualche modo pur intersecarsi. Il risultato è che Bergson, pur non volendolo, non può non assegnare alla durata quei caratteri che, almeno sul piano delle intenzioni definitorie, sembrano ad essa contrapporsi.

Altra sembra essere la posizione di Bergson in merito alla spiegazione del complesso rapporto tra tempo e spazio. C'è però da dire, che anch'egli ha a questo proposito quantomeno due modi di considerare la questione. Pur rimanendo fermo che il tema della durata richiami quello dello spazio, questa relazione viene considerata ora come conseguenza dell'abitudine, ora come necessaria al nostro muoverci nel mondo, ora come una possibilità intrinseca alla stessa durata. È esattamente questa la questione che vorremmo prendere meglio in esame: la natura dell'atto d'astrazione che conduca alla spazializzazione del tempo. Nell'*Essai* Bergson sembra propendere per la prima delle ipotesi sopra enunciate. Come d'abitudine egli si serve di un esempio che in questo caso ha per protagonisti la coscienza e le oscillazioni di un pendolo. Alle fasi della nostra vita cosciente corrisponderebbe una *simultanea* e distinta oscillazione del pendolo e da questo si contrarrebbe l'abitudine di stabilire la medesima distinzione tra i momenti della nostra vita cosciente. Da ciò deriverebbe l'ulteriore erroneo passaggio per cui la durata interna viene ad assumere le stesse caratteristiche dello spazio e ad esse può quindi sostituirsi, di diritto, così parrebbe, il corrispondente oscil-

con sé e del semplice come tale che non si divide ma si *differenzia*, ma non ci sembra che ciò costituisca una valida risposta a quanto sopra messo in evidenza. Cf. G. DELEUZE, *La conception de la différence chez Bergson*, in *Les Études bergsoniennes*, IV, Paris 1956, pp. 88-99.

lare del pendolo. Secondo Bergson staremmo assistendo in tal caso, per un avvicinamento degli stati del mondo esterno a quelli del mondo interno, al generarsi di una rappresentazione simbolica della durata, che assumerebbe così la forma illusoria di un mezzo omogeneo.⁴⁶ Parlandosi qui di errore ed illusione, vien da pensare che il passaggio dall'una all'altra realtà sia da considerarsi improprio, illegittimo. Stupisce pertanto leggere, nelle ultime righe del terzo capitolo dell'*Essai*, la risposta che Bergson dà alla domanda concernente la possibilità che il tempo sia adeguatamente rappresentato dallo spazio. Così Bergson:

oui, s'il s'agit du temps écoulé; non, si vous parlez du temps qui s'écoule.⁴⁷

Il problema che l'affermazione genera non ci sembra di scarso interesse. Che il tempo trascorso sia adeguatamente rappresentato tramite lo spazio, significa innanzi tutto ammettere la reale possibilità di distinguere nella coscienza un tempo trascorso ed uno che scorre. Ciò significherebbe applicare una cesura all'interno di quella massa fluida che non tollera alcuna interruzione. In secondo luogo, rappresentare adeguatamente significa riprodurre qualcosa riuscendo a renderne in modo compiuto la natura. Come potrebbe lo spazio (o il tempo spazializzato, che è tuttavia pur sempre spazio) costituire, del tempo, un'adeguata rappresentazione se non intrattenesse con esso un qualche rapporto o non avesse in sé stesso una struttura tale da poter essere a quella del tempo se pur lontanamente assimilabile? Le stesse parole usate da Bergson autorizzano a considerare il tempo trascorso come *non più soggetto a divenire*, quindi come una realtà che, dopo essersi presentata col carattere della mobilità (quello della vera realtà), si trasformi in qualcosa che di quella rappresenta invece l'antitesi. Se si riflette su questa questione, non può non suscitare perplessità che una medesima realtà possa assumere contemporaneamente il volto dell'autentico e dell'inautentico, del vero essere e del non essere. Prima di rispondere a queste domande vediamo quale sviluppo sia dato al problema nelle

⁴⁶ Cf. H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, cit., p. 74.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 145.

opere successive all'*Essai* e soprattutto in *Durée et simultanéité*. In *Matière et mémoire*, come abbiamo visto, il passaggio dal tempo interno a quello omogeneo viene spiegato come il nostro tentativo di rendere immobile e divisibile il reale, per potervi fissare dei punti necessari alla nostra azione sulla materia. Questa operazione è investita pertanto di una certa legittimità e persino, si potrebbe dire, di una certa inevitabilità, se si considera la necessità del nostro agire. Sempre a questo proposito, ne *L'évolution créatrice* si afferma addirittura che l'operazione tramite la quale la coscienza *isola*, non può essere solo fittizia. Il fatto che essa sia indicata in certi casi e sia in altri impossibile, non può che far pensare ad un suo fondamento oggettivo.⁴⁸ Fondamento in che cosa? Nella durata stessa?

È certamente in *Durée et simultanéité* che la questione del tempo spazializzato viene affrontata più ampiamente e con un andamento che si discosta, nelle premesse, soprattutto dall'*Essai*. Se infatti qui ci si interrogava sul perché del passaggio dal tempo allo spazio, nell'opera del '22 la legittimità di quest'ultimo non è in questione. Ci si chiede invece come, secondo quali modalità, si passi dal tempo interiore al tempo delle cose. Un esempio, che ricorre peraltro anche in *Matière et mémoire*, spiega bene questo punto. Si immagini di far scorrere un dito su un foglio di carta, senza guardare: il movimento che si compie è una continuità di coscienza. Aprendo gli occhi si vede invece il dito nell'atto di tracciare sul foglio una linea. Questa linea è caratterizzata da giustapposizione, non da successione, e registra l'effetto del movimento diventandone il simbolo divisibile e misurabile.⁴⁹ Prima di procedere al commento di questo passo, sarà opportuno notare come il rilievo bergsoniano si presenti per certi versi sotto il carattere dell'ovvietà. Con ciò si intende rilevare come in Bergson il piano *della coscienza* e quello *delle cose* si presentino come due piani distinti (ed in ciò Bergson sarebbe d'accordo) ma tali da conservare, l'uno rispetto all'altro, pari legittimità e reciproca autonomia. In Bergson infatti, il passaggio da un ambito all'altro non è dedotto (né pretende di esserlo); piuttosto, la coscienza in quanto durata è assunta come struttura

⁴⁸ Cf. H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, cit., p. 502.

⁴⁹ Cf. H. BERGSON, *Durée et simultanéité*, cit., p. 64.

della realtà che, in quanto dai caratteri della durata mostri di discostarsi, viene immediatamente considerata come *estranea* al vero carattere della realtà.³⁰

Il fatto che il tempo si possa misurare attraverso l'intermediario del movimento non è cosa di cui si faccia questione. Di certo il tempo che è fatto oggetto di misurazione, non è quel tempo interno che non ha parti né cesure, che non ammette la possibilità di essere computato, ma solo vissuto. Eppure, a guardar bene, un problema c'è, e neanche di poco conto. Il punto di partenza dell'argomentazione è senz'altro la durata, ma la questione da risolvere riguarda ormai un appurato passaggio di quella al tempo spazializzato. Ecco dove ha sede il problema. La totale estraneità dei due concetti, che con indefessa energia è stata sempre dichiarata da Bergson, subisce qui una secca smentita. Sarà pur vero infatti che i caratteri di questo tempo derivato neghino quelli del tempo interno, e che quindi i due solo per opposizione si caratterizzino, ma non si potrà altresì non notare che è proprio al tempo spazializzato e non ad altro, che l'analisi della durata sembra condurre. Il problema è sempre, in ultima analisi, quello di stabilire dei limiti, dei confini tra l'una e l'altro, di avvertire continuamente che è con l'una, non con l'altro che si ha a che fare, e viceversa. Ma è ovvio che nel discorso sono questi due i termini a comparire, non altri. Si potrebbe cercare di sfrondare la questione con questa semplice domanda: perché Bergson dedica pagine e pagine all'analisi del tempo spazializzato? O anche, perché l'analisi della durata non prescinde mai da quella di quest'ultimo? Anzi, a quest'ultima questione si potrebbe aggiungere

³⁰ Dello stesso avviso si mostra Alfredo Civita quando nota che Bergson fa uso di «un ricorso continuo ed incontrollato al metodo dell'introspezione» senza averne precedentemente chiarito i fondamenti e la possibilità filosofica. In lui rimarrebbe filosoficamente indagato il rapporto soggetto-oggetto e la prospettiva dualistica verrebbe tacitamente e acriticamente assunta; A. CIVITA, *La filosofia del vissuto*, Milano 1982, p. 265 e, più ampiamente, cap. IV, pp. 235-306. Civita individua un limite della speculazione bergsoniana nel fatto che il concetto di *io* non sia dedotto nel suo sorgere, nel suo essere, e lo stesso avvenga per i concetti di sensazione, immagine, movimento, che vengono impiegati per indicare ora processi fisiologici, ora atti psichici. Su questa ambiguità definitoria Bergson giocherebbe per dimostrare ad esempio la comunicazione di spirito e corpo, *ibid.*, p. 305.

che, ogni qualvolta il tema del tempo è affrontato, non si prescinde mai da riferimenti paralleli ed incrociati all'uno e l'altro dei due tempi. (Se non sembrasse eccessivamente pedante, ci si potrebbe interrogare sulla legittimità dell'espressione *due tempi!*). Ed aggiungeremmo, per quale strano motivo la durata non riesce a definirsi senza implicare il riferimento più o meno diretto ad altro?

Oltre al riferimento costante al tema dello spazio, in *Durée et simultanéité* si parla addirittura di un'intersezione tra spazio e tempo, di un'intrusione dell'uno nell'altro: argomenti questi, che servono a Bergson per introdurre il concetto di istante e poi di simultaneità e successione. È stato più volte ricordato come sia impossibile, in riferimento alla durata, introdurre l'idea di istantaneità. Non ne ripeteremo i perché. Eppure, in *Durée et simultanéité*, Bergson si esprime in termini diversi. Sostiene ancora che il tempo reale non abbia istanti, ma concede che, in quanto esso sia rappresentato da una linea che potrebbe terminare con dei punti, tali estremità virtuali possano costituire nella durata l'istante. E si faccia attenzione a questo: l'istante non è un semplice punto matematico. Se non ci fosse il tempo reale, allora sì, si parlerebbe esclusivamente di punto matematico. L'istantaneità implica invece tempo spazializzato e durata. È il primo che *ricocche* sul tempo reale e vi fa sorgere l'istante. Non è quindi a torto che sopra ci si è serviti dell'espressione di *intrusione*. Per quanto infatti si obietti che quella del rimbalzare sia soltanto un'immagine, si può rispondere che, sebbene lo sia, è tale da implicare che i concetti che essa esemplifica siano tali da stabilire un contatto. E se un contatto di qualsiasi tipo si stabilisce, è altresì istituita la relazione tra tempo reale e tempo spazializzato e crolla, o è destinata a crollare, l'intera argomentazione che li assumeva come reciprocamente estranei. Se infatti una relazione del genere può sorgere, alla domanda più volte posta sulla natura dell'atto d'astrazione cui segue il tempo spazializzato, — se essa cioè sia necessaria o meno — non si potrebbe rispondere che affermativamente. Se tale atto risulti necessario, non può che avere necessario fondamento nella natura di ciò su cui interviene, la durata. Ben altro quindi che incompatibilità interverrebbe tra i due termini, che anzi sarebbero stretti in un rapporto di necessità. Questa considerazione riceve ulteriore conferma da quanto si legge nelle pagine successive al passo che si è preso in esame. Ancora a propo-

sito della misurazione del tempo, si dice che sia la simultaneità tra due istanti di due movimenti a noi esteriori, che permette di misurare il tempo. E si tratta di misura del tempo solo perché i momenti in questione sono simultanei a momenti (...) «*piqués par eux le long de notre durée interne*». ³¹ Ciò significa che quel che stiamo misurando, non è il tempo spazializzato, ma, stranamente, la durata stessa. La stessa idea di simultaneità non potrebbe, a rigore, essere adatta a descrivere la durata, che è solo successione pura. E se, accorto su questo punto, Bergson parla in un primo momento di contemporaneità di due flussi, fa poi esplicito riferimento alla simultaneità degli istanti.

L'istante dovrebbe esser quindi il risultato dell'incontro dei due tempi. Quale dovrebbe essere la sua natura? Per quanto se ne sottolinei la differenza dal punto matematico, è evidente che è ad esso, e quindi al tempo spazializzato più che alla durata, che l'istante si richiama. Eppure, se così fosse, non sarebbe più in grado di fungere da punto d'incontro tra i due termini, ma ne riprodurrebbe soltanto la divisione.

Nei confronti dell'analisi fin qui compiuta si potrebbe sollevare un'obiezione relativa al metodo che l'ha guidata. Essa potrebbe apparire tutta volta alla critica, alla decostruzione dell'impianto concettuale di Bergson, limitandosi quindi alla *pars destruens*. Risponderemmo senza problemi che l'osservazione corrisponde al vero, ma che dall'analisi — per quanto essa sia volta ad evidenziare le incoerenze di un sistema — emerge comunque la coesione di quel sistema, che si evidenzia nella capacità di resistere all'intervento critico.

D'altro canto, sarà apparso evidente che questo lavoro è stato caratterizzato dal costante scopo di rendere perspicua la situazione concettuale che si costituisce quando *il tempo* venga indagato a partire dalla *coscienza*, quando essa sia assunta come l'orizzonte di *costituzione* e di *manifestazione* del fenomeno temporale. Il dilemma che con forza è emerso dalle analisi che si sono succedute è così articolabile: se è la coscienza a costituire l'orizzonte temporale, si sottrae alla dimensione temporale, coincide col tempo o è nel

³¹ *Ibid.*, p. 71 (il corsivo è mio).

tempo? La prima ipotesi è senza dubbio da escludere, e la sua inammissibilità non richiede chiarimenti. Se invece la coscienza coincide col tempo, cioè è coscienza, ma è temporalmente strutturata (questo è il caso di Bergson), allora sarà difficile poter distinguere l'una dall'altro e considerare l'una come condizione dell'altro. Ma se d'altronde tra coscienza e tempo dovesse cadere la distinzione, allora si dovrebbe far ricorso ad un ulteriore atto di coscienza in grado di ricomprenderli entrambi, e si darebbe così luogo ad una ripetizione di quest'atto difficilmente arrestabile. Non vorremmo intrattenerci ulteriormente su considerazioni di carattere conclusivo. Vorremmo invece avvicinarci alla questione del tempo in Bergson da una diversa prospettiva.

APPENDICE

DURATA E DIVENIRE

I. *L'insufficienza del modello scientifico nell'analisi del divenire.*

Nella riesposizione critica che dei temi bergsoniani è stata fatta, si è seguito un percorso molto personale, ovvero si è cercato, attraverso il commento di un'ampia serie di passi, non solo di far emergere nella loro chiarezza certe posizioni speculative di Bergson, ma soprattutto l'intrinseca difficoltà che certe situazioni concettuali, dopo un'attenta e ripetuta lettura dei testi dello stesso, ci sembravano presentare. Nel far questo ci si è avvalsi di pochissimi strumenti di supporto, nella convinzione che la lettura di un testo e l'esame che eventualmente se ne debba fare risultino troppo condizionate dalla previa assunzione di schemi di lettura affermati che, se per un verso riducono l'inconveniente delle poco coerenti interpretazioni, per altro limitano molto la possibilità dell'espressione delle capacità critiche di chi si trovi a scrivere.¹ Una volta però che sia stata condotta a termine la ricognizione di un problema e l'analisi abbia permesso di formulare, senza pretesa alcuna di perentorietà e definitività, una motivata posizione, allora il confronto con altre affermate voci sul tema, può esser veramente l'occasione per una interessante discussione delle stesse e non per una poco costruttiva loro riproposizione.²

Abbiamo già altrove notato come la questione del tempo assuma un'importanza ancora maggiore per il legarsi ad essa di un problema cruciale per la filosofia, quello del divenire. Nelle considerazioni che seguiranno si cercherà di evidenziare come all'interno della prospettiva bergsoniana questo problema sia affrontato e come ad esso si cerchi di dar soluzione.

Ancora una volta ritorneremo sulla definizione di spazio, da cui sembra partano tutte le analisi bergsoniane, e nello specifico su un passo dell'*Essai* in cui Bergson nota l'incongruenza di quelle tesi che assumono secondo lo stesso criterio spazio e tempo.

¹ Non ci sembra inopportuno aggiungere che gli studi relativi allo specifico problema del rapporto durata-coscienza sono piuttosto scarsi e, quando se ne trovino, sono solitamente inseriti in studi che hanno per oggetto l'intera opera bergsoniana. È questa constatazione a giustificare la scelta di fare spesso a meno di poco specifici riferimenti bibliografici.

² Le considerazioni che seguiranno sono state in parte sollecitate dalla lettura di un interessante ed intelligente contributo di un acuto studioso, cui spesso quindi rimanderemo. Cf. E.T. SPANIO, *Il tempo della scienza e il tempo della coscienza*, Venezia 1996.

Or, si l'espace doit se définir l'homogène, il semble qu'inversement tout milieu homogène et indéfini sera espace. Car l'homogénéité ne consistant ici dans l'absence de toute qualité, on ne voit pas commente deux formes de l'homogène se distingueraient l'une de l'autre. Néanmoins on s'accorde à envisager le temps comme un milieu indéfini, différent de l'espace, mais homogène come lui: l'homogène revêtirait ainsi une double forme, selon qu'une coesistenza ou una successione le riempit.¹

Assunti secondo questo schema, spazio e tempo verrebbero ad essere due omogenei e quindi tali da poter essere sottoposti alle stesse operazioni. Ma secondo Bergson la durata non potrà mai, proprio perché quelle caratteristiche non presenta, essere trattata come misurabile e divisibile. La memoria, intervenendo costantemente a richiamare il passato, ne proietta l'immagine sul presente così da rendere impossibile una loro scissione. Il *divenire* della coscienza ovvero il tempo nel suo fluire, è solo *qualitativamente differenziato*, con la conseguenza che una misurazione quantitativa non potrà mai aver presa su esso.

Quando abbiamo cercato di analizzare sotto ogni suo possibile aspetto il concetto di durata, il risultato era stato duplice: o si doveva concludere ad un'indistinguibilità dei temi in questione (durata, coscienza, memoria), o non si riusciva a spiegare come di mobilità, in riferimento alla durata, si potesse parlare e non invece del suo contrario. Le presenti considerazioni assumono invece che la durata possa essere modello del divenire e cercano di far vedere come, proprio dall'esame di quest'assunzione, emergano esiti poco sostenibili.

Quando il tempo della scienza, quel tempo che spazialmente si esprime, pretende di *misurare* una durata, in realtà secondo Bergson non misura che lo spazio tra gli intervalli che dovrebbero limitare quella durata, non riuscendo però a dir nulla di essa. Partendo da un'*instantanée* fissata su una dimensione spaziale, non è possibile render conto di alcun passaggio. Non ne risulta quindi alcuna mobilità, ma una serie indefinita di stati immobili che, per quanto tra loro sempre più ravvicinati, non renderanno mai conto del passare. Il modello offerto dalla scienza risulta strutturalmente incapace di cogliere il movimento, in quanto la sua stessa natura lo rende incommensurabile al tempo della coscienza. In un passo di *La pensée et le mouvant*, Bergson così si esprime:

¹ H. BERGSON, *Essai*, cit., p. 66; commentando questo passo Boudot osserva: «cette démonstration de l'unicité au milieu homogène», definito spazio, è a priori. L'eterogeneità del tempo non è una premessa necessaria a questa conclusione. Questo modo di intendere lo spazio è compatibile col principio degli indiscernibili leibniziano, se Bergson considera lo spazio come ideale: cosa questa, coincidente con la posizione di Leibniz. Cf. H. BERGSON, *L'espace selon Bergson*, in «R. Méta. Morale», 3 (1980), pp. 332-56 e, in particolare, pp. 334-35.

Jamais la mesure du temps ne porte sur la durée; on compte seulement un certain nombre d'extrémités d'intervalles ou de moments, c'est à dire, en somme, des arrêts virtuels du temps. Poser qu'un événement se produira ou bout d'un temps *t*, c'est simplement exprimer qu'on ora compté, d'ici là, un nombre *t* de simultanités d'un certain genre. Entre les simultanités se passera tout ce qu'on voudra.⁴

Istanti immobili non potranno mai dar vita al cambiamento. È sul fondamento di quest'asserzione che Bergson interpreta anche i paradossi zenoniani, i quali nient'altro sono che un esempio della confusione tra il movimento e lo spazio percorso.⁵ Le aporie della scuola d'Elea possono essere utilizzate per mettere in evidenza le altrettanto aporetiche conseguenze cui una concezione spazializzata del tempo conduce. Misurato il tempo con lo spazio, non si potrà che ricavarne spazio; quantità temporalmente inestese non danno che spazio immobile quando vengano utilizzate per misurare il divenire.⁶ L'insistenza di Bergson su questo punto risente oltre che di un'istanza antipositivistica, anche degli studi compiuti, negli stessi anni dell'*Essai*, sulla Fisica di Aristotele e che si espressero nel *Quid Aristoteles de loco senserit* (1889). Sarà interessante cercare di vedere come egli cerchi di mantenere la successiva distinzione tra spazio e durata e perché essa risulti di fondamentale importanza.

Per dirla con Deleuze, lo spazio è per Bergson il luogo delle differenze di grado, mentre la durata è il centro delle differenze di natura.⁷ È su questa distinzione che Bergson fonda la possibilità che la durata possa dar effettivamente conto del divenire, sebbene proprio per mantenere la contrapposizione in tutta la sua rigidità, Bergson dovrà addirittura rinunciare a dei termini necessari per parlare di divenire.

2. La durata come sintesi originaria.

La molteplicità della coscienza non ha nulla a che vedere con il numero ma è lo sfumare delle qualità l'una nell'altra; il divenire che la durata rappresenta è piuttosto la continua trasformazione di queste qualità. La coscienza è infatti sintesi di quelle che in uno spazio sarebbero considerate posizioni e che mai potrebbero esser responsabili del divenire. Dalla giustapposizione degli stati di coscienza non potrebbe mai esser ricavata alcuna transizione, alcuna divenire, alcuna durata. Nella durata invece gli stati di coscienza diventano quasi un elemento solo, in cui è un errore distinguere. La loro sintesi è infatti inestesa perché essi sono elementi qualitativi

⁴ H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, cit., pp. 1254-55.

⁵ Cf. H. BERGSON, *Essai*, cit., pp. 75-76.

⁶ Cf. E.T. SPANIO, *op. cit.*, p. 37.

⁷ Cf. G. DELEUZE, *Il bergsonismo*, cit., p. 26.

non riconducibili allo spazio. Gli stati di coscienza, per poter costituire questa sintesi capace di dar conto del mutamento, rinunciano ad ogni rapporto con spazio ed estensione. Ma quali ne sono le conseguenze? Quelle precedentemente anticipate, vale a dire che Bergson, per esser coerente con la separazione dei due elementi, dovrà rinunciare a delle condizioni necessarie per la spiegazione del divenire che la durata dovrebbe essere. Vediamone il perché. Di molteplicità, per quanto ne dica Deleuze, non sarà possibile parlare, ma piuttosto di un solo stato o, se si vuole, di nessuno stato ma di un continuo fluire (le medesime conseguenze si erano presentate anche considerando la situazione sotto un diverso aspetto). Ma se il risultato è quello di aver ottenuto un flusso indifferenziato, sarà difficile parlare in termini positivi di divenire. Gli elementi del tempo (e di elementi a rigore non si potrebbe neanche parlare) non sono infatti *solidaires les uns des autres*, ovvero non c'è tra loro un legame logico di tipo causale. Il legame tra presente e futuro non è necessario ma è una creazione segnata dall'imprevedibilità, e come tale non conoscibile. Intendendo gli stati interni come qualitativamente differenziati, Bergson può affermare l'irripetibilità di un evento per la coscienza. Essa è un insieme di elementi eterogenei, che si compenetrano in una sintesi che è molto più dei suoi elementi e che è irripetibile. Ma si vede bene che anche parlare di elementi è una forzatura, perché pare di introdurre una distinzione laddove invece c'è un'intima unità.

Ritornando al problema di una possibile molteplicità della durata, Bergson sostiene anche l'impossibilità che il linguaggio del senso comune possa tradurla, ma che essa sia chiara solo ad un pensiero *che rientri in sé*. È chiaro che nel sostenere questo Bergson debba aver avvertito la difficoltà della pensabilità e quindi dell'esprimibilità di una durata che d'ogni riferimento spaziale sia stata depurata.⁸

Le considerazioni sin qui svolte ed i passi proposti sembrano far volgere il discorso in questa direzione: che non soltanto nella durata non si diano a vedere istanti, ma che anche di oggetti separati sia difficile parlare. Non è nell'istante immobile o negli elementi originariamente separati il punto di partenza per l'attingimento della mobilità. E come è da intendere la sintesi che in questo caso la coscienza attua? Essa viene cioè prima dei suoi elementi, evitando così quell'immobilità cui la posizione

⁸ In un breve contributo che compare nelle pagine conclusive di *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Spirito giudica il concetto di *durée réelle* come eminentemente astratto, come un tempo che non è tempo. Spirito fa notare come il concetto di durata debba sottintendere l'obiettivazione della durata stessa, perché una durata qualitativa non può essere pensata. Come si può infatti concepire una successione quando se ne escluda il carattere che la rende tale, cioè il seguire di un momento all'altro? Spirito ritiene che di questo Bergson si sia accorto e, proprio riconoscendo l'illogicità della sua teoria, abbia sostituito alla durata un significato intuitivo e quindi non conoscitivo. Cf. U. SPIRITO, *Durata reale e intuizione*, in *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Firenze 1930, pp. 224-28.

degli stati di coscienza l'uno accanto all'altro dava luogo? Se la sintesi è il *primum*, allora è possibile la compenetrazione di elementi in luogo della loro giustapposizione? Bergson sembra propendere per questa posizione: che la sintesi di presente e passato sia la sola e vera realtà. Se essa non è l'originario, ma un risultato, allora quest'ultimo non è che una giustapposizione. Ciò che unicamente è *réel* per Bergson è il flusso, non gli stati. In un passo di *La pensée et le mouvant* Bergson si esprime così:

*Il y a des changements, mais il n'y a pas, sous le changement, de choses qui changent. Le changement n'a pas besoin d'un support. Il y a des mouvements, mais il n'y a pas d'objet inerte, invariable, qui se meuve: le mouvement n'implique pas un mobile.*⁹

Cosa resta a questo punto della molteplicità degli stati di coscienza che rendono possibile l'articolazione di un discorso sul tempo? Bergson non pare volerli escludere, ma portate sino alle loro conseguenze ultime, le sue tesi proprio a questo conducono. Il tentativo di Bergson di dar forma compiuta all'intuizione del divenire incontra notevoli ostacoli. Se il tempo è sintesi nel presente di passato e futuro, se questa sintesi è la coscienza ed essa di nuovo, in quanto memoria, è tempo, è il passare di uno stato nell'altro, come si renderanno afferrabili gli elementi costitutivi di questa sintesi? O meglio, se la sintesi è il *primum*, di che cosa si deve dire che sia sintesi? Da un lato quindi gli elementi non possono costituire la sintesi, se essa deve essere il *primum*, dall'altro essa deve pur esser sintesi di elementi, per potersi dare come sintesi. Nell'*Essai* Bergson suggerisce di pensare la molteplicità degli stati di coscienza come qualitativa, ma pur così intesa, di che tipo saranno i criteri che ne permetteranno la distinzione?¹⁰ La distinzione di grado (sebbene qualitativo) per poter essere concepita ha bisogno di un parametro che reintroduca il concetto di quantità, necessario alla distinzione. Com'è possibile inoltre pensare una molteplicità puramente qualitativa?¹¹ Gli stati che Bergson nomina ed indica come trapassanti gli uni negli altri, come possono anche solo esser nominati? I caratteri della

⁹ H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, cit., pp. 1381-82 (il corsivo è dell'autore). Un'analoga formulazione del problema è rintracciabile nelle già citate *Vorlesungen* husserliane, con la differenza che Husserl compie rispetto a Bergson un passo ulteriore e radicale, arrivando a sostenere che, oltre a non esserci qualcosa che muti (*un mobile*), non si può neanche parlare del mutamento del flusso. Così Husserl riferendosi al flusso (*le changement*, per Bergson): «genau so läuft wie sie läuft, und weder 'schneller' noch 'langsamer' laufen kann. Sodann fehlt es hier jedes Objekt, das sich verändert; und sofern in jedem Vorgang 'etwas' vorgeht, handelt es sich hier um keinen Vorgang. Es ist nichts da, das sich verändert, und darum kann auch von etwas, das dauert, sinnvoll keine Rede sein», E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, in *Husserliana*, Bd. X, Den Haag 1960, p. 74; trad. it., *op. cit.*, p. 102.

¹⁰ Cf. E. T. SPANIO, *op. cit.*, p. 75.

¹¹ Deleuze interpreta la durata come *ciò che differisce con sé stesso*. In questo spo-

molteplicità qualitativa non possono essere infatti positivamente esprimibili, senza essere sottoposti ad una determinazione che li distingua l'uno dall'altro e al tempo stesso, però, le renda immobili. La tesi bergsoniana conduce quindi a questo esito: concepita come divenire puro, come puro fluire, non è possibile, al suo interno, render più conto di alcunché che non sia quel divenire stesso; in tal modo però viene negata la possibilità di *essere* a tutti gli elementi che fin qui hanno articolato il discorsi di Bergson, e cioè stati di coscienza, *avant e après*, e, conseguentemente, anche di quel *divenire* stesso non è più possibile ricostruire l'andamento. A rigore esso non potrebbe neanche esser detto. Il divenire, in quanto passaggio da un prima ad un poi, diventa quindi inspiegabile e l'assunzione della *durée* come sua espressione si mostra perciò alla sua radice infondata.¹²

starsi rispetto a sé, non si vede però come se ne possa tener fermo il concetto. Cf. G. DELEUZE, *La conception de la différence chez Bergson*, cit., pp. 88 e 99.

¹² Partendo da queste premesse, Spanio sviluppa ulteriormente il discorso individuando l'errore di Bergson nell'aver inadeguatamente concepito l'identità. Concepita in modo astratto (qui si sta parlando dell'identità dell'istante con sé stesso), cioè considerando l'istante come separato dal tutto, il tempo rimane inconcepibile. Bergson sbaglierebbe nel considerare l'identità dell'istante come l'identità con sé della determinazione, intesa come immutabile e perciò immobile. Nella sintesi invece «la determinazione è originariamente un trapassare in altro, una negazione dell'identità». «Superare Bergson significa comprendere l'identità concreta», cioè comprendere l'identità come un «immediato trapassare in altro», come un *determinarsi*, non come un determinato. La determinazione andrebbe pensata originariamente come sintesi e l'*ora*, il presente, come implicante in sé passato e futuro. Cf. E. T. SPANIO, *op. cit.*, pp. 81-94. La nostra distanza dalle presenti considerazioni deve apparire evidente alla luce delle analisi fin qui svolte; ma ci sia concessa qualche ulteriore osservazione. La distinzione di Spanio tra un'identità astratta (quella di Bergson) e una *simpliciter* (quella che nelle sue osservazioni vien detta *concreta*) ci sembra poco sostenibile. L'identità nominata in prima battuta nulla ha infatti a che vedere con l'autentico concetto d'identità, quanto piuttosto con quello di *parte* che può, sollevando problemi non inferiori ma di altro genere rispetto a quelli derivanti dall'assunzione del concetto d'identità, essere assunto e nominato insieme ad un tutto. L'identità, assunta nella sua purezza, come coincidenza del sé con sé, come potrebbe contemplare uno *sdoppiamento* del genere? In secondo luogo, come si può assumere l'identità come originaria differenza del sé con sé stesso (il paradigma è quello dell'istante che dischiude originariamente passato e futuro)? Come non notare che in questo caso il concetto d'identità è corrotto dall'intervento di un elemento temporale (quello necessario all'atto del trapassare in altro che, per quanto venga detto originario, ha bisogno di un tempo in cui si articoli come trapassare), che trasforma quel concetto in altro, in un *divenire* appunto? E si dica pure che questo divenire è *originario*: la questione è comunque inevitabilmente ricondotta a quei termini di complicazione da cui si era partiti, senza che nulla possa essere aggiunto al suo chiarimento. Una corrispondenza terminologica ed un'analogia con le argomentazioni di Spanio si può rintracciare in un libro di L. RUGGU, *Tempo coscienza e essere nella filosofia di Aristotele*, Brescia 1970.

GLI ALUNNI DELL'ISTITUTO NEL 2000

1999-2000

Antonio Banfi	Rosa Lucchese
Maria Barone	Ilaria Marangoni
Alessandro Boccia	Pasqualino Masciarelli
Elisabeth Borgolotto (Francia)	Paola Morossi
Elvira Castellano	Beatrice Motta*
Liliana Cecchetto	Vittoria Papa Malatesta
Gianluca Chiadini	Alessandra Penna
Filomena Cicala	Roberta Picardi*
Lucia D'Angelo	Flaminio Poggi*
Rosalba Di Meglio	Silvia Rodeschini*
Vincenzo De Risi	Antonio Saturnino
Chiara Esposito	Petra Schwarz (Germania)
Paolo Falzone	Vittoria Talamo
Juan Manuel Forte Monge (Spagna)	Francesca Terraccia
Ermis Gamba	Maria Toscano
Vanessa Ghionzoli	Simona Venezia
Claudia Grossi	Lucia Venturino
Gloria Guida	Eduard Patrick Wolken (Germania)

*I nomi dei vincitori che hanno rinunciato alla borsa sono contrassegnati da un asterisco.

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI NOVEMBRE MMII
NELLO STABILIMENTO «ARTE TIPOGRAFICA» S.A.S.
. S. BIAGIO DEI LIBRAI - NAPOLI