

LABORATORIO DEGLI ANNALI DI STORIA. I PARADIGMI – 2

Carlo Ruta

Luci sul Medioevo

*Età logica, età delle lingue d'Europa, età degli
Studia Generalia*

Convegno internazionale di studi

Laboratorio degli Annali di storia. Università degli Studi di Milano. Università degli Studi di Genova. Laboratorio di Storia Marittima e Navale dell'Università di Genova. Centre National de la Recherche Scientifique (Francia). Università di Siena.

Atti del Convegno internazionale di studi Luci sul Medioevo. *Età logica, età delle lingue d'Europa, età degli Studia Generalia* (11-12 marzo 2023, Ragusa).

Laboratorio degli Annali di storia. Università degli Studi di Milano. Università degli Studi di Genova. Laboratorio di Storia Marittima e Navale Università di Genova. Centre National de la Recherche Scientifique (Francia). Università di Siena.

Direzione scientifica: Carlo Ruta

Coordinamento organizzativo: Giovanna Corradini

© Laboratorio degli Annali di storia (Ente scientifico no profit): area multimediale Edizioni di storia.

www.laboratoriodegliannalidistoria.com

Data di prima edizione: 31 agosto 2023

Stampa: Universal Book S.r.l., Rende (Cosenza)

ISBN: 978-88-908518-2-7

In copertina: Rappresentazione delle arti liberali in un dipinto medievale.
In quarta di copertina: lezione scolastica in una miniatura del XIV secolo.

RELAZIONE DI APERTURA

Carlo Ruta

Storico delle civiltazioni

Direttore scientifico del Laboratorio degli Annali di storia

La premodernità lunga europea come età strutturalmente logica. Da Severino Boezio a Beda il Venerabile

Premessa

Il pensiero logico succedutosi in Europa durante l'età c.d. di mezzo, collocata comunemente tra l'ultimo V secolo e il crepuscolo del XV secolo, è spesso motivo di giudizi perentori, che lo presentano come scarsamente originale, mutuato dal mondo greco antico e soprattutto dalle opere di Aristotele, cui non avrebbe aggiunto però molto di sostanziale. Una tale visione potrebbe avere dei punti di contatto con l'opinione, ancora oggi diffusa, che tende a liquidare quei dieci secoli come un'unica età di decadenza. Non ne può essere tuttavia un effetto diretto, né un risvolto necessario. Visioni di questo tipo possono celarsi infatti in ambiti colti e raffinati, per quanto la tendenza prevalente sia ormai quella di evitare su quel periodo lungo giudizi sommari e radicalizzati. In realtà la logica europea di quel millennio rimane un campo aperto e da alcuni versanti perfino inesplorato, tanto più se percorso con approcci che consentano di sondare le interazioni dialettiche di quel pensiero con la vita razionale, il quadro dei bisogni e delle risorse, le politiche, le mobilità umane e le culture materiali.

Si può provare a fuoriuscire allora da una visione assiomatica, ancora ben presente nella manualistica didattica, secondo cui il pensiero logico, dopo le vette raggiunte

dall'analitica aristotelica e le elaborazioni proposizionali degli stoici del III secolo a.C., conobbe un letargo lungo, più che millenario, per riprendere il cammino solo dal XIII secolo, dapprima in modo incerto e poi, dal secolo successivo, con Giovanni Buridano e altri, con maggiore determinazione. Secondo tale esposizione, un vero rinnovamento sarebbe avvenuto solo durante la modernità, quando sarebbero state portate alla luce, da Pascal a Leibniz, da Boole a Peano, da Frege a Wittgenstein, Godel e altri, le linee sottili di contatto che legano il ragionamento logico-inferenziale alle dimostrazioni matematiche.

Si trattò in realtà di una storia differente. Non ci fu alcuna interruzione millenaria ma andò dipanandosi un processo ondoso, in cui la logica mutava radicalmente, si pluralizzava nell'intimo fino a ideologizzarsi da vari versanti, mentre assumeva funzioni che la ricollocavano nei contesti dei saperi e della vita razionale. Quel modo d'essere del pensiero era perciò in grado di produrre contraccolpi, di contare e di interagire, anche in modo dirompente, con le cose e con l'idea delle cose. Diventava in sostanza una risorsa plurale e organica, che avrebbe avuto un peso nodale nella storia europea di quel millennio e dei tempi successivi. Si può provare a investigare allora quei mutamenti di lungo periodo, che trovano i primi antefatti in epoca romano-imperiale e tardo-alessandrina.

Era il tempo in cui Porfirio, originario di Tiro ma formatosi con Plotino nella Roma del III secolo d.C., mentre ricercava una mediazione tra il pensiero di Platone, da cui era attratto come tanti pensatori di quella età, e quello di Aristotele, redigeva l'*Isagoge*, o *Le cinque voci*, al cui centro erano i concetti aristotelici di genere, specie, differenza, *proprium* e accidente. L'opera di Porfirio si presentava come il compendio introduttivo più brillante e accurato delle *Categorie* aristoteliche, e proprio per questo, al di

là delle intenzioni dell'autore, campione dell'ellenismo e fiero oppositore del mondo cristiano¹, costituì il primo punto di contatto tra la logica classica e il pensiero dialettico che sotto l'egida della Chiesa di Roma si sarebbe imposto lungo l'età c.d. di mezzo. Per fare i conti con Aristotele, da allora diventava consueto infatti confrontarsi con Porfirio, che peraltro, malgrado le distanze ideologiche che lo separavano dalla cristianità, godette del rispetto di Agostino d'Ipbona² e di altri pensatori illustri della Chiesa. E lungo tale tragitto di polarizzazioni e dialoghi si arrivava allo snodo del VI secolo, quando il patrizio romano Severino Boezio, intento a rilanciare i saperi classici nell'Occidente europeo, apriva un dialogo serrato con l'Aristotele logico, puntando la sua attenzione su alcuni testi l'*Organon*, senza però rinunciare alla mediazione porfiriana dell'*Isagoge*.

Il tempo logico di Boezio

Investita da conflittualità traumatiche, l'Europa che era stata romana viveva un passaggio epocale, in cui la dialettica tra passato e presente, tra modelli culturali distanti e tra i sistemi di mare e di terra andava esasperandosi. Quel che avveniva non può essere tuttavia spiegato tramite le categorie della decadenza, perché ne uscirebbe una visione monca. Il cozzare di imperi, gruppi umani e costumi, con lo spalancarsi delle vie del ghiaccio e della steppa eurasiatica, produceva nell'orizzonte europeo un tempo con sconessioni significative, sempre più influenzato però da una cristianità che, malgrado le aree di divisione sul piano della dottrina e gli ostacoli frapposti da alcuni regimi, andava rendendosi sistema. Era lo scenario che faceva del regno goto-italico di Teoderico un grande laboratorio: quello, appunto, in cui Boezio, mentre si coinvolgeva nelle politi-

che del regnante amalo si assumeva l'onere di rilanciare in Europa i capisaldi del pensiero greco.

Nato intorno al 480, il giovane aristocratico si muoveva in più contesti. Il primo era quello di una famiglia importante, la *gens* Anicia che, tra le più antiche e movimentate della aristocrazia romana, gli consentiva di studiare a contatto diretto con il mondo greco, di viaggiare e di accedere al rango di *patricius* già da giovanissimo, nel 507³, e, appena tre anni dopo, alla carica di console, che gli avrebbe garantito un seggio al senato romano. Il secondo ambiente era allora quello dell'istituzione senatoriale, che, forte delle sue tradizioni millenarie, aveva resistito agli avvicendamenti politici seguiti al 476 e alla guerra combattuta in Italia tra il 489 e il 493, per essere infine integrata, con poteri limitati ma non formali e con ruoli di mediazione politica di rilievo, nell'ordine goto-romano di Teoderico. Oltre a ritrovarsi perciò nel punto di frattura tra due epoche, Boezio, da posizioni autorevoli, finiva per assolvere funzioni di contatto tra due ambienti che tendevano a divergere: quello greco che faceva capo all'impero romano di Costantinopoli e quello di un sistema goto-italico sempre più diversificato e pluriculturale, in cui il contatto con le tradizioni greche tendeva a un indebolimento progressivo.

Con l'assunzione di cariche pubbliche di prestigio Boezio diventava inoltre, nel regno teodericiano, un mediatore eminente tra l'elemento goto e quello romano-senatoriale, quindi tra il mondo ariano e quello cattolico. Era il terzo contesto, che consentiva al pensatore romano di assumere prestigio come elemento pacificatore. Ma dal 522, quando Boezio ricevette da Teoderico la carica politica più facoltosa, di *Magister Officiorum*, tutto cominciava a crollare, per il mutare delle politiche imperiali di Bisanzio. È quel che avvenne quando Giustino, anziano militare di carriera che nel 518 era subentrato ad Anastasio al trono imperiale

d'Oriente, radicalizzava lo scontro religioso con la persecuzione, materiale e legale, degli Ariani in tutte le aree dell'impero e in quelle d'influenza.

La guerra greco-gotica sul suolo italico sarebbe esplosa oltre un decennio dopo, nel 535, ma ne erano già incubati i motivi perché, di fatto, la convivenza pacifica tra cattolici e ariani nella penisola, come nell'intero bacino mediterraneo, era compromessa. E fu allora che, finito al centro delle tensioni che opponevano nel regno i filo-goti e i filo-imperiali, rispettivamente ariani e cattolici, il pensatore romano finì in disgrazia. Nel 522, poco più che quarantenne, venne incarcerato a Pavia e dopo circa tre anni di cattività fu giustiziato, dopo un processo-farsa ordito da un romano di cultura gota, Cipriano, e condotto fino alla condanna da una delegazione del Senato guidata dal prefetto di Roma Eusebio. Boezio chiudeva lì la sua vicenda, a circa 45 anni, mentre riusciva a portare a termine una parte degli impegni intellettuali che si era assunto⁴.

Il bandolo logico e le scienze

Nella concezione del patrizio romano le scienze della natura e le discipline matematico-geometriche elaborate dal mondo greco erano fondamentali: non potevano mancare quindi nel riordino delle arti liberali. E nella prima parte della sua vicenda intellettuale se ne occupò con convinzione. Fu autore del trattato *De institutione aritmetica*, che faceva riferimento all'*Introduzione aritmetica* di Nicomaco di Gerasa⁵. Curò un'opera di astronomia andata perduta, forse una traduzione di Tolomeo, e, seguendo la tradizione antica, scrisse un trattato di teoria musicale, *De institutione musica*. Da Cassiodoro, che ne accenna in una lettera⁶, si apprende inoltre che lavorò sugli *Elementi* di Euclide, su cui non giungono tuttavia riscontri precisi. Se-

guendo le correnti carsiche e le sollecitazioni di un'epoca problematica, il patrizio romano finì con il convergere però sui temi logico-dialettici, di cui forse presenti la rilevanza strategica.

Per temperamento Boezio era orientato verso il platonismo, che in epoca romana aveva assunto una pluralità di declinazioni, dalle emanazioni dell'Uno di Plotino alla dottrina agostiniana della Città di Dio, alla teologia «dimostrata» con metodo geometrico di Proclo. Il platonismo del patrizio romano rimaneva tuttavia sullo sfondo perché sul terreno operativo egli prescelse appunto Aristotele, con una predilezione particolare per l'Aristotele logico. Dall'*Organon*⁷ Boezio tradusse e annotò il *De interpretazione* e le *Categorie*: il primo sulle parti del discorso e sul modo in cui queste si associano per formare proposizioni che, composte da nomi e verbi, possono essere vere o false; le seconde sulle caratteristiche e le modalità in cui le cose concrete si presentano nella realtà. Tradusse e annotò altri testi di logica che però sono andati perduti, come un commento degli *Analitici primi*, e fu autore di alcuni scritti brevi: *De sillogismo categorico*, con una breve *Introductio ad syllogismos categoricis*, e *De sillogismo hypothetico libri duo*⁸, contenenti temi logici che dopo il Mille sarebbero finiti al centro di accesi dibattiti. Egli tradusse inoltre i *Topica* di Aristotele, andati anch'essi perduti, e lasciò un commento ai *Topica* di Cicerone. Tradusse, ancora, le *Isagoghe* di Porfirio, che corredò di proprie annotazioni: rendeva così accessibile il punto di vista di uno tra i maggiori interpreti delle *Categorie* aristoteliche di epoca tardo antica. Erano, tutte insieme, le opere che avrebbero costituito in Europa fino al XII secolo i testi di base dell'insegnamento e del dibattito logico-dialettico.

Oltre il trivium e il quadrivium

Verso la prima metà del V secolo il dibattito sulla composizione dei saperi formativi era arrivato ad un punto cruciale, quando lo scrittore latino Marziano Capella⁹, per portare ad una sintesi le tradizioni e i modelli educativi del mondo classico, e di quelli romani in particolare, aveva definito un canone d'istruzione coerente, strutturato su due gradi della conoscenza, letterario e scientifico: il *trivium* e il *quadrivium*, in cui si collocavano sette arti liberali di base. La grammatica, la retorica e la dialettica, entro la quale si articolava il discorso logico, costituivano il primo grado del tirocinio didattico, mentre il secondo comprendeva l'aritmetica, la geometria, la musica e l'astronomia.

Espressione di quella tradizione lunga, rilanciata a Roma da oratori, pensatori e letterati illustri come Cicerone, Seneca e Quintiliano, il *trivium* per l'erudizione tardoantica rimaneva un mezzo, cioè la base tecnico-strumentale per accedere in maniera sicura, attraverso il ragionamento, alla conoscenza delle cose. Ma dopo le cesure del V secolo, quando molti lasciti della classicità finivano necessariamente in discussione, si creavano le condizioni di una vera e propria sovversione¹⁰. Già nella disposizione intellettuale di Boezio il ragionamento dialettico tendeva a fuoriuscire infatti dal canone, per diventare altro: un modo del pensiero, espansivo e polimorfo, in grado di assumere ruoli preminenti, quando il *corpus* scientifico di Aristotele, in gran parte non tradotto in latino e avvertito in Europa solo come un «rumore di fondo», era destinato a una rimozione di fatto che sarebbe durata fino al XII secolo.

Il pensiero si portava in realtà a misura delle trasformazioni che colpivano i tessuti connettivi dell'Occidente. Sul piano politico-egemonico, dalle incursioni dei Visigoti e dei Vandali, che incrinavano la compostezza dell'ultima

Roma imperiale, alla svolta di Odoacre del 476 e ai conflitti armati del VI secolo, la dialettica tra mondi liquidi e terrestri produceva nuove sintesi. Il mare restava l'epicentro del sistema pontico-eggeo-mediterraneo sotto l'egida romano-orientale di Costantinopoli, che con Giustiniano ripristinava la supremazia navale in tutto il bacino, dalle foci del Don e del Nilo fino allo stretto di Gibilterra. Da altri versanti, lungo i quali prorompeva l'elemento nordico-germanico, si componevano invece nuovi assetti, legati al bisogno di stabilità e di terra. Al cospetto dell'uomo mediterraneo, che riusciva ad arrestare il declino sotto le insegne di Costantinopoli, si lanciava in Europa un mondo umano eterogeneo che, mentre interloquiva con i costumi di Roma, riorganizzava la vita materiale, produttiva e politica lungo le profondità terrestri. Progredivano infatti, sulle rive o nei pressi di grandi fiumi, città di terra come Toledo, Cordova, Tolosa, Lione, Parigi, Treviri, Colonia e Milano.

Quell'*Uomo* emergente, raccoltosi man mano nelle diocesi della cattolicità, era in grado di strutturare una visione delle cose, mentre l'organizzazione gerarchica della Chiesa e tutte le articolazioni del clero si riconoscevano nell'impegno ideologico di pensatori cristiani come Girolamo, Ambrogio, Agostino e altri, fino a Gregorio I, capaci a loro volta di intercettare i mutamenti che percorrevano le loro epoche. Il biblista e teologo Sofronio Eusebio Girolamo, nato in territorio istriano e vissuto tra il 347 e il 420, traduceva dal greco al latino parti significative del *Vecchio Testamento*. Il teologo Aurelio Ambrogio, nato a Treviri, vissuto tra il 340 e il 397 e a lungo vescovo di Milano, sosteneva i suoi argomenti e la sua esegesi biblica con una parola forte e allusiva, perfino misterica, mentre rimarcava il valore dell'ascetismo nella vita cristiana, attraverso l'opera *De officiis ministrorum*, rivolta al clero e alle co-

munità dei fedeli. E Aurelio Agostino, vissuto tra il 354 e il 430 e a lungo vescovo d'Ipbona, apriva nei contesti del neoplatonismo una voragine riflessiva, uno scavo nell'intimo della coscienza che, partendo dalle *Confessioni*, redatte intorno al 400, trovava il punto di sintesi nell'opera *De Civitate Dei*, scritta tra il 413 e il 426.

Mentre si evolveva la crisi del mondo romano prendeva forma in realtà un processo di lesioni e sbilanciamenti. Il baricentro della razionalità attiva tendeva a spostarsi, dal mondo esteriore, che poteva disorientare in quei frangenti, all'intimità del pensato e della riflessione. Alla mutabilità dell'esperienza empirica venivano sovrapposte le virtù della parola, di un *logos* su misura, come pensiero del pensiero, che cominciava a diventare nelle comunità colte dell'Europa una disposizione mentale transitiva, in grado di generare, all'interno della cattolicità, mentalità diffuse e bisogni. Progrediva inoltre l'ascetismo cristiano che, diffusosi in Oriente tra il III e il IV secolo con Antonio, Pacomio, Basilio, Girolamo e altri, proprio in Europa, con le esperienze nordiche di Palladio, Patrizio, Finnian di Clonard, Colombano e altri, assumeva modalità che avrebbero trovato dal VI secolo una sintesi di lungo periodo nel monachesimo benedettino. Da quest'ultimo movimento, separato dalla mondanità per costituzione ma influente e aperto ad un ventaglio di esperienze ispirate appunto da bisogni di riflessione in bilico tra il trascendente, il concettuale e l'universale, ma anche dal bisogno di riorganizzare la vita culturale e materiale, sarebbero emersi allora, attraverso una dialettica molto serrata, dei modelli di pensiero.

Boezio e Cassiodoro

La storia di Boezio non era in realtà una meteora e non lasciava il vuoto. Nelle atmosfere agitate che serravano

l'Europa del VI secolo, e la penisola italica in particolare, devastata dalla guerra greco-gotica, si alimentava bensì negli ambienti più colti una disposizione «logica», dapprima irrisolta e forse anche inavvertita, preparatoria comunque di una tensione del pensiero di rilievo epocale. Era il terreno in cui maturava, quando la crisi bellica era agli ultimi snodi, la storia del *Vivarium*, comunità monastica di studio fondata intorno al 540 a Schillace dallo storico e letterato calabro Aurelio Cassiodoro, anche lui di provenienza aristocratica, traduttore e cultore appassionato del mondo greco antico. Quell'esperienza, che rivestì una radicalità emblematica, si manifestava alla fine di una carriera politica lunga, nel corso del quale lo studioso bruzio, anche lui senatore romano, aveva assunto alte funzioni politico-amministrative. Cassiodoro aveva ottenuto la carica di *magister officiorum* nel 523, dopo la destituzione e l'arresto di Boezio. Aveva assolto la funzione di alto consigliere di Stato durante la reggenza della figlia di Teoderico Amalasantha, in nome del figlio Atalarico, per occupare infine, sotto il regno di quest'ultimo, la carica molto ambita di prefetto del pretorio per l'Italia¹¹.

Vissuto a lungo, all'incirca dal 490 al 583, Cassiodoro non era un cultore di dialettica in senso stretto ma si lasciò attrarre anche lui dagli smottamenti dell'epoca. Un tema che lo impegnò molto lungo i decenni fu la storia politica, con la stesura di opere ponderose come la *Chronica*, scritta intorno al 519 per compiacere il potere goto, e, in dodici libri, *Historia Gothorum*, ispiratagli verosimilmente da Teoderico ma pubblicata sotto il regno di Atalarico¹². Sullo stesso piano, politico e storico, si possono collocare poi le *Variae*, un'ampia raccolta di lettere altri testi legati alla vita civile, morale e istituzionale del regno, soprattutto negli anni in cui Cassiodoro svolse i propri impegni istituzionali¹³. Quando scrisse però le *Institutiones divinarum et*

saecularium litterarum, intorno al 560, nell'Italia già sotto l'egida di Costantinopoli e quando *Vivarium* che era una esperienza consolidata, il letterato calabro, a debita distanza ormai dalla vicenda politica, manifestava altri orientamenti.

Se il primo dei due libri che comprendevano l'opera era concepito come una sorta di manuale per accedere alla vita ecclesiastica, il secondo, in sette capitoli, era dedicato alle arti liberali e in particolare ai modi per preservare i saperi classici, attraverso un rilancio di quelle conoscenze, la traduzione e la trascrizione dei testi, la tenuta in ordine della biblioteca e la cura dello *scriptorium*. Si transitava in realtà in un altro dominio, della parola attiva come espressione di un pensiero che andava riposizionandosi. Significativamente, l'ultima opera scritta da Cassiodoro intorno al 580, quando aveva compiuto o superato i 90 anni, fu *De orthographia*, un trattato di grammatica che indicava ai monaci copisti del *Vivarium* regole e modi per la trascrizione di testi. Era in sostanza una sintesi emblematica, di congedo, di quella esperienza.

Alcuni decenni dopo la morte di Cassiodoro *Vivarium* cessava di esistere, quando in Italia infuriava la guerra tra Costantinopoli e i Longobardi. Quella esperienza aveva indicato però una strada e ne resisteva soprattutto il modello, che veniva recepito soprattutto dal monachesimo benedettino, entro cui veniva elaborata appunto la funzione intellettuale, di mediazione tra il passato e il presente, sacro e profano, attraverso lo *scriptorium*. Mentre si slanciava allora una prospettiva, si consolidava un approccio alle cose e al pensiero apparentemente chiuso ma in realtà interlocutorio e progressivo, che trovava appunto nella parola, nei costrutti ideativi, nei sostrati razionali e concettuali, in definitiva in un *logos* capace di divergere e di scommettere, la base unificante di un ceto colto e inquieto, sospeso tra

passato e presente. E su questo terreno, malgrado le differenze di carattere e i destini personali differenti, emergono i punti di contatto più significativi tra Boezio e Cassiodoro.

Come si evince dalle *Variae*, tra lo scrittore bruzio e il filosofo romano, pur attivi negli stessi ambienti teodericiani, mancò di fatto una relazione empatica. Dal primo decennio del VI secolo entrambi godarono di titolarità e incarichi di prestigio, ma le loro vicende istituzionali, pur documentate dalle fonti coeve, non lasciano tracce di percorsi comuni. Il fatto che ambedue fossero di rango senatorio e appartenessero a famiglie influenti dell'aristocrazia italica potrebbe suggerire l'ipotesi di dissapori di fondo, coltivati forse in segreto. E anche l'incarico di *magister officiorum* accettato e assunto da Cassiodoro nel 523 dopo la tempestosa uscita di scena di Boezio, che lo aveva preceduto, può evocare un clima di disunione. Eppure, malgrado le divergenze, in quei contesti di crisi i due pensatori italici finivano per muoversi in modo convergente. Da testimoni e attori di una temporalità di crisi, entrambi furono infatti organizzatori e mediatori di saperi per i tempi che andavano aprendosi e dopo l'impegno politico fecero della separatezza una strategia lucida di resistenza.

Per Boezio, accusato di alto tradimento e di macchinazione con Bisanzio, oltre che di stregoneria, la carcerazione di Pavia apriva il momento del disinganno, che lo «obbligava» a spiegare, nei cinque libri di *De consolatio Philosophiae*, in un andirivieni incalzante di prosa e versi, la funzione fortificatrice della conoscenza al cospetto delle ondità del destino e delle cose umane. Ne usciva un'opera politico-morale di respiro lungo, attraverso cui Severino, mentre cercava di fare i conti con quella esperienza sconvolgente, elaborandola, traeva da essa, da filosofo, lezioni e significati universali. Dall'altro lato, nella separa-

tezza del *Vivarium*, concepita come una cattività volontaria e comunitaria, Cassiodoro si ritraeva in un regno di *parole* e scrittura, in cui la dialettica, prima di essere un contenuto, era l'abito, la forma, il riparo entro cui venivano sperimentati itinerari di ricerca, conservazione, trascrizione, traduzione e aggiornamento del patrimonio intellettuale. In quelle due esperienze radicali, forzata quella di Boezio e voluta quella dello scrittore bruzio, si avverte allora un *continuum* dialettico che apriva vie praticabili.

L'uccisione del pensatore romano, come emerge dalle fonti coeve, investì la vita del regno ostrogoto in modo traumatico. La Chiesa cattolica, discolpando di fatto il Senato, che coprì con zelo le proprie macchinazioni¹⁴, addossò le responsabilità di tutto all'ariano Teoderico, che morì nel 526, quando la lesione tra le gerarchie ecclesiali e lo Stato goto diventava ormai irreparabile. Il pensatore romano alcuni secoli dopo sarebbe stato celebrato come martire della cristianità e destinato alla glorificazione degli altari. Negli orizzonti della tradizione martirologica, quella prigionia e quella morte, come l'incarceramento del papa Giovanni I, che morì poco dopo, e la messa a morte del senatore Quinto Memmio Simmaco avvenuta negli stessi frangenti con modalità ancora oscure¹⁵, diventavano allora dei simboli, un richiamo all'eroismo evangelico e alla sofferenza come condizione liberatoria, di contatto con il trascendente.

La morte di Boezio per mano di un boia forse esitante e maldestro¹⁶, al culmine di una crisi travolgente, finiva con il porre in discussione, nel regno goto e nell'Europa del VI secolo, la funzione pubblica del letterato e del dotto. La prigionia attiva e comunicativa del filosofo trovava infatti sponde, «conferme» e assonanze in esperienze di animazione culturale e di mistica *attiva* che dal regno gotico s'irradiavano in diverse aree dell'Europa. Lungo i

tracciati della sofferenza, dell'ascesi, della separatezza e, contestualmente, del lavoro letterario, si esprimeva in particolare il movimento monastico fondato da Benedetto da Norcia intorno al 529. E nella seconda metà del secolo, quando Cassiodoro stabilizzava il lavoro del *Vivarium*, si diffondeva appunto, con le movenze di una resistenza culturale, l'esperienza dello *scriptorium* come punto di forza della vita nel cenobio. Si trattava prima di tutto di un organo trasmissivo, mediatore tra passato e presente, tra il sacro e le culture profane, che per secoli, seppure con delle intermittenze causate da conflitti e altro, avrebbe dato senso e respiro al lavoro intellettuale in Europa, con il supporto di calligrafi, copisti, correttori, miniatori e legatori.

Nasceva di fatto un movimento nel movimento, che con una forte facoltà diffusiva si portava anch'esso molto lontano, dalla Britannia, dove i monasteri di Lindisfarne, Jarrow, Iona e Wearmouth animavano *scriptoria* rinomati, all'Irlanda, dove il processo irradiante s'invertiva con la progettazione itinerante di Colombano, che partì da quell'isola per fondare monasteri in Gallia, in Germania e in Italia, dove fondò l'abbazia di Bobbio. Come si evince dai codici che hanno resistito ai secoli, si lavorava per lo più su testi religiosi, ma anche questo impegno si traduceva in un confronto incalzante con la lingua, la scrittura, le parole, i costrutti logico-grammaticali, le forme calligrafiche. Il tema religioso, anche quando ripiegato sull'ortodossia e sul modello liturgico, non ocludeva perciò la dimensione di quel *logos* particolare, aperto e avvolgente, che, come modo del pensiero, ne usciva invece confermato. L'arte della scrittura su pergamena, affidata a monaci specializzati nei termini quasi di una moderna catena di montaggio, si arricchiva inoltre di una risorsa semantica che serviva a stabilizzare ed equilibrare i percorsi testuali, adattandoli ai costumi e alle mentalità del clero regolare e secolare attra-

verso un'arte iconografica, quella dei codici miniati, destinata a fuoriuscire lungo i secoli dai supporti pergamenacei e a fornire spunti per l'arte in generale¹⁷. Si apriva allora un percorso costruttivo e formativo che dal monastero si spandeva nel vivo delle comunità ecclesiali, nelle cattedrali, in cui si cominciava a fare scuola secondo i canoni del *trivium* e del *quadrivium*, e negli ambienti episcopali, dove il lavoro dottrinale non impediva il contatto con le tradizioni di pensiero e letterarie precristiane greche e latine.

Logos medievale e Isidoro di Siviglia

A conti fatti, Boezio e Cassiodoro non furono solo due figure eminenti, colte e lungimiranti che fornirono strumenti al pensiero e all'iniziativa intellettuale perché si rimettessero in movimento. Furono anche i testimoni di una voragine culturale, di cui essi stessi, dalle postazioni che occuparono, erano una manifestazione. La loro storia ritrae allora uno spostamento della razionalità europea, tanto possente nella sostanza quanto mimetico e discreto nei modi e nelle forme. Essi non lasciarono generazioni di discepoli bensì modelli aperti, in grado di interloquire con i bisogni, i movimenti e le mentalità di un tempo di «sperimentazione» che avrebbe liberato per secoli risorse fondamentali proprio attraverso il lavoro degli *scriptoria*. In Europa quei secoli non furono caratterizzati allora da una rarefazione e da lunghe latenze del pensiero, come si legge spesso nella manualistica didattica. Oltre le apparenze di un mondo compresso e di basso profilo comunicativo, quel che affiora è una parcellizzazione, per così dire, del lavoro culturale, una disseminazione quindi dell'atto riflessivo e dialettico, in una dimensione ormai strategicamente cristiana.

Tutto questo tendeva in linea generale ad una orizzontalità impersonale, ma non adombrava la figura intellettuale di tradizione elitaria, che veniva espressa con sempre maggiore regolarità dalle sedi dell'autorità religiosa. Si trattava non di rado di vescovi, che assolvevano compiti nodali per la Chiesa, dottrinali, liturgici e organizzativi, ma impegni intellettuali di rilievo venivano assolti anche da presbiteri, diaconi, abati e monaci particolarmente dotati nelle lettere o nelle scienze. Si consolidava allora un sistema di relazioni culturali, entro cui gli orizzonti non erano rigidamente chiusi perché l'elaborazione dottrinale e liturgica non impediva la maturazione di approcci differenti, derivanti dallo sguardo curioso su culture e tradizioni non cristiane e, soprattutto, dal bisogno di un pensiero autoriflessivo e complessivo che, come si è detto, era fondativo di quel mondo.

La vicenda di Isidoro, vissuto in epoca visigota tra il 560, o poco dopo, e il 636, e a lungo vescovo Siviglia, è in questo senso istruttiva. Il religioso ispanico non era un cultore di dialettica, nell'accezione stabilita dal canone, e non era neppure un logico nell'accezione moderna della parola. Viene catalogato ancora oggi come un «enciclopedista», ma tale considerazione è del tutto riduttiva. Isidoro era in realtà un interprete del suo tempo, che faceva dell'universo logico-dialettico, appunto, un modo d'essere del pensiero, al di là quindi del perimetro del canone. Nell'opera *Etymologiae* in venti libri¹⁸, che godette di una diffusione immensa nell'intera premodernità e di una lunga sequenza di lettori importanti, da Beda il Venerabile a Tommaso d'Aquino, egli dedicava il primo e il secondo volume proprio alle discipline del *trivium*. Affrontava poi, nel secondo libro, i temi più dibattuti tra il platonismo e l'aristotelismo, tra cui i concetti di genere e specie, usati per predicare insieme di cose nell'intelletto: temi che a-

vrebbero animato grandi dispute nella stagione alta della filosofia scolastica, soprattutto tra il XII e il XIII secolo. Dando risposta ai bisogni culturali dell'epoca, egli si rendeva perciò organizzatore di un pensiero composto, che proprio nel *trivium*, nella dialettica, nella grammatica e nella dimensione retorica, trovava dei presupposti utili. Era l'orizzonte in cui la parola diventava l'«unità di misura» del discorso logico e conoscitivo.

Il titolo coevo dell'opera, *Etymologiae*, che compendia tutti i venti libri, è già indicativo di un grumo dialettico che fuoriesce dalla funzione strumentale per assumere una pienezza sostanziale e una autonomia anche gnoseologica. E i contenuti dell'opera sono, a conti fatti, lo sviluppo conseguente di tale impianto. Partendo dalla *parola* l'autore ne investiga le radici originarie e i significati, per arrivare infine, seguendo delle linee di lettura, alla cosa o alle cose significate. Si tratta evidentemente di un approccio problematico, che trascende spesso nell'arbitrario, ma gli itinerari argomentativi del vescovo ispanico restano espressione di una temporalità ambivalente, che se da un lato tendeva alle chiusure dall'altro non esitava ad azzardare con radicalità. In definitiva, nel dispositivo dell'opera le parole non sono semplici espressioni verbali e scritte che designano cose, ma un composto semantico irradiante e stratificato nel tempo, necessario per dare senso all'esistente.

Lo stesso pensiero temerario, alla scoperta di interazioni profonde tra la parola, i sostrati delle cose e la dimensione sacrale, si avverte inoltre in due opere mirate, destinate verosimilmente a circuiti più colti. Nel primo libro delle *Differentiae*, Isidoro investiga in particolare sulle differenze di significato che possono correre tra parole in apparenza simili¹⁹, mentre nei *Synonyma. De lamentazione animae peccatricis*, costruiti come dialogo tra l'uomo e la

sua ragione, sottolinea, attraverso accorgimenti retorici, versi ad effetto e incastri di parole, i nessi che possono correre tra la grammatica e i modelli della spiritualità. In tutti i casi, emerge un punto fermo, che sarebbe stato ripreso nel XII secolo da Teodorico di Chartres, che dal trivio, pensato come «scienza delle parole», avrebbe privilegiato, sui tracciati del vescovo visigoto, proprio la grammatica.

La solidità del lavoro del vescovo di Siviglia, sulle parole anzitutto, emerge infine dal circuito comunicativo che si aprì proprio in quei decenni nella cattolicità ispanica. Si era a un passaggio cruciale, in cui la chiesa cattolica, dopo le iniziali mediazioni del re Recaredo negli ultimi decenni del VI secolo, si era già imposta in modo perentorio su quella ariana, con il favore della corona e le formulazioni dottrinali prodotte dal III Concilio di Toledo, che si era tenuto nel 589. Si apriva quindi un periodo di opere ricostruttive e cambiamenti, necessari per riempire i vuoti di contatto che in ambito ecclesiale potevano insorgere con le comunità e anche nei campi dell'erudizione. In realtà, come al tempo di Boezio e Cassiodoro, si creavano le condizioni per pratiche e approcci innovativi, in cui il lavoro dottrinale, insopprimibile nel discorso episcopale, si compenetrava, attraverso il momento dialettico e le articolazioni del *trivium*, con le tradizioni classiche.

Nella Spagna visigota emergevano prelati di prestigio, che sostenevano, in maniera diretta o indiretta, il lavoro di Isidoro. Braulione, vescovo di Saragozza dal 626 fino alla morte, avvenuta intorno al 650, era anche lui un pensatore e filologo eminente della Spagna visigota. E, come documentano fonti epistolari, egli intrecciò con il capo della diocesi di Siviglia una comunicazione intellettuale molto serrata. Si assunse infatti il compito di catalogare, titolare e dividere in capitoli le *Etymologiae*, oltre che di revisio-

nare verosimilmente l'opera prima della pubblicazione. Consapevole, si direbbe, delle difficoltà che correvano in quegli anni nella custodia e nella trasmissione dei saperi, l'alto prelado di Saragozza lasciò inoltre un catalogo delle opere del vescovo di Siviglia, la *Praenotatio librorum divi Isidori*, aggiunta in appendice al *De viris illustribus* isidoriano. Il circuito ispanico si allargava poi con un prelado di stirpe germanica, Ildefonso, che, arcivescovo di Toledo dal 657 al 667, anno della sua morte, anche lui autore di numerose opere e celebrato già nel suo tempo per le doti di eloquenza, sin da giovane trasse ispirazione da Isidoro, di cui sostenne poi la dottrina con proprie elaborazioni sacramentali. Seguiva poi Giuliano di Toledo, tra i massimi teologi della Spagna visigota del VII secolo, che è stato ritenuto autore di un'*Ars grammatica* su cui permangono non poche riserve, e, soprattutto, autore di diverse decine di opere di argomento religioso e teologico, entro cui si collocano un testo di critica all'ebraismo²⁰ e uno teologico, *Prognosticum futuri saeculi*, sull'escatologia cristiana.

Anche quegli apporti, di contenuto sacrale, davano forza a un contesto influente di prelati che dialogavano con il presente e il futuro di una Chiesa egemone, mentre tendevano a forzare gli orizzonti della parola, attraverso l'eloquenza, l'esercizio retorico, l'erudizione e la perizia etimologica. Quando era ormai bene assimilata, anche in Spagna, l'eredità organizzativa e liturgica di Gregorio I, che aveva retto il pontificato dal 590 al 604, andava liberandosi in definitiva un modello intellettuale che mentre raccoglieva le movenze e le aspirazioni di Boezio e Cassiodoro, coniava altri spunti per la cattolicità e l'erudizione del tempo. La rappresentazione più definita di quel travaglio restava comunque quella fornita dalle *Etymologiae* isidoriane, la cui emblematicità non sfuggiva, ancora nel VII secolo, ad uno scrittore estroverso che si presentava

con il nome di Virgilio Marone Grammatico, il cui fine era probabilmente quello di rompere gli schemi.

Le *Epitomae* e le *Epistolae* che sono state tramandate di questo autore, nativo forse di Tolosa, risultano tra i testi più criptici di quell'epoca²¹. Malgrado l'ispirazione riconoscibile ai modelli dialettico-enciclopedici isidoriani, esse divergono infatti dai canoni del tempo, per la destrutturazione etimologica, l'impiego di parole inesistenti, la violazione delle regole grammaticali riconosciute, le citazioni prive di riscontri attendibili e il riferimento insistito ad autorità improbabili. Appaiono tuttavia sintomatici, quegli scritti, di un crescendo esplorativo nei campi della parola e dell'espressione, che il grammatico, mostrandosi alla ricerca di una latinità nuova, portava fino al paradosso.

La funzione intellettuale e lo scriptorium

In realtà, lungo gli scenari che si erano aperti tra il VI secolo e gli albori del successivo attraverso il lavoro di Boezio, Benedetto da Norcia, Cassiodoro e Gregorio I, si manifestava una *facies* intellettuale entro cui si componevano due livelli comunicanti ma dotati entrambi di autonomia. Uno, legato a tradizioni lunghe, anche profane, era quello elitario, in cui, con il crisma di una ufficialità alta e riconosciuta, nell'Europa cristiana si definivano o si ridefinivano gli assetti paradigmatici della cattolicità per porli a misura dei tempi. Era il contesto in cui veniva introdotto e guidato il cammino ecclesiale, attraverso l'aggiornamento organizzativo, dottrinario e liturgico: da Gregorio I, che indirizzava la Chiesa attraverso la sua *Regola pastorale* in cui tratteggiava la figura del vescovo ideale, ai grandi prelati ispanici del VII secolo, chiamati a garantire una identità forte e riconoscibile al cattolicesimo ormai vincente.

Quella élite del pensiero era sostenuta da doti di carattere e, più ancora, da una visione larga, lucida nei modi espositivi e conforme ai sostrati profondi della tradizione. Ma tutto questo avveniva con movenze lente e rarefatte, lontane dai costumi e dai ritmi culturali del mondo tardo antico romano-alessandrino, in cui la scena intellettuale era animata da una pluralità impetuosa di scuole e circoli filosofici e letterari, concorrenti e non di rado conflittuali. Tra l'esperienza di Boezio, poi adottato dalla cattolicità come martire, il pontificato di Gregorio I e l'impegno letterario di Isidoro trascorse circa un secolo, e sarebbero trascorsi altri cento anni circa prima che Beda entrasse nel vivo del proprio magistero dottrinale. Sono i tempi, estesi, che hanno ingenerato e continuano a suggerire, con riferimento ai secoli VI, VII e VIII, l'immagine di una età oppressa da lunghi letarghi del pensiero, ma quel che avveniva realmente può essere meglio riconosciuto se si tiene conto dell'altro livello, che incrina ampiamente la visione di un secolare stato di prostrazione culturale.

L'intellettualità di élite entrava in scena per gestire il momento di svolta, quando era richiesto un picco di elaborazione, di spessore paradigmatico. Ma quel che faceva il costume culturale, nella sua ordinarietà e nella sua sostanzialità, era in realtà il mondo monastico, per lo più attraverso l'attività anonima e tuttavia irradiante degli *scriptoria*. Al di là delle interruzioni e delle difficoltà materiali che potevano insorgere in quei frangenti, era in fondo il cenobio a modellare un sistema compiuto di produzione culturale, che recava nella capacità diffusiva lungo i territori e nel tempo la prima ragion d'essere. Come testimonia in quei secoli la vivacità intellettuale dei monasteri e degli *scriptoria* irlandesi, anglosassoni, francesi, italiani e di altre aree continentali, il secondo livello costituiva in definitiva l'*humus*, il terreno che riuniva, intrecciava, certificava

e garantiva, anche su scala diacronica, i processi conoscitivi e letterari.

Fu un percorso lento ma significativo, che può essere meglio focalizzato se si tiene conto di aspetti che sono largamente rimossi nel rendiconto letterario su quelle epoche, perché ritenuti spuri, trattandosi di produzione religiosa e spesso agiografica. L'attività intellettuale «dal basso» di quei cenobi in realtà mutava perché si andava modificando la funzione ecclesiale, politica ed economica dei monasteri: cosa che si traduceva anche in una presa di contatto progressiva con la parola scritta. Colombano, fondatore tra l'altro l'abbazia di Bobbio nel secondo decennio del VII secolo non era solo un missionario di prestigio e un abile organizzatore. Al di là delle due *regulae* attribuitegli dalla tradizione, *monachorum* e *cenobialis*, era anche autore di un penitenziale, di oltre una dozzina di sermoni e di un numero cospicuo di testi poetici e lettere. E in quel centro religioso dell'Italia longobarda, anche il seguito era quello di una crescita. Non esistono tracce letterarie riconducibili ad Attala, che dopo la morte di Colombano, intorno al 615, gli succedette alla guida del cenobio. Si possono ravvisare però correlazioni tra questo religioso e la crescita dello *scriptorium* di Bobbio, istituito in quel periodo. Emergono inoltre tracce precise sul potenziamento della biblioteca dell'abbazia voluto da un abate successivo, Boboleno²², e su un intenso lavoro storico-agiografico di Giona di Bobbio, autore tra l'altro di una vita di Colombano e di alcuni suoi successori.

Non si trattò allora di una latenza del pensiero ma di una riorganizzazione del lavoro intellettuale, che restava a misura di una temporalità gravida, in cui la crisi era anche occasione per rielaborare il rapporto con le cose e ripensare le funzioni del pensiero. Tra il VII e l'VIII secolo le grandi piste del ghiaccio e della steppa, che avevano do-

minato a lungo la scena continentale e mediterranea fino alla grande propagazione longobarda, ritornavano nell'ombra. Dopo le prime predicazioni *Muhammad tra le popolazioni arabe*, agli inizi del VII secolo, si animavano invece le vie del deserto, che dal Nordafrica egemonizzato rapidamente dall'Islam convergevano tra la fine di quel secolo e gli inizi dell'VIII sull'Europa occidentale. Tutto questo riapriva allora tensioni e poneva in discussione i domini della cattolicità, in Spagna in primo luogo, dove gli occupanti arabi e berberi imponevano la propria egida nel paese, da cui restavano però franche alcune aree nordoccidentali protette da possenti catene montuose, dove le vicende resistenziali avrebbero prodotto, in poco tempo, il regno delle Asturie.

Le situazioni di crisi e gli arroccamenti difensivi che s'imponevano in diverse aree continentali, nella Francia merovingia in particolare, a causa dei tentativi di conquista musulmani che insistevano attraverso i valichi dei Pirenei, non pregiudicavano però le prospettive apertesi in Europa sul terreno della produzione culturale. Proprio in quei frangenti del primo VIII secolo il movimento benedettino continuava a crescere infatti nel mondo anglosassone, per propagarsi poi nelle aree germaniche. Il lavoro letterario dei cenobi si ricomponeva infine in Francia, quando vennero fermati, a Poitiers e in altri momenti resistenziali, gli attacchi più pericolosi dell'Islam all'Europa occidentale. Si mobilitavano allora altre risorse culturali e organizzative che infine, sotto la garanzia dell'autorità regia carolingia, avrebbero aperto le porte alle sperimentazioni della *Schola palatina*, istituita da Carlo Magno nel 782.

Nel transito dal VII all'VIII secolo si configurava in realtà una nuova fase, lungo la quale mutava la composizione e la dislocazione del lavoro intellettuale. Monaci-lette-

rati sempre più eminenti si dimostravano in grado di raccogliere l'ispirazione dialettica di Boezio, quella memoriale e classicistica di Cassiodoro e quella etimologico-enciclopedica di Isidoro e altri prelati ispanici. Le abbazie si aprivano perciò ai processi di elaborazione paradigmatica, attraverso l'apporto di abati colti, versati negli studi dialettici, letterari e dottrinali. Un caso esemplare di quel percorso di crescita potrebbe essere quello di Aldelmo, monaco anglosassone vissuto tra il 639 ca. e il 709 ca., che guidò a lungo l'abbazia di Malmesbury per assumere infine la funzione di vescovo di Sherborne. Ritenuto il primo anglosassone a scrivere in lingua latina, egli si distinse per la sua erudizione complessa, che gli avrebbe procurato le lodi di Beda il Venerabile²³, e per la sua intensa attività scrittorica, in prosa e in versi, che avrebbe lasciato tracce significative nella Chiesa e nell'istruzione europee: la sua influenza sarebbe arrivata infatti in Germania, attraverso l'opera di Bonifacio²⁴, divenuto intanto vescovo di Magonza, per transitare poi nelle scuole della Francia carolingia.

All'interno dei monasteri si manifestavano e s'intrecciavano, in definitiva, tutti i livelli della produzione intellettuale, mentre si consolidava lo scambio tra monaci e clero secolare, con forti interazioni nelle scuole episcopali, come documenta, ancora in chiave emblematica, l'esperienza di Beda. E anche questo avrebbe avuto uno snodo nei contesti carolingi, quando, ancora su ordine regio, contestualmente alla *Schola palatina*, sarebbero state istituite scuole nei vescovati e nei monasteri per l'insegnamento dei salmi, dei canti, del calcolo aritmetico e della grammatica.

Misticismo e pensiero del pensiero

Come Isidoro di Siviglia, Beda, detto poi il Venerabile²⁵, non era un dialettico di mestiere, ma anche lui lo era per condizione, come interprete di un'epoca percorsa da un pensiero radicale che, con modalità originali, convergeva appunto su se stesso. Vissuto dal 673 al 735, e benedettino nel monastero di Wearmouth e poi di Jarrow, egli era un mistico, ma fu anche assorbito di fatto dai nodi del discorso etimologico, filologico e logico. Fu autore di numerose opere dottrinali, di cui alcune di grande impatto in quei secoli, come il *Martyrologium*, e di opere storiche non meno influenti come la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, ma nel mettere a punto la propria dottrina dei quattro accessi alle Scritture sacre, si ritrovò anche lui a investigare i campi della parola, attraverso due trattati, considerati didascalici dalla critica ma di spessore strategico. Uno, *De metrica ratione*, era dedicato alla costruzione dell'esametro e di altri metri lirici; l'altro, *De orthographia*, entrava invece nel vivo del tema grammaticale, con forzature però interessanti.

Nel definire gli approcci corretti alla scrittura latina, Beda non fornisce solo suggerimenti sull'impiego corretto dei segni grafici, ma anche spiegazioni etimologiche, semantiche, morfologiche e sintattiche. E tali sconfinamenti se da un lato appaiono rappresentativi di esigenze emergenti in campo scolastico, come quella di porre al centro della scrittura la corrispondenza alla norma grammaticale, che in quelle fasi rischiava ogni genere di usura e decadimento, dall'altro documentano una visione di prospettiva, che si apre, come era nei costumi intellettuali più raffinati del tempo, all'interezza e alle sfaccettature del discorso. Erano accostamenti e azzardi che non sarebbero caduti nel vuoto. Il trattato di Beda, emulato in epoca carolingia da

Alcuino di Tours in un'opera che avrebbe mantenuto sia il titolo sia le aperture del testo base, avrebbe goduto di una diffusione straordinaria, nei circuiti dell'istruzione e dell'erudizione, fino alla prima modernità.

Ascetismo e dialettica costituivano in realtà due esperienze concomitanti e interlocutorie, con punti di contatto sorprendentemente fisici. Il discorso logico tendeva a manifestarsi infatti con assiduità e zelo metodico nelle aree in cui più si esercitava l'esperienza mistico-religiosa, cioè nei monasteri. L'atteggiamento mistico, fondato sull'*ascolto* contemplativo e su introspezioni complesse, non poteva escludere d'altra parte l'esperienza razionale, di cui doveva necessariamente servirsi per dichiarare e certificare la propria esistenza, anche quando veniva sancita la secondarietà della ragione al cospetto dell'ascesi contemplativa, assunta come l'atto di fede più radicale.

Il confronto tra l'esperienza mistica e quella logico-razionale apriva necessariamente delle aporie, che tuttavia quel *logos* premoderno riusciva a superare con lo strumento o espediente della parola, con la mediazione di verbalità e scritture ispirate e complesse, che non potevano non recare sostrati propriamente logici, perché la violazione delle norme dialettico-grammaticali e ortografiche, potevano pregiudicare anche i modi e del travaglio mistico. La parola finiva con il concertarsi in sostanza con l'ascolto, l'abbandono e il silenzio. E la storia intellettuale e religiosa di quella premodernità, oltre che la precedente, tardo antica, ne fornisce già la misura, in concreto, attraverso l'esperienza di mistici e teorici dell'ascetismo cristiano che non si sottraevano ai loro obblighi di dottrina e sapevano essere dialettici temprati, abili conversatori, attori di dispute, conoscitori attenti del discorso logico, della retorica, delle forme letterarie e dei canoni dell'eloquenza.

L'esperienza mistica dell'età «di mezzo», nei suoi livelli paradigmatici, che legava saldamente la cella, il chiostrò, lo *scriptorium* e il magistero nelle scuole episcopali, quando erano ancora di là da venire gli *Studia generalia*, non poteva ridursi in definitiva ad una pratica chiusa e separata. Né avrebbe potuto esprimersi come realtà e come dottrina argomentata, al cospetto di dottrine concorrenti, considerate spesso eretiche, senza la mediazione di una razionalità saldamente logica, etimologica e filologica. L'esperienza mistica riusciva a reggere alle aperture e relazioni, mentre la dialettica cristiana, dal canto suo, forte soprattutto del lungo background patristico, era capace di sostenere quell'esperienza, di fatto narrandola e rielaborandola, attraverso letterature affinate che dal secolo dei vescovi ispano-visigoti a quello di Beda il Venerabile, andavano crescendo.

L'impatto tra dottrina e il ragionamento logico era in realtà intrinsecamente segnato e inevitabile. Quella prima età «di mezzo» poté essere fino in fondo ascetico-mistica perché fu logico-dialettica per costituzione, e poté consolidare la propria logicità perché poté godere, in una pluralità di modi, delle rarefazioni del tempo e dello spazio mistico, che aiutavano i dialettici a ricavare nell'intimo e nelle connessioni della parola un modello di pensiero. Con connotazioni sempre più marcate, letterarie, didattiche e scientifiche oltre che dottrinali, quel *logos* europeo era pronto ad inscenare allora altre sfide.

Note

¹ Il trattato *Adversus Christianos* fu scritto da Porfirio di Tiro alla fine del III secolo. In questa opera il filosofo neoplatonico illustrava le contraddizioni presenti negli scritti di teologi e filosofi cristiani. Di

tale trattato giungono ampi frammenti attraverso le citazioni dei Padri della Chiesa e degli apologisti.

² Agostino loda Porfirio per la sua dottrina della grazia e per aver sostenuto l'esistenza di due principi, Dio Padre e Dio Figlio, e di un terzo principio collocato tra i due, nei quali ravvisa delle relazioni con la Trinità cristiana. *De civitate Dei*, X 23 e X 29.

³ Cassiodoro, *Variae*, I.45.

⁴ Il Senato di Roma era una istituzione molto stimata da Teoderico e dagli imperatori di Bisanzio, perché costituiva, da entrambe le prospettive, un autorevole elemento di contatto. Godeva quindi di privilegi significativi ed esercitava funzioni chiave nella vita dello Stato. Si trattava, in sostanza, di un potere dipendente ma tutt'altro che debole, e tanto più in quella fase. L'Anonimo Valesiano e altri storici coevi o di poco posteriori imputarono la condanna a morte di Severino Boezio al regnante goto, resta tuttavia il fatto che il processo fu istruito e quella sentenza fu emessa da senatori romani nel pieno esercizio della loro funzione. Cfr. Carlo Ruta, *Teoderico. Il re barbaro che immaginò l'Italia*, Edizioni di storia e studi sociali, Ragusa 2019, pp. 91-105.

⁵ Nicomano di Gerasa fu un matematico greco antico, vissuto tra il 60 ca. al 120 ca. Di formazione pitagorica, fu influenzato da Aristotele.

⁶ Pubblicata nelle *Variae*, opera di Cassiodoro in dodici libri pubblicata quando la guerra greco-gotica era ancora in corso. Pervenuta integralmente, essa raccoglie diverse centinaia di documenti ufficiali del regno, soprattutto lettere scritte da lui per Teoderico e i suoi successori.

⁷ Per definire gli elementi del ragionamento logico, Aristotele adottava il termine «analitica». *Organon*, inteso come strumento, fu invece il nome attribuito alla logica aristotelica da autori successivi. Sono stati compresi nell'*Organon* le *Categorie*, *De Interpretatione*, *Analitici primi*, *Analitici secondi*, *Topici* e *Confutazioni sofistiche*.

⁸ Il sillogismo ipotetico nella logica classica ricava da premesse ipotetiche, collegate tra loro una conclusione valida.

⁹ Scrittore africano vissuto tra il IV e il V secolo a Cartagine, autore delle romanzo allegorico sulle arti liberali *De nuptiis Mercurii et Philologiae*, che godette di grande diffusione fino al XV secolo. In quest'opera l'autore difende la tradizione culturale del mondo antico. L'opera si compone di nove libri, di cui sette dedicati alle arti liberali. Cfr. Martiani Minei Felicis Capellae Afri Carthaginiensis, *De Nuptiis Philologiae et Mercurii et de septem artibus liberalibus Libri novem*, Ulricus Fridericus Kopp, Francofurti ad Moenum, 1836.

¹⁰ In quella fase reggevano, nondimeno, alcune linee di scambio intellettuale tra l'Europa e la Grecia. Nell'Occidente e nell'Italia del VI secolo è documentata, in particolare, la circolazione di opere manoscritte in lingua greca, di provenienza esterna, che fa supporre una fruizione elitaria, collocabile tra i circoli più ristretti e colti dell'aristocrazia e in ambienti ecclesiastici di alto prestigio. Anche Boezio poté quindi beneficiarne ed è attestata la presenza di testi greci nel *Vivarium* di Cassiodoro. Dovette trattarsi comunque di una circolazione residua, al cospetto di quella dei secoli imperiali, che aveva potuto contare anche su una produzione interna di opere in lingua greca. Studi specifici in: P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobie à Cassiodore*, Paris 1948.

¹¹ All'interno del regno goto erano chiamati ad assumere incarichi politici e diplomatici pensatori, eruditi e letterati di diverse generazioni, che condividevano l'intento teodericiano di un ripristino della *civilitas* romana. In contatto con la corte ravennate si ritrovarono, oltre che Boezio e Cassiodoro, il vescovo Magno Felice Ennodio, storiografo, poeta e autore di un *Panegyricus dictus clementissimo regi Theoderico*, e il letterato Aratore, autore di un poema intitolato *De actibus Apostolorum*. Venivano coinvolti inoltre Petronio Probrino, retore, con il figlio Cetego, membro tra i più autorevoli del Senato di Roma, e ancora altri. Cfr. C. Ruta, *Teoderico. Il re barbaro che immaginò l'Italia*, cit.

¹² L'opera di Cassiodoro andò perduta, ma lo storico goto Jordanes ne fece un compendio, *De origine actibusque Getarum*, pubblicato forse nel 551. Il suo scopo era di riassumere in un libro minuscolo i dodici libri di Cassiodoro. Un'edizione molto accurata del testo di Jordanes è stata realizzata da Theodor Mommsen nei *Monumenta Germaniae Historica. Auctores antiquissimi*. V, II. Il manoscritto meglio conservato era quello scritto ad Heidelberg, in Germania, forse nell'VIII secolo, che andò però distrutto nel XIX secolo. Si conservano il manoscritto Vaticano Palatino del X secolo e quello Valenciano del IX secolo.

¹³ *Variae*, opera in dodici libri pervenuta integralmente, pubblicata quando la guerra greco-gotica era ancora in corso. Raccoglie diverse centinaia di documenti ufficiali del regno ostrogoto, soprattutto epistole scritte da Cassiodoro per Teoderico e i suoi successori. Cfr. *Variae*, a cura di T. Mommsen, in *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi*, XII, Berolini, Weidmannos 1894.

¹⁴ Cfr. *Teoderico. Il re goto che immaginò l'Italia*, cit., pp. 97-99.

¹⁵ Cfr. *Teoderico. Il re goto che immaginò l'Italia*, cit., pp. 95-96.

¹⁶ Sull'uccisione di Boezio, scrive l'Anonimo Valesiano: «Gli legarono attorno alla fronte un capestro e glielo strinsero a lungo, fino a fargli scoppiare gli occhi; poi, dopo averlo torturato, lo finirono a colpi di bastone». In questa fonte antica, *Anonymus Valesianus* o *Excerpta Valesiana*, confluiscono due scritti in latino, così chiamati perché pubblicati per la prima volta a Parigi da Henri Valois (*Henricus Valesius*) nel 1636. Il primo testo, scritto verso il 390 da un anonimo è una biografia di Costantino I, intitolata *Origo Constantini Imperatoris*. Il secondo testo, scritto intorno al 550, ancora da un autore anonimo, e intitolato *Item ex libris Chronicorum inter cetera*, è essenzialmente una biografia di Teoderico dal 474 al 526. L'edizione critica dei due testi, è apparsa in *Rerum Italicarum Scriptores* (1913).

¹⁷ Rappresentativi della fattura di testi miniati nell'Europa del VII-VIII secolo, codici pervenuti in copie in condizioni discrete o buone come l'*Orosio Ambrosiano*, i *Vangeli di Durham*, i *Vangeli di Lichfield* e l'*Evangelario di Echternach*.

¹⁸ I temi dei venti libri delle *Etymologiae*: I, grammatica; II, retorica e dialettica; III, aritmetica, geometria, musica, astronomia; IV, medicina; V, le leggi e la storia; VI, libri e uffici ecclesiastici; VII, teologia; VIII, la Chiesa e le sette; IX, le lingue, i popoli, i regni, le parentele e altro; X, indice di parole rare; XI, l'uomo e i mostri; XII, gli animali; XIII, il mondo e le sue parti; XIV, la terra e le sue parti; XV, edifici, campi e strade; XVI, pietre e metalli; XVII, agricoltura; XVIII, la guerra e i giochi; XIX, navi, costruzioni, costumi; XX, legni, utensili e altro.

¹⁹ Nel prologo del primo libro delle *Differentiae*, Isidoro spiega così le finalità e i contenuti dell'opera: «Molti scrittori antichi hanno tentato di distinguere le differenze fra le espressioni, cercando ciò che vi è di più sottile tra le parole. Del resto i poeti pagani, per esigenze di metrica, confusero il significato dei termini [...]. Tuttavia le parole, sebbene sembrino simili, si distinguono ciascuna per la loro origine». Isidoro de Sevilla, *Diferencias. Introducción, edición crítica, traducción y notas*, ed. C. Codoñer, Parigi 1992, p. 84.

²⁰ Il *De comprobatione sextae aetatis mundi adversus Judaeos cum oratione et epistola ad Dominum Ervigium regem*, composto nel 686 su richiesta del re Ervigio, si inseriva nei contesti di una polemica antiebraica presente nella Spagna visigota. Obiettivo di Giuliano di Toledo era quello di confutare le tesi messianiche degli Ebrei e contestare la loro conversione alla cristianità.

²¹ Cfr., A. Mai, *De octo partibus orationis (Epistolae I-VIII). Accedunt eiusdem epitomae*, Roma 1833; J. Huemer, *Virgilii Maronis grammatici opera*, Leipzig, 1886; B. Löfstedt, *Virgilius Maro Grammaticus, Opera omnia*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Monaco, Leipzig 2003. Le *Epitomae* sono conservate, in tre codici del IX secolo, con varie lacune, nella Bibliothèque Nationale de France, Parigi (lat. 13026), presso la Bibliothèque Municipale di Amiens (426) e nella Biblioteca Nazionale di Napoli (IV.A.34). Le *Epistolae* sono conservate nel codice della Biblioteca Nazionale di Napoli.

²² Nota di possesso del *Vat. lat. 5758, Liber de arca dom(ni) Bobuleni*.

²³ Beda citò Aldelmo, lodandone l'erudizione, nella *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*.

²⁴ Anche Bonifacio, il cui nome originario era Wilfrid, ebbe un'esperienza di vita emblematica, divisa tra missione e istruzione. Nato nel Devonshire, in Inghilterra, tra il 673 e il 680, egli fu educato prima alla scuola di un monastero di Exeter, poi nell'abbazia benedettina di Nursling, dove divenne monaco e insegnante della scuola, e dove scrisse una delle prime grammatiche latine in Inghilterra. Ordinato prete a 30 anni, partì quindi missionario in Frisia, per ritornare nel 617 in Inghilterra, dove fu eletto abate di Nursling. Su mandato del papa Gregorio II l'anno successivo si spostò infine in Germania, dove assunse il nome di Bonifacio e, con forte determinazione missionaria, fu vescovo di Magonza.

²⁵ Il titolo *Venerabilis* fu associato al nome di Beda dopo la sua morte. Un atto significativo venne al riguardo dal Concilio di Aquisgrana dell'835, che descrisse lo storico e mistico inglese come *venerabilis et modernis temporibus doctor admirabilis Beda*.

INTERVENTI

Antonello Folco Biagini

Rettore

Unitelma Sapienza Roma

Luci sul Medioevo. Il metodo *nuovo*
del primo Novecento e gli sviluppi
storio grafici degli ultimi decenni

Cari colleghi, a nome dell'Università degli Studi di Roma, Unitelma Sapienza, vi ringrazio per l'invito a inaugurare il II Convegno Internazionale di Studi intitolato *Luci sul Medioevo: età logica, età delle lingue d'Europa, età degli Studia Generalia* organizzato a Ragusa dal Laboratorio degli Annali di storia con il partenariato dell'Università degli Studi di Milano, il *Centre National de la Recherche Scientifique* francese, l'Università degli Studi di Genova, il Laboratorio di Storia Marittima e Navale dell'Università di Genova e l'Università di Siena.

Per me è davvero un onore introdurre un evento così significativo come l'incontro di oggi e per questo ringrazio il direttore scientifico prof. Carlo Ruta per l'impegno profuso nella definizione degli alvei tematici entro cui si snoderanno i lavori. Ringrazio inoltre la dottoressa Giovanna Corradini, coordinatrice dello staff organizzativo, e tutti coloro che, a qualsiasi titolo, contribuiscono alla riuscita dell'evento di studio.

Per uno storico l'occasione di soffermarsi a riflettere sulle epoche di transizione è davvero importante poiché se da studenti abbiamo ancora sentito parlare dell'autunno del Medioevo, da ricercatori più attenti invece abbiamo «scoperto» il valore e la ricchezza di un'epoca che fondeva o definiva la forma del potere politico, le strutture pro-

duttive, l'organizzazione sociale, la produzione culturale con la fondazione delle università e con la proposta di primi modelli educativi.

Va poi ricordato il ruolo sociale degli umanisti che attraverso la formazione di scuole filosofiche, giuridiche, filologiche, hanno contribuito a costruire un sistema di valori, un modello di comportamento che anche grazie all'invenzione della stampa, senza alcun dubbio ha inciso sulla trasmissione della cultura.

E la cultura «contiene» la lingua, la lingua della comunicazione letteraria e la lingua comune (sociale), con la prima che influenza la seconda generando la successiva evoluzione della lingua italiana che tra Quattro e Cinquecento si articola nel bilinguismo fra latino e volgare regionale.

È un passo importante verso la consapevolezza politica poiché l'appartenenza a una nazione si rafforza proprio grazie alle lingue nazionali, in Italia con il toscano di Dante, in Francia con la lingua d'oïl, allo stesso modo che in Inghilterra, in Germania, persino in Boemia dove la lingua nazionale si diffonde perché usata dai predicatori.

La coscienza del passato costituisce un elemento fondante dell'identità individuale e collettiva poiché il passato non è solo la lontana memoria di ieri, ma anche la radice identitaria dell'oggi, e la Storia è una forma culturale che contiene in una struttura organica processi ideali e comportamenti, relazioni tra individui, valori singolari e sociali, rapporti di produzione, opzioni religiose, ideologie delle classi dominanti e di quelle subalterne. Il compito dello storico è denso di responsabilità e di implicazioni, deve saper valutare gli elementi fondanti di una società al fine di predisporla alla rappresentazione del suo passato.

E indubbiamente questo compito è stato agevolato dal metodo «nuovo» che proponevano gli intellettuali francesi

dell'*Ecole de Strasbourg* nel primo Novecento, e in seguito gli studiosi riuniti attorno alle *Annales*, che «aprivano» i confini delle discipline indicando infinite linee di ricerca che si arricchivano ciascuna dell'apporto delle altre.

Allora la storia, così destrutturata, poteva spaziare, farsi storia economica, sociale, antropologica, acquisire i risultati delle altre discipline, diventare conoscenza diffusa e condivisa, acquisire un comune sentire. Il Medioevo non era fatto più solo di lotte per il potere, di guerre, di oligarchie spietate, sapeva anche raccontare altro, come aveva dimostrato Marc Bloch che aveva rinnovato proprio la visione storica del Medioevo, mostrando che non era solo un periodo buio ma aveva in sé le origini di importanti trasformazioni che si sarebbero sviluppate da lì a poco.

Le lingue hanno avuto un ruolo importante nell'evoluzione delle civiltà, sono state significative nella conoscenza delle società e così come era accaduto nel Medioevo anche oggi bisogna guardare all'impatto che la nascita delle nuove lingue ha sulle dinamiche sociali attuali.

Con gli immigrati, sono arrivate in Italia anche le loro lingue ed ecco che un paese come il nostro che si viveva come monoculturale ha «scoperto» di essere già un luogo multiculturale.

Tullio De Mauro, che ben conoscete, ha presentato nei suoi lavori l'Italia dei dialetti che ha definito «l'Italia delle Italie», sottolineando proprio come in realtà il paese presentasse delle diversità culturali e linguistiche maggiori di quanto non apparisse.

Le varie regioni italiane infatti sono legate a matrici culturali e linguistiche differenti, dal ladino dei paesi del trentino, di Bolzano, di Belluno alla lingua occitana delle valli del Piemonte, al provenzale della Val d'Aosta. Oggi gli specialisti di questo settore, non parlano più di lingua

italiana, ma in modo molto più appropriato di uno «spazio linguistico italiano».

A questa realtà si aggiunge oggi la molteplicità delle lingue importate che già sentiamo nell'aria, in autobus, sul metrò, per la strada, una grande varietà di linguaggi che ben rappresenta l'ambiente multiculturale delle nostre metropoli.

Come certo sapete, l'Osservatorio di Siena, che si occupa di queste tematiche, ha censito le «nuove» lingue parlate in Italia dalle principali 30 comunità straniere presenti sul territorio e ne ha contate oltre 180.

Grande è l'importanza della mediazione linguistico-culturale che può avvicinare realtà diverse che ancora non hanno gli strumenti per comunicare ma che già offrono i lavori degli scrittori migranti, segno di una prima integrazione. Si parte dalla lingua, si arriva alla ricchezza delle relazioni interculturali.

Il Medioevo si presta particolarmente bene alla riflessione sul rapporto tra passato e presente e su questi temi si impegneranno oggi i relatori di questo importante incontro. In attesa di ascoltare i loro contributi, auguro a tutti voi buon lavoro.

Emanuele E. Intagliata

Archeologo classico

Università degli Studi di Milano

Tra Luci e Ombre: studiare Palmira tardo antica e islamica ieri e oggi

1. *Introduzione*

Situata a metà strada tra le coste del Mediterraneo orientale e il fiume Eufrate, Palmira fu un importante snodo di traffico carovaniero tra Oriente e Occidente tra il I e il III secolo d.C. Dopo una breve parentesi in cui la città estese il suo controllo su gran parte del Mediterraneo orientale a danno di Roma sotto la guida della regina Zenobia, Palmira venne assediata e conquistata dalle armate dell'imperatore Aureliano nel 272 e 273 d.C. L'epilogo aureliano pose fine alle ambizioni commerciali e militari della città, nonché certamente a una delle sue fasi più note e studiate.

Definito dai primi viaggiatori e studiosi come la fase più oscura dell'insediamento, il tardoantico e il primo periodo islamico (273-750 d.C.) sono stati recentemente rivalutati grazie a un'attenta analisi delle fonti scritte e a un riesame delle testimonianze archeologiche. A causa della natura delle evidenze e del loro stato di pubblicazione, molte lacune nella nostra conoscenza del sito devono ancora essere pienamente colmate. L'attuale situazione politica e le instabili condizioni di sicurezza in Siria rendono però impossibile iniziare nuovi progetti archeologici, aprendo così domande sul futuro degli studi di settore a Palmira.

Lo scopo di questo contributo è quello di tracciare in maniera necessariamente breve e incompleta lo sviluppo degli studi dedicati alla Palmira tardo antica e di primo periodo islamico per individuare i momenti che più di tutti hanno contribuito a gettare luce su questa fase del sito e trasformare in maniera significativa la nostra percezione dell'abitato post-zenobiano. Il contributo si concluderà con alcune brevi note relative al futuro degli studi dedicati alla storia di Palmira dopo i tragici eventi del 272-273 d.C. e su come si possa cercare di superare il problema legato alla difficoltà di ottenere dati sul campo attraverso nuove ricognizioni o scavi.

2. Prospettive vecchie e nuove

I primi viaggiatori e studiosi che si occuparono di tracciare una storia della città di Palmira nell'antichità lo fecero con fonti scritte alla mano (principalmente greche e latine) e una conoscenza superficiale di quelle poche testimonianze archeologiche ancora visibili sul terreno. La percezione che questi autori ebbero della città in periodo post-antico fu di un periodo buio, illuminato solo parzialmente da alcuni avvenimenti storici riportati dagli autori antichi¹. Tale percezione fu alimentata da una serie di fattori, primo tra tutti le fonti scritte, le quali spesso riportano della comunità urbana di Palmira come quasi inesistente o priva dei più basilari mezzi di sostentamento². Il fascino per la figura di Zenobia e le circostanze attorno alla sua salita al potere, nonché la monumentalità dei resti romani che ancora emergevano dalle sabbie nel XVII-XIX secolo furono altri fattori che certamente contribuirono allo sviluppo di questa percezione.

La data di inizio di questo presunto periodo «buio» varia da autore ad autore. La maggior parte dei viaggiatori e

degli studiosi, come Wood o Gibbon³, lo fece coincidere con la presa della città da parte di Aureliano, mentre un gruppo meno numeroso, tra cui annoveriamo Halley⁴ e successivamente nella prima metà del XX secolo anche Puchstein⁵, lo attribuiscono all'annessione della città tra i territori del califfato (634 d.C.) e, dunque, alla vittoria dell'Islam sul Cristianesimo. Posizioni fuori dal coro erano poche e isolate. Grimme, ad esempio, teorizzò che Palmira continuò a essere una città fiorente almeno fino alla metà del VIII secolo d.C., quando il potere passò alla dinastia 'Abbaside⁶. Lo studioso raggiunse questa conclusione solo dopo grazie a un'attenta lettura delle fonti scritte in lingua araba, che erano state fino ad allora ignorate.

Un nuovo impulso alle conoscenze della città in periodo post-zenobiano, e soprattutto tardo antico, venne dalle prime indagini archeologiche nel sito nella prima metà del XX secolo. Le ricognizioni epigrafiche di Cantineaur accolsero una considerevole mole di dati sulla Palmira di IV-VI secolo d.C. (tra le quali, a titolo di esempio, potremmo menzionare l'iscrizione di fondazione delle Terme di Diocleziano nel centro città)⁷; il trasferimento del villaggio di Tadmor dal *temenos* del Santuario di Bel a nord del sito e il suo studio architettonico permise inoltre di confermare l'utilizzo dell'edificio come chiesa in periodo tardo antico⁸. Tali scoperte posero le basi per un'iniziale rivalutazione di questa fase di Palmira⁹.

Il vero punto di svolta si ebbe però con l'inizio degli scavi del cosiddetto Campo di Diocleziano da parte di una missione polacca diretta da Michałowski¹⁰. Gli scavi, che iniziarono dalla *Porta Praetoria* nel 1959 e proseguirono lungo la *Via Praetoria* sino ad arrivare ai *Principia*, furono tra i primi a voler fare chiarezza in modo manifesto sulla fase tetrarchica di Palmira. Nel fare ciò portarono inoltre alla luce numerose strutture più tarde, le quali confer-

marono l'utilizzo dell'area anche dopo la perdita della funzione militare da parte del monumento – presumibilmente agli inizi del VII secolo d.C. Oltre agli scavi polacchi, già a partire dal 1956, le indagini intraprese da Collart nel Santuario di Baalshamin, di cui si parlerà brevemente in seguito, confermarono l'«invasione» di strutture tardo antiche e islamiche nelle corti porticate aperte a nord e sud del tempio¹¹.

A partire dagli anni 60 in avanti, i dati sulla Palmira post-zenobiana si sono accumulati fino a dare una visione di insieme decisamente più chiara del sito. Una trattazione estesa e puntuale di tutte le scoperte andrebbe ben oltre lo scopo di questa breve trattazione. Rimane comunque opportuno citare almeno alcuni tra i progetti più rilevanti. Risultati di indubbio rilievo si sono ottenuti, ad esempio, durante lo scavo del quartiere nord-ovest di Palmira, dove la missione polacca ha portato alla luce, *inter alia*, quattro chiese e un edificio residenziale rimasto in uso per tutto il periodo preso in esame¹². Sicuramente considerevoli furono poi i risultati della missione siriana nella sezione occidentale della Grande Via Colonnata, che portarono alla luce un mercato scoperto (*suq*) di primo periodo Islamico occupante la carreggiata della principale arteria viaria della città – testimonianza, questa, della vitalità commerciale del sito anche dopo la conquista da parte delle armate di Abu Bakr nel 634 d.C.¹³ Più recentemente sono degni di nota i risultati della missione svizzera nel cosiddetto *Caesareum*, che hanno consentito l'individuazione di una delle prime moschee del sito¹⁴. Le ricognizioni della missione archeologica norvegese nell'hinterland di Palmira hanno infine consentito di rivalutare le ipotesi di Schlumberger, il quale aveva ipotizzato un declino del territorio gravitante attorno a Palmira a partire dalla caduta di Zenobia, e di concludere che la maggior parte degli insediamenti rurali

rimasero occupati per tutto il periodo tardoantico e il primo periodo islamico¹⁵.

Gli studi più recenti hanno dunque permesso di tracciare un quadro molto diverso delle sorti di Palmira dopo gli eventi del 273 d.C. rispetto a quello precedentemente teorizzato dai primi viaggiatori e dalla letteratura scientifica¹⁶. È oggi indubbio che, in periodo tardo antico, la città non fu completamente abbandonata ma perse la sua funzione di snodo commerciale per trasformarsi in un centro urbano fortificato lungo il *limes* orientale. Un'imponente fortezza (il Campo di Diocleziano) sorse all'interno del perimetro urbano nella sezione ovest della città per ospitare – in parte o del tutto – una nuova guarnigione (la *legio I Illyricorum*). Contemporaneamente, un nuovo complesso termale fu realizzato nel centro cittadino e, verosimilmente, la cinta urbana subì un massiccio rimaneggiamento che vide nuove e più imponenti torri con pianta a U innestarsi contro la primitiva cortina muraria. La componente militare rimase probabilmente uno dei principali motori economici dell'insediamento urbano fino alla conquista musulmana, la quale avvenne per mano del generale Khalid b. al-Walid nel 634 d.C. Questa conquista – che fu piuttosto un accordo patteggiato tra assediati e assedianti – non determinò la fine della città, la quale sopravvisse almeno fino alla metà dell'VIII secolo d.C. La caduta della dinastia omayyade, principale sostenitrice della tribù dei Banu Kalb che vivevano a Palmira fu forse, insieme al trasferimento della capitale da Damasco a Baghdad, uno dei motivi chiave dell'inizio del lento declino della città, il cui centro già dalla metà del IX secolo d.C. doveva essere probabilmente spopolato.

3. Nuovi studi sulla Palmira tardo antica e Islamica – alcune osservazioni

Benché dagli inizi dei primi viaggi a Palmira a oggi molte lacune sul sito post-zenobiano siano state colmate, esistono ancora delle zone d'ombra su cui è difficile fare chiarezza soprattutto a causa della scarsità dei dati che contraddistinguono questa fase del sito. Ancora troppo poco, per esempio, conosciamo dell'oscuro V secolo d.C. che ha lasciato un numero modesto di fonti scritte, epigrafi e testimonianze archeologiche. Similmente, il processo di trasformazione della città dopo la metà dell'VIII secolo d.C. e il trasferimento dell'abitato nel *temenos* del Santuario di Bel sono ancora da indagare adeguatamente. Sebbene sia difficile prevedere quali saranno le direzioni dei nuovi studi dedicati alla Palmira tardo antica e Islamica in futuro, è dunque ragionevole concludere che, oltre a opportune sintesi dell'edito, un ruolo non marginale verrà giocato dalla raccolta di dati utili a colmare le estensive lacune identificate soprattutto nel corso dell'ultimo decennio di ricerche.

Le attuali condizioni sul terreno presentano un ostacolo per il reperimento di nuovi dati da Palmira. Tuttavia, molto può ancora essere fatto con *datasets* più facilmente accessibili alla comunità scientifica. In questo senso, lo studio di documenti di archivio pertinenti a vecchi scavi o ricognizioni (la cosiddetta «*Archive Archaeology*») si sta dimostrando un utile strumento per l'avanzamento degli studi palmireni, permettendo di fare chiarezza non soltanto sulla biografia di singoli monumenti ma anche sullo sviluppo del modo di fare archeologia a Palmira nel corso del XX secolo¹⁷.

Negli studi palmireni, molto è stato fatto per fare chiarezza sulla storia e i monumenti della città in periodo pre-

273 d.C. attraverso ricerche di archivio¹⁸, ma non mancano studi dedicati proprio alla Palmira tardoantica e Islamica. Un caso esemplare che consente di illustrare il potenziale di questo tipo di documenti è dato dal riesame delle raccolte di archivio pertinenti allo scavo del Santuario di Baalshamin e a oggi conservati presso l'Università di Losanna.

Il Santuario di Baalshamin è collocato nell'area nord del sito e fu scavato nel 1954-1956 e 1966 da un'équipe svizzera diretta da Paul Collart¹⁹. L'obiettivo principale della missione era quella di tracciare lo sviluppo topografico del complesso sacro nel periodo considerato del suo massimo sviluppo monumentale (I-III sec. d.C.). In questa fase, il santuario consisteva di un tempio prostilo, tetrastilo fiancheggiato da due cortili porticati rispettivamente a nord e a sud (*Cour Nord* e *Cour Sud*). Durante lo scavo, la missione svizzera incappò però anche su un'estesa e complessa fase tardo antica e di primo periodo ilamico di cui a oggi non abbiamo più alcuna testimonianza archeologica poiché i suoi depositi e strutture furono rimossi per portare alla luce testimonianze più antiche del complesso monumentale.

Le strutture post-zenobiane furono identificate all'interno dello spazio aperto dei cortili porticati. Questo processo di «invasione» dello spazio pubblico non è un *unicum* nel sito ma è un fenomeno già ben conosciuto a Palmira e altrove in questo periodo.²⁰ La natura di questi nuovi edifici, i quali furono realizzati facendo ampio uso di elementi di reimpiego, rimane dubbia anche se è ragionevole concludere che per la maggior parte dei casi si trattasse di edifici residenziali privati. Secondo Collart, infine, il tempio del santuario fu riconvertito in chiesa cristiana.

Numerosi indizi portano a pensare che la priorità di Collart e della sua équipe di ricerca non fu quella di rico-

struire le vicissitudini del complesso monumentale nella sua fase più tarda²¹. Nonostante ciò, nella pubblicazione finale dedicata ai risultati dello scavo l'archeologo spende alcune pagine per cercare di tracciare le linee generali dello sviluppo architettonico di questo complesso dopo il 273 d.C.²²

Negli ultimi dieci anni, lo studio del materiale di archivio associato a questo scavo e oggi conservato presso l'Università di Losanna ha consentito di affinare le conclusioni raggiunte da Collart e proporre nuove ipotesi ricostruttive sulla base di uno studio comparato con altri dati provenienti da Palmira. Già Kowalski, sulla base di uno studio dell'edito, aveva messo in dubbio l'ipotesi secondo cui il tempio venne a essere trasformato in chiesa dopo il 5 secolo d.C.²³ Le nuove indagini di archivio hanno permesso di fare chiarezza sul processo di privatizzazione degli spazi aperti (che fu graduale e non subitaneo) in alcune parti del santuario²⁴. Hanno inoltre consentito di giungere a nuove conclusioni sul fenomeno del reimpiego di materiale edilizio nelle nuove murature, una pratica particolarmente diffusa nel santuario (e in tutta Palmira) a partire dal periodo tetrarchico ma poco discussa nei lavori di Collart e della sua équipe²⁵.

Il caso delle nuove ricerche sul Santuario di Baalshamin, che non si sono ancora concluse²⁶, è emblematico delle potenzialità delle ricerche di archivio per lo studio di un periodo del sito ancora poco conosciuto. Tuttavia, tale approccio non è privo di importanti limiti. Gli obiettivi del progetto di Collart sommati a una conoscenza ancora limitata del sito in periodo post-zenobiano negli anni 1950 e 1960 e alla mancanza di una metodologia stratigrafica hanno portato a una perdita di dati che a oggi è difficile colmare completamente. Ben poco, per esempio, sappiamo dello sviluppo dell'invasione degli spazi aperti nella parte

occidentale della *Cour Nord*, o dell'esatta posizione di tutti i materiali di reimpiego – in particolare gli elementi architettonici non decorati, la maggior parte dei quali non furono fotografati prima di essere rimossi dalle murature tarde.

Molto più informativi per le fasi tardo antica e islamica della città sono i risultati di scavi più recenti che hanno utilizzato un approccio stratigrafico per documentare il dato archeologico. Benché possano rivelarsi incompleti o preliminari a seguito della chiusura degli scavi nel 2011, tali risultati sono di indubbia utilità per comprendere appieno lo sviluppo urbano della città post-zenobiana. Un caso emblematico in questo senso è rappresentato dai risultati degli scavi della missione congiunta Italo-Siriana a Palmira PAL.M.A.I.S.

La missione PAL.M.A.I.S. che fu ideata e diretta dalla Prof.ssa Maria Teresa Grassi (Università degli Studi di Milano) in collaborazione con il Dr Waleed al-As'ad (Museo di Palmira), si era posta come obiettivo lo studio dell'edilizia residenziale privata a Palmira attraverso l'indagine di un'area poco conosciuta del sito, il quartiere sud-ovest. Dopo un primo anno dedicato a una ricognizione sistematica dell'area oggetto di indagine, tra il 2008 e 2010 la missione si concentrò sullo scavo di un'area a ridosso della cinta muraria interna della città. Lo scavo portò alla luce un edificio residenziale privato poi ribattezzato 'Edificio con Peristilio' e caratterizzato da un cortile aperto porticato solo parzialmente scavato, attorno al quale si aprivano alcuni vani lungo i lati nord e ovest (Fig. 1)²⁷. La prima fase dell'edificio, datata con sicurezza alla fine del II-inizi del III secolo d.C., fu seguita da un'occupazione che durò almeno fino all'VIII secolo d.C. e che è stata suddivisa in via preliminare in due fasi distinte sulla base della sequenza stratigrafica (fase II [IV-V secolo d.C.]; fa-

se III [VI-VIII secolo d.C.]). In queste fasi, si assiste alla graduale trasformazione dell'edificio: due dei cinque ambienti di prima fase (H-I) vennero suddivisi in spazi più piccoli attraverso tramezzi divisorii, nuovi ambienti (C-F) vennero a occupare lo spazio coperto del cortile con peristilio, i livelli pavimentali vennero rialzati e nuove soglie vennero posizionate a livelli più elevati al di sopra di tamponature murarie. L'edificio venne anche munito di un secondo piano (o di un piano ammezzato) accessibile mediante una scala, parte dei cui resti – di reimpiego – sono stati rinvenuti all'interno dell'Ambiente D.

Poiché il progetto PAL.M.A.I.S. fu interrotto dallo scoppio della guerra nel 2011 prima della conclusione degli scavi dell'Edificio con Peristilio, il muro perimetrale del complesso residenziale non fu mai completamente portato alla luce. Inoltre, livelli pavimentali di prima fase furono raggiunti soltanto in uno dei nove ambienti scavati (Ambiente A). La raccolta di dati sui materiali dell'Edificio con Peristilio conservati presso il Museo Archeologico di Palmira si è fermato nel 2011, non consentendo così di finalizzare una crono-tipologia di tutti i reperti ancorata alla sequenza stratigrafica.

Malgrado il loro stato di incompletezza, i risultati della missione PAL.M.A.I.S., che sono a oggi oggetto di un nuovo riesame²⁸, sono di particolare interesse poiché confermano, *inter alia*, che l'occupazione tardo antica e islamica non si limitò all'area centrale e settentrionale del sito, ma si estese fino alla periferia urbana più meridionale. L'edificio presenta inoltre possibili evidenze di rifacimento di IV-V secolo d.C., una fase spesso difficilmente individuabile nel record archeologico a Palmira.

In conclusione, se la situazione per la fase pre-zenobiana, che è relativamente ricca di dati anche editi, consente studi di sintesi mirati a specifici aspetti della vita ur-

banà o l'utilizzo di metodi statistici e *computer modeling*,²⁹ lo stesso non si può dire per il periodo più tardo. Considerate le incognite e incertezze legate all'apertura di nuovi progetti di scavo o ricognizione archeologica, l'analisi di dati di archivio, come ad esempio l'archivio Collart, e di *datasets* incompleti, come quello della missione PAL.M.A.I.S., è probabilmente il futuro prossimo che attende gli studi dedicati alla Palmira tardo antica e Islamica.

Note

¹ Per una disamina approfondita della storia degli studi della Palmira post-zenobiana, si veda Intagliata 2018, IX-XII.

² A titolo di esempio si potrebbe citare la Vita di Alessandro l'Acemeta, nella quale la città viene descritta come priva di mezzi di sostentamento necessari ad accogliere il monaco e il suo largo seguito nel V secolo d.C. (*Alex. Akoim.*, 35). Nel descrivere il programma edilizio condotto da Giustiniano a Palmira, Procopio (VI secolo d.C.), fa notare come la città, «col passare del tempo era divenuta completamente deserta» (*Proc., Aed.* II.11, trad. Dell'Osso).

³ Wood 1753, 20; Gibbon 1831, 117.

⁴ Halley 1695, 167.

⁵ Puchstein 1932, 17.

⁶ Grimme 1886.

⁷ *IGLS* 17.1, 112-14, n. 100.

⁸ Amy, Seyrig, Will 1975, 157-60.

⁹ Si veda ad esempio la posizione di Seyrig (1931, 323). *Contra* Schlumberger 1951, 133 sul territorio di Palmira.

¹⁰ Michałowski 1960.

¹¹ Collart, Vicari 1969.

¹² Per una breve trattazione dedicata ai risultati di questi scavi, si veda Gawlikowski 1997, 2001, Majcherek 2005, con ampia bibliografia precedente.

¹³ al-As'ad, Stepniowski 1989.

¹⁴ Genequand 2008.

¹⁵ Meyer 2017.

¹⁶ Per uno studio di sintesi della storia e dell'archeologia di Palmira in questo periodo si veda Genequand 2013 (hinterland), Intagliata 2018.

¹⁷ Per una disamina sul potenziale di questo tipo di documenti per l'attuale ricerca archeologica si vedano i contributi in Bobou, Miranda, Raja 2022.

¹⁸ Si veda, a titolo di esempio, lo studio e la pubblicazione dei documenti pertinenti al vasto archivio di H. Ingholt (Bobou, Miranda, Raja, Yon 2023; Raja, Yon, Steding 2021).

¹⁹ Collart, Vicari 1969 per uno studio topografico generale del monumento.

²⁰ Si pensi, ad esempio, all'occupazione della *Via Praetoria* del Campo di Diocleziano da edifici più tardi (Michałowski 1960, 70-75; 1962, 54-77; 1963, 41-60). Jacobs 2009 per una discussione più generale sul fenomeno della privatizzazione dello spazio pubblico nell'Oriente tardoantico.

²¹ Collart, Vicari 1969, 5, 15-16.

²² Collart, Vicari 1969, 76-89, 93-94.

²³ Kowalski 1996.

²⁴ Intagliata 2017.

²⁵ Intagliata 2021.

²⁶ Lo studio della documentazione degli Scavi Collart e della sua fase post-antica è in tuttora in corso da parte del *Project Collart-Palmyre* diretto da P. Michel (Michel 2020).

²⁷ Grassi, al-As'ad 2013, con ampia bibliografia precedente.

²⁸ Il riesame dei dati Pal.M.A.I.S. in vista di una pubblicazione è coordinato dallo scrivente dal 2022 e include la collaborazione di Alberto Bacchetta, Daniele Bursich, Angela Cerutti, Miriam Romagnolo, Giorgio Rossi e Gioia Zenoni.

²⁹ Si veda, ad esempio, Romanowska, Bobou, Raja 2021.

Bibliografia e abbreviazioni

K. al-As'ad, F.M. *Stepniowski*. *The Umayyad Suq in Palmyra*, «Damaszener Mitteilungen» 5 1989, pp. 205-223.

Alex. Akoim. *Vita di Alessandro l'Acemeta*, ed. e trad. (francese), E. de Stoop, «Patrologia Orientalis» 6, 1909, pp. 641-705.

R. Amy, H. Seyrig, E. Will, *Le temple de Bel à Palmyre*. P. Geuthner, Paris 1975.

O. Bobou, A.C. Miranda, R. Raja (a cura di), *Archival historiographies. The impact of twentieth-century legacy data on archaeological investigations*, «Archive Archaeology» 2 2022, Turnhout, Brepols.

O. Bobou, A.C. Miranda, R. Raja, J.-B. Yon, *The Ingholt Archive. The Palmyrene material, transcribed with commentary and bibliography*, «Archive Archaeology» 2 2022, Turnhout, Brepols.

E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire. A New Edition, in One Volume, with Some Account of the Life and Writings of the Author by Alexander Chalmers*, Longman-Brown and Co., London 1831.

M.T. Grassi, W. al-As'ad, PAL.M.A.I.S., *Recherches et fouilles d'une nouvelle Mission conjointe syro-italienne dans le quartier sud-ouest de Palmyre*, in M. Gawlikowski, G. Majcherek (a cura di), *Fifty Years of Polish Excavations in Palmyra 1959-2009, International Conference (Warsaw, 6th-8th December 2010)*, «Studia Palmyrenskie» XII 2013, pp. 115-128, Università di Varsavia, Varsavia.

H. Grimme, *Palmyraesive Tadmururbis fata quae fuerint tempore muslimico*. Ex Typographia Coppentrathiana, Munich, 1886.

E. Halley, *Some account of the ancient state of the city of Palmyra, with short remarks upon the inscriptions found there*, Philosophical Transaction of the Royal Society, 19 1695, pp. 160-175.

IGLS 17.1, J.-B. Yon, *Inscriptions Grecques et Latines de la Syrie. Palmyre*, Presses de l'IFPO, Beirut 2012.

Intagliata, E. E., *The post-Roman occupation of the northern courtyard of the Sanctuary of Baalshamin in Palmyra; a reassessment of the evidence based on the documents at the Fonds d'Archives Paul Collart, Université de Lausanne, Zeitschrift für Orient-Archäologie* 9, 180-199, 750): an archaeological and historical reappraisal, Oxbow books, Oxford 2017.

E. E. Intagliata, *Reuse of building material and sculpture in late antique and early Islamic Palmyra (273–750 CE). An overview of the practice and several remarks on the evidence from the Sanctuary of Baalshamin*. *Syria* 98, 2021, pp. 419-438.

I. Jacobs, *Encroachment in the eastern Mediterranean between the fourth and the seventh century AD*, «Ancient Society», 39 2009, pp. 293-241.

S.P. Kowalski, *Doubtful Christian reutilization of the Baalshamin temple in Palmyra*, «Damaszener Mitteilungen», 9 1996, pp. 217-226.

K. Michałowski, *Palmyre (I). Fouilles Polonaises 1959*, Warsaw, La Haye, Paris, PWN, Editions Scientifiques de Pologne, Mouton, 1960.

K. Michałowski, *Palmyre (II). Fouilles Polonaises 1960*. Warsaw, La Haye, Paris, PWN, Editions Scientifiques de Pologne, Mouton, 1962.

K. Michałowski, *Palmyre (III). Fouilles Polonaises 1961*, Warsaw, 'S-Gravenhage, PWN, Editions Scientifiques de Pologne, Mouton, 1963.

P. Michel, *The Collart-Palmyre Project of the University of Lausanne: The Digital Safeguarding of a Lost Monument*, In E. Decleva, A. Quadrio-Curzio, S. Veca (a cura di) *Balzan Papers 3*, 187-194, Olschki, Firenze 2020.

Proc., Aed., Procopio, *De Aedificiis*, ed. e trad. C. Dell'Osso, Roma 2018.

O. Puchstein, *Grundplander Stadt, Strassen und Plätze, Basilika und Wohnbauten*, In T. Wiegand (a cura di). *Palmyra: Ergebnisseder Expeditionen von 1902 und 1917*, Verlag Heinrich Keller, Berlin 1932, pp. 17-35.

R. Raja, J.-B. Yon, J. Steding, *Excavating Palmyra. Harald Ingholt's excavation diaries: a transcript, translation, and commentary*, Studies in Palmyrene Archaeology and History 4, Turnhout, Brepols 2021.

I. Romanowska, O. Bobou, R. Raja, *Reconstructing the social, economic and demographic trends of Palmyra's elite from funerary data*, «Journal of Archaeological Science» 133, 2021, 105432.

D. Schlumberger, *La palmyrène du Nord-Ouest, Villages et lieux de culte de l'époque imperial. Recherches archéologiques sur la mise en valeur d'une region du desert par les Palmyréniens*, P. Geuthner, Paris 1951.

H. Seyrig, *Antiquités syriennes. 1. Les Jardins de Kasrel-Heir, 2. Note épigraphiques. 3. Numismatique suppose de Chalcisau Liban*, «Syria», 12 1931, pp. 316-325.

R. Wood, *The Ruins of Palmyra; otherwise Tedmor in the desert*, London 1753 [n. p.].

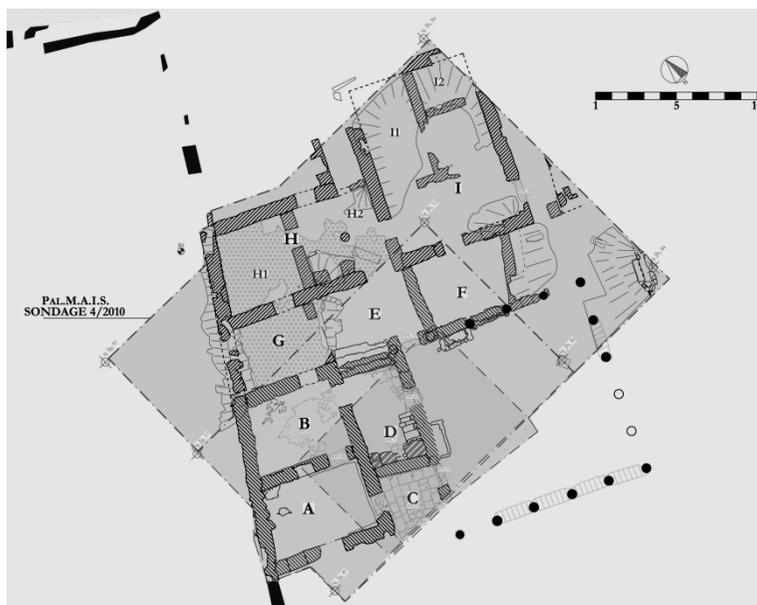


Fig. 1. Pianta dell'Edificio con Peristilio. Blu: Fase I; Rosso: Fase III (© Pal.M.A.I.S./Università degli Studi di Milano).

Pamela Kyle Crossley

Storica e sinologa
Dartmouth College (USA)

Language and reality in the time of Abelard, and Lu Xiangshan

In twelfth century Eurasia, advocates of an epistemology placing mind and matter in contradistinction to each other complained frequently that they were surrounded by, and compelled to defend against, «idealists», «dualists» or «Platonists» who were constantly subverting confidence about reality with theories of intuitive knowledge. The remotest sources of the «idealism» or «dualism» the orthodox philosophers in all realms were combatting were the same: Very ancient principles predating but earliest codified in South Asian religions and in Zoroastrianism, which had remained across Eurasia even after the development of the great doctrinal religions, and – more relevant – even after the emergence of major structures for construction and enforcement of «orthodoxy». In Europe these structures included the Roman Church, which had recently severed itself from the Eastern Church, and in China it was the government of the Song empire, which was engaged in the competition of new states after the fall of the Tang empire in 906. Among the many philosophers of the twelfth century who were caught up in these struggles between the «idealists» (that is, those refuting a mind-matter dichotomy) and their enemies, Pierre de la Pallet (1079-1142) – later, Abelard – and Lu Xiangshan (Jiuyuan, 1139-1192) stand out. Each attempted to synthesize the persisting elements of popular belief with formal philosophical doctrines, and each problematized the relation-

ship of language to truth – particularly to epistemological processes associated with insight. Finally, each was pressured by rising anxieties of formal authorities – who confused and sometimes conflated sources of both rationalism and idealism – to constrain and if possible purge unorthodox influences, even in the thought of moderates and synthesizers, who ultimately could not convincingly oppose the the shifting and contradictory doctrines of orthodoxy¹.

Qualification of Material Sensation in Ancient Eurasia

Broadly, the local differentiation of idealist ideologies and discourses in Western Europe and in China sprang from widespread Greek, Iranian and South Asian influences of the first millennium BCE. Zoroastrianism and Buddhism may have been loosely coeval in their codifications of earlier ideas proposing that the phenomenal world is not, in cosmological terms, «real», but is either a direct fabrication of a demiurge figure, or a projection of the human mind. In these systems, the seeking individual awaits epiphany from some source that will expose the illusion of the phenomenological world, and reveal the true world outside of time and circumstance. The revelation was frequently described, in various languages, as «enlightenment» or «awakening», and in some cases «re-birth». Such ideas were clearly absorbed in some Judaic sects of the very late first millennium BCE, in Christianities of late antiquity, and in varieties of Mahayana Buddhism originating in northern India then spreading to Central Asia and then to East Asia between the fourth millennium BCE and the seventh century CE. The impact of these dualist – that is to say, positing a real occulted world and a false phenomenal one – on varieties of religious

thought often termed «gnostic» also left a vivid mark on Islamic texts and philosophies.²

In virtually all instances, as Christianities, Islamic sects and schools of Buddhism took on more elaborate and more permanent authority structures, attempts before about 1000 CE to marginalize and if possible eradicate the lingering influence of ancient dualism were evident, particularly in Christianity and Islam. Nevertheless, such ideologies lingered, and in many cases were transmitted in new forms into the Christian and Islamic worlds. This was partly because Central Asia – for purposes of this essay described as the expanse between the Black Sea on the west and the Taklamakan desert in the east – remained permeated by dualist ideologies, and also remained critical to trade, migration, and religious proselytizing, all of which contributed to survival of dualist ideologies in Islamic and Christian lands. It was also because ancient dualism remained residual in folk ideologies and so-called «pagan» belief systems, and were generally in tension with the orthodoxies that new Christian and Islamic power stratum were intended to enforce.

The ways in which medieval Eurasian philosophical discourse understood the ontological implications of dualist premises are demonstrated by Ibn Sina (Avicenna, 980-1037). Ibn Sina was a product of the Central Asian world, though his later influence is usually associated with Baghdad. He was familiar with the great libraries of and schools of Central Asia and wrote in Persian as well as Arabic. Much of his theory of knowledge came from his understanding of Aristotle's rationalism – that is, the interaction of mind and matter as the source of all knowledge – and he borrowed a great deal of Aristotle's cosmology.

He was a great admirer of Aristotle, though spent much of his writing attempting to reconcile Aristotelian and Platonic problem-solving: That is, he sought the great Eurasian philosophical goal of finding the surest means to affirm whether reality was imbued in the phenomenal or the numenal realms, and where exactly God was to be found in both or either. He was contemporary with the spread of some radically dualist ideologies of Buddhism, but Ibn Sina's concern was the primacy and precedence of mind, without a complete consignment of material sensation to phenomenology. He also shared central Islamic reasoning on the proof of God as that which must be first, prior, uncreated. And he was famous for his thought experiment of a man created in an instant, floating in the air, but having no sensations and in fact no physical attributes; his consciousness of being would in itself would prove his soul and that it precedes and transcends the material existence of the body³.

Ibn Sina's theory of reality was a bit on the side of Platonism without being fully dualist or idealist. He had an idea of universal forms, meaning a perfect reality imperfectly and unreliably reflected in the phenomenal world, and only problematically conveyed through language. In his later career he offered a detailed explanation of causation as the agency by which the real world emanated to the phenomenal world, and speculated on the possibilities for human apprehension of the reality behind illusion. This took him back through early Abbasid philosophy to the basic questions of Indian and Greek thought: the primacy of being and whether the powers of action that cause phenomena and perception are part of the primal unity (for Ibn Sina, God) or in some way derivative and amenable to rational analysis.

Consciousness and Epistemology in China

Ancient South Asian traditions had not posited language, or any particular language, as an exclusive vehicle of revelation; in this way it contrasted to late first millennium BCE Judaic beliefs about Hebrew, or later Islamic beliefs about Arabic. Instead, ancient South Asian philosophies had characterized language as the field through which the human mind generates a phenomenology. In this way, the early theories of language implicated speech and understanding in the process of generating the illusion of phenomenal reality; transcending the limitations of language, escaping its constructivist powers, was necessary to enlightenment. This principle underlay the Mahayana practices relating to translation, in which there were no barriers to translation of scripture from Pali or Sanskrit into local languages of Central Asia, Southeast Asia, East Asia or Iraq.

In an attempt to distill reality from illusion, there was a formal approach to exclusive categories with proofs of truth or falsehood. Some influence may have been derived indirectly from Greek Platonists, or may have shared an earlier root, with strong parallels to Plato's proposition that the inconstancy of material entities – their inevitable processes of growing, aging, weathering – suggests that their apparent form at any point in time cannot be their true form. Instead, they partake of a defining essence that transcends the hazards of time and circumstance. This duality of one original and superior world of truth (for medievals, mediated by light) and one reflected and degraded world of material illusion (mediated by language) would haunt the philosophical and religious systems of

Eurasia to the present day. For Buddhists, as for Platonists, the means by which causation was communicated from reality to phenomena was complex and could never be completely known, but was suggested as a problem by the *dharma* (from liturgical prescriptions to predictive cosmic patterns) of traditional South Asian philosophy⁴, the *dao* (from an early meaning of moving, or speaking, in a directed way, following a path, to a metaphorical «way») of traditional Chinese philosophy⁵. In early translations of sutras from Sanskrit to Chinese, *dao* and *dharma* were readily equated⁶. Each very loosely corresponded to Greek concepts of *logos* (from an early sense of gathering, ordering, describing to a sense of patterning or controlling)⁷. In all these cases, ambiguously a self-activating cause, or an instrumentality of a higher, ineluctable consciousness.

The problem of Buddhism's insistence that the phenomenal world is an illusion challenged philosophers build a theory of mind to explain how Buddha himself came to this realization, and how any living human might be so enlightened. Many concluded that for enlightenment to occur, there must be consciousness, and as a result consciousness is real, perhaps even primordial. Long before Ibn Sina, consciousness-only was well developed in Mahayana Buddhism⁸. But logically nothing beyond consciousness could be proven to exist, because the possibility could not be excluded that anything that appears to be outside consciousness is in reality only a production of consciousness itself. The opposing argument tended to follow the outlines of early Indian philosophy, proposing that phenomena are composed of real but infinitely transient particles, leaving only Buddha, truth and consciousness as one unified and permanent reality; thus empirical observation of the phenomenal world would itself be an exercise

in reality. From an early point, Buddhist logicians realized the need to grapple with proofs of reality. By the early centuries CE the main school of Buddhist logicians had established two pillars of the method of determining truth, particularly whether phenomena were real or not: perception and logical inference. This proposition excited continued debate in South Asian philosophy, resulting in perpetual synthesis, and the diverging of new discourses of logical theory, notably represented in school of the northeast Indian philosopher Dharmakirti (6th-7th century).

In China, Daoism, at least as represented in the works of first millennium BCE authors such as Zhuang Zhou (perhaps 369-286 BCE)⁹, also worked from a dualist epistemological premise, asserting that self-delusion led individuals to interpret the world wrongly, and that learning to see truth was a skill that Daoists could develop. But the main schools of Daoism did not posit that the material world was itself unreal; on the contrary, Daoist philosophers assumed that the more deeply the natural world was comprehended and internalized, the closer to truth the seeker would come. In this respect, Daoisms and Confucianisms of the late first millennium BCE shared a foundation, and in fact some of their texts appear to share fundamental concepts¹⁰.

Ancient Chinese philosophy had several schools of logic and linguistics, but they had been suppressed after the establishment of state Confucianism during the Han period. Several schools of ostensibly Confucian philosophy continued the logical and linguistic studies of the pre-imperial period, refusing to endorse the older schools by name but striving to subsume their basic principles. This «Confucianism» was firmly rooted in accepting the reality

of the natural world and human history. To some degree it could be challenged on these points by Daoism, but – except for the centuries of disunion between about 200 and 600 CE – the political and social influence of Confucianism kept Daoist influence modest among the literate elite.

Both these philosophical divergences were directly challenged by Mahayana Buddhism, which is explicitly dualist in cosmology and idealist in epistemology. There was speculation on issues of universal forms and whether reality was or was not immanent in the world of human sensation. Opposition by self-described champions of orthodoxy to the spread of Buddhist belief in China arose in the later Tang period, leading to dissolution of Buddhist monasteries in China in 845. But the tenth through twelfth centuries, Buddhist influence in China and in its neighboring states took on increasingly diverse forms, and became familiar to all classes of society. Neo-Confucianism indirectly inherited basic philosophical issues from early Indian philosophical speculation, astronomy, mathematics and formal logic¹¹. The Song period saw the emergence of what in European-language religious studies is called «Neo-Confucianism» (a term that did not exist in China), a new speculative philosophy combining traditional ethical studies and empirical methods with a metaphysical mission – clearly inspired by Buddhism – to overcome delusion (mostly deriving from egotism) and re-establish ethical order in the world; within about a century of its emergence, this «study of cosmic law» (*daoxue*) or «study of cosmic patterning» (*lixue*) split into two distinct approaches: the first a rationalist framework based upon distinction between matter and mind, the second an idealist frame-

work based upon theories of intuitive, or mind-derived, knowledge¹².

The impact of Buddhism in China changed the world of Chinese philosophy, and it happened mostly in the late Tang and Song periods. Several prominent founders of so-called «neo-Confucianism» – among them Cheng Hao (1032-1085) and Lu Xiangshan (Jiuyuan, 1139-1192) – had spent years in study of Buddhism (and often Daoism) before dedicating themselves to Confucian teachings. For them, the reality of the world was not self-evident, yet as Confucians they were intent upon proving that that it was true. This required theorizing about cosmology, perception and above all, the mind. Neo-Confucians (who called themselves specialists in the study of «principal», *li*, or irresistible cosmological patterning) became and continued to be divided along the lines of a rationally-based mind/matter dichotomy on the one hand, and an intuitively-based identity of mind and matter on the other¹³.

Lu became the most famous advocate for the idea that truth and reality were to be discovered not through the confrontation of the intellect with the material world, but through the mind's confrontation with itself. Cosmological patterning, he proposed would be found in its purest form within the mind, where the confusions and distortions of perception could be transcended. The famous phrase from the «Greater Learning» (*Daxue*), «investigation of things» (*gewu*), was, for Lu, to be equated with investigation of the mind. The discipline necessary to do this, Lu and his fellow idealists insisted, was to be derived from Confucius' teachings, which they clearly (though not explicitly) associated with the training used by Buddhists in meditation. For Lu, the question of whether the sensational world

was a projection of the mind was obviated by making the mind itself the first venue of investigation. Lu's idealism was opposed by the rationalist approach of Cheng Yi (1033-1107) and, most famously, Zhu Xi (1130-1200), both of whom insisted that the mind has a subject-object relationship to matter, and that this is the basis of all learning. Propositions that consciousness precedes experience, sensation and expression were axiomatically rejected or strongly qualified by Cheng and Zhu. It is difficult to determine in retrospect whether in their own time the ideas of Zhu Xi or those of Lu Xiangshan were more influential. The two men had an intense professional rivalry, and may for a time have been equally influential in the Song examination system by which aspiring officials were educated. Lu's ideas, reformulated as «mind studies» (*xinxue*), were in the following century more influential in northern China (under rule of the Liao and then the Jin empires) and in Korea. But the fall of the Song empire in 1279 and subsequent control of all China by the Yuan empire of the Mongols preceded the unprecedented, formal establishment of orthodoxy in China, by Mongol decree, in 1311: Zhu Xi's philosophy was to be orthodox, and Lu's idealist, mind-foremost philosophy was regarded as suspect.

Heresy and Dualism in Medieval Europe

In the days of Ibn Sina, Arab scholiasts were still building the foundations of Muslim philosophy at the academy in Baghdad created for the purposes of translating Greek philosophical texts and Sanskrit mathematical treatises into Arabic. These earlier scholars offered no very great synthesis beyond the suggestion that there was a categorical distinction between spiritual knowledge – and especially prophetic revelation – on the one hand and rational obser-

vation of the natural world on the other. Later in the century, scholars developed a field of speculation (which they usually credited to Aristotle's influence) that would become critically important to most of the philosophers of medieval Eurasia: the use of formal logic to develop a science of method, rooted in a firmly rationalist approach to matter and to causation¹⁴. Successive waves of Arabic and then Iranian scholarship were transmitted in translation to Europe both via Cordoba and Constantinople. Ibn Rushd (Averroes, 1126-1128)¹⁵, by far the most influential in Europe among these Islamic philosophers, defended the scientific inquiries of mathematics, motion, astronomy, and optics from charges of blasphemy. He also speculated on the agency by which spiritual but not ultimate beings (in his case *djinn*, but cognate to angels, *bodhisattva* or the ancient *asura* and *deva*) caused movement and change in the world.

In Ibn Rushd's time, Europeans had very little direct knowledge of Greek philosophy. They read Augustine of Hippo (35-430), who made references to his study of Plato, and whose *City of God* was a discernibly Platonist text. They also read Boethius (480-524), who as a church official in Rome had standing for medieval European scholars; Boethius' two sons, in the 6th century, made some of the last comments on Aristotle and Plato based on reading Greek. Later Europeans regained some access to the texts of Aristotle or Plato by way of Islamic philosophers. European philosophers who became enthusiastic about Ibn Rushd (the «Averroists») tended to claim that reality was bifurcated – one part controlled by rules applying to God, one controlled by rules applying to the natural world. Only in regard to the natural world should strictly rational methods apply. That species of dualism – which was fre-

quently associated with neo-Platonism – got them branded as heretics (famously by Thomas Aquinas, who wrote a tract about it) and their writings banned at the end of the 13th century¹⁶.

The treatment of Abelard (and other putative European «heretics» between about 1000 and 1600) was a contrast to the treatment of divergent philosophy in the Islamic world of the same period, and an even greater contrast to China. Under Islamic regimes from North Africa to Central Asia, extreme religious heretics attempting *coups d'état*, or Christians attempting to convert Muslims, or apostate Muslims, were in a few instances executed. But philosophers were not considered threats in themselves. Ibn Sina, for instance, was accused by Ibn Rushd of being a Platonist, a gnostic, or a «mystic». Despite the rejection of Ibn Sina's work by strict rationalists and orthodox religious authorities, it was never banned. Philosophical dissidence, perhaps primarily because of its associations with the sultanal academies, was as essential to the state as was religious dissidence. In China, the examination system could be manipulated to marginalize the ideas of Lu Xiangshan, which certainly affected his influence and his income. But he was not suggested to inquisition (which was not a phenomenon in China before the late sixteenth century) and at risk of punishment.

A victim of the vagaries of public debate in medieval Europe was Pierre de la Pallet (1079-1142) – later, Abelard. European theologians appeared to be at the beginning of their insistence that «Aristotelianist» and «Platonist» were dichotomous (an idea that might have surprised Plato and Aristotle). On the other hand, Christian theology, in a direct parallel of Islamic theology, posited God as imma-

ment within reasoning and essential to any assertions of truth. Aquinas, at a fairly late stage of this process, is regarded as having struggled to reconcile «Aristotelianism» with Church doctrine, but his arguments relating to knowledge, faith, intuition and revelation seem to suggest that idealist legacies might have been a bigger challenge. This may be particularly evident in his «realism» – a confirmation of the a that back to Ibn Sina had been rejected by rationalists. But Aquinas’s realism was intended to distance him from «Platonism» and associate him with «Aristotelism.»

Earlier, when ontological and epistemological distinctions were much less clear, Abelard made his mark by attempting to reinforce the primacy of matter as the index of reality – particular things, not universalizing words linking them in speculative but inevitably non-falsifiable ways. Abelard’s systematic analysis of linguistic formulation of hypotheses, was systematic and directed toward the importance of falsification. Yet exploration of such topics inevitably pulled Abelard into speculation about the mind and intuition. This was particularly evident, perhaps, in his theory, such as it developed, of consciousness. The mind observes, names and confirms the existence of a thing through dissolving the distinction between mind and matter by use of metaphor, adjectival and adverbial description, and generalization, which creates a a field of «reality» that is not in fact materially based. Matter claimed precedence because it was created by God, an intervention that would inform Christian rationalism for centuries¹⁷. Abelard’s attempts to consistently extend this to the rational confirmation of the Trinity got him into trouble repeatedly, since the Church theologians insisted that the Trinity is a reality, only able to be apprehended through

faith, and not a rationally constructed, linguistically tested algorithm. This interpretation of Abelard as an untrustworthy rationalist not only deformed his professional and personal life, but also forced him to rewrite his most sensitive theories to a degree that modern scholars have some difficulty knowing exactly what they were¹⁸. But it is clear that in the eyes of the waxing authorities of heterodoxy he was not sufficiently convinced on the dichotomy of mind and matter, and claimed dangerous authority for ability of the individual to pronounce the Trinity believable or not.

Forceful Resolution of Ambiguities and Institutional Credibility

Like Lu Xiangshan, Abelard had an intense professional rivalry that defined his ideological reputation. In Abelard's case, the opponent was Guillaume de Champeaux (ca. 1070-1122), a «realist» whose position invites some comparison to Zhu Xi: For Guillaume matter has a reality independent of human perception, projection, confirmation, just as for Zhu Xi «investigation of things» meant investigation of matter with an independent reality. Abelard was a hero of the contrapuntal dialecticians and was famous for his early work, «Yes and No» (*Sic et non*). As a philosopher he tended to favor Aristotle over Plato, and was an advocate for «nominalism» against «realism». By self-description Abelard was an enemy of Platonists who argued that the world was a phenomenal illusion. Instead he argued, with a logic he attributed to Aristotle, that the material world is real (and, as a medieval European, Abelard considered it created by God). But universals – «truths» – were in Abelard's opinion constructions of the human mind, conveyed by language¹⁹. The constraints on this position – its distance from ancient dualism – were

peculiarly like Lu Xiangshan's. That is, Lu as a Confucianist never denied the reality of the material world, but thought that the only way to truly know it was through an exploration of human consciousness and expression. Abelard, as a Christian, thought the material world existed, but that human consciousness, through language, had imposed upon it an illusion of immutability and generated a delusion that the material world could in itself hold objective, discoverable truths. But Abelard's «nominalism» (that is, linguistic subjectivity of human perception) after his period of direct contestation with Guillaume was never radical, and though he was charged with heresy repeatedly he was never formally convicted as a Platonist or dualist²⁰.

Ultimately both Abelard and Lu Xiangshan were marginalized by the forces of orthodoxy, yet the ways in which this happened suggests that ideology itself was not the issue. It is certainly true that in both the Europe and the China scenarios, the mind-matter dichotomy was uniquely helpful to the emergence of ideological authority, whether in the Church or in the imperial state. The establishment of Confucian orthodoxy (first by decree during the Yuan period, and then by institutionalization in the examination system of the Ming) provides a particularly clear illustration of the investment of late medieval states in rationalism. The mind-body dichotomy allows efficient legitimation of the authority of officials, the law, and teachers as necessary intercessors in the perfection of reasoning, while consciousness-dependent idealism was always a potential justification for dissidence, resistance and rebellion. For most of the fourteenth, fifteenth and sixteenth centuries, this meant that philosophies and theologies that in any way undermined the mind-body dichotomy were also undermining the ontological theories

behind public authority, whether sacred or secular. Nevertheless, when the decisive challenges to authority came to China and to Europe after the sixteenth century, «science» and «reformation» found their roots in idealism just as deeply, if not more deeply, in idealism than in rationalism, as idealists and their fellow travelers were the parties asking reality to prove itself.

Note

¹ For discussion of the Eurasia-wide influences behind these developments see Crossley, *Hammer and Anvil: Nomad Rulers at the Forge of the Modern World* (Rowman & Littlefield, 2019), especially bibliographical essays of chapters 1 and 9.

² For general background see the classic by Hans Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, first published in 1958 by Beacon Press (before extensive research on the Nag Hammadi trove) and now available in its third edition (2015); Daniel Boyarin, *The Partition of Judaeo-Christianity* (University of Pennsylvania Press 2004); Lee I. Levine, *Judaism and Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence?* (University of Washington Press 1998); Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels* (Vintage Books, 1979 and *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas* (Vintage Books, 2003) On structuralist discussions of Gnostic layers in Eurasian myth and religion, see Ingvild Saelid Gilhus, *Gnosticism: A Study in Liminal Symbolism*, «Numen» 31, 1984, pp. 106-128. For Ioan Juliano's warnings against under estimating the spectrum of gnostic permeations of religious discourse, see his *Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism* (Harper Collins, 1992); see also Ehud Benor, *Ethical Monotheism: A Philosophy of Judaism*, Routledge, 2018, 12-13.

³ On Ibn Sina and scientific discourse see Roy Mottahedeh (usually referring to the subject as Avicenna), *The Mantle of the Prophet*; Idris Zakaria, *Ibn Sina On 'Pleasure and Happiness'*, «Advances in Natural and Applied Sciences», 6 (8), 2012: 1283-1286; Shams Constantine

Inati, *Ibn Sina and Mysticism: Remarks and Admonitions* (Kegan Paul International, 1996). E. S. Kennedy, *Cambridge History of Iran* Vol. 4, 659-680 (Chapter 10); Daniel Sheffield, *In the Path of the Prophet: Medieval and early modern narratives of the Life of Zarathustra in Islamic Iran and western India* (NELC, 2012): Farhad Daftary, «Naṣīr al-Dīn al-Tūsī and the Ismailis». *Ismailis in Medieval Muslim Societies* (I. B. Taurus, 2005).

⁴ Albrecht Wezler, *Dharma in the Veda and the Dharmasastras*, in «Journal of Indian Philosophy», 32, 5/6, 2004, pp. 629-54 and Alf Hiltebeitel, *Mokṣa and Dharma in the Mokṣadharmā* in «Journal of Indian Philosophy», 45, 2017, pp. 749-766.

⁵ Bo Mou, ed., *Philosophy of Language, Chinese Language, Chinese Philosophy*, E.J. Brill, Leiden 2018, esp. pp. 1-45.

⁶ Chung-ying Cheng, *Dharma as Dao in Chinese Buddhism: a study of transformation*, in *Proceedings of International Conference on Dhama and Abidharma in Buddhism*, Mumbai 2006.

⁷ See R.J. Hankinson, *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford University Press, Oxford 1997.)

⁸ Bronwyn Finnigan, *Buddhist Idealism*, in Tyrone Goldschmidt, Kenneth Pearce, eds., *Idealism: New Essays in Metaphysics*. Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 178-199. Imre Hamar, *Interpretation of yogācāra philosophy in huayan Buddhism*, in «Journal of Chinese Philosophy», 37, 2, 2010, pp. 181-197.

⁹ Often credited as author of the classic Zhuangzi, though the work appears to be composite work of authors of diverse strains of a generalized «daoist» philosophy. Esther Klein, *Were there «Inner Chapters» in the Warring States? A New Examination of Evidence about the Zhuangzi*, in *T'oung Pao*, 96, 4, 2010, pp. 299-369. Tao Jiang, *The Problem of Authorship and the Project of Chinese Philosophy: Zhuang Zhou and the Zhuangzi between Sinology and Philosophy in the Western Academy*. *Dao* 15, 2016, pp. 35-55. See A.C. Graham, *Chuang-Tzû, the seven inner chapters*, Allen & Unwin, London 1981.

¹⁰ For background see Mark Meulenbeld, *Confucianism, Daoism, Buddhism, and Chinese Popular Religion*, in *Oxford Research Encyclopedia of Asian History* (Nov 2019), DOI: 10.1093/acrefore/9780190277727.013.126.

¹¹ Christopher Beckwith in *Warriors of the Cloisters: The Central Asian Origins of Science in the Medieval World*, Princeton UP, 2012, traced the direct effects of Central Eurasian political and scholastic culture upon wider reaches of the continent.

¹² For background including the emergence of idealism in China see Tiziana Lippiello, *Il confucianesimo*, Società editrice il Mulino, Bologna 2009, ebook 2010, esp. pp. *L'energia vitale e il principio* and *Verso la sintesi*.

¹³ Bao Xi 鲍希, Provisional discussion of Lu Jiuyuan's thoughts on the integration of Confucianism, Buddhism and Taoism; 试论陆九渊的儒释道三教会通思想 in Jiangnan luntan 江漢論壇 2010, 3, pp. 50-56.

¹⁴ See particularly Amos Bertolacci, *Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence and the Subject Matter of Metaphysics*, «Medioevo» 32, 2007, pp. 61-97.

¹⁵ For introduction see Majid Fakhry, *Averroes (Ibn Rushd): His Life, Works and Influence* (Oxford: Oneworld, 2001). Amerini, Fabrizio (2008), *The Semantics of Substantial Names: The Tradition of the Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévale» 75, pp. 395-440.

¹⁶ On philosophical discourse in medieval Europe see Bruce R. Berglund and Brian Porter-Szűcs, eds., *Christianity and Modernity in Eastern Europe*, Central European University Press, Budapest 2010; Edward Grant, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional and Intellectual Contexts*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; Brian Davies, *Aquinas, Plato and Neoplatonism*; *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford UP, 2012; Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge, 2002, re-issue of 1964 original.

¹⁷ For language and reality in Abelard's writings see Daniel Blakwell, *Non-Ontological Constructs: The Effects of Abaelard's Logical and Ethical Theories on his Theology*, Peter Lang, Berne, Paris, New York 1988.

¹⁸ Peter Abelard, *Historia Calamitatum: The Story of My Misfortunes*, trans. Henry Adams Bellows (Create Space, 2013), 34-36.

¹⁹ Klaus Jacobi, *Abelard and Frege: the Semantics of Words and Propositions*, in V. Michele Abrusci, ed., *Atti del Convegno Internazionale di Storia della logica*, Edizione CLUEB, Bologna 1983, pp. 81-96, and *Peter Abelard's Investigations into the Meaning and Function of the Speech Sign 'Est'*, in Simo Knuutila and Jaakko Hintikka, eds., *The Logic of Being*, D. Reidel, Dordrecht 1983, pp. 145-180. Martin Lenz, *Peculiar Perfection: Peter Abelard on Propositional Attitudes*, «Journal of the History of Philosophy», 43, 2005, pp. 377-386. Rober-

to Pinziani, *The Logical Grammar of Abelard*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2003. Translation of *La grammatica logica di Abelardo*, Parma 1992.

²⁰ Constant J. Mews., *Accusations of Heresy, Abelard and Heloise*, New York, 2005; online edn, Oxford Academic, 20 Apr. 2005.

Concetto Martello
Storico della filosofia
Università degli Studi di Catania

Spirito riformatore e riforma dei saperi. I casi di Berengario di Tours e di Pietro Abelardo

1. *Contesti*

Berengario di Tours (1005-1088) e Pietro Abelardo sono i termini, rispettivamente *a quo* e *ad quem*, che aprono e chiudono significativamente, a distanza di due generazioni l'uno dall'altro, la fase di rinnovamento culturale incentrata sulla cosiddetta «riforma ecclesiastica», il «secolo breve» caratterizzato dalla riscoperta della filosofia come sapere attuale, dalla maturazione di un approccio metodologico razionalizzante ai problemi scientifici e al problema della scienza, come sapere universale e necessario, e della sua crescita. Tra la seconda metà dell'XI secolo e i primi quattro decenni del secolo successivo tale rinnovamento si manifesta attraverso la proliferazione delle scuole, non più solo monastiche, finalizzate soprattutto alla formazione di monaci ma sempre più spesso aperte a tematiche mondane, scientifiche e persino tecniche, e per ciò stesso non più inquadrabili nella tradizionale cornice storiografica secondo cui si tratterebbe di istituzioni dedite pressoché unicamente e uniformemente alla spiritualità, e scolastiche, istituite nelle curie vescovili urbane e in virtù di tale collocazione e natura, orientate alla partecipazione al dialogo culturale con le componenti laiche delle città ma anch'esse sempre più inclini a condividere con le monastiche percorsi di crescita teorica e istanze spirituali e morali¹, ma anche squisitamente filosofiche, legate in genere all'insegna-

mento o all'eredità culturale di un maestro e incentrate sull'insegnamento della dialettica come strumento delle scienze e del suo uso teologico, in quanto la teologia razionale, che scaturisce da tale pratica, e si configura come scienza, distinta dalla teologia spirituale². D'altronde va a questo proposito tenuta in conto l'ambiguità semantica, al contrario di quanto si può rilevare in altre lingue coeve, come l'arabo, del termine latino-medievale *theologia*, con cui si intende indifferentemente sia l'approccio spirituale ed esegetico alla rivelazione sia la scienza razionale, e in quanto tale soggetta alle procedure e ai principi della logica, del divino.

L'articolazione dei saperi e del loro insegnamento in atto è peraltro ancora tutta dentro la tradizione platonico-agostiniana, segnata dalla *ratio fidei*, intesa come identificazione della *vera philosophia* con la *vera religio*³, seppure spesso recepita e interpretata in modo originale come opportunità teorica di riconoscimento della Verità nella tradizione filosofica, in quanto, se la vera religione è la vera filosofia, anche la vera filosofia è la vera religione⁴, per cui da un lato è valorizzato, non senza ostacoli, l'uso teologico della dialettica come strumento privilegiato della scienza, dall'altro lato, alla luce delle radici patristiche dell'esclusivo orizzonte culturale entro cui si situa tale esercizio epistemico, l'oggetto della teologia razionale coincide con quella della teologia in senso spirituale, basato sull'esegesi scritturale e sull'esperienza della fede. Si tratta di una prospettiva cronologicamente vicina ma ancora del tutto estranea ai processi di razionalizzazione del tardo medioevo, che, sulla scia dell'istanza spirituale di una piena autonomizzazione della fede dalla scienza promossa dai Francescani ma anche sulla base del modello aristotelico di scienza, diffusosi negli ambienti culturali tra gli ultimi

decenni del XII secolo alla metà del XIII secolo, separano sempre più i due ambiti sulla cosiddetta «via moderna»⁵.

La complessità del movimento di «riforma ecclesiastica» cui ho fatto sopra riferimento evidenzia le diverse istanze di rinnovamento culturale ed etico-politico che attraversano gli ottant'anni, o poco più, che intercorrono tra il sinodo romano del 1059, in occasione del quale Berengario di Tours partecipa per la prima volta a un processo ecclesiastico istruito contro di lui (il settimo nell'arco di una decina di anni⁶) e risponde alla condanna, da esso scaturita, all'abiura della sua interpretazione rappresentativista dell'eucarestia con uno scritto di cui possediamo alcuni significativi frammenti contenuti nella risposta a esso di Lanfranco di Pavia nota col titolo di *De corpore et sanguine Domini*⁷, e il sinodo di Sens del 1140, a conclusione del quale Abelardo è condannato per la seconda volta come eretico, a causa della sua interpretazione razionalizzante della trinità⁸. Tale movimento non si presenta quindi come un fenomeno unitario ma ricco di dissonanze, e perfino fratture, tra l'aspirazione a una rifondazione morale e politica della Chiesa istituzionale, al fine di recuperare da parte di quest'ultima l'autorevolezza spirituale e il ruolo magisteriale e politico smarriti a causa della prolungata subordinazione di fatto, e spesso di diritto, all'autorità imperiale, e la visione della comunità dei fedeli come Chiesa universale.

Va da sé che tale differenza comporta un duplice atteggiamento riformatore: da un lato infatti nelle aspirazioni dei ceti più tradizionali la riforma ecclesiastica si configura sostanzialmente come «passiva», per così dire, cioè come restaurazione, bisogno di ancorare il nuovo protagonismo economico e culturale delle città e la rinnovata mentalità che caratterizza il medioevo centrale alle radici istituzionali e politiche del cristianesimo cattolico, dal papato

inteso come potere assoluto da riacquisire a partire dall'investitura dei vescovi, da strappare all'ingerenza imperiale, al monachesimo, vissuto come custode della tradizione⁹; dall'altro lato si fa strada un'ideale più autenticamente e più radicalmente riformatore, un'attitudine critica rivolta nei confronti dei ceti dirigenti, sia ecclesiastici sia laici, di una società percepita come totalità dei credenti ma diffusamente ingiusta, da riformare radicalmente proprio in quanto identificata con la Chiesa universale¹⁰. Una volta preso atto di questa articolazione siamo maggiormente in condizione di apprezzare la contrapposizione di teologi innovatori, alla cui prospettiva corrisponde, quanto meno «oggettivamente», per così dire, lo spirito riformatore che pervade larghi strati di società urbana nei termini di una vera e propria riforma dei saperi, e di chi si assume il compito di controllare ed eventualmente censurare le idee percepite come devianti. Tra i primi sono riconoscibili coloro che propugnano la razionalizzazione di sacramenti, come Berengario di Tours in quanto tra i maggiori protagonisti per una trentina d'anni della controversia sulla natura dell'eucarestia dal versante rappresentativista, e misterici, come Pietro Abelardo a proposito della trinità dalla fine del secondo decennio ai primi anni Quaranta del XII secolo; tra i secondi spicca la figura di Bernardo di Clairvaux, padre nobile dell'ordine cistercense e promotore o ispiratore di tutte le iniziative censorie nell'età in cui è attivo il Palatino e suo contraltare¹¹.

Si tratta di un confronto attraverso cui si costruisce l'ortodossia cristiano-cattolica, sancita nel concilio Lateranense II del 1215, in occasione del quale viene anche istituito il Tribunale dell'Inquisizione, custode ufficiale di tale struttura dogmatica, ma che tuttavia, per ciò stesso, non ha punti di riferimento giuridico-ecclesiastici né tantomeno è regolato da un'organica collaborazione tra auto-

rità ecclesiastiche e civili, le quali anzi risentono della contrapposizione e della competizione di lungo periodo e in atto tra i poteri universali. Se a questo aggiungiamo la percezione, da parte dei conservatori, di una minore pericolosità dei teologi innovatori, per la cui sanzione non è previsto il coinvolgimento del «braccio secolare», rispetto a quella dei predicatori riformatori, prossimi agli strati più in sofferenza della società cristiana, possiamo comprendere pienamente il mantenimento nel tempo della motivazione e la conseguente ostinazione che in genere i primi mostrano di fronte alle critiche, alle accuse e alle condanne. Intendo dire che i teologi non rischiano una drastica soluzione della continuità nella loro attività intellettuale e di insegnamento, come invece accade frequentemente ai predicatori, esposti generalmente all'espulsione dal territorio in cui operano, anche se quelli rischiano il discredito presso gli ambienti culturali e l'ostilità dei confratelli, insofferenti all'essere assimilati a chi è stato inquisito o peggio condannato.

2. Profili

Dei due filosofi le cui esperienze intellettuali racchiudono emblematicamente l'età della cosiddetta «riforma ecclesiastica», prima manifestazione rilevante dello spirito riformatore che attraversa il medioevo e su cui si basano la riforma religiosa e le rivoluzioni politiche caratterizzanti la rottura dell'unità culturale dell'Occidente che ha sin dalla tarda antichità nel latino la lingua colta principale e unificante, Berengario è maestro di dialettica nella scuola cattedrale di Tours. Vale la pena a questo proposito di sottolineare la significatività di questo aspetto della sua biografia intellettuale, in quanto, pur senza enfatizzare la differenza tra scuole urbane, cui appartengono quelle istituite

all'interno delle curie vescovili, e scuole monastiche, e conseguentemente tra la cultura più propriamente «scolastica» e quella di queste ultime, le pratiche culturali messe in atto nel cuore delle città, rinnovate protagoniste dell'arricchimento degli interessi e della crescita dei saperi nel medioevo centrale, si rivelano aperte alle necessità e alle domande di una comunità urbana, e quindi anche alle innovazioni in misura maggiore di quanto non avvenga nei monasteri, che hanno la loro ragion d'essere nella formazione dei monaci, cioè nella riproduzione del modello monastico benedettino, basato sul valore dell'autosufficienza.

Il Turonense è soprattutto noto per aver dato avvio e partecipato alla ripresa della controversia sulla natura e sul significato dell'eucarestia nella seconda metà dell'XI secolo, sulla base della sua riscoperta dell'opuscolo *De corpore et sanguine Domini* di Ratramno di Corbie¹², esponente della terza generazione di uomini colti dell'età carolingia, i quali nella seconda metà del IX secolo danno sostanza «ideologica» e prestigio alle ambizioni imperiali di Carlo il Calvo, nipote di Carlo Magno e re franco d'Occidente, in competizione col fratello Ludovico il Germanico per ricoprire alla morte del maggiore Lotario la funzione apicale del Sacro Romano Impero, pur diviso tra gli eredi secondo la concezione privatistica e patrimoniale dello stato, di origine germanica e che costituisce la principale debolezza del progetto di restaurazione imperiale dei carolingi. Ciò che rafforza i contorni del suo profilo di eterodosso è l'aver egli attribuito l'opuscolo di Ratramno, che sostiene, in polemica con Pascasio Radberto¹³, l'interpretazione rappresentativista del sacramento eucaristico, peraltro maggioritaria nella Gallia del IX secolo, all'irlandese Giovanni Eriugena, pupillo del sovrano per la sua levatura intellettuale ma filosofo controverso sin dagli anni in cui è presente alla corte franca e insegna nella *schola*

palatina per la sua partecipazione alla controversia sulla predestinazione su posizioni non nettamente anti-predestinazioniste e soprattutto fondate sull'eredità filosofico-teologica della tarda antichità pagana¹⁴.

L'Eriugena nella sua opera prende posizione marginalmente a favore della posizione di Ratramno e non dedica uno scritto in particolare alla questione eucaristica ma la falsa attribuzione, da ritenersi comunque in buona fede, da parte di Berengario, condannato in molteplici circostanze tra il 1050 e il 1074 per i suoi modelli teoretici e il metodo teologico divergenti dalle idee e dalla concezione, coltivata dai conservatori, della funzione più strettamente ancillare delle procedure razionali rispetto alla fede, non solo è funzionale all'accreditamento dell'opuscolo di Ratramno e l'interpretazione rappresentativista del sacramento eucaristico per il prestigio che ancora accompagna il nome dell'Irlandese, a distanza di due secoli e nonostante l'ostilità dei numerosi avversari e critici di quest'ultimo, ma anche evidentemente manifesta un senso di vicinanza da parte del Turonense con la sensibilità mistico-speculativa e apofatica che il Filosofo Carolingio recepisce dalle sue fonti greche e latine dell'interpretazione dogmatica dei dialoghi «dialettici» di Platone¹⁵. Entro queste coordinate si delinea il complesso profilo culturale e filosofico di Berengario, nel contempo «razionalista» e mistico. Sulla scia della teoresi neoplatonica, che è nelle condizioni di ricavare dalle opere e dalle traduzioni dal greco dell'Eriugena, egli manifesta un approccio squisitamente dialettico ai temi mondani, anche teologici nella misura in cui si intrecciano con le conoscenze sulla natura e sull'uomo, come nel caso della *res sacramenti*, cioè del tema della trasformazione del pane e del vino dell'altare nel corpo e nel sangue del Cristo; al contrario il *sacramentum* in se stesso

mantiene una dimensione ultra-filosofica, spirituale e inefabile¹⁶.

Se Berengario ha vissuto intensamente nel terzo quarto dell'XI secolo francese da contraltare del potere ecclesiastico, Pietro Abelardo è nei primi quarant'anni del secolo successivo «l'uomo che visse due volte»: fino alla soglia degli anni Venti da «scolastico» e maestro di dialettica che, laico per vocazione esistenziale, accede al diaconato, primo livello della gerarchia ecclesiastica, che peraltro non esclude la scelta matrimoniale pur non incoraggiata, per potersi dedicare professionalmente all'insegnamento, come sancito dall'ordinamento feudale e prescritto dalle istituzioni culturali del suo tempo; fino alla morte, dopo la l'evirazione subita da parte di un sicario della famiglia della consorte Eloisa sposata riservatamente, da monaco, in un primo tempo *oborto collo* «più per vergogna che per convinzione»¹⁷ ma successivamente in modo sempre più consapevole, e teologo. Ed è soprattutto in qualità di teologo, improvvisato nel giudizio malevolo dei suoi avversari, che viene contestato e messo sotto accusa, sin dalla prima «edizione», scritta intorno al 1120 in quanto precede il sinodo di Soissons del 1121 in cui viene discussa e condannata per la prima volta, del suo trattato teologico, alla cui revisione e rielaborazione dedica gran parte della sua «seconda vita», per la concezione della trinità, giudicata «razionalista», per così dire, e per la quale è nuovamente condannato a Sens nel 1140, appena due anni prima della morte, nonostante i suoi tentativi di mediazione.

Torno in seguito sulle accuse e sulla presumibile pretestuosità di molte di esse a fronte delle motivazioni ipotizzabili come più autentiche dell'ostilità dei tradizionalisti nei confronti di Abelardo; a questo punto vale la pena puntualizzare che tra il 1060 e il 1098, quindi tra la partecipazione alla controversia eucaristica del Maestro di Tours e

la formazione del *Peripateticus Palatinus*, è attivo presso l'Abbazia del Bec, dove insegna, è priore dal 1063 e abate dal 1078, Anselmo d'Aosta, che recepisce il cuore del metodo teologico berengariano, fondato sull'identificazione di *ratio* e *dialectica*, distante dalla posizione che traspare dall'opera degli esponenti più autorevoli e influenti della teologia monastica, da Pier Damiani a Lanfranco di Pavia, maestro di Anselmo al Bec e suo predecessore sul soglio arcivescovile di Canterbury, i quali basano sulla postulazione di eterogeneità tra razionalità divina come vincolante necessità morale e *ratio dialectica* come condizione delle modalità dell'essere creaturale, necessità fisica, contingenza, possibilità, impossibilità, la loro concezione ancillare della scienza e dei suoi strumenti rispetto alla sapienza¹⁸.

L'Aostano raccoglie quindi l'eredità di Berengario, conciliandola con quella dei restauratori, dei quali condivide il merito della loro visione dei Misteri e della loro interpretazione dei sacramenti, comunque sempre al di sopra di un qualsiasi sospetto di eresia. In questo senso va aggiunto che la dialettica pervade tutta la sua opera, anche se egli non esplicita, e tutto sommato resta lontano da conseguenze pratiche che compromettano la funzione magisteriale della Chiesa e di custode della Verità del ceto clericale, e in specie monastico. D'altro canto indica in modo inequivocabile alla generazione successiva il percorso attraverso cui praticare la *ratio fidei*, caposaldo della tradizione agostiniana; da questo punto di vista e in particolare Anselmo, pur senza esplicitarla, sancisce inequivocabilmente, attraverso l'affermazione della cifra dialettica della teologia come scienza e la riscoperta della filosofia, tradizionalmente ritenuta esperienza culturale definitivamente conclusa con l'affermazione del cristianesimo, come sapere attuale, contenuto più autenticamente e significativa-

mente innovatore e «riformatore», per così dire, dell'approccio all'oggetto teologico non più solo come pratica esegetica ma anche come trattazione sistematica.

Seppure separati da un'intera generazione, mediana e mediatrice tra quelle cui Berengario e Abelardo appartengono, essi possono essere ritenuti contemporanei, in quanto la loro nascita è separata da poco più di settant'anni e la loro morte da non più di cinquantacinque; essi, al di là della maggiore «lentezza» dei processi storici pre-novecenteschi, dovuta alle tecniche e ai tempi degli spostamenti nello spazio geografico di uomini, merci e comunicazioni, che procedono sulle gambe dei cavalli, condividono il destino comune delle condanne ecclesiastiche plurime, almeno 14 in trent'anni per Berengario, e 2 in meno di venti per Abelardo. E tuttavia, pur accomunati dalla difesa dell'uso teologico della dialettica come strumento e condizione per verificare e valorizzare la somiglianza alla perfezione del Creatore della creatura sensibile razionale proprio in quanto dotata di razionalità, tra i due, e tra gli ambienti culturali di cui sono esponenti emblematici, non mancano le differenze, anche marcate. Esse sono riconducibili a due aspetti del metodo teologico praticato in un periodo di trasformazioni. In primo luogo il Turonense guarda ai fermenti culturali del passato e in particolare all'età carolingia, nel corso della quale si esaurisce l'unanimità a proposito del tema della giustificazione e della narrazione cristiano-cattolica sul significato e sulla natura del sacramento eucaristico¹⁹, mentre il Palatino è partecipe della componente più «avanzata», in quanto aperta a possibili nuovi sviluppi dei saperi, della prima metà del XII secolo, durante la quale Bernardo di Chartres, padre nobile dell'«età d'oro» della scuola cattedrale della cittadina francese, teorizza per la prima volta l'idea di progresso affermando che i «moderni» rispetto agli antichi sono *nani su-*

*per gigantium umeris insidentes*²⁰. In secondo luogo Berengario basa il suo approccio all'oggetto teologico sull'esegesi scritturale mentre Abelardo attribuisce a tale oggetto una struttura sistematica.

Si tratta quindi di distanze significative, alla luce delle quali è possibile rilevare il movimento delle idee nella direzione della precisazione e dell'aggiornamento dell'oggetto filosofico, che è in ogni epoca quanto del passato non è del tutto passato e che per ciò stesso interessa alla storia della filosofia, che non è rassegna incoerente di idee e «sistemi» senza radici né sviluppo unitario e razionale di un'unica idea. Proprio per queste distanze e prossimità, le une a ritroso le seconde in prospettiva, convergono su un «territorio» comune, costituito dalle eredità degli antecedenti custodite nell'attualità culturale, che chi viene dopo, in base alle istanze di cui si fa portatore, difende o integra ovvero ancora rifiuta²¹. La necessità di evitare i due errori «teoreticisti», per così dire, opposti e frequenti nella tradizione degli studi, cioè quello di considerare la storia delle idee filosofiche come una sorta di successione casuale e arbitraria di opinioni slegate tra esse e rispetto al modello di scienza vigente e quello di vedere tale storia come un'unitaria perdita o crescita di essere, ci aiuta, dal punto di vista che qui assumo, a valorizzare e evidenziare e valorizzare ciò che accomuna il pensiero e le attività culturali di Berengario e Abelardo, al di là del clima che caratterizza gli interessi degli ambienti culturali francesi negli anni in cui ciascuno di essi è attivo e al di là dei loro stessi profili e delle loro stesse inclinazioni ma tenendo anche conto della parziale omogeneità della fase iniziale dell'età della riforma ecclesiastica, in cui agisce il Turonense, rispetto alla finale, cui partecipa attivamente il Maestro di Le Pallet. Intendo riferirmi alla partecipazione dei due Filosofi a tale movimento di riforma della Chiesa e della società,

contribuendo significativamente a promuovere una vera e propria «riforma dei saperi», che, nella prospettiva qui scelta, appare più rilevante di ciò che li divide.

3. *Accuse e pretesti*

L'accusa rivolta in molte occasioni a Berengario e quella a cui sono riconducibili i molteplici rilievi avanzati nei confronti di Abelardo²² riguardano la razionalizzazione dell'oggetto teologico, nel primo caso del sacramento eucaristico, nel secondo caso del mistero trinitario, quindi di uno dei principali «segni sacri», nella storia prima ancora che nella liturgia, della Verità cristiana e del fondamento stesso della fede. Si tratta quindi evidentemente di aspetti rilevanti del cristianesimo di matrice cattolica, che in linea di massima sembra giustificichino l'attenzione dei tradizionalisti. E tuttavia la possibilità che tali accuse siano pretestuose, o quanto meno in parte esito di qualcosa d'altro e di più, è suffragata da più di un indizio. Nel caso di Berengario non si percepisce intorno a lui un clima antidialettico che possa giustificare l'ostilità della maggior parte degli ambienti culturali. È pur vero che uno dei *tópoi* filosofici più frequenti nella letteratura teologica della seconda metà del XII francese consiste nella dichiarata preferenza da parte degli Autori più accreditati, come i già menzionati Pier Damiani e Lanfranco di Pavia²³, di non ricorrere all'uso teologico della dialettica se non strettamente necessario, soprattutto per difendere la fede da chi ne farebbe un uso scorretto e fuorviante; ma questo non sembra essere sufficiente per spiegare di per sé l'accanimento con cui viene perseguito il Maestro di Tours. Nel caso di Abelardo il sospetto sussiste sulla base delle non poche testimonianze, anche autentiche, che lo riguardano e del metodo teologico e degli interessi, affini a quelli che

caratterizzano l'opera del Palatino, coltivati dagli esponenti più autorevoli, e tutt'altro che controversi, da Anselmo d'Aosta a Ugo di San Vittore, nella cui opere a cerca occasioni di confronto e con il pensiero dei quali trova possibili supporti ed evidenti consonanze²⁴.

Al di là delle prese di posizione ufficiali delle autorità ecclesiastiche e culturali, le riflessioni di Berengario e Abelardo appaiono effettivamente e nettamente divergenti rispetto alle istanze restauratrici del ceto monastico francese tra la seconda metà dell'XI secolo e gli anni Quaranta del secolo successivo non tanto per l'esigenza di rendere ragione di Misteri e Sacramenti, condivisa pressoché unanimemente anche dai conservatori colti, quanto soprattutto per la radicalità della loro inclinazione intellettuale, cioè per la loro attitudine a cogliere i problemi alla radice, che piega sistematicamente la pur legittima ricerca di compromessi alti e mediazioni. Per il primo di essi tale atteggiamento si traduce nell'idea che la scienza, con i suoi strumenti logico-linguistici (ma potremmo aggiungere anche matematici, pur estranei alle competenze specifiche del Turonense), non è *ancilla fidei*, fortunata figura che attraversa il medioevo centrale e tardo nella rappresentazione di un primato della fede, con cui la ragione dialettica intrattiene un rapporto inequivocabilmente gerarchico, ma insieme alla fede, con la quale si pone sullo stesso piano, concorre alla definizione della Verità, secondo un'interpretazione innovativa e originale, ma non arbitraria, della *ratio fidei*, secondo cui il contenuto veritativo trova nella ragione dialettica le condizioni esclusive di comprensibilità e di comunicabilità: a suo giudizio, se la ragione senza la fede è vuota, la fede senza la ragione è cieca.

Abelardo fa un ulteriore passo avanti. Egli prende le distanze nelle sue *Theologiae* dai dialettici radicali, che definisce «pseudodialettici», in quanto essi, non riconoscen-

do, come invece fa Berengario, ascendenze eriugeniane al loro metodo teologico, pretenderebbero di fare della scienza razionale di Dio un sapere determinante, diversamente dal Palatino che la ritiene congetturale, in quanto esito di un uso non proprio, anche se auspicabile, della dialettica, strumento proprio della conoscenza naturale; tuttavia egli si fa carico dell'eredità del Turonense nell'affermare la creazione dell'uomo «a immagine e somiglianza» di Dio esclusivamente perché dotato di ragione e proprio per quest'impronta divina nella creatura razionale il suo obbligo morale di comprendere, oltre che di apprendere, la Verità dei Misteri e dei Sacramenti, anche se l'oggetto di tale sapere rimane inevitabilmente *longe remotus*²⁵. Ma il *Peripateticus Palatinus* non si ferma a questo pieno riconoscimento della pari dignità teologica di rivelazione e ragione: egli rende esplicita la conseguenza più rilevante sul piano filosofico e controversa, se non dirompente, dal punto di vista dei tradizionalisti, custodi della tesi, cara al cristianesimo dei secoli IV-VI, caratterizzato dalla competizione tra una religiosità, la pagana, raffinata e declinante, e una, la cristiana, più grezza ed emergente, secondo cui quest'ultima sarebbe una novità assoluta nel contesto culturale, quindi del tutto priva di antecedenti, cioè la consapevolezza della continuità ininterrotta della Verità di fede dei «moderni» rispetto alla cultura antica, non solo alla rivelazione ebraica ma anche alla tradizione filosofica²⁶.

Va da sé che la più stridente e scandalosa, per gli ambienti culturali, delle due riconosciute ascendenze è quella della cosiddetta «fede degli antichi», felice espressione che si riscontra nella *Summa sententiarum* attribuita a Ottone di Lucca²⁷; tale sorta di «rivelazione razionale», che si aggiunge a quella tradizionale costituita dalla sacra scrittura e al grande libro della natura, in cui si manifesta secondo Agostino il linguaggio con cui il creatore si mani-

fešta nascondendosi e si nasconde manifestandosi, viene resa esplicita da Abelardo attraverso i *testimonia philosophorum*, le testimonianze sulla trinità attribuite agli esponenti ritenuti migliori della tradizione filosofica antica, da Pitagora a Cicerone, dall'anonimo Autore, che il Nostro identifica con il nome del Dio pagano Mercurio, del *Corpus Hermeticum*, e in particolare dell'*Asclepius*, circolante negli ambienti colti della Francia centro-settentrionale della prima metà del XII secolo²⁸, a Platone, *princeps philosophorum*, che nel *Timeo*, unico dialogo del Fondatore dell'Accademia conosciuto e letto, seppure parzialmente nella traduzione di Calcidio, negli ambienti culturali frequentati dal Palatino²⁹, ha colto la triadicità del divino. Certo il pensiero cristiano è visto come aspetto culminante di tale rapporto dialettico e dinamico, in grado di comprenderlo tutto e «inverarlo», per così dire, ma resta la valorizzazione della filosofia antica, concepita dagli avversari di Abelardo come un *vulnus* alla, e una compromissione della, funzione magisteriale della Chiesa istituzionale, la sua mediazione salvifica tra creatura e creatore.

Non è peraltro meno scontato il giudizio sulla cultura ebraica, attraverso la puntualizzazione che quello che per i cristiani è il «Vecchio testamento» è il suo libro sacro, delle cui spoglie evidentemente i cristiani si sono nutriti fino a farne parte integrante del loro patrimonio scritturale, al prezzo però di una quasi totale rimozione di questa sua matrice, a causa della diffusa ostilità nei confronti del popolo deicida, che ha condannato e messo a morte il Cristo; un pregiudizio figlio della competizione tra i monoteismi e che nasconde il germe della xenofobia e dei conflitti religiosi di secoli successivi³⁰. Abelardo è tra coloro che prende le distanze da questo atteggiamento, e riconosce identità e dignità alla cultura ebraica, sottolineando nelle *Theologiae* la priorità rispetto alla cristiana con cui essa

definisce come trinitaria la natura di Dio, seppure non manca di stigmatizzare l'incapacità dei suoi interpreti di rendersene conto³¹, e addirittura affermando nell'*Ethica* che gli aguzzini del Cristo, se hanno commesso i loro atti persecutori in perfetta buona fede, non hanno commesso peccato, o quanto meno non hanno commesso un peccato irredimibile³².

Sul piano della ricaduta etico-politica dei due casi filosofico-teologici qui presi sommariamente in esame, aspetto tanto rilevante per cogliere le ideologie legate, e talvolta intrecciate, alle teologie riformatrici e le stesse componenti ecclesiastiche e civili che si confrontano dentro il movimento di riforma ecclesiastica, quanto sottovalutato da ampi settori, anche autorevoli, degli studi, l'agostinismo «critico» di Berengario di Tours e Pietro Abelardo suscita nei suoi censori il timore (già presente negli avversari del Turonense, più evidente in quelli del Palatino) che esso costituisca, o almeno susciti, la percezione di una funzione concorrenziale della *ratio* rispetto alla *fides*, e di conseguenza delle filosofie rispetto alla teologia spirituale, e una presa di distanze netta dai ceti apicali della Chiesa istituzionale. Da questo punto di vista non stupisce (e costituisce un ulteriore indizio della valenza riformatrice del magistero di Abelardo) l'accostamento della sua attività culturale al nome di Arnaldo da Brescia, probabilmente il più noto predicatore riformatore negli anni in cui il Palatino è attivo, nei *Gesta Friderici I imperatoris* di Ottone di Frisinga. Arnaldo è probabilmente allievo e amico del Maestro Pietro, di cui è più giovane di una ventina d'anni, già sul finire del secondo decennio del XII secolo a Parigi, dove certamente ritorna tra il 1139 e il 1140, dopo essere stato espulso dall'Italia, e si ferma e insegna prima di essere espulso anche dalla Francia, riannodando i rapporti col *Peripateticus Palatinus* sullo scorcio della vita di quest'ul-

timo e immediatamente prima della condanna abelardiana di Sens, che L'Autore della *Theologia «Scholarium»* non riesce a evitare nonostante i tentativi di mediazione e di conciliazione messi in atto. Icona del pensiero neo-ghibellino risorgimentale, il Bresciano traduce la diffusa critica alla corruzione morale del ceto ecclesiastico nell'adesione al movimento anti-papale contrario alla deriva temporalista della Chiesa e sostenitore del sacerdozio universale e della predicazione dei laici. Quello che più conta, nella prospettiva qui assunta, è, nell'ultimo biennio parigino, prima di aver trovato rifugio in Svizzera, essere rientrato in Italia a seguito di un perdono papale nel 1145 ed essere giustiziato per impiccagione nel 1155 a seguito della partecipazione a una sommossa antipapale, la sua presumibile difesa di Abelardo nella polemica portata avanti contro quest'ultimo da Bernardo di Clairvaux³³. Anche in questo caso non più che un indizio, che tuttavia insieme agli altri concorre a formare un quadro complessivo di spessore probatorio, alla luce del quale appare plausibile inquadrare le innovazioni metodologiche e di merito presenti nel pensiero di Berengario e di Abelardo all'interno del, o quanto meno prossimi al, progetto di riforma della società cristiana intesa come Chiesa universale.

Note

¹ Cf. F. Gastaldelli, *Teologia monastica, teologia scolastica e lectio divina*, in *La dottrina della vita spirituale nelle opere di San Bernardo di Clairvaux*, Atti del Convegno internazionale (Roma, 11-15 settembre 1990), «Analecta Cisterciensia» 46 (1990), pp. 25-63; M. Rossini, *Un desiderio che si fa conoscenza. Note per una rilettura di J. Leclercq*, «Doctor Virtualis» 1 (2002), pp. 147-153; R. Gregoire, *La*

Teologia monastica. Spiritualità della Sacra Pagina, EDB, Roma 2013.

² Cf. B. Sasse Tateo, *Forme dell'organizzazione scolastica nell'Italia dei comuni*, «Archivio Storico Italiano» 150 (1992), pp. 19-56; P. Rosso, *La scuola nel medioevo*, Carocci, Roma 2018, pp. 45-216.

³ Augustinus Hipponensis, *De vera religione liber unus*, 1, 1-7, 13.

⁴ Il punto di partenza di tale interpretazione tanto tendenziosa quanto feconda è nell'opera di Giovanni Eriugena, filosofo e teologo su cui torno più avanti per la sua influenza sulla produzione culturale del medioevo centrale, a proposito del quale cfr. Giovanni Scoto Eriugena, *De praedestinatione liber. Dialettica e teologia all'apogeo della rinascenza carolingia*, ed. critica, traduzione e commento per la cura di Ernesto Sergio N. Mainoldi, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2003, pp. XXII-XXVIII e 7, ll. 10-21.

⁵ Cf. A. Vella, *Secundum viam Philosophi. Gli aristotelismi nel tardo medioevo latino (1250-1262)*, Officina di Studi Medievali, Palermo 2014, pp. 101-119.

⁶ Cf. J. de Montclos, *Lanfranc et Bérenger. Les origines de la doctrine de la Transsubstantiation*, in *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI nel IX centenario della morte*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Pavia, Almo Collegio Borromeo, 21-24 settembre 1989), a cura di Giulio d'Onofrio, Herder, Roma 1993, pp. 324-325 (297-326).

⁷ Cf. C. Martello, *Lanfranco contro Berengario nel Liber de corpore et sanguine Domini, Introduzione, testo, traduzione e note*, CUECM, Catania 2001 (Symbolon, 22), pp. 102-128.

⁸ Cf. A. Babolin, *Introduzione. Ragione e tradizione*, in Bernardo di Chiaravalle, *Le lettere contro Pietro Abelardo*, a cura di A. Babolin, Padova 1969, pp. 35-40 (3-65); J. Strothmann, *Das Konzil von Sens 1138 und die Folgeereignisse 1140: Datierung und Darstellung; Zur Verurteilung Abaelards*, «Theologie und Glaube» 85 (1995), pp. 238-254, 396-410.

⁹ Sulla cultura monastica dell'età della «riforma ecclesiastica» cf. J. Leclercq, *L'amour des lettres et le desir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen-Âge*, Éd. du Cerf, Paris 1957, trad. It. *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medio Evo*, Sansoni, Firenze 1965, pp. 247-305; *Anselmo d'Aosta e il pensiero monastico medievale*, Atti del XVIII Convegno Internazionale di Studi della SISPM, Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Cava de' Tirreni-Fisciano [SA], 5-8 dicembre 2009), a cura di L. Catalani, R. de Filippis, Turnhout, Brepols, 2017.

Tra i numerosi contributi, cito in particolare, in quanto affini al tema che qui svolgo, quelli di A. Bisogno, “*Si vis, quaeramus quod sit veritas*”. *Anselmo e il modello pedagogico monastico*, pp. 123-35, R. Nardin, *Una lettura monastica del “Cur Deus homo”*. *Indagine sui presupposti del metodo anselmiano*, pp. 249-64, e L. Catalani, *La ragione monastica nell’«Epistolario» di Anselmo d’Aosta*, pp. 301-23.

¹⁰ Sui movimenti di riforma della Chiesa e della società dei secoli XI e XII, cf. la classica ricostruzione di O. Capitani, *L’Italia medievale nei secoli di trapasso: la riforma della Chiesa (1012-1122)*, Patron, Bologna 1984, ma anche i più recenti studi di G.G. Merlo, *Il cristianesimo medievale in Occidente*, Roma-Bari, Laterza, 2012, pp. 3-7, 48-9, G.M. Cantarella, *Riforme e riforma. La storia ecclesiastica del secolo XII*, in *Orientamenti e tematiche della storiografia di Ovidio Capitani*, Atti del Convegno di Studio (Bologna 15-17 marzo 2013), a cura di M. Consiglia De Matteis, B. Pio (cur.), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 2013, p. 53-68, e N. D’Acunto, *La lotta per le investiture*, Carocci, Roma 2020.

¹¹ Cf. É. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Vrin, Paris 1934, trad. it. *La teologia mistica di S. Bernardo*, Jaca Book, Milano 1987; J. Leclercq, *St. Bernard et l’esprit cistercien*, Seuil, Paris 1966, trad. it. *San Bernardo*, Jaca Book, Milano 1989

¹² Ratramnus Corbeiensis, *De corpore et sanguine Domini*, PL 121, coll. 103A-168C; cf. A. Bisogno, *Il metodo carolingio. Identità culturale e dibattito teologico nel secolo nono*, Brepols, Turnhout 2008 (Nutrix, 3), pp. 301-11; G. Raffo, *In mysterio na veritate. La disputa eucaristica carolingia tra esegesi e auctoritas patrum*, Tesi di Dottorato di Ricerca in «Studi Umanistici. Tradizione e contemporaneità» dell’Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, anno accademico 2016-2017, pp. 102-111.

¹³ Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini*, PL 120, coll. 1267C-1350D; ed. B. Paulus, CCCM 16, pp. 1-131, Brepols, Turnhout 1969; cf. A. Bisogno, *Il metodo carolingio. Identità culturale e dibattito teologico nel secolo nono*, cit., pp. 291-301.

¹⁴ In effetti nella seconda metà del IX secolo la controversia tra Pascasio e Ratramno s’illumina di vivida luce se vista in rapporto alla concezione eucaristica di Giovanni Eriugena, esposta nelle *Expositiones in Ierarchiam caelestem* (ed. J. Barbet, CCCM31, Brepols, Turnhout 1975). Giovanni, commentando i capp. II e III del *De coelesti Hierarchia* dello Ps. Dionigi, dedicati al simbolismo, rassomigliante e dissomigliante (che si ritrova soprattutto nella Scrittura), e ai sacramenti,

esempi di simbolismo rassomigliante, definisce l'eucaristia similitudine figurale [*typica similitudo*]: «... typicam esse similitudinem spiritualis participationis Iesu, quem fideliter solo intellectu gustamus, hoc est intelligimus, inque nostre nature interiora uiscera sumimus ad nostrum salutem et spirituale inrementum et ineffabilem deificationem» (cap. I, p. 17, 574-578 (p. 15, l. 506 – p. 17, ll. 610); v. anche cap. II, p. 50, l. 1106 – p. 53, l. 1216.

¹⁵ Sull'interpretazione spirituale di Berengario cf. M. Cristiani, *Le «ragioni» di Berengario di Tours*, in Ead., *Tempo rituale e tempo storico. Comunione cristiana e sacrificio. Le controversie eucaristiche nell'alto medioevo*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1997, p. 169, già in *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI*, cit., p. 332: «Per difendere il senso forte e pieno del *signum*, in particolare del *signum* sacramentale, era stato scritto il trattato di Ratramno. Per difendere i valori delle forme simboliche di un cristianesimo platonizzante, *spirituale* (è il termine che ricorre quasi ossessivamente in tutta la sua opera), Berengario di Tours combatterà la sua infelice battaglia»; mi permetto di rimandare anche al mio *Sapientia Dei come «filosofia prima» in Berengario di Tours*, «Quaestio» 5 (2005), p. 301-315. Sull'idea di ragione e sul metodo teologico-razionale di Berengario, cf. T. Holopainen, *Dialectic and Theology in the Eleven Century*, Brill, Leiden-New York-Köln 1996, pp. 77-118.

¹⁶ Cf. C. Martello, *Lanfranco contro Berengario nel Liber de corpore et sanguine Domini*, cit., *Introduzione. Autorità e ragione nel De corpore et sanguine Domini*, pp. 59-62.

¹⁷ Abélard, *Historia calamitatum*, Texte et commentaires, ed. J. Monfrin, Vrin, 1967³, p. 80, l. 623, p. 81, l. 625: «In tam misera me contritione positum, confusio, fateor, pudoris potius quam devotio conversionis ad monastichorum latibula claustrorum compulit».

¹⁸ Cf. T. Holopainen, *Dialectic and Theology in the Eleven Century*, cit., pp. 119-155.

¹⁹ Cf. M. Cristiani, *La controversia eucaristica nella cultura del secolo IX*, in Ead., *Tempo rituale e tempo storico. Comunione cristiana e sacrificio*, cit., pp. 77-79 (77-164), già in «Studi Medievali» 3^a s., 9 (1968), pp. 167-169 (167-233).

²⁰ Ioannis Saresberiensis, *Metalogicon*, ed. K.S.B. Keats-Rohan, CCCM 98, Brepols Turnhout 1991, liber III, cap IV, pp. 116, ll. 47-48.

²¹ Cf. le classiche ma feconde e sempre attuali riflessioni sul metodo della storia della Filosofia di R. Mondolfo, *Problemi e metodi di ri-*

cerca nella storia della filosofia, La Nuova Italia, Firenze 1952, pp. 55-75; E. Garin, *La filosofia come sapere storico*, Laterza, Bari 1959, pp. 3-17, 33-86.

²² Cf. J. de Montclos, *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XI^e siècle*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Leuven 1971, pp.22-245; sulla prima delle istruttorie svolte nei confronti di Abelardo, matrice delle accuse successive, cf. D. Poirel, *Livre de la nature et débat trinitaire au XII^e siècle. Le de tribus diebus de Hugues de Saint Victor*, Brepols, Turnhout 2002, pp. 294-314.

²³ Petrus Damiani, *Epistola 119*, in *Die Briefe des Petrus Damiani*, hrsg. von K. Reindel, T. 3, Monumenta Germaniae Historica, München 1989, p. 354, ll. 5-14 (342-384), trad. it. a fronte in Pier Damiani, *Sull'onnipotenza divina*, a cura di R. Limonta, La coda di Paglia, Milano 2020, pp. 116-117; Lanfrancus Cathmensis, *Scriptum contra Berengeri pravitatem*, ed. C. Martelloin Id., *Lanfranco contro Berengario*, cit., p. 112, l. 87 – p. 113, l. 104.

²⁴ Cf. S.P. Bonanni, *Anselmo e Abelardo: La ratio della teologia tra necessità e verosimiglianza*, «Gregorianum» 89 (2008), pp. 473-500; D. Poirel, *Ugo di San Vittore. Storia, Scienza, contemplazione*, Jaca Book, Milano 1997, pp. 82-86.

²⁵ Petrus Abaelardus, *Theologia «Summi boni»*, ed. E.M. Buytaert†, C.J. Mews, CCCM 13, Brepols, Turnhout 1987, II 64, p. 135, l. 550; Id. *Theologia christiana*, ed. E.M. Buytaert, CCCM 12, Brepols, Turnhout 1969, III 116, p. 236, ll. 1349-1350; cf. M. Rossini, *Teologia della creazione o teologia della conoscenza: riflessioni sulla teologia debole di Abelardo*, «Rivista di Storia della Filosofia» 61 (1984), pp. 67-91.

²⁶ Petrus Abaelardus, *Theologia «Summi boni»*, ed. cit., I 30, p. 97, l.295 – 62, p. 110, l. 670; Id. *Theologia christiana*, ed. cit., I 54, p. 94, l. 708 – 129, p. 128, l. 1765; Id., *Theologia «Scholarium»*, ed. E.M. Buytaert †, C.J. Mews, CCCM 13, Brepols, Turnhout 1987, I 115, p. 363, l. 1274 – 167, p. 387, l. 1963.

²⁷ Tale espressione si trova nelle due versioni purtroppo inutile dell'opera, pubblicate in PL sia nel volume 176 tra le opere di Ugo di S. Vittore, 1, 3, col. 46 D [41 B-174 A], sia, in una forma ancora più incompleta, nel volume 171, tra le opere di Ildeberto di Lavardin, 2, col. 1072 C [1067 A-1150 B].

²⁸ Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, T. II (Traité XIII-XVIII), *Asclepius*, ed. A.D. Nock, Paris 1945, pp. 296-355; cf. P. Lu-

centini, *Platonismo, ermetismo, eresia nel medioevo*, FIDEM, Louvain-La-Neuve 2007, pp. 49-234.

²⁹ Calcidius, *Timaeus translatus commentarioque instructus* (Corpus Platonicum Medii Aevi. Plato Latinus IV), ed. J.H. Waszink, Brill, Londinii-Leidae 1962, trad. it., con testo a fronte, Calcidio, *Commentario al "Timeo" di Platone*, a cura di C. Moreschini, Bompiani, Milano 2003.

³⁰ Cf. B. Blumenkranz, *Les auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les juifs et le judaïsme*, Réimpression de l'éd. parue en 1963 avec une préface de G. Dahan, Peeters, Paris-Louvain 2007, pp. 260-287; G. Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Cerf 1990, pp. 21-226.

³¹ Petrus Abaelardus, *Theologia «Summi boni»*, ed. cit., I 13, p. 90, l. 116 – 29, p. 96, l. 293; Id. *Theologia christiana*, ed. cit., I 15, p. 77, l. 163– 53, p. 94, l. 707; Id., *Theologia «Scholarium»*, ed. cit., I 76, p. 348, l. 826 – 93, p. 356, l. 1056.

³² Peter Abelard, *Ethics*, ed. with an Introduction, English Translation, and notes by D.E. Luscombe, Clarendon, Oxford 1971, p. 55, l. 17 – p. 66, l. 34; trad. it. In Pietro Abelardo, *Etica*, a cura di M. Fumagalli Beonio Brocchieri, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI), 2004, pp. 58-63.

³³ *Otonis et Rahewini Gesta Friderici I Imperatoris*, rec. G. Waitz, cur. B. de Simson, Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannoverae et Lipsiae 1912³, lib. II, cap. XXVIII, p. 132, l. 28 – p. 135, l. 2.

Spartaco Pupo

*Storico e analista delle politiche
Università della Calabria*

L'avvenire della patria
e dello Stato nel Medioevo:
il Dante politico di Giovanni Gentile

La continuità tra Medioevo e modernità politica

Questo non è uno studio sul Dante politico, né sull'influenza che il grande poeta fiorentino ha esercitato nella storia del pensiero politico, su cui insiste una consolidata letteratura critica¹. E non è neppure un tentativo di prendere parte al dibattito – tutt'altro che concluso – sulle riduzioni storiografiche, di matrice prevalentemente filo-illuministica, tendenti a bollare l'intera storia medievale come una serie di «secoli bui» o un'epoca di pressoché totale stagnazione culturale e politica.

Studi autorevoli hanno chiarito a sufficienza che il contributo offerto dai medievali al processo di legittimazione culturale dello Stato moderno fu decisivo ai fini dell'individuazione dei mezzi idonei alla conservazione di un dato sistema politico, a partire dall'amministrazione della giustizia e dall'organizzazione dei parlamenti. L'ufficio della rappresentanza, ad esempio, generalmente considerato come una conquista della modernità, in realtà è una nozione tipicamente medievale, dal momento che, grazie alla gerarchia feudale delle obbligazioni reciproche, la possibilità che una persona ne «rappresentasse» altre o parlasse e acconsentisse per loro conto in una qualche assemblea era più che naturale nei secoli bui. Al Medioevo,

del resto, risalgono le prime forme di assemblea parlamentare. Fu Filippo IV, nel 1302, a convocare a Parigi gli «Stati Generali del Regno», dopo che papa Bonifacio VIII aveva rivendicato la sua autorità sugli affari dei regni cristiani che, laddove fosse stata ammessa, avrebbe trasformato i re in meri luogotenenti papali. Quella si rivelò la prima, vera assemblea dei rappresentanti di tutti i sudditi, dai nobili ai vescovi, dai grandi vassalli ai duchi e i conti, rappresentativi delle grandi province di Francia². I medievali, insomma, si può dire «rappresentassero» nella pratica molto prima che tra i moderni si cominciasse a parlare di «principio della rappresentanza» in sede teorica. Il moderno Stato europeo, in altri termini, si realizzò con i materiali risultanti dalle rovine dei castelli e delle abbazie medievali. Non a caso un acuto studioso della politica medievale, Otto F. von Gierke, fu il primo a sostenere che lo Stato moderno scaturì dal regno medievale allorché il governare venne riconosciuto come *gubernaculum* ispirato da un giudizio *ad hoc* su ciò che richiedeva l'*utilitas publica*, quando cioè i governanti consideravano i propri regni e i propri sudditi come loro assoggettati politici³. L'idea di Europa moderna, inoltre, è meglio intesa se si seguono le traiettorie dell'esperienza e della speculazione politica del Medioevo, tanto che, piuttosto che di discontinuità tra la politica medievale e quella moderna, come i tentativi riduzionistici si sono sforzati di dimostrare, si è trattato di vera e propria «continuità». Un esperto come il filosofo politico inglese Michael Oakeshott lo rilevò chiaramente già sul finire degli anni '60 del secolo scorso nelle sue lezioni alla London School of Economics and Political Science (1966-67): «I governanti degli stati moderni, siano essi re o ministri o segretari di partito, sono, ancora oggi, nient'altro che principi-vescovi sottilmente camuffati (nell'idioma cattolico) e principi-devoti abilmente mascherati (nell'idioma

protestante)»⁴. Il fine stesso di uno Stato etnicamente omogeneo, come quello mono-confessionale, è tutt'altro che moderno. Ciò si spiega grazie al fatto che le culture politiche dei popoli medievali si innestarono, senza soluzione di continuità, sulle moderne istituzioni di governo gradualmente emerse dalla mescolanza socio-politica realizzata dai popoli conquistatori: la chiesa cristiana, i resti della civiltà romana e le comunità dotate di leggi e costumi autonomi.

Pertanto, compito primario di uno storico delle dottrine politiche, che è la prospettiva cui inevitabilmente s'ispira il presente contributo, è di comprendere come sia emersa la speculazione politica dei pensatori medievali alle soglie della modernità, più che nell'ambito filosofico, teologico e giuridico, in quello letterario. Quest'ultimo resta, a tutt'oggi, il meno esplorato da quanti continuano ad assecondare la tendenza metodologica che privilegia l'approccio filosofico-teorico rispetto a quello poetico-letterario. Ma è innegabile che furono i letterati, e non i filosofi e teologi, ad esempio, a concettualizzare, in pieno Medioevo, espressioni e parole come: «impero romano», «sacro impero» e «sacro romano impero». I poeti immaginarono, idearono, pensarono non un qualche antico impero romano da far «rinascere» in Occidente, magari «restaurato» o «rinnovato» sulle ceneri di quello antico, ma una realtà politica autenticamente nuova, duratura e in grado di reggere le sfide della complessità moderna. Questi poeti, a ben vedere, non si riferivano a un qualche pezzo di territorio dell'Europa occidentale governato da un «imperatore». Esistevano, è vero, gli imperi territoriali, ma quello medievale «romano» o «sacro romano» non coincideva con un dato territorio. Di conseguenza, nel parlare di un imperatore «romano» o «sacro romano», i poeti medievali stessi si riferivano a un sovrano che occupava un ufficio «imperiale», con

annessi obblighi, funzioni e autorità imperiali, ma il cui *imperium* non coincideva necessariamente con qualche parte di territorio dell'Europa medievale che potesse essere chiamata impero «romano» o «sacro romano».

La necessità dell'«Imperium Christianum»

Meraviglia come non tanto l'*ufficiam* quanto l'immagine stessa dell'*Imperium Christianum*, ossia di un cristianesimo governato da un papa insieme a un imperatore, abbia lasciato del tutto indifferenti i più influenti pensatori politici medievali. Ad esempio, Sant'Agostino, che nelle vesti di autorevole ecclesiastico avrebbe potuto immaginarlo in termini di impero romano, riteneva che il cristianesimo non avesse bisogno di un'unità politica che non fosse quella ecclesiastica. San Tommaso d'Aquino, da parte sua, preferì rivolgersi a un'Europa divisa in entità statali sovrane e alla qualità del governo che li caratterizzava, non proprio a una possibile realtà imperiale cristiana, che egli evidentemente considerava un'utopia.

Nell'irreperibilità di interpretazioni filosofico-teologiche il teorico di questa visione fu un poeta, Dante Alighieri, che nella seconda metà del XIII secolo offrì quella che credeva essere una spiegazione ragionata della necessità dell'*Imperium Christianum*, di una «filosofia» della *Res Publica Christiana*. Dal suo esilio forzato, Dante difese l'unità politica dei cristiani affermando, dietro l'influenza di Aristotele, l'esistenza di un fine universale nella condotta degli uomini coincidente con la realizzazione del potenziale di «eccellenza» insita nella loro natura. Questo fine era perseguibile in tutti i tipi di associazioni umane, nelle attività svolte nella sfera privata come in quella pubblica, e consisteva nella creazione di un governo terreno, prodotto dell'industriosità tipicamente umana e in grado di

fornire pace e libertà. Per affermare la sua visione secolare dell'*Imperium Christianum*, Dante non solo mostrò l'utilità per il mondo cristiano di un imperatore romano, quale successore di Augusto, ma insistette anche sulla possibilità, tutt'altro che remota, di perseguire un fine sia naturale (nel senso aristotelico del termine) che soprannaturale (per la salvezza eterna). Perciò quella di Dante si può dire sia stata, in termini esclusivi nel pensiero politico medievale, una efficace «illustrazione della visione di un *imperium Christianum* governato congiuntamente dal papa e dall'imperatore, ciascuno con le sue funzioni separate da svolgere in relazione ai fini perseguiti dall'attività umana nel suo complesso»⁵. Come ha giustamente rilevato Oakeshott, il cristianesimo come *Res Publica Christiana*, al centro della teoria del governo di Dante, «fu, forse, il più grande dei sogni politici medievali», benché ai suoi tempi l'Europa si avviasse a «diventare rapidamente un insieme di Stati indipendenti»⁶.

È questo uno dei primati da ascrivere al Dante pensatore politico, figura senz'altro originale su cui si è concentrata l'attenzione di studiosi di primo piano nel panorama letterario, storico e filosofico europeo.

Da più parti l'Alighieri è stato riconosciuto se non come il fondatore dell'Italia, come uno dei suoi padri. Giambattista Vico fu tra i primi a riconoscere al fiorentino l'insuperata capacità di raccogliere nell'«illustre volgare» i vari idiomi sparsi nella Penisola e di legare la lingua alla «nazionalità», intravedendo nella nazione italica, per effetto di questo felice connubio, una comunità culturale organica. Per Vico, in sostanza, quella dantesca era una «teologia civile ragionata della provvidenza divina», poiché la visione teologica spesso permeava quella politica. L'inoppugnabile assunto dell'autore napoletano venne più tardi ripreso da Giacomo Leopardi, il quale vedeva in Dante,

«per intenzione e per effetto», l'iniziatore della lingua italiana applicata alla letteratura attraverso l'opera «dottrinale e gravissima del *Convivio*». In Europa fu Thomas S. Eliot a definire Dante «il poeta più europeo», benché non abbia mai smesso di essere «locale e provinciale», e fu George Byron a riconoscere nell'Alighieri il precursore dell'«Italia ventura». Altri colsero nelle opere di Dante lo strenuo difensore, sull'onda del mito della fondazione di Roma, delle glorie d'Italia, il primo di una serie di scrittori nazionalisti moderni a vagheggiare la rinascita di Roma come potenza imperiale e cattolica, la Roma dei Cesari e dei Papi. Lo stesso Stato unitario sorse in Dante più che come legge naturale, come celebrazione della libertà di un popolo che si fa nazione. Antonio Rosmini, ad esempio, scrisse di condividere con il fiorentino «l'urgenza di riunire in un corpo solo tutti gli italiani, pungendo i partiti, e tutto quel che avesse idea di privato e di municipio». Ma l'ideale configurazione dantesca della nazione italiana non sfuggì a Giuseppe Mazzini, secondo il quale la «grande anima» di Dante «ha presentito l'Italia» come «angioiolo di civiltà alle nazioni, l'Italia come un giorno vedremo». Non a caso il Sommo Poeta se la prendeva tanto con la «gente nova e i subiti guadagni», ossia la nascente classe mercantile che anteponeva i propri interessi a quello collettivo, quanto con l'atavico fazionismo che continuava a dividere il corpo politico tra Guelfi e Ghibellini, Montecchi e Capuleti, Bianchi e Neri. Fu Dante, allora, prima ancora dei politici e diplomatici alla Machiavelli e Guicciardini, il vero antesignano dell'unità d'Italia. A riconoscerlo, tra Ottocento e Novecento, furono tanto Alfredo Oriani, fondatore della Società Dante Alighieri, che vide nelle opere del Sommo Poeta le «origini del pensiero nazionale», quanto Gioacchino Volpe, che indicò nel Medioevo di Dante il laboratorio della nazione italiana. Augusto Del Noce, infi-

ne, ebbe modo di sottolineare che il pensiero italiano si trova dinanzi al «non risolto problema Dante» e, in particolare, all'incapacità della cultura laica di situarne l'opera nella storia del pensiero⁷.

È notorio agli esperti di genesi delle identità collettive che esse divengono «nazionali», a qualsiasi latitudine socio-culturale, grazie proprio allo sviluppo della letteratura. Tra i primi a riconoscerlo, benché con riguardo a un'epoca successiva a quelle che qui trattiamo e più specificatamente all'area inglese, è stato un sociologo d'ispirazione materialista e marxista come Benedict Anderson, che vedeva nella letteratura uno dei principali «parametri di riferimento» per la «costruzione» della nazione, da intendersi se non altro come «ricerca» di nuovi e significativi legami che tengono insieme «fraternità, potere e tempo»⁸.

Chi, allora, meglio di un grande poeta come Dante, all'alba dell'Umanesimo italiano, avrebbe potuto dar corpo a una letteratura come sostrato attivo della nazione italiana? La sua mente poetica fu effettivamente l'alba del «Belpaese», parola da lui stesso coniata e delineata nel suo patrimonio culturale e nei suoi confini geografici ed esteticamente mediterranei, da Genova a Palermo. E se il *De vulgari eloquentia* è un vero e proprio inno alla patria, alle sue tradizioni e al suo avvenire, la *Divina Commedia*, nella sua incomparabile eccellenza, è, sin dal primo canto, l'unione delle «membra» italiche sparse lungo una Penisola che non può non raccogliere l'eredità della civiltà romana e cristiana.

Quella prima idea di «nazionalità»

Il pensatore che meglio di altri rintracciò in Dante la prima bozza di progetto ideale e invero dello Stato-nazione italiano, destinato ad acquisire potenza espressiva

attraverso lo sviluppo della letteratura e della lingua, è stato Giovanni Gentile, che al recupero del grande poeta fiorentino nella cultura del suo tempo ha dedicato pagine molto dense⁹. Il fatto che non si sia limitato a una mera, incidentale sottolineatura, come quelli che l'hanno preceduto, ma ne abbia fatto oggetto di una trattazione organica e compiuta, è il merito più evidente tra quelli ascrivibili a un filosofo del suo calibro, che su Dante si è soffermato a più riprese nell'esistenziale ricerca delle ragioni culturali del pensiero moderno, emerso per l'influenza dell'Umanesimo e del Rinascimento italiano sulla genesi del mondo nuovo. Di questo Gentile rimase sempre convinto: fu dalla penna di Dante che nacque l'Italia nelle pieghe del processo europeo di formazione e legittimazione dei primi embrioni di Stato-nazione.

A proposito dell'interesse di Gentile nei confronti dell'opera proto-nazionalista, come potremmo definirla, di Dante, si è parlato a più riprese di pervasiva e indebita appropriazione, di facili anacronismi e arbitrarie sovrapposizioni tra filologia e filosofia, nonché di scarsa competenza letteraria del siciliano rispetto a quella, peraltro di respiro europeo, di Benedetto Croce¹⁰. Benché non siano mancate le interpretazioni tendenti a riconoscere a Gentile l'«essersi procacciato una solida esperienza filologica ed aver preso contatto con quel certo, che è compito della filosofia di avverare»¹¹, il problema della presunta ingerenza indebita di un filosofo in un campo a lui congeniale, come quello letterario, venne paventato e brillantemente superato da Gentile stesso. Egli, infatti, ha coerentemente guardato a Dante nel suo essere non solo un poeta eccelso, ma anche – come confermò in una prolusione del gennaio 1907 all'Università di Palermo – un pensatore devoto a quella «figlia d'Iddio, regina di tutto, nobilissima e bellissima filosofia»¹², che è di gran lunga superiore alla poesia

classica, poiché la comprende in sé stessa. Che poi Dante non sia un mero letterato decadente, come lo era Petrarca, ma un «uomo tutt'intero» dalla chiara fede religiosa e politica e impegnato in battaglie civili, è confermato da Gentile laddove egli scrive, contro ogni possibile assimilazione tra questi due giganti della letteratura, che «Dante è un uomo; e Petrarca è un letterato; un artista sì, e grandissimo, ma in forza di questa sua capacità di chiudersi in un ristretto mondo, tutto suo, che è, sì, il suo universo, ma non è il grande universo divino per cui si apre all'alto volo la fantasia dell'Alighieri»¹³. Tali giudizi si inseriscono in un'ampia e articolata analisi di storia culturale e letteraria che Gentile ha sempre portato avanti con grande interesse, costituendo una delle poche eccezioni negli studi post-risorgimentali. Infatti, la letteratura italiana, in cui le élite risorgimentali avevano molto investito nel tentativo di affermare l'unità spirituale della Penisola, era esaminata quasi sempre da studiosi stranieri piuttosto che italiani¹⁴. E più che alla letteratura come sapere specialistico, a Gentile è sempre interessato, fino all'ultimo, praticamente fino all'epoca della sua direzione della *Nuova Antologia* (1944), l'uso letterario della lingua e della tradizionale culturale italiana. Egli, in effetti, guardava alla lingua letteraria come unità nazionale, come «strumento di fusione degli spiriti» cui appellarsi per avviarsi «a quella intelligenza superiore comune che è la grande concordia nazionale, che può dare o ridare agli Italiani la soddisfazione di sentirsi Italiani, anzi l'orgoglio di sentirsi Italiani, anche nell'ora della sventura»¹⁵.

Tuttavia, il merito, l'originalità e la coerenza dell'interpretazione di Gentile non sono stati riconosciuti come pure avrebbero dovuto per via, soprattutto, della sua «identificazione col fascismo e la famosa controversia con Croce, più che per la tendenza anti-idealistica della critica

odierna»¹⁶. Eppure il poeta-filosofo fiorentino si è rivelato al filosofo siciliano come un costante punto di riferimento, non solo nell'elaborazione della dottrina dello Stato, ma anche nell'evoluzione del suo attualismo e nella sedimentazione delle sue «formulazioni mature», a livello tanto di estetica e storiografia quanto di filosofia della storia e teoria dell'educazione¹⁷.

Epicentro della trattazione di Gentile è il principio di «nazionalità», il cui primo abbozzo, a suo avviso, fu opera proprio di Dante, per questo figura simbolo della nazionalità italiana attraverso i secoli, quale uno dei principali effetti prodotti dalla scrittura in volgare sperimentata nell'esposizione del suo pensiero. Dante è da considerarsi la «latinità» che «diventa italianità» contro ogni ecclesiastica avversione al «regolare sviluppo della nostra costituzione politica, ogni naturale espansione della nostra libertà interiore»¹⁸. Gentile non nutre dubbio alcuno: «con Dante comincia ad affermarsi idealmente l'Italia; col suo Poema la filosofia italiana», e per questo «in ogni tempo» egli è stato giustamente considerato il «padre spirituale della nazione»¹⁹.

Per Gentile, Dante è la riedizione del «ghibellin fuggiasco di Foscolo», il pensatore dell'ordine provvidenziale che più di altri sentì la «patria nativa in cui gli uomini si fanno uomini spogliandosi del loro domestico egoismo»²⁰, il primo italiano a intravedere l'avvenire della patria. Grazie alla sua espressione poetica, che trovò «nella lingua i segni fantastici di quella più profonda italianità»²¹, il fiorentino fu artefice di una nazionalità che ai suoi tempi era già una realtà, benché non ancora pienamente cosciente della propria identità. E quella di educare ed esortare moralmente gli italiani alla consapevolezza della propria identità e alla indispensabile costruzione dello Stato, fu la missione che animò l'intera produzione intellettuale di

Gentile, ben prima della sua adesione al fascismo, come dimostra la cronologia delle sue opere.

Gli studi su Dante, infatti, a esclusione de *Il canto di Sordello*, risalente al 1939, sono nettamente precedenti l'esperienza fascista: *Dante nella storia del pensiero italiano* (quarto capitolo della *Storia della filosofia*) è del 1904; *Pensiero e poesia della Divina Commedia* (comprendente il testo di due recensioni dell'opera di Karl Vossler sulla *Divina Commedia*) è del 1908-9; *La profezia di Dante* è il testo di una lettura – la prima – tenuta il 17 febbraio 1918 alla Casa di Dante, a Roma; *La filosofia di Dante* è il testo di una conferenza svolta presso il Circolo filologico di Milano, nel gennaio 1921. Ma il sistema filosofico gentiliano nella sua totalità si è compiuto abbondantemente prima dell'avvento del fascismo, rispetto al quale si conserverà autonomo, tanto da far dire a più di un commentatore che «Gentile non è stato fascista ma è stato il fascismo ad essere gentiliano, a tentare, fallendo, di essere gentiliano»²². Le origini del movimento mussoliniano, peraltro, per l'eclettismo che le caratterizza, sono irriducibili al pensiero di Gentile, il quale «pensa l'Italia prima che il fascismo sia nato»²³. Ma dal punto di vista sia metodologico che speculativo è l'intera visione gentiliana ad imporsi all'attenzione dello storico delle idee, nelle parole di uno degli allievi diretti del filosofo, come «ormai compiuta secondo scelte precise già al tempo del primo conflitto mondiale»²⁴.

Certo, il patriottismo fascista si lascia percepire nel tono di alcune righe del *Canto di Sordello* (IV canto del Purgatorio), che è il testo della seconda e ultima lettura tenuta da Gentile alla Casa di Dante, il 19 marzo 1939, ovvero quattro giorni prima – si badi – dell'inaugurazione della nuova Camera dei Fasci e delle Corporazioni e a una settimana di distanza dalle celebrazioni ufficiali del ven-

tennale del Fascismo. Sordello, d'altronde, non è che la personificazione dell'amore per l'Italia, «sentita come la nostra patria, quella patria che esiste infatti perché e in quanto noi la sentiamo, e noi la evochiamo alla vita e la facciamo esistere nel nostro cuore»²⁵. Nei versi di quel canto composto con fiera «schiettezza estetica» e senza inutili orpelli poetici, il Dante «pensatore nell'ordine provvidenziale delle cose umane», intravide, secondo Gentile, l'«avvenire: serva ancora per secoli la sua Italia a causa delle intestine discordie, ma grande, tuttavia, alta, splendida agli occhi e al cuore di ogni nazione civile»²⁶.

Il valore assoluto e intrinseco dello Stato

È Dante a venire incontro a Gentile nella formulazione della sua dottrina dello Stato come «sostanza etica» immaginata, prima di qualsivoglia manifestazione empirica, *in interiore homine*.

Vale la pena, a tal riguardo, ricordare che la dottrina gentiliana dello Stato è il primo e ultimo tentativo, nella storia del pensiero europeo, di superamento dialettico tanto dell'individualismo liberale quanto del collettivismo socialcomunista, entrambi sorretti da quella mentalità naturalistica da Gentile ritenuta incapace di apprezzare l'uomo nella sua pienezza e totalità, ossia nella storica concretezza della sua vita come uomo, società e, appunto, Stato, che sono i tre tempi in cui si articola *Genesi e struttura della società* (1943), per molti versi un «testamento spirituale»²⁷.

In *Dante nella storia del pensiero italiano*, Gentile esamina il testo del *Convivio*, del *De Monarchia* e della *Commedia* e fa del loro autore l'iniziatore di quell'umanesimo che, seppure in controtendenza rispetto al quadro generale del suo pensiero, consumò lo strappo con la tra-

scendenza della filosofia neoscolastica. Quest'ultima, che la Chiesa sosteneva in opposizione al potere temporale, per l'attualista Gentile era una dottrina ispirata dal dualismo carne/spirito, che privava gli sforzi umani della verità, relegandola esclusivamente alla trascendenza. Della scolastica, secondo l'autore siciliano, era pervasa tutta l'opera dantesca, eccezion fatta per due soli scritti: il *De Monarchia*, pregno invece di umanesimo, e il XVI canto del *Purgatorio*, in cui si ode l'inconfondibile eco della «ribellione» alla trascendenza scolastica. Entrambi questi testi mostrano tracce evidenti e continue di «immanentismo».

Nel *De Monarchia*, trattato storico-politico in prosa latina e in tre libri, steso probabilmente nel triennio 1310-1313, in concomitanza con la discesa in Italia dell'imperatore Arrigo VII di Lussemburgo, Dante sostiene la necessità, storica e filosofica, della monarchia universale, ovvero di un dominio politico in grado di unificare l'intero mondo cristiano. Simile istituzione trova il suo fine principale nell'assicurare il rispetto delle leggi e, quindi, la giustizia nel mondo, condizione indispensabile affinché gli uomini raggiungano la felicità terrena. La necessità della monarchia universale è spiegata con l'enfasi sul bisogno tipicamente umano di una unica guida che orienti l'umanità alla conoscenza e alla rettitudine morale, come accaduto sotto l'Impero di Augusto, il quale, grazie al suo carattere provvidenziale, assicurò la pace al mondo romano. Ma nel *De Monarchia* Dante affronta anche la spinosa questione dei rapporti tra Chiesa e Impero, assai dibattuta ai suoi tempi, e confuta sia la tesi filo-imperiale, che sosteneva la supremazia dell'imperatore sul papa, sia quella filo-papale, la cosiddetta teoria «del sole e della luna», che propugnava l'opposto, e cioè che l'autorità imperiale dipendesse non da Dio, bensì dal papa. Dante vuole i due poteri – spirituale e temporale – distinti e autonomi, in

quanto destinati a scopi del tutto diversi: fine dell'imperatore è di condurre gli uomini alla felicità terrena attraverso il rispetto delle leggi, mentre quello del papa consiste nell'assicurare agli uomini la felicità eterna con l'insegnamento dei principi dottrinali. Nulla è quindi l'autorità temporale del papa, mentre il potere all'imperatore gli deriva non dal papa ma direttamente da Dio. Si tratta dunque di poteri reciprocamente autonomi e indipendenti l'uno dall'altro, benché il sovrano debba al papa una rispettosa deferenza in ossequio al maggiore valore della sua carica, proprio come un figlio deve rispetto all'autorità del padre²⁸. Un richiamo esplicito a queste tesi si trova nella parte della *Commedia* in cui Dante e Virgilio odono le voci degli iracondi che recitano l'*Agnus Dei*, tra le quali quella di Marco Lombardo, che accompagna Dante alla cornice superiore dove affrontano l'argomento dei poteri spirituale e temporale: la decadenza della società è cominciata quando questi due poteri, come nell'esempio della Lombardia, si sono concentrati nelle mani di una sola autorità.

La spaccatura tra il Dante teologo e il Dante umanista ribelle, che per Gentile è una «sdrucitura nel tessuto del sistema tomistico»²⁹, inaugura una visione immanentista che porta il Sommo Poeta a dedurre dalla divinizzazione dell'uomo quella dello Stato. È la ribellione alla scolastica che fa di Dante il padre degli italiani, il primo nazionalista moderno, colui che immagina e proclama la missione storica dell'Italia, «il primo scolastico, tomista per giunta, che si ribella al trascendente scolastico»³⁰. Il culmine della ribellione di Dante alla scolastica per la stabilita «autarchia» della ragione e l'indipendenza dell'imperatore dalla Chiesa è descritto da Gentile con queste parole:

In politica Dante si affranca da ogni sovranaturalismo; e dentro alla forma medievale del suo trattato è lecito scorgere uno spirito nuovo,

che è lo spirito dell'umanismo, dell'uomo studiato e spiegato nella natura umana e con la natura umana. La *Monarchia* è il primo atto di ribellione alla trascendenza scolastica [...]. L'indipendenza dell'imperatore, o in altri termini l'assolutezza dello Stato, è la stessa indipendenza della ragione verso la rivelazione, è l'assolutezza della ragione³¹.

Il *De Monarchia*, in altri termini, esalta la divinità dell'uomo negata dalla scolastica e, di conseguenza, la divinità dello Stato. Da «ghibellino, ma ghibellino d'Italia», Dante è «profondamente convinto dell'umanità autonoma, cioè del valore assoluto, intrinseco dello Stato, per l'appunto di quello Stato che egli vedeva grandeggiare, come opera umana, benché provvidenziale, nella storia, di contro alla Chiesa: l'Impero dei Romani»³².

Il primo assertore dello Stato «etico»

La profezia di Dante concerne direttamente il Dante pensatore politico, benché egli fosse ai margini della dinamica politico-sociale del suo tempo e sostenitore di Arrigo VII, l'imperatore del Sacro Romano Impero da lui invocato perché ponesse fine al disordine civile e sociale che rendeva ingovernabile la nuova società dei comuni. La «profezia» del fiorentino, presentato come vero e proprio riformatore politico, «poeta sì, ma in quanto è profeta»³³, consiste nell'aver progettato lo Stato etico. Scrive infatti Gentile:

Ei ammonisce, non esservi pace senza Stato forte; e finché questa forza non coincida con la giustizia e con la libertà, la pace esser vana speranza, e la guerra necessaria, da combattere senza tregua, senza esitanze, fermi nella fede che Dio la vuole; perché lo Stato [...] fa uomo l'uomo, libero nel diritto: di quella libertà, che sola può lasciarci sentire la presenza di Dio in noi e nelle cose nostre [...]. La vita dello Stato infatti è vita di uomini, vita spirituale: e questa vita non è dato concepirla se non come devozione assoluta a un'idea [...]. Quella devozio-

ne, che fa il soldato sicuro incontro alla morte necessaria alla patria, ma fa anche ogni cittadino negli uffici più prosaici e meno rischiosi [...], inflessibile nella coscienza e nella volontà del dovere³⁴.

Ne *La filosofia di Dante* Gentile prova a far coincidere il ribellismo immanentista di Dante con il suo attualismo, elevato a filosofia dell'italianità. L'interdipendenza di *profezia e fede* qui diventa il preludio dell'autonomia ideologica di Dante nel senso di equidistanza dalle fazioni. Il pensiero politico dantesco, inoltre, perde il carattere naturale acquisito dalla lettura di Aristotele e assume quello etico che sottende alla celebrazione della libertà e del volontarismo quali principali eredità dello spiritualismo cristiano e del diritto romano. Quella del monarca è, a tutti gli effetti, la volontà unificata della collettività che si esprime nella funzione liberatrice e civilizzatrice della legge dello Stato in vista della promozione e del mantenimento della pace. Dante, infatti, propone una teoria fondata sulla combinazione tra «giogo della libertà»³⁵, che è l'obiettivo primario dell'umanità nella storia, e «*concordia quaedam*»³⁶, ovvero l'unità di intenti che rende possibile l'accordo tra le volontà e, di conseguenza, la realizzazione della libertà, intesa come libertà della volontà, potenzialità da attualizzare nell'ordinamento che, grazie al valore duraturo e unificante del diritto romano posto a fondamento dell'impero, si invera sul terreno storico-sociale dell'azione umana.

Per questo Dante è da considerarsi come il primo assertore non tanto dello Stato *tout court*, quanto di quello «etico», espressione non già di una «città celeste», nella superiorità che le attribuiva Sant'Agostino a discapito di quella «terrena», ma piuttosto della «natura politica, essenzialmente etica» dell'uomo e delle «immanenti aspirazioni dello spirito» che lo Stato stesso garantisce:

Dante, insomma, ci si presenta assertore vigoroso del valore dello Stato, il cui concetto era stato una delle creazioni più geniali della libertà greca, ma s'era poi oscurato e presso che annullato attraverso la speculazione cristiana, nel dispregio onde il dualismo paolino di spirito e carne aveva avvolto la natura e tutte le istituzioni mondane che nella natura hanno base. Dante rialza la città terrena, che Agostino aveva abbattuta. [...] Anche noi dunque ripetiamo col nostro grande Poeta, che Roma, il suo impero, e quell'idea che l'impero lascia dietro di sé, di un comune diritto, quasi immagine, come Dante ci ha detto, di una giustizia naturale, forza disciplinatrice dei singoli stati e pacificatrice dei re, dei principi e delle repubbliche perché liberatrice degli uomini dalla cupidigia, o, come oggi si direbbe, dallo spirito di sopraffazione : tutto questo, certamente, *de fonte nascitur pietatis*. Rientra nel divino processo della realtà spirituale; ed ha un valore, che fu sacro per Dante, e sacro è tuttavia nel fondo di ogni coscienza umana. Questa è tuttavia la nostra fede, e la forza della nostra fede³⁷.

Lo sforzo di Dante, consistente nel liberarsi dalle grinfie della trascendenza scolastica, nasce, secondo Gentile, dalla consapevolezza che l'umanità non possa elevarsi all'eternità se non attraverso la temporalità e l'autorità dello Stato che armonizza e governa le volontà singole e assoggetta ogni individuo alla sua legge, permettendogli di liberarsi dall'egoismo ed educandolo alla tutela dell'interesse generale. Infatti, quello prefigurato da Dante, in netto anticipo rispetto ai moderni teorici dello Stato, i quali, per legittimarlo, dovranno ricorrere alla finzione del contratto sociale, è l'uomo che impara ad obbedire alla legge quale voce della coscienza umana intimamente legata a Dio. «Lo Stato pertanto è forza, perché volontà; ma è anche giustizia, volontà universale. È libertà, ma in quanto è legge: legge che esso pone, ma che ad esso per primo è sacra, come volontà divina»³⁸.

Lo Stato prefigurato da Dante ha un'esistenza interiore molto simile a quello teorizzato da Gentile, che è pensiero in azione e include attività teoretiche e pratiche, essendo fondato sull'«umanesimo del lavoro», tema cui dedicherà

compiutamente un intero capitolo di *Genesi e struttura della società*³⁹. Ma Gentile sviluppa un'idea analoga a quella dantesca già quando afferma che lo Stato non è *inter homines*, cioè «tra» gli uomini, ma *in interiore homine*, ossia nell'interiorità del singolo uomo. Lo Stato – scrive in *Filosofia e politica* (1918) – non è soltanto ciò che vediamo al di sopra di noi o attraverso il nostro interagire con gli altri, ma «è quello che realizziamo dentro di noi, con l'opera nostra, di tutti i giorni e di tutti gli istanti», è la «realità» che creiamo noi stessi «anche semplicemente pensando», un «movimento spirituale, che prima o poi influirà sull'esterno, modificandolo»⁴⁰. In quanto interiore, lo Stato non si identifica con il governo, come quello di Dante non si identificava con l'impero.

Che cos'è allora lo Stato? Gentile se lo domanda ne *La profezia di Dante*: «Si chiami impero con Dante, o si chiami altrimenti, lo Stato è quello a cui Dante mira con la sua universale monarchia: *unum velle, unum nolle*»⁴¹. Al pari di ogni realtà etica, anche lo Stato è sempre in divenire, da costruire senza che se ne veda mai la compiutezza. Questo assunto, secondo Gentile, venne elevato da Dante a principio inoppugnabile quando affermò che «lo spirito umano non ha fuori di sé, già attuato, il suo mondo; ma deve produrlo egli stesso, faticando, durando nelle battaglie, con cui è destinato a vincer tutto. Questo concetto, questa fede di Dante è il rovente crogiuolo, in cui egli fonde l'immane materia accolta dalla vita e dalla storia universale nella sua vasta fantasia, per foggiarne la profezia»⁴².

Grazie a Gentile, le idee politiche di Dante acquistano «una nuova urgenza, immediatezza e potenzialità per incidere sul modo in cui pensiamo a noi stessi come società»⁴³, prima ancora che come Stato. Il bisogno di sintesi umanistica colto in Dante sorregge la dottrina dello Stato

che Gentile impostò fin dalla giovinezza e articolò ampiamente al culmine della sua carriera intellettuale, quando mise in rilievo il carattere autenticamente rinnovato nell'«essenza spirituale». Ben lungi dall'essere un'idea astratta, lo Stato si erge a idea della realtà concreta, in quanto operante nella realtà, dotato di funzione unificatrice e moralizzatrice della vita dei singoli e dei gruppi d'individui, e non svolge una mera attività amministrativa degli interessi particolari e settoriali. Lo Stato non è un'entità contrapposta o sovrapposta agli individui, ma è la coscienza universale degli individui, accomunati dalla consapevolezza della loro reciproca e infrangibile unità. Lo Stato è etico come lo è l'individuo in quanto persona: compete ad esso la moralità dell'individuo insieme all'attualità concreta del suo volere.

Per la sua eticità lo Stato non può ignorare la religione, che è intrinseca all'anima del popolo. La fede è immanente allo spirito dell'uomo che trascende se stesso per liberarsi dalla schiavitù della materia ed elevarsi, oltre i molteplici condizionamenti spazio-temporali, all'eternità e, ben oltre la sfera del relativo, all'assoluto.

Note

¹ Per un'introduzione al pensiero politico di Dante, tra le più recenti pubblicazioni, cfr. M. Ciampi, *Il pensiero politico di Dante nella critica del Novecento*, Drengo, Roma 2009; R. Campanella, *Dante vivo: il pensiero politico*, in «Rivista di Studi Politici Internazionali», 2, Aprile-Giugno 2015, pp. 269-278; H. Kelsen, *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'impero*, Mimesis, Milano-Udine 2017; D. Stocchi-Perucchio, *Dante Politico: Toward a Mapping of Dante's Political Thought*, in «Mediaevalia», 38, 2017, pp. 13-36; E. Fenzi, *Dante poli-*

tico: note per un profilo, in «Dante Studies», 137, 2019, pp. 23-59; E. Ardissino (a cura di), *Dante: filosofia e poesia della giustizia: Dalla Monarchia alla Commedia*, Mimesis, Milano-Udine 2021.

² Cfr. M. Oakeshott, *Lezioni di storia del pensiero politico*, a cura di S. Pupo, Jouvence, Milano, 2022, pp. 321-338. Cfr. anche L. Gatto, *La Francia di Filippo IV il Bello (1284-1314)*, Bulzoni, Roma 1973; M. Fumagalli Beonio Brocchieri (a cura di), *Pensare il Medioevo*, Mondadori, Milano 2007; R. Villari, *Mille anni di storia: Dalla città medievale all'unità dell'Europa*, Laterza, Roma-Bari 2018.

³ Cfr. O. F. von Gierke, E. Troeltsch, E. Barker, *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800*, Cambridge University Press, Cambridge 1934.

⁴ M. Oakeshott, *Lezioni di storia del pensiero politico*, cit., p. 405.

⁵ *Ivi*, p. 305.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Una rassegna di queste letture è in M. Veneziani, *Dante, nostro padre. Il pensatore visionario che fondò l'Italia. Antologia critica*, Vallecchi, Firenze 2020, pp. 7-38. Nell'esplicitare le ragioni di un ritorno alla dantesca «visione spirituale della vita e del mondo, fondata sull'idea di salvezza e sul primato dell'anima alla luce del divino», Veneziani conferma che Dante è il vero «Padre dell'Italia, come realtà spirituale e culturale, prima che storica e politica» (*ivi*, pp. 7-8).

⁸ B. Anderson, *Comunità immaginate: Origini e fortuna dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma 1996, p. 51.

⁹ Raccolte in G. Gentile, *Studi su Dante*, in *Opere complete*, a cura di V. A. Bellezza, Sansoni, Firenze 1965, vol. XIII.

¹⁰ Cfr. P. Mazzamuto, *Gentile critico*, in G. Grana (a cura di), *Letteratura italiana. I critici*, Marzorati, Milano 1969, vol. III, p. 1539; P. Di Giovanni, *Giovanni Gentile critico di Dante*, in AA. VV., *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1977, vol. 2, pp. 319-321; G. Contini, *La parte di Benedetto Croce nella cultura italiana*, Einaudi, Torino 1989; C. Tramontana, *La religione del confine. Benedetto Croce e Giovanni Gentile lettori di Dante*, Liguori, Napoli 2004; E. Ghidetti, *Il Dante di Croce e Gentile*, in M. Ciliberto (a cura di), *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2016, pp. 520-531; E. Giammattei (a cura di), *Pro e contro Dante. Il futuro della poesia*, Treccani, Roma 2021.

¹¹ B. Nardi, *La filosofia del Medio Evo nel pensiero di Giovanni Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, a cura della Fondazio-

ne *Giovanni Gentile* per gli Studi Filosofici, Sansoni, Firenze 1948, vol. 1, p. 257. Si veda, dello stesso autore, *Nel mondo di Dante*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1944.

¹² G. Gentile, *Il concetto della storia della filosofia*, in «Rivista Filosofica», X, 1908, pp. 421-464.

¹³ G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Sansoni, Firenze 1955, p. 12.

¹⁴ Cfr. C. Dionisotti, *Geografia e storia della letteratura italiana*, Einaudi, Torino 1967, p. 278.

¹⁵ B. Gentile, *Giovanni Gentile dal discorso agli italiani alla morte*, Sansoni, Firenze 1954, p. 88.

¹⁶ D. Valtz, *A Reappraisal of Giovanni Gentile's criticism of Dante*, in «Forum Italicum», 2, September 1980, pp. 195-209 (la traduzione in italiano di questo e altri brani in lingua inglese è da intendersi sempre mia, salvo diversa indicazione). Dopo il *primo tentativo di ricostruire* lo sfondo *filosofico* delle varie analisi gentiliane su Dante, compiuto da G. Sasso in *Gentile e Dante: note e appunti*, in Id., *Filosofia e idealismo*, Bibliopolis, Napoli 1995, vol. II, pp. 487-529, più recentemente, D. Stocchi-Perucchio, in *Giovanni Gentile's Reading of Dante as Prophet of the State «in interiore homine»*, in «Mediaevalia», 38, 2017, pp. 169-207, ha rintracciato i principali aspetti del pensiero di Dante che culminano e si integrano in Gentile, fornendo agli studiosi, dalla prospettiva di esperta dantista, una valida mappa orientativa delle principali connessioni tra i due autori non più solo in ambito letterario ed estetico ma finalmente anche nella filosofia politica.

¹⁷ Si segnala, a tal riguardo, il pionieristico lavoro di G. Gullace, *The Dante Studies of Giovanni Gentile*, in «Dante Studies», 90, 1972, pp. 155-174, che ha fatto conoscere fuori dall'Italia l'originale contributo gentiliano all'interpretazione di Dante, mostrandone l'indispensabilità almeno nello sviluppo delle tendenze filosofico-estetiche, tanto che «l'approccio di Gentile può essere definito come un vigoroso tentativo di minare una concezione dell'arte puramente immaginaria e "frammentativa" e di richiamare l'attenzione sull'esperienza cosmica che è alla base dell'immagine del poeta» (*ivi*, p. 173).

¹⁸ G. Gentile, *Dante nella storia del pensiero italiano*, in Id., *Studi su Dante*, cit., p. 20.

¹⁹ *Ivi*, pp. 19-20.

²⁰ G. Gentile, *Il canto di Sordello*, in Id., *Studi su Dante*, cit., p. 228.

²¹ G. Gentile, *Dante nella storia del pensiero italiano*, cit., p. 9.

- ²² E. Severino, *Pensieri sul Cristianesimo*, Rizzoli BUR, Milano 1995, p. 73. Tale tesi ritorna in F. Farotti, *Gentile e Mussolini: la filosofia del fascismo (e oltre). Discussione sull'attualismo*, Pensa multimedia, Lecce 2001, p. 80: «Non fu Gentile a diventare fascista: fu il fascismo a tentare di essere gentiliano. Da Gentile il fascismo tenta di derivare, senza riuscirvi, la sua teoria dell'azione».
- ²³ M. Veneziani, *Introduzione* a G. Gentile, *Pensare l'Italia*, a cura di M. Veneziani, Le Lettere, Firenze 2013, p. 20.
- ²⁴ E. Garin, *Avvertenza*, in G. Gentile, *Storia delle filosofie italiane*, a cura di E. Garin, Sansoni, Firenze 1969, vol. I, p. IX.
- ²⁵ G. Gentile, *Il canto di Sordello*, cit., p. 227.
- ²⁶ *Ivi*, p. 235.
- ²⁷ V. A. Bellezza, *Introduzione* a G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Milano, Mondadori 1954, p. 27.
- ²⁸ Cfr. Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura di D. Quaglioni, Mondadori, Milano 2021. Per una lettura critica del *Monarchia* nel quadro della produzione politica dantesca cfr. N. Villani, *Dentro la «Monarchia». Una lettura di Dante politico*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1991; D. Quaglioni, *Per la "Monarchia" di Dante (1313)*, in «Il pensiero politico», XLV (2012), pp. 149-174.
- ²⁹ G. Gentile, *Dante nella storia del pensiero italiano*, cit., p. 51.
- ³⁰ *Ivi*, p. 20.
- ³¹ *Ivi*, pp. 50-51.
- ³² *Ivi*, pp. 20-21.
- ³³ G. Gentile, *La profezia di Dante*, in Id., *Studi su Dante*, cit., p. 169.
- ³⁴ *Ivi*, pp. 174-175.
- ³⁵ *Ivi*, p. 139.
- ³⁶ *Ivi*, p. 149.
- ³⁷ *Ivi*, p. 159.
- ³⁸ *Ivi*, pp. 171-72.
- ³⁹ Cfr. G. M. Pozzo, *Giovanni Gentile e l'umanesimo del lavoro*, Galleria, Castelfranco Veneto 1989.
- ⁴⁰ G. Gentile, *Filosofia e politica*, in *Pensare l'Italia*, cit., p. 189.
- ⁴¹ G. Gentile, *La profezia di Dante*, cit., p. 171.
- ⁴² *Ivi*, pp. 210-211.
- ⁴³ D. Stocchi-Perucchio, *Giovanni Gentile's Reading of Dante*, cit., p.196.

Sandra Origone
Storica dell'impero bizantino
Università degli Studi di Genova

Mille anni di storia: convergenze e divergenze tra Bisanzio e l'Occidente

Il manifesto che accompagna il programma di questo convegno suggerisce di evidenziare luci, ombre, vuoti, pieni, in generale i contrasti che caratterizzano l'agire ed il pensiero umano, ed anche fenomeni tra loro collaterali e prospettive che sfuggono alla visione univoca delle interpretazioni dominanti. In una certa misura possiamo considerare queste indicazioni un invito a parlare di medioevo giacché forse nessuna epoca si è prestata altrettanto bene ad una serie di fraintendimenti che hanno dato luogo a pregiudizi persistenti. «Medioevo scuro, Medioevo chiaro» sono luoghi comuni, privi di un fondamento reale, giacché il vero medioevo è quello concreto che scaturisce dall'indagine storica. Con medioevo non si indica solo un periodo molto lungo, ma anche una civiltà che penetra in profondità l'intera Europa dal Mediterraneo alle sponde atlantiche, ai mari settentrionali, agli ultimi confini verso l'Asia generando fenomeni che si ripercuotono da un estremo all'altro. Il millennio medievale è tanto ricco di cambiamenti, trasformazioni, contrapposizioni che la storiografia, con la sua proiezione nella didattica, ne ha proposto suddivisioni in segmenti oppure, negando le periodizzazioni convenzionali, ne ha spostato l'inizio sino al X secolo o ha colto la persistenza di taluni fenomeni nella prospettiva di un lungo periodo protratto sino alla rivoluzione industriale¹.

Del resto l'idea del Medioevo come periodo unitario era scaturita dall'imbarazzo degli umanisti che avvertirono lo scarto tra un passato oscuro e confuso ed il proprio tempo di rinascita culturale e di rinnovamento generale. Dalla consapevolezza filologica e letteraria dei dotti intellettuali sono scaturite riflessioni e considerazioni sulla negatività del periodo nel suo complesso, da tempo evidenziate in sede di critica storiografica².

Ciò che però spesso si dimentica è il fatto che accanto al medioevo inteso come fenomeno occidentale, coesiste il suo doppio, ovvero la realtà speculare e contrapposta dell'impero orientale. Concordo con Carlo Ruta, il quale nel suo libro su *Gli equivoci del medioevo*³ non ha dimenticato Bisanzio e ne ha parlato in un capitolo intitolato *Medioevo universale*. Ruta critica le generalizzazioni sincroniche del tipo «medioevo arabo», «Cina medievale», mentre considera un azzardo la concettualizzazione di un medioevo bizantino: l'azzardo però – vorrei osservare – riguarda due realtà scaturite dalla medesima civiltà romana, come le due parti di un insieme fra le quali esiste una tensione che si protrae per tutto il millennio.

Guardando alle origini, la seconda Roma, rapidamente cresciuta a tal punto da potersi comparare con la prima, ne rappresentò ben presto la rinnovazione, essendo riconosciuta come *nea Rhômê*. La situazione non tanto di complementarità fra i due poli di uno stesso impero, quanto piuttosto di contrapposizione tra le due capitali con i rispettivi territori progredì sino alla rottura definitiva con la creazione del Sacro Romano Impero in Occidente. Lo sdoppiamento del dominio universale è evidenziato dagli autori posteriori, latini e greci, che ne constatano le conseguenze. Il monaco benedettino Rodolfo il Glabro afferma che l'impero di tutto il mondo venne diviso in due parti in modo che Roma avesse potestà sulla latinità e Costantino-

poli sulla greçità⁴. Gli fa eco due secoli dopo l'autorevole voce di Ottone di Frisinga, zio dell'imperatore Federico Barbarossa, il quale nella *Chronica* indica al tempo del papa Leone III il trasferimento dell'impero ai Franchi, *ab hinc imperium transfertur ad Francos*⁵, mentre nei *Gesta* ricorda l'*auctoritas materna* della prima Roma cui è rivolta la *filiastina dilectio* della nuova Roma a sottolineare il dislivello tra le due capitali⁶.

Per la parte greca il *basileus* Costantino VII Porfirogenito parla del legame del grande Costantino con le regioni dei Franchi, con i quali ancora al suo tempo i contatti erano frequenti, e afferma che è lecito agli imperatori contrarre con loro relazioni matrimoniali, vietate invece con gli altri popoli infedeli e alieni dai costumi dell'ordinamento romano⁷. L'argomento della divisione dell'impero si ripresenta negli storici del XII-XIII secolo in concomitanza col contrasto apertosi tra imperatore tedesco e *basileus*. In un passo significativo Giovanni Cinnamo esprime rammarico per Roma, passata al tempo di Odoacre e Teodorico in dominio di barbari che sono solo re e non imperatori e si cruccia che essi sostengano la divisione dell'impero universale⁸. Anche Niceta Coniata ne parla a proposito degli sforzi del *basileus* Manuele ad evitare che il Barbarossa si facesse incoronare imperatore nella Roma più antica⁹.

Nel corso del medioevo tra i due poli polemiche accese insorsero per i contrasti territoriali, per le contrapposizioni ecclesiastico-religiose, per le differenze culturali e le discrepanze sempre più evidenti dal punto di vista dei costumi, del sistema politico, degli usi militari, della mentalità, cui si aggiunse la diffidenza degli uni verso gli altri perdurata a livello teorico ben oltre la durata del Millennio. Entrambi, tuttavia, furono accomunati nel giudizio negativo che coinvolse l'intero medioevo, ambedue rag-

giunti da commenti e stereotipi negativi che ne fuorviarono per molto tempo la comprensione.

A partire dalla consapevolezza umanistica e in particolare in seguito nel Cinque, Sei e Settecento si definiscono le coordinate cronologiche e gli aspetti caratterizzanti, scaturiti in genere dalla visione preconcepita dell'età intermedia. Nondimeno nel corso di questi secoli si intensifica da più parti anche l'interesse per le fonti del periodo medievale, con la produzione delle grandi raccolte di opere storiche, letterarie, patristiche, agiografiche e con l'attenzione per le scienze antiquaria, topografica, diplomatistica, sebbene sul piano concettuale si rinnovi il fondamentale scetticismo nei confronti tanto del medioevo latino quanto di quello greco¹⁰. In seguito pregiudizi di marca illuminista – riconducibili all'assurdità delle guerre e delle crociate, all'irrazionalità del fanatismo religioso, all'onnipresenza del monachesimo e così via – hanno avuto un'ampia diffusione, mentre sono rimasti sullo sfondo i pochi indizi favorevoli, come la simpatia in particolare del Montesquieu de *l'Esprit des loix* per la monarchia temperata del medioevo, che gli appariva confacente al cristianesimo a differenza dei regimi dispotici dell'Asia conformi alle religioni orientali. Attenuato per qualche spunto positivo in Voltaire, più deciso appare invece il pregiudizio illuminista dello stesso Montesquieu e di Gibbon nei confronti di Bisanzio¹¹.

Un'ulteriore attenzione si deve rivolgere alla diversa evoluzione delle due parti dell'impero universale. Ciò si evidenzia in storiografia nel contesto dell'opera monumentale di Louis Sébastien Le Nain de Tillemont, autore dell'*Histoire des empereurs et des autres princes qui ont régné durant les six premiers siècles de l'Église* (Paris, 1690-1738), che riguarda i primi sei secoli dell'impero: Costantinopoli, fulcro delle eresie, ha minato l'unità della Chiesa e, oggetto dell'attenzione degli imperatori a scapito

dell'antica capitale, ne ha offuscato la grandezza, ma dal punto di vista della storia secolare l'impero orientale rappresenta la continuità del mondo romano in Oriente, decaduto invece in Occidente.

Il rapporto col modello romano ha suggerito di considerare separatamente le due realtà. Per l'Occidente la storiografia anche più recente si è soffermata sull'incontro fra le tradizioni che hanno forgiato il periodo medievale. Nel tempo le considerazioni rivolte alle due componenti dell'Occidente medievale, quella romano-cristiana e quella germanica, hanno condotto a conclusioni contrastanti. L'apporto barbarico, ora mitizzato ora considerato foriero del disordine e dell'anarchia dei secoli alto medievali, viene oggi rivalutato come fattore del cambiamento e delle nuove soluzioni generate dall'incontro «paritario» tra mondo latino e mondo germanico. All'opposto, la fedeltà bizantina al modello romano, apprezzabile sul piano della cultura, della continuità dell'ordinamento giuridico, delle istituzioni e dell'organizzazione statale, ha suscitato anche giudizi negativi per l'irrazionalità di un sistema basato sull'autocrazia e dunque sull'arbitrio, imperniato sulla centralità di una corte dissoluta governata da eunuchi e offuscata da intrighi, omicidi, sopraffazioni; in definitiva si è trattato di un sistema incapace di difendersi dai pericoli esterni, di rinnovarsi al suo interno e crollato infine drammaticamente con il progressivo cedimento all'avanzata turca¹².

È così che l'Occidente diviene lo spazio esclusivo dell'eredità latino-germanica, mentre Bisanzio resta esclusa dal medioevo europeo e avvicinata al dispotismo orientale.

I grandi temi che la storiografia ottocentesca e di primo Novecento aveva indagato costruendo l'immagine di Bi-

sanzio fortemente improntata alla centralità dello Stato, alla persistenza della cultura ellenica e alla componente innovativa del cristianesimo, con poche ma significative eccezioni rivolte a tematiche diverse, come ad esempio gli emblematici profili di Charles Diehl, hanno fornito una solida base per ulteriori sviluppi. Si pensi ai progressi relativi alla storia della mentalità, del quotidiano, della società, delle donne, della cultura, della religione, del cerimoniale, dell'economia nei suoi risvolti agrari, mercantili, fiscali e monetari, delle istituzioni, laiche, militari, religiose, delle problematiche territoriali, del confronto con il mondo circostante nei diversi periodi del Millennio.

Indagini scientifiche sempre più attente alla pluralità delle fonti forniscono oggi una visione non stereotipa di Bisanzio, superando, da un lato, l'idea di un mondo immobile, ripiegato su se stesso ed ancorato ai modelli dell'antichità¹³, dall'altro, l'immagine dell'uomo bizantino intrappolato dalla propria inadeguatezza a raggiungere gli ideali religiosi, sociali, politici, culturali che gli sono insistentemente proposti, dalla dimensione di precarietà ed isolamento della sua vita¹⁴.

È indubbio che difficilmente si potrà sfatare la visione che si era creata a livello pubblicistico di una società astratta dalla realtà, impegnata in discussioni inconcludenti e ingannevoli, tanto da fare del termine bizantinismo/i un luogo comune, a indicare vacuità, cavillosità, capziosità. Ma ciò che è ancora più rilevante è la visione negativa in ambito colto e letterario. Le testimonianze di due tra i massimi poeti italiani vissuti tra Otto e Novecento, Giosuè Carducci e Gabriele D'Annunzio sono significative. Per il primo, che osserva deluso la situazione dopo la conquista della Capitale nel 1870, ciò che è stato restituito all'Italia non sono i fasti di Roma antica, bensì la sua versione corrotta, ovvero Bisanzio¹⁵. Per il vate pescarese – preceduto

da una lunga tradizione drammaturgica a sfondo bizantino portata avanti dai Gesuiti e ispirata a soggetti religiosi e ad argomenti edificanti che si era laicizzata nel corso del XVII secolo – la deplorazione nei confronti di quella civiltà, decadente e corrotta, si esprime nella frequente caratterizzazione appunto bizantina dei personaggi di diverse sue opere, in genere donne crudeli e fatali. Percepito come ambiguo ed inquietante quel mondo affascina D'Annunzio. Il poeta, che amava definirsi «Porfirogenito», conosce autori bizantini e rivela la sua ammirazione per la cultura ellenica affermando che «tra i fumi degli incendi (della conquista turca) – rimane l'odore del neo-platonismo»¹⁶.

Spostandosi sul piano dell'opinione comune il senso di estraneità si accentua a causa della trasformazione di Bisanzio in uno stato turco. Ai visitatori attuali questo mondo appare lontano non solo per il tempo trascorso, giacché il Millennio bizantino è terminato precisamente 570 anni fa, ma anche per la percezione spaziale che se ne avverte: oggi una moltitudine di individui visita Istanbul, città che si raggiunge da Roma in meno di tre ore di volo, ma ciò che un visitatore comune percepisce è l'esotismo orientale, dunque una lontananza culturale che emerge dagli stili di vita, dagli ambienti umani, dal tessuto urbano e dai suoi edifici là dove si colgono un'inebriante confusione, odori speziati, il canto gridato del muezzin.

Del resto con l'avanzamento degli studi si è creato un divario ancora più accentuato tra la percezione comune e la ricerca storica, sempre più attenta a valorizzare gli aspetti e le dinamiche concrete di quel periodo, utilizzando metodi e tematiche sul modello della storiografia più avanzata relativa al medioevo occidentale. Ed è pur vero che la storia di Bisanzio nella sua specificità rivela punti di contatto e fruttuose possibilità di confronto con quella del medioevo latino, perché i due mondi hanno mantenuto

rapporti persistenti, ancorché contrastanti, ma anche perché le loro storie si sono intrecciate ripetutamente. Scarti e accostamenti tra le storie parallele dei due mondi medievali si succedono nel corso degli avvenimenti; confronti tra le istituzioni, le ideologie, le religioni, le dinamiche mercantili, i rapporti diplomatici e culturali suggeriscono nuove possibilità interpretative; l'ultimo periodo nella sua complessità è momento di contatti e conoscenza delle molteplici realtà orientali fino alla consapevolezza dei dotti umanisti della comune matrice culturale che contrappone greci e latini ai popoli dell'Asia.

Le considerazioni che seguono riguardano alcuni argomenti individuati al fine di cogliere il costante dialogo tra Bisanzio e l'Occidente con le possibilità interpretative offerte da interazione, contrasti, analogie, punti di contatto a livello di avvenimenti, di spazi, di relazioni, di istituzioni, di religione, di cultura, di interessi mercantili, senza la pretesa di esaurire tutti gli aspetti che si possono prestare ad ulteriori comparazioni.

L'incontro con i barbari e la separazione delle due partes

Uno dei primi fenomeni, con cui si è soliti contraddistinguere l'inizio del medioevo, è l'incontro col mondo barbarico. Quando il fenomeno incominciò vigeva ancora l'unità dell'impero, che, falliti i tentativi di articolare il vasto dominio in due sezioni coordinate, uscì infranta da questa prova. Le ondate migratorie in Occidente furono affrontate in termini di coesistenza e progressiva integrazione realizzando a poco a poco il mondo medievale, che Jacques Le Goff ritiene «formato dall'incontro e fusione di due mondi in evoluzione l'uno verso l'altro, da una convergenza di strutture romane e di strutture barbariche che si vanno trasformando»¹⁷. L'Oriente, dopo gli iniziali in-

successi militari ed i poco incoraggianti tentativi di convivenza con i barbari, riuscì a respingere verso la penisola italiana i goti di Alarico, gli unni di Attila, gli ostrogoti di Teodorico.

Con la caduta di Roma sotto il dominio barbarico nulla era cambiato per Bisanzio; ma è anche vero che effettivamente dal 476 esistette un solo impero, quello orientale, e chi si fosse impossessato impropriamente dell'antica capitale non era un imperatore, bensì un usurpatore come Odoacre o persino Teodorico, fedele al suo titolo barbarico di *rex*, ma considerato da Procopio di Cesarea tiranno pur avendo le qualità di un imperatore, o anche indicato da Giovanni Malalas, forse con più favore scegliendo una espressione ambigua, come re di Roma.

In seguito, durante le successive fasi migratorie, entrambe le parti difesero i territori europei che furono liberati dagli Avari e protetti dagli Arabi della Penisola iberica grazie ai successi di Carlo Magno e tutelati poi dagli Ungheresi grazie alle vittorie di Ottone I, mentre Bisanzio fiaccava con la sua resistenza la compagine islamica in Oriente. Sempre più concentrato sulla *pars Orientis* l'impero del tempo della dinastia macedone si avvalse del sistema dell'assimilazione culturale e religiosa nei confronti dei popoli slavi e bulgari, che entrarono a far parte del sistema di alleanze descritto con una formula di effetto ancorché approssimativa come *commonwealth* bizantino¹⁸. Ma Costantinopoli non fu mai in grado di contrapporre ai popoli islamici o islamizzati della steppa, quali ad esempio i peceneghi o i mongoli, e nemmeno ai khazari in gran parte convertiti all'ebraismo, la forza assimilatrice della propria religione e il vincolo speciale della propria prestigiosa amicizia.

La Penisola italiana, retaggio dell'impero bizantino in Occidente

Con la guerra prima contro i Goti, poi contro i Longobardi nella penisola italiana si profila il primo vero e proprio confronto tra l'Occidente, inteso nel suo insieme come compagine latino-germanica, e l'impero orientale, animato da pretese universalistiche senza possedere risorse adeguate per difendere i confini dilatati al tempo della guerra gotica ed arginare i Longobardi e senza disporre di mezzi confacenti a respingere gli arabi dalla Sicilia¹⁹. Sta di fatto che il Papa, scontento per lo scarso impegno bizantino contro la compagine longobarda, accettò l'egida dei Franchi. La coesistenza dei due imperi è ora un problema concreto che ancora cova sotto la cenere dopo l'accordo di Acquisgrana nell'812 per diventare di grave attualità al tempo dell'imperatore sassone Ottone I.

Dalla rivalità ai contatti il passo è breve e le nozze della principessa bizantina Teofano con Ottone II mettono per la prima volta le due dinastie l'una di fronte all'altra, inaugurando il filone della diplomazia matrimoniale tra i due imperi. La monaca tedesca, immaginata dal cronista Otloh di Sant'Emmeran, alla quale appare in sogno la principessa bizantina, ormai defunta, punita per aver introdotto gioielli e lussuria in Occidente, più di ogni altra considerazione politica dà il segno della distanza che si era creata tra i due mondi²⁰. Cionondimeno la diplomazia matrimoniale è ormai uno strumento della politica internazionale fra l'Oriente e l'Occidente.

Lungo la penisola italiana corre per un certo tempo il confine tra le due compagini, poi l'occupazione franca riduce l'area di influenza bizantina alle oscillanti Venezie e al dominio instabile dei territori meridionali durato sino alla conquista normanna.

Per tornare ai poteri universali la rivalità tra i due imperi, che si era aggravata alla fine dell'XI secolo, raggiunge il massimo livello nello scontro tra Comneni e Staufen. Vi concorrono la separazione religiosa con l'acuirsi della polemica sugli usi rituali e sugli aspetti dottrinari, le crociate con la presenza dei *milites* franchi in Terra Santa e la formazione di Stati latini, la contesa per il territorio italiano, che per il *basileus* Manuele equivale a rivendicare il proprio dominio universale, attraverso la ricerca di alleanze con i poteri – città e aristocrazie locali – in lotta contro Federico I²¹. Nonostante il ricorso a sempre più frequenti relazioni matrimoniali tra le due parti del mondo medievale, la polemica tra greci e latini si gonfia recuperando antichi stereotipi²².

L'Occidente si impadronisce di Bisanzio

La crociata del 1204 alla quale parteciparono ancora una volta elementi franco-germanici unitamente ai veneziani rappresenta la sopraffazione dell'Occidente sull'impero d'Oriente²³.

Le conseguenze di questo evento protrattosi con una lunga lotta per la conquista del territorio della *Romania*, di cui ci ha lasciato un dettagliato resoconto lo storico bizantino Giorgio Acropolita, si arrestarono grazie al famoso trattato stipulato con i genovesi da Michele VIII Paleologo che riuscì a riconquistare la capitale con una porzione ridotta del territorio²⁴.

Questo avvenimento rappresenta il rimescolamento di tutta la situazione. Ciò che resta è un impero mutilo, minacciato dall'aspirazione angioino-papale e veneziana a restaurare l'impero latino e dipendente dalle città italiane, ormai padrone dei suoi commerci e beneficiate dagli impe-

ratori per mitigarne le mire, averle alleate e ottenere aiuto militare.

Il medioevo emisferico: aperture verso l'Estremo Oriente

Il titolo del paragrafo si ispira alla visione di Roberto Sabatino Lopez in riferimento alla crisi che da Roma alla Cina sconvolse tutto l'emisfero europeo-asiatico all'inizio del medioevo, in considerazione di analoghi fenomeni di decadenza per l'avanzamento di popoli barbari, per le crisi religiose, per i problemi militari, per i fattori climatici e ambientali²⁵. L'Occidente, però, nei secoli alto-medievali non aveva ancora contatti diretti con la Cina, mentre gli Annali cinesi raccontano che l'impero orientale, il Da Qin, era coinvolto in scambi diplomatici con gli imperatori cinesi, specialmente al tempo della dinastia T'ang (618-907), consistenti nel reciproco invio di ambasciatori e doni e, nel 719, addirittura nel ricevimento di monaci cristiani in Oriente²⁶.

Un'altra formula storiografica coniata dal Lopez, quella del «medioevo degli orizzonti aperti»²⁷, interessa l'Estremo Oriente a partire dalla metà circa del XIII secolo con l'apertura delle vie verso la Cina ai diplomatici, missionari e mercanti occidentali in corrispondenza dell'affermazione mongola. Tanto il papato con le potenze occidentali quanto l'imperatore bizantino dimostrarono interesse ad entrare in contatto con i mongoli per averli alleati contro la compagine turca, affidandosi a diversi strumenti diplomatici: i latini, ricorrendo specialmente all'opera di convinzione dei domenicani e dei francescani o alle ragioni concrete dei mercanti; i greci, utilizzando in particolare la diplomazia matrimoniale con l'invio di donne della famiglia imperiale alle corti mongole dell'Orda d'Oro e della Persia.

La proiezione europea verso l'Asia costituisce una storia fatta di prolungati contatti e ricca di sorprese. Non solo mercanti e missionari occidentali partono in direzione di Pechino, ma muovendosi in direzione opposta anche individui mongoli, come il monaco cristiano Rabban Sauma, contemporaneo di Marco Polo, in viaggio per conto del khan di Persia Argun, visitano il papa e i paesi europei²⁸. Donne latine (probabilmente non numerose), come la ormai famosa Caterina *de Ilionibus* appartenente ad un'importante famiglia genovese impegnata nei traffici con il Catai, sono legate all'Estremo Oriente: unica testimonianza che ne parli la lapide sepolcrale ritrovata a Yangzhou, la città sul fiume Azzurro dove esisteva un quartiere riservato agli stranieri²⁹. Donne greche, come le spose bizantine dei khan dell'Orda d'Oro, raggiungono i paesi centrali dell'Asia³⁰. Nel XIV secolo Ibn Baṭṭūṭa ricorda di aver accompagnato la sposa di Özbek, figlia dell'imperatore Andronico III, nel suo viaggio a Costantinopoli per partorire nella casa imperiale presso i suoi famigliari³¹. Diplomazia, commerci, missioni si arrestano dopo la metà del XIV secolo per le ripercussioni di quanto stava avvenendo in Cina dopo l'ascesa della dinastia Ming: ultima testimonianza anteriore di poco al 1371 è quella di un mercante bizantino di nome Nicola cui l'imperatore Tai-Zu affidò una lettera per il *basileus*. Ancora un ultimo scambio di ambascerie chiude di lì a poco le relazioni sino-bizantine, quando anche gli occidentali non si recano più in Estremo Oriente.

I vertici medievali a confronto: i due imperatori, il papa, il patriarca

A Bisanzio l'imperatore incoronato da Dio è a capo della Chiesa, mentre il patriarca è il primo funzionario ecclesiastico; in Occidente il papa è a capo della Chiesa,

mentre il sovrano ha competenze solo temporali. Ciò ha generato in Occidente un rapporto complesso tra i poteri universali, Chiesa e Impero, che si è protratto per tutto il medioevo, a Bisanzio, invece, il rapporto tra imperatore e patriarca, ha causato solo conflitti occasionali³². Ma il sistema politico bizantino rivela le sue criticità, più che nel delicato equilibrio tra impero e *sacerdotium* esaltato dal patriarca Fozio per la collaborazione tra i due poteri, nell'antinomia di fondo tra l'origine divina dell'autocrazia e il fondamento costituzionale dell'impero: antinomia che Michele Psello risolve, a discapito della derivazione della sovranità da Dio onnipotente, privilegiando l'*ethos* del sovrano che ha compiti politici con l'obbligo di esercitare il potere nell'interesse dei sudditi³³.

Senza addentrarci nei problemi dottrinari e liturgici che hanno accompagnato secoli di confronto tra le confessioni romana e bizantina e sono sfociati nello scisma del 1054, ci soffermiamo su due aspetti fondamentali che si ripercuotono nella storia e nella prassi religiosa. A Bisanzio le decisioni che attengono alla sfera spirituale come quelle in materia di eresia, di competenza del patriarca, di fatto perlopiù vengono gestite dall'imperatore che se ne avvale a fini politici come si verificò in modo eclatante in occasione dell'iconoclastia. In Occidente, invece, la supremazia del papa almeno in materia spirituale è generalmente contrastata. Un altro aspetto di differenziazione è rappresentato dalla spiritualità. La religiosità bizantina, incentrata sul rapporto individuale con Dio, fa dell'icona il mezzo privilegiato per raggiungere il divino, mentre quella occidentale assume come punto di riferimento il rapporto con la Chiesa, comunione dei credenti.

Polemiche e punti di contatto tra greci e latini

Antiche inimicizie di tipo religioso, culturale, politico covano tra greci e latini. Un autore in particolare, il cappellano del re di Francia al tempo della seconda crociata, Oddone di Deuil, non perde occasione per denunciare la perfidia, la falsità, gli inganni dei greci che sono anche arroganti con i deboli, servili con i potenti, spergiuri ed effeminati, oltremodo fastidiosi con le loro prostrazioni e *polichronie*. Per il cappellano è insopportabile che i preti ortodossi prima di officiare lavino gli altari ove prima hanno celebrato i latini e, in caso di matrimoni misti, rinnovino col rito ortodosso il battesimo già somministrato da sacerdoti latini, mentre le loro eresie sulla celebrazione eucaristica e sulla processione dello Spirito Santo sono note persino ai laici³⁴. Da parte loro i bizantini, costretti dalla politica dei *basileis* a convivere con schiere di latini spregiudicati, sviluppano un profondo odio nei confronti di questi ultimi sfociato nell'eccidio del 1182. Questo avvenimento ha conseguenze solo temporanee. Nel corso del decennio successivo i mercanti italiani rientrano in Costantinopoli e con gli avvenimenti della Quarta crociata i veneziani prendono il sopravvento. Genova, esclusa nel 1204 poi favorita nel 1261, si affermerà nel Mar Nero senza tuttavia riuscire ad estromettere la rivale. Persino quando la minaccia turca colpisce tanto il territorio dell'impero quanto i domini coloniali delle città italiane nel Mar Nero tra le due rivali non cessano atteggiamenti di sfida, rappresaglia, conflittualità nelle acque di Costantinopoli, che danno occasione agli storici bizantini del XIV secolo addirittura di esprimere con accenti oltraggiosi il disprezzo causato dai comportamenti barbari, di questi popoli.

In realtà i due mondi avvicinandosi sviluppano pure un reciproco interesse. I dotti bizantini – possiamo ricordare,

per esempio, Demetrio Cidone e gli storici soprattutto dal XIV secolo – manifestarono la loro attenzione gli uni per la teologia scolastica, gli altri per la geografia e i sistemi politici occidentali. Viceversa intellettuali latini furono attratti dalla lingua greca per poter accedere direttamente ai testi classici. Francesco Petrarca, interessato al testo di Omero, ad Avignone cercò di apprendere il greco da Baarlam di Seminaria, il monaco italo-greco che si era recato a Costantinopoli nell'intento di avvicinarsi alla spiritualità bizantina e di approfondire la conoscenza della teologia apofatica. Guarino Veronese e Francesco Filelfo, invece, si recarono direttamente a Costantinopoli per apprendere il greco, il secondo sposandosi anche con la greca Teodora Crisolora³⁵.

L'attività mercantile: interessi comuni e rivalità

L'ambiguità dei rapporti tra occidentali e bizantini si manifesta anche nell'attività mercantile. A metà del XIV secolo l'imperatore Giovanni VI Cantacuzeno, intenzionato a favorire il ceto mercantile bizantino cresciuto in concomitanza con i traffici delle città italiane, promuove una serie di provvedimenti a tutela delle entrate doganali dell'impero e della navigazione bizantina, contrastati con aggressività dai genovesi che vedevano con sospetto aumentare il traffico delle navi bizantine³⁶. Di quei provvedimenti non si fece nulla, ma i mercanti bizantini continuarono a prosperare all'interno dei traffici internazionali degli italiani, dove già si erano affermati da tempo, come ben dimostra, oltre alle innumerevoli fonti notarili, il Libro dei Conti del veneziano Giacomo Badoer relativo agli anni 1436-1440³⁷. Si stava formando un ceto mercantile trasversale, cui appartenevano prestigiose famiglie greche,

spesso imparentate con le aristocrazie mercantili occidentali.

Storie parallele: le trasformazioni istituzionali (impero e poteri territoriali)

Nel XIV secolo entrambi gli imperi attraversano crisi che determinano profonde trasformazioni. L'impero occidentale si lega alle dinastie germaniche dei Lussemburgo e degli Asburgo, si libera dell'obbligo della ratifica papale, definisce numero e identità dei grandi elettori e si ancora ad un territorio più compatto, accantonando anche in seguito l'idea universalistica che si sarebbe ripresentata al tempo di Carlo V in ragione della vastità del suo dominio. Nello stesso periodo anche l'impero bizantino, dopo essersi nuovamente insediato a Costantinopoli, si trasforma a causa delle crisi interne e dei pericoli che lo minacciano dall'esterno. D'ora in avanti i *basileis* dovranno rinunciare a porzioni di territorio, regioni o isole, concesse in appannaggio a membri della dinastia oppure assegnate agli stranieri come compenso per l'aiuto ricevuto o anche perdute a seguito di conquista e processi di emancipazione di un determinato gruppo etnico che vi si era stanziato. Di conseguenza nuove realtà territoriali greche, latine, slave si sarebbero sviluppate nelle regioni che erano appartenute all'impero.

La formazione di monarchie territoriali avvenuta in Occidente, ed in modo esemplare in Francia, attraverso una lenta ricomposizione che favorì la riunificazione dei territori, delle competenze giuridiche, militari, fiscali intorno al sovrano, tardivamente e attraverso un processo opposto di scomposizione sembra verificarsi sul territorio dell'impero orientale, il quale generò intorno a sé stati nazionali ispirati al suo modello, come avvenne in Bulgaria ed in

Serbia consolidatesi intorno ad una propria dinastia imparentata con quella imperiale, ed influenzò attraverso l'ortodossia e il comune sentimento anti-ottomano anche la formazione delle monarchie di Valacchia e Moldavia.

Évelyne Patlagean, la studiosa che ha dato il più significativo contributo a questa interpretazione dell'ultimo periodo del medioevo greco, ha sintetizzato con una formula efficace l'indirizzo del XIV secolo a formare un'area geopolitica fondata sul modello imperiale («une aire géopolitique sur modèle impérial»). L'impero, privato di fatto delle sue prerogative universali, è uno stato fra altri stati, che sorti sul suo territorio sono retti da dinastie imparentate con quella imperiale e che si conformano al modello bizantino: l'impero è dunque un impero plurale («Empire pluriel») ³⁸, ma è ormai prossimo alla sua fine. Per attenerci ancora una volta alla comparazione tra i due poli medievali occorre osservare che, riducendosi a vantaggio delle dinastie radicate sul suo territorio, l'impero orientale a differenza di quello occidentale non si era rafforzato, ma era divenuto sempre più debole, persino senza tenere conto dell'avanzata turca nei Balcani e in Asia Minore.

Storie parallele: le trasformazioni istituzionali (feudalesimo bizantino)

In tema di comparazione tra le istituzioni occidentali e quelle bizantine è basilare l'argomento del feudalesimo bizantino, che ha contrapposto due tra i massimi bizantinisti del Novecento, Georg Ostrogorsky e Paul Lemerle, i quali hanno stimolato un dibattito che è proseguito con puntualizzazioni e approfondimenti da parte degli storici successivi: il primo, studioso del conflitto tra il potere statale e la grande proprietà, ha sostenuto l'identità tra rendita signorile e rendita fiscale e la privatizzazione della poten-

za pubblica a caratterizzare il fenomeno sorto tardivamente del feudalesimo bizantino (fine XI secolo) di cui sono protagonisti membri delle aristocrazie familiari; il secondo, studioso fra l'altro di storia agraria, contrario alla possibilità di una comparazione tra l'occidente feudale e l'oriente bizantino, in quanto quest'ultimo è del tutto estraneo alla rete dei vincoli di dipendenza vassallatica, ha rivendicato il centralismo indiscusso di Bisanzio.

La storiografia in seguito, accogliendo l'insegnamento di Marc Bloch, si è mossa su base comparativa. La possibilità di un confronto è stata individuata nel rapporto tra terra e servizio militare, che è fondamento del feudo comunemente inteso ed è comune anche a Bisanzio, dove però un'istituzione come la *pronoia* avrebbe potuto semmai evolvere nel senso occidentale solo nel caso di situazioni limite, come abusi e indebite usurpazioni di poteri giurisdizionali. È stato oggetto di attenzione anche l'omaggio, il cui significato peraltro ridimensionato anche per l'Occidente, non è presente nell'impero bizantino a differenza delle forme di servizio, fedeltà, dichiarazione o giuramento a instaurare vincoli, che dopo il 1204 «pur rimanendo di natura pubblica evocano più da vicino il vincolo vassallatico», ma rispetto al feudo occidentale rappresentano soltanto altre modalità di dipendenza. E. Patlagean, cui si deve l'analisi rigorosa che ha portato ad integrare Bisanzio nel sistema storiografico applicato al medioevo occidentale, non spinge la comparazione oltre il limite rappresentato nell'impero orientale dalla continuità fino all'ultimo del centralismo statale sul modello costantiniano, col mantenimento dell'apparato amministrativo, fiscale e giudiziario e la presenza di un ceto dirigente formato da una gerarchia di servizio e non da signori feudali³⁹.

Le trasformazioni in atto nell'ultimo periodo, cui si è fatto cenno, suggeriscono l'idea di un avvicinamento di Bisanzio al sistema occidentale cui pose drammaticamente fine l'occupazione turca. In realtà non conosciamo i tempi necessari per il compimento di tale processo né le situazioni, i condizionamenti o i fattori (religiosi, politici, ideologici) che avrebbero determinato l'eventuale sconfitta del nemico ottomano con il prolungamento o con una fine diversa dell'impero «trasformato», ma al di là delle congetture è possibile fermarsi alla vigilia della caduta e concretamente affermare che il contesto intorno a Bisanzio – peraltro tuttora coinvolta nei contatti con l'Occidente – spingeva l'impero ad un rinnovamento divenuto del tutto irrealizzabile con la nuova autocrazia imposta dai turchi.

Il triangolo Bizantini, Latini, Turchi

Dunque l'impero bizantino non fece in tempo a trasformarsi in una realtà forse più simile agli altri stati europei che già alla fine del XIV secolo, gli ottomani erano alle sue porte. La fine, tuttavia, si protrasse ancora per poco più di mezzo secolo. Anche questa volta la storia dell'impero orientale si intreccia con quella occidentale per la richiesta d'aiuto, per i tentativi di unificare la chiesa ortodossa con quella latina, per la minaccia di un'avanzata turca a spese di tutta l'Europa. In questo frangente i contatti tra l'Occidente e Bisanzio si infittirono favorendo il contributo dei dotti bizantini al rinascimento degli studi in Italia e suscitando l'impegno degli intellettuali italiani a favore della crociata. Ma gli intrecci di questo periodo si moltiplicano in varie direzioni. Un argomento che emerge dagli studi anche più recenti è la capillarità dei contatti personali tra gli italiani, i greci e gli stessi turchi. Sono rapporti ad alto livello come l'«amicizia privata» tra il do-

ge genovese Ludovico di Campofregoso e il fratello del *basileus* Costantino XI, Demetrio, amico pure dei turchi, che si adoperò per avvicinare i genovesi alla causa dell'imperatore greco alla vigilia della caduta⁴⁰. Sono relazioni matrimoniali ad alto livello come i legami stretti dalla dinastia Paleologa con le nozze dell'ultimo imperatore con Caterina Gattilusio e Teodora Tocco, del despota di Morea Tommaso Paleologo con Caterina Zaccaria⁴¹ e con la scelta di mariti genovesi per le donne della dinastia imperiale, come la sposa di Ilario Doria⁴². Sono rapporti d'affari, che gli aristocratici bizantini coltivano con i latini che trattano con elementi turchi⁴³. Sono rapporti anche matrimoniali tra gente comune che vive negli insediamenti coloniali come, per fare un esempio, un lavorante nelle allumiere di Focea, proveniente da Parma, sposato a una donna greca locale⁴⁴.

Bisanzio tra Europa ed Asia

«Nell'estremo momento di vita dell'impero d'Oriente, la coscienza occidentale s'era, in parte almeno, scossa dinanzi al pericolo, aveva risentito come un senso di fraternità, di affinità morale e spirituale con quei greci, con cui s'era tanto litigato, ma che ora stavano per soccombere e poi soccombevano sotto i colpi del Turco: e lo dimostrano le espressioni degli scrittori e i progetti di crociate, le doglianze, il lamento per la caduta della città ch'era il "secondo occhio della Cristianità", il "secondo occhio d'Europa", il "baluardo della libertà dell'Europa". In quell'ora suprema, nuovamente "cristianità" ed "Europa" si erano per così dire dilatate, avevano ritrovata l'antica tensione geografica, richiudendo in sé, con gli Occidentali, anche gli Orientali. Ma l'ora passò; i Turchi conquistarono, furono padroni di tutto l'Oriente europeo. E allora quest'ul-

timo cessò di fare parte della coscienza cristiana occidentale»⁴⁵.

È ciò che scrive Federico Chabod nel suo volume *Storia dell'idea di Europa*: un'idea che scaturisce dalla consapevolezza della nostra diversità rispetto ai turchi che si sono impossessati di Costantinopoli/Istanbul e l'hanno inclusa nella loro realtà. In quella circostanza il mondo bizantino terminò, rimanendo privo di un futuro.

A questo punto possiamo domandarci con Évelyne Patlagean quale è il posto di Bisanzio nel medioevo e se è possibile ricollocarla in Europa. Il medioevo è proprio l'età della costruzione dell'Europa ed è pur vero che la contrapposizione tra le due parti nei secoli medievali non era affatto definita né irreparabile. Bisanzio rientra a buon diritto in quel laboratorio che realmente fu il medioevo, mentre la storiografia, focalizzandosi sulle conseguenze della conquista turca, ha costruito il diaframma che ha consegnato i secoli bizantini ad una civiltà diversa.

Il medioevo occidentale era scaturito dal capovolgimento causato dal prevalere al suo inizio dei popoli germanici divenuti padroni dell'Europa. Bisanzio invece aveva rimosso questo pericolo, ma sul suo territorio e intorno ad esso si erano affacciati altri popoli che avevano subito l'influenza culturale e religiosa dell'elemento greco. L'alterità dell'impero ottomano rispetto alla tradizione politica e culturale europea ha condizionato la storiografia che ha considerato anche l'impero di Bisanzio estraneo alla civiltà del Medioevo occidentale, cancellando la memoria della comune origine. Le conseguenze di questa cancellazione arrivano ancora alla coscienza identitaria del nostro tempo che ha di fronte un'Europa incompiuta capace di riconoscere solo una metà delle proprie radici; un cristianesimo diviso nonostante ripetuti sforzi ecumenici; una città, la seconda Roma, oggi Istanbul islamica, sul punto di dimen-

ticare il suo passato bizantino coprendone i monumenti e annientandone il significato con tutto il patrimonio di civiltà da essi rappresentato.

Note

¹ Si segnalano orientativamente per la lenta morte del medioevo F. Braudel, *Il secondo Rinascimento. Due secoli e tre Italie*, Torino 1986; per un lungo medioevo J. Le Goff, *Alla ricerca del Medioevo*, con la collaborazione di Jean-Maurice de Montremy, Roma-Bari 2003; Idem, *Il tempo continuo della storia*, Roma-Bari 2019.

² G. Sergi, *L'idea di Medioevo. Fra storia e senso comune*, Roma 2005.

³ C. Ruta, *Gli equivoci del medioevo*, Rende (Cosenza) 2022.

⁴ Rodolfo il Glabro, *Cronache dell'anno Mille (Storie)*, a cura di G. Cavallo – G. Orlandi, Roma-Milano 1990, pp. 36-39.

⁵ *Otonis Fritigensis Episcopi, Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, ed. A. Hofmeister, Hannover-Leipzig 1912, p. 381.

⁶ *Otonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris*, ed. G. Waitz, Hannover-Leipzig 1912, p. 38, il riferimento è riportato nella lettera inviata dal re di Germania Corrado al *basileus* Manuele nel 1142 in occasione degli sponsali per le nozze di Berta di Sulzbach.

⁷ Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, Greek text edited by Gy. Moravcsik, English translation by R.J.H. Jenkins, Washington D.C. 1967, cap. 13.

⁸ *Iohannes Cinnamus, Epitome rerum ab Iohanne et Alexio Comnenis gestarum*, ed. A. Meineke, Bonn 1836, pp. 218-219. Lo storico concentra in poche righe diversi passaggi: l'affermazione barbarica con Odoacre e Teodorico; la riconquista di Giustiniano; la presenza in occidente di tiranni barbarici, che sono re e non imperatori, perdurata sino al suo tempo. Segue poi la famosa recriminazione contro il pontefice che incorona imperatore colui che tratta come un suo scudiero e non accetta che il trono di Roma sia stato trasferito a Costantinopoli, dimenticando di aver ottenuto la dignità di Papa grazie al primo imperatore, Costantino.

⁹ Niceta Coniata, *Grandezza e catastrofe di Bisanzio (Narrazione cronologica)*, I, Introduzione di A. P. Kazhdan, Milano 1994, Testo critico e commento di R. Maisano, Traduzione di A. Pontani, 456.

¹⁰ Sono irrinunciabili i riferimenti a G. Falco, *La polemica sul medioevo*, Napoli 1974, ed a A. Pertusi, *Storiografia umanistica e mondo bizantino*, in Idem, *Bisanzio e i Turchi nella cultura del Rinascimento e del Barocco. Tre saggi di Agostino Pertusi*, a cura di Carlo Maria Mazzucchi, Milano 2004, pp. 3-111.

¹¹ F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, Roma-Bari 2010, pp. 101-119.

¹² Per un'analisi del rifiuto del regime autocratico russo ricondotto alla matrice bizantina da parte dello storico Alexander Kazhdan e del poeta Aleksandrovič Iosif Brodskij cfr. A. Carile, *Abbandonare Bisanzio?* in Idem, *Materiali di Storia bizantina*, Bologna 1994, pp. 343-363.

¹³ È la prospettiva dello studio di H.G. Beck, *Il Millennio bizantino*, Roma 1981.

¹⁴ Per questa visione rispettivamente dell'uomo bizantino e della società bizantina cfr. A. Ducellier, *Il dramma di Bisanzio. Ideali e fallimento di una società cristiana*, Napoli 1980; A. Kazhdan, G. Constable, *People and Power in Byzantium. An Introduction to modern Byzantine Studies*, Washington D.C. 1982.

¹⁵ G. Carducci, *Giambi ed epodi*, II, XVIII. Per Vincenzo Caldesi, vv. 27-28, Bologna 1942, pp. 58-59.

¹⁶ P. Corsi, *La maschera del Porfirogenito. L'immagine di Bisanzio nella poesia di Gabriele D'Annunzio*, in «Quaderni medievali», 23 (giugno 1987), pp. 106-128. Cfr. inoltre sulla «bizantinità» del poeta S. Ronchey, *Su D'Annunzio e Bisanzio*, in *XII Giornata di Studi dell' AISB. Bisanzio fra tradizione e modernità. Ricordando Gianfranco Fiaccadori*, Milano 2017, pp. 139-166. Per i soggetti bizantini nel teatro europeo del secolo XVII cfr. Pertusi, *Storiografia* cit., pp. 91-100.

¹⁷ J. Le Goff, *La civiltà dell'Occidente medievale*, Torino 1981 (Titolo originale: *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris 1964), p. 34.

¹⁸ D. Obolenskij, *Il Commonwealth bizantino*, Bari 1974.

¹⁹ Per gli ultimi secoli della dominazione bizantina in Italia cfr. G. Ravegnani, *I Bizantini in Italia*, Bologna 2004, pp. 145-204.

²⁰ Otloh, *Liber visionum*, MGH SS XI, p. 385.

²¹ S. Origone, *Bisanzio e le repubbliche marinare*, in «Periptero», 13-14, 2021, pp. 54-63.

²² H. Hunger, *Graeculus perfidus. Italos Itamos. Il senso dell'alterità nei rapporti greco-romani ed italo-bizantini*, Roma 1987.

²³ Tra i Convegni e i volumi dati alle stampe in occasione dell'ottocentesimo anniversario della Quarta crociata cfr. E. Laiou, *Urbs capta. The Fourth Crusade and its Consequences*, Paris 2005, pp. 89-97; *Quarta crociata Venezia – Bisanzio – Impero latino*, a cura di G. Ortalli, G. Ravegnani, P. Schreiner, Venezia 2006; *The Fourth Crusade revisited*, Atti della Conferenza Internazionale nell'ottavo centenario della IV Crociata 1204-2004, Andros, 27-30 maggio 2004, a cura di Pierantonio Piatti, Città del Vaticano 2008.

²⁴ George Akropolites, *The History*, Translated with an Introduction and Commentary by R. Macrides, Oxford 2007.

²⁵ R. S. Lopez, *La nascita dell'Europa*, Torino 1966, pp. 31-33 (Titolo originale *Naissance de l'Europe*, Paris 1962).

²⁶ Li Jing, *Brevi note circa le relazioni tra l'impero romano d'Oriente e l'antica Cina*, in «Iura orientalia», I (2005), pp. 88-97: tali relazioni continuarono anche sotto la dinastia Song (960-1271) e oltre.

²⁷ È il titolo del primo capitolo della *Nascita dell'Europa* del libro terzo a significare l'apogeo europeo dai punti di vista mercantile, urbano e culturale nel XIII secolo.

²⁸ *History of Mar Yahballaha and Rabban Sauma*, ed. P.G. Borbone, Hamburg 2020.

²⁹ Su Caterina e la famiglia *de Ilionibus* cfr. G. Pistarino, *Da Genova alla Cina al tempo del Gran Khan* in Idem, *Genovesi d'Oriente*, Genova 1990, pp.143-242, cui si rimanda anche per l'ampia bibliografia relativa alle presenze degli occidentali nell'Estremo Oriente. Su Caterina *de Ilionibus* in particolare cfr. pp. 222-242.

³⁰ S. Origone, *La diplomazia bizantina e i Mongoli*, in G. Airaldi, S. Origone, P. Stringa, C. Varaldo, *Storie e storici del Mediterraneo medievale*, a cura di S. Origone, pp. 61-71. Una qualche incertezza esiste sull'identità della Maria, *despoina* dei Mongoli, che sembra però da identificarsi con la sposa inviata ad Hulagu.

³¹ Ibn Battūta, *I viaggi*, A cura di C. M. Tresso, Torino 2006, pp. 376-382.

³² Sui temi della regalità e del rapporto tra Regno e Sacerdozio cfr. Per me reges regnant. *La regalità sacra nell'Europa medievale*, a cura di F. Cardini e Maria Saltarelli, Siena 2002.

³³ A. Carile, *Teologia politica bizantina*, Spoleto 2008, pp. 13-23. M. Gallina, *Incoronati da Dio. Per una storia del pensiero politico bizantino*, Roma 2016, pp. 93-101; 135-195.

³⁴ Oddone di Deuil, *De Profectione Ludovici VII in Orientem*, libro III.

³⁵ W. Berschin, *Medioevo greco-latino da Gerolamo a Nicolò Cusano*, Napoli 1997, pp. 329-334. Per l'interesse di dotti bizantini nei confronti della cultura latina; per l'azione dei domenicani a favore della conoscenza del latino tra i greci; e per il loro impegno ad apprendere le lingue orientali, compresa la lingua dei tartari cfr. P. Schreiner, *L'importance culturelle des colonies occidentales en territoire byzantin*, in Idem, *Byzantinische Kultur, Eine Aufsatzsammlung*, IV, Die Ausstrahlung, Roma 2013, V, pp. 288-297.

³⁶ Niceforo Gregoras, *Byzantina Historia*, Bonn, 1830, II, p. 841. Giovanni Cantacuzeno, *Historiarum libri quatuor*, Bonn, 1832, III, pp. 68-69.

³⁷ *Il Libro dei Conti di Giacomo Badoer, Costantinopoli 1436-1440*, Testo a cura di U. Dorini e Tommaso Bertelè, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1956.

³⁸ É. Patlagean, *Un medioevo greco. Bisanzio tra IX e XV secolo*, prefazione di Luciano Canfora, Bari 2009 (Titolo originale: *Un Moyen Âge grec, Byzance IX^e-XV^e siècle*, Paris 2007), pp. 291, 329.

³⁹ Sul contributo di É. Patlagean al rinnovamento storiografico in tema di feudalesimo bizantino cfr. M. Gallina, *Medioevo latino e medioevo greco. A proposito di É. Patlagean, Un Moyen Âge grec, Byzance IX^e-XV^e siècle*, Paris 2007, in *Reti medievali*, Rivista X, 2009, pp. 33-43 <<https://www.retimedievali.it>>.

⁴⁰ In una lettera il doge definisce la sua amicizia col despota «quadam privata amicitia coniuncti sumus»: cfr. Archivio di Stato di Genova, *Litterarum* 1793, c. 426v, n. 1984.

⁴¹ S. Origone, *Marriage connections between Byzantium and the West in the Age of the Palaiologoi*, in «Mediterranean Historical Review», 10 (1995), pp. 226-241.

⁴² Th. Ganchou, *Ilario Doria, Le Gambros génois de Manuel II. Palaiologos: beau-frère ou gendre?* In «Revue des Études byzantines», 66 (2008), pp. 71-94.

⁴³ La commistione di interessi mercantili e legami famigliari greco-latini è alla base, ad esempio, del matrimonio tra Ihera Paleologina, donna di alto rango figlia di Calojane Lividarios, e Luchino Draperio: cfr. M. Balard, *La société pérote au XVI^e et XV^e siècles: autour des Demerode et Draperio*, in Idem, *Gênes et la mer*, Genova 2017, pp. 469-480.

⁴⁴ S. Origone, *The Levantine communities in the making*, in «Forum. Middle East Forum», 13 (2016), pp. 66-79, in particolare p. 76.

⁴⁵ F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa* cit., p. 42.

Alessandro Dani
Storico del Diritto
Università di Tor Vergata, Roma

Luci e ombre del «rinascimento giuridico» romanistico medievale

1. *L'importanza epocale del «rinascimento giuridico»*

Il taglio spiccatamente multidisciplinare del presente Convegno, indetto dal Laboratorio degli Annali di storia, rende forse necessaria una premessa mirata a riassumere per sommi capi, per i non specialisti di storia giuridica, alcuni elementi essenziali riguardanti il tema affrontato.

Il pieno recupero (tra fine XI e primo XII secolo) e l'insegnamento della grande compilazione del diritto romano ordinata nel VI secolo dall'imperatore Giustiniano furono, com'è noto, alla base stessa della nascita delle università, a partire da Bologna, ed hanno avuto un'importanza enorme nella storia occidentale e poi mondiale. Ancora oggi il nostro sistema giuridico deve molti aspetti al diritto romano, per il tramite delle codificazioni ottocentesche e di una elaborata dottrina sviluppatasi su basi romanistiche. Dalla proprietà allo Stato (cardini della nostra civiltà giuridica), alle successioni, alle obbligazioni, al processo, al governo del territorio, non c'è praticamente ambito che non risenta in qualche misura della tradizione romanistica. L'Europa tardo-medievale vide un'intensa circolazione di maestri, studenti, testi manoscritti e, in seguito, centinaia e centinaia di grossi volumi *in folio* contenenti commentari, raccolte di pareri, decisioni di tribunali e altro, testimoniano lo sviluppo ulteriore di questo sapere

attraverso i secoli dell'età moderna. Lo stesso pensiero politico occidentale tra Medioevo ed età moderna prese forma in connessione, oltre che con la filosofia greco-romana, con i concetti del *ius publicum*, così come l'organizzazione della Chiesa nacque e si sviluppò influenzata dal diritto romano imperiale. Gli ordinamenti comunali e le molte migliaia di statuti che essi hanno prodotto nei secoli XII-XVIII risentono, pur in misura variabile, del diritto romano, così come le legislazioni sovrane in tutti i territori italiani ed europei. Infine anche a livello antropologico-culturale, il diritto romano ha conferito una particolare impronta alla nostra civiltà occidentale, con una 'giuridicizzazione' di molti aspetti della vita sociale e una forte pervasività normativa.

Molti storici del diritto hanno dunque giustamente messo in risalto la portata immensa, epocale, del «rinascimento giuridico» medievale e la bibliografia al riguardo è ovviamente copiosissima¹. L'intento di queste pagine non sarà però quello di andar ad incrementare la lunga serie di scritti celebrativi, ma invece di indicarne certe ombre, cioè certi effetti sociali ambigui o negativi, emersi con il tempo, sui quali più raramente ci si sofferma a riflettere.

2. Le faticosa riscoperta dei Glossatori e i suoi motivi

Ricordiamo brevemente che i Glossatori, a partire da Irnerio², dal primo XII secolo, si cimentarono in uno sforzo considerevole nel ricostruire per intero la grande compilazione del diritto romano voluta da Giustiniano. Soprattutto il Digesto, la parte più complessa, che raccoglieva frammenti di opere di giureconsulti, era andata pressoché dimenticata nell'Alto Medioevo, semplicemente perché non più rispondente alla involuta situazione socio-economica dei tempi. Il *Codex Iustinianus*, raccolta di costitu-

zioni imperiali, era invece conosciuto e utilizzato in forma epitomata e non per intero, così come le *Novellae*. Le *Institutiones*, il testo più breve e semplice, in quanto manuale destinato agli studenti, erano rimaste ben note. Dopo Irnerio, ricordato come causidico e giudice tra il 1112 e il 1125, si succedettero varie generazioni di giuristi, fino al frutto maturo, all'apice della scuola, che fu rappresentato, a metà Duecento, dalla *Magna glossa* di Accursio. Raccolte e visionate migliaia di glosse di giuristi precedenti, Accursio cercò di selezionarle e conciliarle tra loro nei limiti del possibile. Si è calcolato il numero delle glosse dell'apparato accursiano in circa 96.000 unità: un lavoro incredibile, che attesta una notevole padronanza di tutto il vastissimo *corpus* giustiniano³.

L'enormità del lavoro compiuto dai Glossatori non li porrà al riparo, com'è noto, da aspre critiche successive, soprattutto quando, con il fiorire dell'Umanesimo giuridico, con strumenti filologici e conoscenze storiche più affinate, ci si accorgerà di molti loro errori, travisamenti, forzature, dettate queste però non solo da ignoranza, ma anche dalla volontà di raccordare il recuperato patrimonio giuridico antico con la realtà socio-economica dei propri tempi. Il mito stesso del venerato saggio imperatore legislatore cristianissimo Giustiniano sarà scosso, tra Cinquecento e Seicento, prima dalla critica radicale di umanisti come Hotman⁴, poi dall'edizione degli *Anecdota* di Procopio di Cesarea, una 'storia segreta' delle vicende del governo di Giustiniano riemersa dopo molti secoli⁵, impietosa nel descrivere le mancanze dell'Imperatore. Critiche eccessive, certo, ma oggi si ritiene parimenti esagerata l'idealizzazione medievale tanto di Giustiniano stesso che della sua compilazione, vista quasi come un testo sacro, al di fuori del tempo e della storia⁶.

Se unanime è il riconoscimento della grandissima importanza storica del «rinascimento giuridico», meno univoca appare invece la storiografia nell'indicare le cause dello stesso, cosa spinse cioè al recupero pieno della compilazione giustiniana.

Oggi si ritiene per lo più che vi fu un insieme di motivi, più generali e più particolari, tra loro intrecciati, che non si escludono a vicenda, ma che tutti indirizzarono nella medesima direzione⁷. Nei fenomeni storici, del resto, non è mai semplice, come sappiamo, indicare nessi precisi di causa-effetto, e questo vale soprattutto per i grandi momenti di trasformazione: tutto sembra in un certo momento 'cambiare passo', mutare velocemente, come l'arrivo di una nuova stagione.

Al tema dedicò una suggestiva riflessione Francesco Calasso, nel suo *Medio evo del diritto*, il quale, pur riconoscendo il contributo rilevante della storiografia positivista e materialista nel suo far luce sulle dinamiche economiche, tuttavia giudicava vano insistere nel ricercare rapporti causali, in considerazione della «connessione intima e reciproca e diremmo anzi di solidarietà» fra forze spirituali diverse⁸. Così, per il grande storico del diritto pugliese, il «rinascimento giuridico» fu dovuto essenzialmente al «rifiorire di forze spirituali»⁹. Anche Guido Astuti, non diversamente da Calasso, giudicò il fenomeno come una «fioritura», e come tale «qualcosa di misterioso e miracoloso, di cui ci sfuggono le ragioni ed occasioni profonde»¹⁰.

Si devono in seguito a vari altri studiosi, a cui faremo riferimento, ulteriori importanti approfondimenti ed un condivisibile quadro ragionato di sintesi è stato offerto a mio avviso da Mario Caravale¹¹, al quale si deve rinviare, limitandoci qui ad osservare che occorre forse – come di-

cevamo – distinguere dei motivi di fondo generali da ulteriori motivi più precisi e particolari.

Tra i motivi più generali vi fu certamente il fatto che, nel nuovo millennio, la società andò facendosi più complessa ed economicamente sviluppata e dunque andarono emergendo, dal punto di vista giuridico, vuoti da colmare, diversità locali e incertezze da superare. Con il risorgere della vita urbana e degli scambi si avvertì il bisogno di andare oltre il radicato particolarismo personale (ancora attestato nel nuovo millennio dalle *professiones iuris*) e territoriale, a beneficio di una maggiore uniformità. A ciò sembrò prestarsi bene il diritto romano, essendo da un lato capace di fornire concetti, termini, soluzioni coerenti, dall'altro presentandosi con una grande autorevolezza, con un crisma forte di validità. Si consideri, del resto, che già in età pre-irneriana vi sono fonti che presentano il diritto romano come *lex generalis omnium*¹². Il diritto romano giustiniano proveniva da una venerata e quasi mitica antichità, da un Imperatore cattolico ispirato da Dio e si presentava, come la Bibbia, come gli scritti di Aristotele, racchiuso in un testo scritto. Un testo quindi che urgeva recuperare per intero, capire a fondo, rendendolo per quanto possibile di nuovo applicabile¹³.

Vi furono verosimilmente, al contempo, anche motivi più particolari, attinenti ai contenuti del diritto romano.

Anzitutto quello della precisazione delle sfere di potere politico. Con l'accendersi dello scontro tra i supremi poteri universali (impero e papato), divenne urgente per entrambe le parti ricercare elementi giuridici che potessero precisare, chiarire e supportare le rispettive posizioni. Apparve fondamentale appoggiarsi a testi della massima autorità, come appunto quelli giustiniani ed è probabile che furono scandagliate a fondo le biblioteche monastiche alla ricerca di manoscritti. Molte compilazioni canonistiche,

come ad esempio la *Collectio britannica*¹⁴, mostrano un crescente uso di parti del diritto romano neglette nell'alto Medioevo.

Un ulteriore importante ambito, senza dubbio da considerare, è quello della proprietà terriera, del *dominium* fondiario. La ricerca ha ben attestato che nei territori toscani ed emiliani legati ai Canossa il recupero del diritto romano nei secoli XI e XII fu utilizzato da giudici, notai e causidici per definire diritti e obblighi nei rapporti contrattuali e in particolare nella tutela e gestione delle proprietà fondiarie¹⁵. Secondo Giovanna Nicolaj, che ha dedicato all'argomento studi rigorosi, i primi passi verso il recupero del diritto romano non si devono ai Glossatori bolognesi, ma a figure legate al mondo ecclesiastico-monastico e della prassi notarile, in un'area che va dal Ravennate e dalla Romagna al Casentino, ad Arezzo e alla Toscana centro-meridionale¹⁶. I contratti sono al centro del loro interesse, in particolare le concessioni enfiteutiche e le locazioni¹⁷. In seguito fu la prassi a suggerire anche nuove sistemazioni teoriche, come quella, elaborata dai Glossatori sul finire del secolo XII, attinente al dominio diviso, volta a conciliare la disciplina consuetudinaria riguardante i patrimoni fondiari con il diritto romano, con precisazione di poteri¹⁸.

Dalla seconda metà del secolo XI i signori fondiari perseguirono spesso un aumento della produttività delle terre, con dissodamenti di aree prima incolte, bonifiche e con una gestione più oculata dal punto di vista economico. La storiografia agraria ha evidenziato, in particolare, una politica patrimoniale dei nuovi monasteri riformati volta a tutelare ed incrementare la redditività fondiaria mediante un intensificarsi dei contenuti del diritto dominicale¹⁹. Per la Toscana vari studi, come quelli di Francesco Salvestrini ed Andrea Barlucchi, hanno illustrato chiaramente il fenomeno²⁰. Si trattò di una svolta cruciale nella storia economi-

ca-agraria, da collocare per importanza a fianco degli sviluppi coevi in campo istituzionale (nascita dei Comuni) e religioso (riforma gregoriana)²¹. Del resto la riforma religiosa assunse necessariamente anche un significato economico, mirando a liberare da ingerenze laiche e ricostituire i patrimoni di vescovati, chiese e monasteri, spesso dispersi con concessioni a livello poco oculate. Già dalla metà del secolo XI, una gestione più attenta della proprietà agraria fu costantemente raccomandata da Papi, ecclesiastici riformatori e laici legati ad essi, come i Canossa, che ripetutamente vietarono a chiese e monasteri di concedere beni a livello, per timore che andassero perduti.

Tutto questo non fu verosimilmente estraneo alla nuova fortuna del diritto romano e del resto già vari storici del diritto hanno indicato tra i nuovi motivi di interesse per il pieno recupero del Digesto il desiderio di una definizione più articolata dei vari aspetti, tanto sostanziali quanto processuali, che ruotano attorno al *dominium* fondiario, istituto che certamente nell'alto Medioevo aveva smarrito quel ruolo centrale che occupava nel diritto romano²². E se dunque si è visto nel recupero del Digesto l'opera di figure, che le fonti non consentono di delineare in dettaglio, legate ad ambienti ecclesiastici gregoriani e mosse da intenti pratici²³, ciò può ben conciliarsi con le suddette esigenze legate alla valorizzazione della proprietà ecclesiastica. La questione della gestione dei patrimoni monastici, i fermenti culturali degli ambienti canossiani e gregoriani (assai legati, com'è noto, ai monasteri riformati) ed il recupero del diritto romano sembrano mostrare dei nessi ancora non del tutto precisati dalla storiografia. Fu un caso che venisse dalla contessa Matilde di Toscana, amica dei Vallombrosani e del Papato riformatore, l'invito ad Irnerio a *renovare* i testi della tradizione romanistica²⁴? Ricordiamo pure che il placito di Marturi (presso Poggibonsi,

tra Firenze e Siena) del 1076, considerato il primo caso di applicazione in giudizio di una norma del Digesto dopo quasi mezzo millennio di silenzio, riguardò la difesa di una proprietà monastica dalla prescrizione acquisitiva che avrebbe legittimato una spoliazione violenta²⁵.

Da precisare rimangono, in una prospettiva di lungo periodo, le conseguenze di queste dinamiche sulla definizione delle modalità di utilizzo collettivo del territorio, che si legano indissolubilmente – implicandone limiti rilevanti – alla disciplina del dominio fondiario.

E qui entriamo nel tema, complesso e poliedrico, delle implicazioni sociali del rinascimento giuridico.

3. Alcuni effetti sociali del «rinascimento giuridico» in una prospettiva di lungo periodo

3.1. Razionalità produttiva dei domini fondiari, riduzione dei beni comuni e diffusione di una contrattualistica agraria più stringente

Il *dominium* del diritto giustiniano, con le forme di tutela giudiziaria che implicava, divenne la chiave di volta di radicali trasformazioni produttive, economiche e sociali. Una maggiore tutela della proprietà fondiaria consentì un'intensificazione della produzione, con ampliamento e miglioramento delle coltivazioni, anche in funzione della maggiore richiesta dovuta all'incremento demografico.

Ma è vero anche che si ridussero i beni comuni (pascoli, boschi, terre di utilizzo collettivo) e gli assetti rurali comunitari: aumentarono produttività e ricchezza ma, con il tempo, anche differenze sociali e povertà²⁶. La crescita ebbe conseguenze non solo positive²⁷.

Nel mondo rurale che gravitava attorno ai centri urbani una proprietà più piena (con eliminazione di diritti comu-

nitari) gestita in modo più lucrativo, contratti a breve termine (con più oneri e precarietà per i contadini), sviluppo di un'economia monetaria e del prestito, maggiori controlli e disciplina sui lavoratori (compaiono in città i salariati a tempo) favorirono al tempo stesso crescita e disuguaglianza sociale, arricchimento di una *élite* e impoverimento dei ceti più deboli. Ne sono prova le attività assistenziali che si diffondono nel corso del Duecento, incalzate dal crescere del numero dei poveri e delle tensioni sociali, mentre il mondo religioso è scosso da movimenti 'ereticali' pauperisti.

Ai fini del nostro discorso può forse essere interessante accostare alcuni dati di fatto, che si colgono solo se adottiamo una visuale di lungo periodo. Abbiamo detto della relazione, nei territori canossiani tra Toscana ed Emilia, tra recupero del diritto romano e tutela della proprietà, in particolare dei patrimoni monastici riformati: com'è noto è in quest'area che si diffuse precocemente e intensamente, nei dintorni di Firenze, Siena, Arezzo, Modena, Reggio il contratto mezzadrile, destinato a larghe fortune ovunque fino a metà del Novecento. Tale concessione agraria presupponeva una proprietà piena, in luogo delle vecchie concessioni enfiteutiche, con condizioni, al confronto di queste ultime, più gravose e precarie per i contadini, tanto che le fonti mostrano eloquentemente che, nel tardo Medioevo e per tutta l'epoca moderna, i contadi mezzadrili andarono incontro ad una disgregazione delle comunità rurali, ad un loro impoverimento economico²⁸. Se le città beneficiarono di questo rapporto, e soprattutto i grandi proprietari terrieri, non si può certo dire la stessa cosa per i contadini coltivatori, pur formalmente, dal punto di vista contrattuale, considerati soci. Innumerevoli testimonianze ci attestano del loro scivolare nella miseria, specie nei momenti di congiunture sfavorevoli. I beni comuni di uti-

lizzo collettivo, come pascoli e boschi, sopravvissero spesso solo fuori dei contadi mezzadrili, lontano dalle città. Dure condizioni di vita condurranno nel Novecento ad una larghissima diffusione delle idee socialiste e comuniste tra i mezzadri, proprio in quelle province toscane e romagnole di più precoce, intensa e capillare diffusione della mezzadria²⁹.

Il tema mostra dunque a mio avviso certe ambiguità e complessità di conseguenze nel lungo periodo dell'affermarsi di una maggiore pregnanza del dominio fondiario e della 'libertà' contrattuale, certamente favorite dal diritto romano.

3.2. *La repressione penale e il processo*

Com'è noto la normativa penale costituisce una parte limitata della compilazione giustiniana, contenuta nei libri XLVII-XLVIII del Digesto e nel IX libro del Codice. Già il fatto che essi furono indicati come i *libri terribiles* la dice lunga sulla loro durezza repressiva e va altresì considerata una serie di costituzioni di Giustiniano che trattano con fermezza devianze morali e trasgressioni religiose, anche se, occorre dire, Giustiniano pure invitò alla moderazione ed a limitare le pene che prevedevano amputazioni di arti (*Nov. CXXXIV*).

La materia penale fu nuovamente e puntualmente disciplinata, nel basso Medioevo, da statuti comunali, leggi sovrane e diritto canonico e dunque possiamo dire che il diritto giustiniano in quest'ambito fu spesso derogato. Nondimeno dobbiamo considerare che esso ebbe un suo ruolo nell'influenzare le nuove normative, che andarono ovunque facendosi più dure e repressive tra fine Duecento e Quattrocento. Potremmo portare qualche esempio. La repressione della mendicizia e del vagabondaggio prese

forma in vari territori europei, come Francia, Spagna e Inghilterra, tra secondo Trecento e Quattrocento, per poi dilagare ovunque, anche nei territori italiani nel Cinquecento. Le misure repressive adottate (espulsione di mendicanti forestieri, coazione al lavoro dei locali abili) trovarono un avallo autorevole nella *novella LXXX De quaestore* di Giustiniano del 539³⁰. Questa e altre costituzioni imperiali del tardo Impero, pur esigue, dettero esempio e legittimazione alle leggi repressive di epoca moderna contro i vagabondi nei vari Stati europei³¹. Un'altra novella giustiniana (la LXXVII) contemplava, in certi casi, per bestemmiatori e sodomiti impenitenti direttamente la pena di morte, in quanto ritenuti rei di attirare su tutta la collettività gravi castighi divini come epidemie e terremoti³². Gli ordinamenti secolari e soprattutto gli statuti comunali si allontanarono da tale durezza sanzionatoria, ma deve considerarsi che con il tempo andarono certamente inasprendosi le pene (pecuniarie e corporali) per i bestemmiatori, come anche per i sodomiti, non di rado talora con previsione del rogo per questi ultimi. Non è difficile ipotizzare un influsso del diritto romano, influsso forse non a caso più visibile nelle normative dei grandi Comuni urbani, che più risentivano di quello grazie ai loro *Studia generalia*. Presso le comunità più piccole troviamo spesso statuti in cui si tende a disciplinare molti reati – quelli che si poteva punire in base al grado di *iurisdictio* – verosimilmente non per zelo repressivo ma, al contrario, per evitare norme più severe applicabili in subordine in via suppletiva.

Anche in materia di processo, penale e civile, un confronto tra diritto giustiniano e statuti, e tra statuti di Comuni urbani e centri minori potrebbe fornire altre interessanti indicazioni sul perché le comunità preferissero regolare da sé lo svolgimento dei procedimenti, prevedendo

tempi (e costi) più ridotti o non di rado imponendo arbitrati e compromessi³³.

3.3. La persecuzione della dissidenza religiosa e l'opzione della Chiesa per il diritto

Per quanto riguarda la repressione della dissidenza religiosa, certamente il diritto romano giustiniano poté confortare la Chiesa nel punire duramente chi professava dottrine ritenute eretiche e i comportamenti 'devianti'. Molte costituzioni riguardanti tale ambito furono emanate dallo stesso Giustiniano che condannò con intransigenza decine di eresie, represses quei residui di paganesimo ancora tollerati dai predecessori, imponendo di convertirsi entro tre mesi e pena di morte per chi celebrasse riti proibiti. Nel 529 Giustiniano chiuse la scuola filosofica neo-platonica di Atene, vista come rifugio di paganesimo: come osserva Giorgio Ravegnani, un «crescendo persecutorio» segnò la fine del mondo antico³⁴.

Anche gli Ebrei subirono già in età tardo-imperiale un peggioramento netto delle loro condizioni, con l'esclusione dalle cariche pubbliche³⁵, il divieto di contrarre matrimonio con cristiani, di avere schiavi. La legislazione della Chiesa sugli Ebrei, dal IV Concilio lateranense del 1215 in poi, poté ben appoggiarsi su quanto già previsto dal diritto giustiniano³⁶.

Ad un livello più ampio, profondo e generale, la Chiesa a partire dal Concilio di Nicea del 325 ricevette protezione esclusiva dall'Impero e dalla sua legislazione, ma la sua strutturazione finì per legarsi molto al modello gerarchico imperiale, ai suoi meccanismi di potere, per divenire essa stessa depositaria di un potere enorme. La Chiesa nella gestione dei suoi patrimoni usò il diritto romano, dette una

forte impronta giuridica alla religione, favorendone la stabilità nei secoli.

A partire dalla Riforma gregoriana la Chiesa fondò i suoi poteri guardando al diritto romano, con un proposito di *imitatio Imperii* che condusse dritto alla ierocrazia papale del Duecento. Già nel 1199 Innocenzo III, sotto cui prese forma stabile anche il dominio temporale ecclesiastico nell'Italia centrale, significativamente equiparò l'eresia alla lesa maestà, ma già con Gregorio VII si era inauditamente affermato che solo il Papa potesse legiferare ed usare le insegne imperiali³⁷. Harold Berman ha indicato nella Chiesa rivoluzionata da Gregorio VII e dai suoi successori il «primo Stato moderno» e il diritto romano fu ritenuto fondamentale per creare un nuovo ordine basato su strutture burocratiche più salde, su regole precise, su un controllo e su un disciplinamento sociale capillari³⁸. Una svolta epocale e rivoluzionaria, secondo Berman, che segnò la nascita della nostra tradizione giuridica occidentale.

La Chiesa fece, com'è stato osservato, una ferma «scelta per il diritto»³⁹, implicante anche esercizio del potere. Dogmi imposti, gerarchia, tribunali, proliferazione di norme, repressione anche violenta del dissenso furono gli alti argini eretti a difesa di quel potere che trovarono nel diritto romano imperiale origine e legittimazione per ulteriori sviluppi. L'opzione per il diritto (e per il potere) ha senz'altro giovato alla conservazione della religione cristiana per duemila anni, con molti benefici, certo, ma anche con un prezzo non esiguo da pagare in termini di fedeltà al messaggio evangelico.

3.4. *La scarsa tutela dei lavoratori e dell'ambiente*

Tralasciamo qui di soffermarci sulla schiavitù, che come è noto fu un elemento strutturale, essenziale, del-

l'economia romana dal II secolo a.C. (e fu ben precisata dal diritto romano)⁴⁰, per il motivo che essa subì un netto declino nel periodo che ci interessa, anche se non scomparve e riguardò anzi ancora nell'Europa mediterranea di epoca moderna grandi moltitudini di 'infedeli' catturati e costretti a remare nelle galee o a servire in ambiente domestico⁴¹. Appare difficile in proposito dubitare che il diritto romano abbia costituito un elemento legittimante della schiavitù ancora nel mondo moderno.

Ma anche riguardo al lavoro dell'uomo libero si può ritenere che il diritto romano ben poco offrisse di utile alla sua tutela e del resto nel basso Medioevo questo ambito giuridico trovò nuova disciplina da consuetudini e statuti nell'ambito delle Corporazioni di mestiere e dei Comuni.

Il diritto romano, com'è noto, consegnò ai medievali la lettura del rapporto di lavoro come *locatio operis* e come *locatio operarum*, in sostanza affitto dell'energia del lavoratore e nulla più e quel che è degno di notare è che questa concezione rimase ancora intatta in età moderna, per giungere infine alle codificazioni ottocentesche (Codice civile italiano del 1865 compreso).

In merito non rimane nulla da aggiungere a quanto già ha osservato Paolo Grossi: «la strategia dei Romani e dei moderni borghesi sottesa alla unitarietà del contratto di locazione è lampante: visione materialistica del lavoro, sua mercificazione nella riduzione a cosa; separazione fra lavoro e personalità del lavoratore, con il significato prevalente di togliergli ogni connotazione etica e sociale»⁴².

Non certo per le potenzialità e i valori sottesi al diritto romano, ma grazie a lotte sociali lunghe e dure, e a correttivi necessariamente introdotti in pieno Novecento, che i lavoratori conquisteranno orari di lavoro meno massacranti e un minimo di assistenza e previdenza.

Anche riguardo alla tutela dell'ambiente non si può dire che il diritto romano offrisse, né abbia potuto in seguito offrire strumenti adeguati, di cui pure vi sarebbe stato bisogno già nel basso Medioevo, per non dire ovviamente in età moderna e contemporanea.

Ben poco nel diritto romano riguardò la tutela dell'ambiente, delle risorse naturali, dei boschi e del paesaggio e questo si riflette sull'esiguità di apporto dei giuristi medievali, tanto Glossatori, quanto Commentatori che da quello prendevano le mosse⁴³. Appare invece evidente il prevalere di un'idea nettamente antropocentrica di dominio sulla natura finalizzato alle necessità umane, in cui residuarono soltanto, come eco dell'età arcaica, deboli vincoli religiosi a tutela dell'ambiente naturale⁴⁴.

Non si possono che condividere le recenti nitide considerazioni di Mario Fiorentini:

fiumi, campagne, aree minerarie, coste: nessun ambiente naturale è stato tralasciato dai Romani. Una società preindustriale che ha spietatamente sfruttato tutti gli spazi disponibili alla ricerca della loro migliore destinazione economica non poteva avere preoccupazioni di tipo ambientale. [...] Le condanne contro la ricerca ossessiva dei prodotti della natura raramente hanno la loro ragion d'essere nella devastazione degli habitat, ma più spesso nella dissipazione improduttiva delle ricchezze familiari. E anche laddove a prima vista sembra manifestarsi un interesse per la conservazione della natura, esso è quasi esclusivamente finalizzato all'ottimale sfruttamento economico delle risorse [...]. La natura non è mai vista come un bene da difendere come valore autonomo, ma al massimo, come produttore di utilità economiche⁴⁵.

E del resto la mancanza di tutela contro lo sfruttamento della natura è coerente con l'assenza della tutela dei lavoratori, di cui abbiamo appena detto: come nota Stephen Mosley, «una delle lezioni fondamentali della storia dell'ambiente è che spesso ineguaglianza sociale e degrado ecologico procedono di pari passo»⁴⁶.

3.5. *L'espansione enorme delle professioni legali con dubbi benefici collettivi*

Sappiamo che con il tempo, soprattutto da fine Duecento, l'opinione pubblica iniziò a vedere con sospetto o con decisa riprovazione le lucrose attività di avvocati, giudici e notai, cultori di un sapere 'arcano', in latino, considerati talora come venali e profittatori, difensori dei patrimoni e delle proprietà dei ricchi più che degli interessi della gente comune. Il nuovo sapere giuridico aveva allungato i processi e le relative spese, aveva introdotto ovunque forme scritte.

I notai arrivarono nel primo Trecento a contarsi a centinaia in tutte le città (oltre 500 a Firenze e a Milano, oltre 1.300 a Bologna). Le loro scritture si moltiplicarono, insieme ai loro introiti. Spesso i notai gestivano attentamente i patrimoni dei ricchi, praticavano il prestito a usura camuffandolo in contratti leciti. «La diffusione della lucrosa professione – ha osservato Mario Ascheri – andava di pari passo con il benessere crescente, ma anche con squilibri sociali paurosi ben evidenziati da eretici di varia formazione e da difficili 'ortodossi' come San Francesco»⁴⁷.

Dante più volte, nella *Commedia*, nel *De Monarchia* e nel *Convivio* bollò i giuristi come venali, presuntuosi, estranei alla vera filosofia⁴⁸. Anche per Petrarca i cultori del diritto avevano occupato nella società un ruolo del tutto eccessivo, di cui non erano degni, e nella stagione umanistica sarà un fitto susseguirsi di critiche aspre ai giuristi, smorzatesi poi con il tempo⁴⁹.

Secondo Mario Ascheri l'origine della percezione dell'avvocatura come un problema, oltre che come una ricor-sa, risale al Duecento, quando il diritto divenne rapida-

mente e pervasivamente un elemento strutturale della società europea⁵⁰ : «fu allora – per quanto strano possa apparirci – che, nel giro di un secolo circa e con una rottura relativamente profonda con la situazione precedente, si consolidarono alcuni caratteri di fondo della nostra vita giuridica che investirono anche e in prima linea l'avvocatura»⁵¹.

Il grande statuto in volgare di Siena del 1310 escluse giuristi e notai dal governo della città e diminuì le spese per la giustizia nella convinzione che i cittadini «più veramente ricevono danno» da giudici e avvocati, che «grandissimi salari extorcono» con malizia, rendendo intrigata ogni questione: di qui l'opzione per gli arbitrati, anziché per il processo, con la precisazione che né giudici né avvocati potevano essere designati come arbitri⁵². Nel celebre affresco del Buon Governo del Lorenzetti nel palazzo pubblico, nota ancora Ascheri, «la Giustizia vi compare ispirata dalla Sapienza, in alto, non da un libro di diritto; e infatti non c'è alcun giudice rappresentato. Anzi, la Giustizia si fonda sulla Concordia dei cittadini, quelli che tengono la corda, e fonda la sovranità della Repubblica, rappresentato dal Gran Vecchio con i gemelli e la lupa romana ai suoi piedi»⁵³.

L'offensiva contro i giuristi da parte del governo di una grande città come Siena, uno dei centri più emblematici della civiltà comunale italiana, è significativa ai fini del nostro discorso perché indica un'opinione diffusa tra la gente, un modo di sentire 'popolare' che peraltro nei Comuni minori fu più netto e duraturo. Com'è comprensibile, a Siena i toni della polemica presto si smorzarono e i giuristi poterono riacquistare il loro ruolo sociale. Ma, tra Medioevo ed età moderna, molte fonti attestano una certa sfiducia, nei centri minori e ancor più nelle comunità rurali, per il mondo dei tribunali e degli avvocati, nonché per il

diritto dotto, custodito da consulenti professionisti. Certi piccoli Comuni addirittura proibivano l'intervento in giudizio di avvocati o rimettevano tutte le cause, dalle minori alle più rilevanti, a veloci procedure sommarie o ad arbitrati⁵⁴.

La critica ai professionisti del diritto raggiungerà poi il culmine all'epilogo del diritto comune, nel Settecento, e a tale critica dette voce in modo esemplare Ludovico Antonio Muratori, riprendendo non pochi spunti dal grande giurista pratico seicentesco Giovanni Battista De Luca. Con accenti ironici Muratori esprime opinioni diffuse e non certo nuove, maturate nel corso di lunghi secoli, e proprio per questo significative:

Da che insorsero nel secolo XII le Leggi Romane, e cominciò il gran sapere Legale ad agitar cause civili, si cominciò ancora ad inventar tutte le maniere possibili per tirarle in lungo. Sarà stato per mettere ben in chiaro la Giustizia, per dilucidar tutti i dubbj, onde non resti luogo di fallare a i Giudici. Volesse Dio, che almen questo si ottenesse. Quel che di certo si ottiene, è che quanto più vanno in lungo le cause, tanto maggior provento viene a gli Avvocati, Procuratori, Sollicitatori, e Notai. Ed è fuor di dubbio, che quanto più di atti giudiciali si fa, tanto più crescono le spese de' miseri litiganti⁵⁵.

La letteratura giuridica, con l'invenzione della stampa, divenne straripante, di gran lunga superiore a quella di qualunque altro sapere, con il risultato di rendere la conoscenza giuridica sempre più ingarbugliata, difficile e incerta⁵⁶.

Se consideriamo, al di fuori dei territori italiani, il vasto contesto europeo e mondiale ci accorgiamo che presso molte tradizioni, specie in Oriente ma non solo, avvocati e giustizia dei tribunali non hanno goduto e ancora oggi non godono di quella considerazione positiva che ci si aspetterebbe, privilegiando invece soluzioni conciliative. La tradizione confuciana in particolare forgiò massime del tipo

«quel che occorre è che non vi siano processi», «vinci una causa e perdi un amico», «lite, ultima spiaggia nel disastro»⁵⁷. Ciò è il riflesso, senza dubbio, di una visione sociale più comunitaria e meno individualista, con i suoi pregi e i suoi difetti, rispetto a quella occidentale. Il punto però è che tutto il peso che da noi ha assunto il diritto non appare una necessità antropologica assoluta: la società può reggersi, almeno in parte, anche su diversi equilibri, può darsi ordine in altri modi.

Conclusioni

Di tutto ciò credo che dovrebbe essere tenuto conto nelle riflessioni sulla ‘riesumazione’ medievale del diritto romano, oltre che dei pur evidenti e ben noti aspetti positivi. Tra questi ultimi, certamente, va considerato – come abbiamo visto – che il recupero del diritto romano e il suo recepimento nella prassi giuridica portarono ordine, certezza, razionalità, supportarono e favorirono la crescita economica e la stessa imponente fioritura della civiltà urbana basso-medievale e dunque risposero a istanze diffuse, in un periodo di forte espansione anche demografica, tra XII e metà XIV secolo.

Ma con il tempo divennero ben visibili anche ampie ombre che il ‘nuovo’ grande edificio giuridico proiettava. I Glossatori stessi sentirono la necessità di introdurre non lievi adattamenti, tra cui la fondamentale categoria del dominio diviso. La Chiesa, oltre che della forte strutturazione giuridica, si giovò nondimeno di un consenso popolare spontaneo grazie ad un capillare impegno sociale educativo e assistenziale. Comunità di ogni specie seppero crearsi un loro vitale spazio di autonomia, anche normativa, a prescindere dal diritto romano. Specialmente nei centri minori furono adottati statuti che spesso si allontanava-

no dal diritto giustiniano: con procedimenti sommari, arbitrati, con limiti alla proprietà privata, con forme comunitarie di gestione delle risorse locali, con temperamenti alla repressione penale. Il fenomeno della redazione di statuti locali, comunali e corporativi, fu amplissimo, capillarmente diffuso in tutta l'Italia centro-settentrionale e in misura minore anche nel Meridione⁵⁸: esso può comprendersi appieno solo se consideriamo gli aspetti del diritto romano che si allontanavano dalle aspettative e dalle esigenze delle popolazioni.

Esula ovviamente dai limiti del nostro discorso una riflessione ulteriore riguardante le valenze sociali e gli esiti dell'impronta romanistica conferita alle codificazioni ottocentesche, a partire dal Codice civile napoleonico del 1804. Essa, com'è noto, andò incontro tra la fine dell'Ottocento e poi nel Novecento a forti necessari correttivi a seguito dell'imporsi di istanze sociali fino allora ignorate. Un fenomeno che conforta nell'opinione che una lettura meno apologetica e più critica del diritto romano sia spesso mancata.

Come osservava Calasso, i momenti di trasformazione esigono un ripensamento del passato⁵⁹. Oggi è possibile scorgere con più chiarezza cosa ha rappresentato il grande recupero medievale del tardo diritto romano. Ed è possibile farlo anche perché vari pressanti problemi del presente, come quelli della salvaguardia dell'ambiente e della giustizia sociale, non possono trovare adeguate soluzioni nella nostra vetusta tradizione giuridica, ma richiedono di andare oltre.

Se è vero che da tempo ormai è in atto in tutti i campi del sapere un cambiamento di paradigma, con nuovi approcci che si indirizzano a studiare le relazioni tra i molteplici aspetti della realtà, in una visione globale e sistemica⁶⁰, anche il diritto dovrà andare incontro, prima o poi, a

profonde trasformazioni. La riflessione storico-giuridica potrà portare un contributo di tipo nuovo se saprà affrancarsi da radicati condizionamenti ideologico-dogmatici e saprà confrontarsi maggiormente con altre discipline come la storia economico-sociale, la storia ambientale, l'antropologia culturale, oltre che con la storia giuridica comparata in un'ottica globale. In una parola, con una nuova attenzione al *contesto* entro cui l'esperienza giuridica prende forma e produce effetti.

Note

¹ Si vedano le opere citate nelle note seguenti e la bibliografia ivi richiamata.

² Su Irnerio si veda, anche per una discussione dell'ampia bibliografia, E. Spagnesi, «*Libros legum renovavit*». *Irnerio lucerna e propagatore del diritto*, Edizioni Il Campano, Pisa 2013.

³ Cfr. G. Diurni, *La Glossa accursiana*, in «Rivista di storia del diritto italiano», 64 (1991), pp. 341-362.

⁴ Su cui si veda G. Rossi, *François Hotman vs Triboniano: una critica radicale al diritto romano nella Francia del XVI secolo*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 44 (2015), pp. 253-299.

⁵ Cfr. Procopio di Cesarea, *La storia arcana*, a cura di G. Astuti, Fratelli Palombi, Roma 1944; E. Cortese, *Il diritto nella storia medievale*, I: *L'alto Medioevo*, Il Cigno Galileo Galilei, Roma 1995, pp. 99-100.

⁶ Si veda ora l'equilibrata sintesi di G. Ravegnani, *L'età di Giustiniano*, Carocci, Roma 2019, con un 'bilancio' alle pp. 196-212.

⁷ Ad esempio cfr. M. Ascheri, *I diritti del Medioevo italiano. Secoli XI-XV*, Carocci, Roma 2003², pp. 122-123.

⁸ F. Calasso, *Medio evo del diritto*, I: *Le fonti*, Giuffrè, Milano 1954, p. 361.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ G. Astuti, *Recezione teorica e applicazione pratica del diritto romano nell'età del rinascimento giuridico*, in Id., *Tradizione romanistica e civiltà giuridica europea*, a cura di G. Diurni, I, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1984, p. 420.

¹¹ Cfr. M. Caravale, *Ordinamenti giuridici dell'Europa medievale*, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 301-322.

¹² Come nell'*Expositio ad librum papiensem* su cui cfr. G. Diurni, *L'Expositio ad Librum papiensem e la scienza giuridica preirmeriana*, F.S.M.O., Roma 1976.

¹³ Cfr. P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 152-157.

¹⁴ Cfr. A. Fiori, *La «Collectio Britannica» e la riemersione del Digesto*, in «Rivista internazionale di Diritto comune», 9 (1998), pp. 81-121.

¹⁵ Lo stesso Imerio si ritiene probabilmente autore di un formulario notarile. Cfr. E. Cortese, *Il rinascimento giuridico*, Bulzoni Editore, Roma 1992, p. 20.

¹⁶ Cfr. G. Nicolaj, *Cultura e prassi di notai preirmeriani. Alle origini del Rinascimento giuridico*, Giuffrè, Milano 1991, pp. 72-77.

¹⁷ Ivi, p. 86n.

¹⁸ M. Caravale, *Ordinamenti giuridici*, cit., p. 316.

¹⁹ Cfr. D. Herlihy, *The Agrarian Revolution in Southern France and Italy (801-1150)*, in «Speculum», 33 (1958), fasc. 1, p. 33; V. Fumagalli, *L'evoluzione dell'economia agraria e dei patti colonici dall'alto al basso Medioevo*, in *Le campagne italiane prima e dopo il Mille. Una società in trasformazione*, a cura di B. Andreolli, V. Fumagalli, M. Montanari, Clueb, Bologna 1985, pp. 13-45.

²⁰ Cfr. F. Salvestrini, *La proprietà fondiaria dei grandi enti ecclesiastici nella Tuscia dei secoli XI-XV. Spunti di riflessione, tentativi di interpretazione*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 62 (2008), fasc. 2, pp. 377-412; A. Barlucchi, *Il patrimonio fondiario dell'abbazia di San Galgano (secc. XIII-inizi XIV). Prima parte*, in «Rivista di Storia dell'Agricoltura», 31 (1991), fasc. 2, pp. 63-102; Id., *Il patrimonio fondiario dell'abbazia di San Galgano (secc. XIII-inizi XIV). Parte seconda*, in «Rivista di Storia dell'Agricoltura», 32 (1992), fasc. 1, pp. 55-79.

²¹ Il grande proprietario altomedievale, come ha osservato Bruno Andreolli, «più che buon amministratore delle sue proprietà, ci appare come possessore distratto, poco attento ai problemi gestionali e tecnici; è potente perché possiede molte terre, molti uomini, non perché

sottopone a un rigoroso sfruttamento i numerosi complessi fondiari di cui dispone» (B. Andreolli, *Contadini su terre di signori. Studi sulla contrattualistica agraria dell'Italia medievale*, Clueb, Bologna 1999, p. 19). Cfr. anche A. Cortonesi, *Contrattualistica agraria e proprietà ecclesiastica (metà sec. XII - inizi sec. XIV). Qualche osservazione*, in A. Cortonesi, G. Piccinni, *Medioevo delle campagne. Rapporti di lavoro, politica agraria, protesta contadina*, Viella, Roma 2006, pp. 95-124.

²² Se già Manlio Bellomo includeva anche il problema di precisare teoricamente il *dominium* della signoria fondiaria tra i motivi della rinascita degli studi giuridici (M. Bellomo, *Società e istituzioni in Italia dal Medioevo agli inizi dell'Età moderna*, Giannotta, Catania 1982³, p. 312 e p. 320), Mario Caravale ha dedicato al tema ampio spazio nel suo manuale, dove osserva che «all'origine della rinascita degli studi [...] non si troverebbe tanto la ripresa delle attività commerciali, quanto, piuttosto, la necessità di precisare i contenuti del diritto di *dominium* spettante ai soggetti pienamente liberi. Innanzi tutto del *dominium* fondiario, dato che la tutela di questo risulta essere l'obiettivo primario delle *conjuraciones* municipali» (M. Caravale, *Ordinamenti giuridici*, cit., pp. 309-310).

²³ E. Cortese, *Il diritto nella storia medievale*, I: *L'alto Medioevo*, cit., pp. 378-380; Id., *Il rinascimento giuridico medievale*, cit., pp. 17-18.

²⁴ Sulla questione del significato della *petitio* di Matilde ad Irnerio, variamente interpretata, si veda E. Spagnesi, «*Libros legum renovavit*», cit., pp. 52-62.

²⁵ Il placito di Marturi è edito in L. Cambi Schmitter, *Carte della Badia di Marturi nell'Archivio di Stato di Firenze (971-1199)*, Polistampa, Firenze 2009, pp. 77-78.

²⁶ La bibliografia, amplissima, è indicata almeno per le opere monografiche nel mio volumetto *Le risorse naturali come beni comuni*, Efigi, Arcidosso 2013, pp. 143-161.

²⁷ Gabriella Piccinni si chiede: «quello della crescita dei secoli XI-XIII come apportatrice e distributrice di maggiore ricchezza per tutti è un pregiudizio storiografico, prodotto non sempre consapevole di quel pensiero unico neoliberista per il quale il mondo in cui di volta in volta viviamo è sempre l'unico mondo possibile, e per il quale, in un'economia di mercato, il valore economico è l'unica discriminante tra ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, tra ciò che fa del bene alla società e ciò che le fa del male? Della crescita medievale, così forte e chiara, beneficiarono tutti gli italiani nella stessa proporzione? In città,

in campagna, essa fu, per tutti, dispensatrice di una quota aggiuntiva di benessere e occasione di elevazione sociale oppure ad alcuni portò anche nuova miseria, materiale e/o morale, pena fisica, rinnovata fatica quotidiana, inedita precarietà di lavoro, più fame?» Cfr. G. Piccinini, *All'apogeo: quale società? Uguaglianze e disuguaglianze nell'Italia medievale*, in *La crescita economica dell'Occidente medievale. Un tema storico non ancora esaurito*, Atti del Convegno internazionale, Viella, Roma 2017, p. 384.

²⁸ Sulla mezzadria nel Senese, con bibliografia relativa, sia consentito rinviare a M. Ascheri, A. Dani, *La mezzadria nelle terre di Siena e Grosseto dal Medioevo all'età contemporanea*, Pascal, Siena 2011.

²⁹ Cfr. F. Anderlini, *La grande regione 'rossa': il ruolo strategico della mezzadria nei dinamismi politici e funzionali*, in *I mezzadri e la democrazia in Italia*, a cura di C. Pazzagli, R. Cianferoni, S. Anselmi, Il Mulino, Bologna 1986, pp. 191-211.

³⁰ Cfr. *Corpus iuris civilis*, III: *Novellae*, ed. R. Schoell, G. Kroll, Dublin-Zürich, Weidmann, 1972, pp. 390-397.

³¹ Come ha osservato Bronisław Geremek, «la costituzione giustiniana contro i mendicanti validi funse da base giuridica e da punto di partenza per la moderna legislazione contro i vagabondi, che vide una prima applicazione negli atti emanati in tutto l'Occidente a metà Trecento, sotto l'influsso della crisi sociale provocata dalla peste nera» (B. Geremek, *Uomini senza padrone: poveri e marginali tra medioevo ed età moderna*, Einaudi, Torino 1992, p. 91).

³² Cfr. F. Botta, *Giustiniano e la repressione della blasfemia*, in *Filii. Scritti per Gennaro Franciosi*, a cura di F.M. d'Ippolito, Satura, Napoli 2007, I, pp. 275-305.

³³ Per la bibliografia e i riferimenti alla dottrina di diritto comune cfr. A. Dani, *Il processo per danni dati nello Stato della Chiesa (secoli XVI-XVIII)*, Prefazione di P. Sirena, Monduzzi, Bologna 2006, pp. 1-43.

³⁴ G. Ravegnani, *L'età di Giustiniano*, cit., p. 64.

³⁵ Il Codice giustiniano stabiliva che agli Ebrei «omnes administrationes seu dignitates interdictae sunt» (*Cod.* 1.9.18[19]). Si tratta di una costituzione emanata nel 439 dagli imperatori Teodosio e Valentiniano che mirava, escludendo gli ebrei da ogni tipo di *dignitas* connessa a una carica pubblica, a escludere una loro *superioritas* sui cristiani. Sul versante canonistico tale esclusione fu ribadita dal canone IV del III Concilio di Toledo del 589 e dal canone LXV del IV Concilio di Toledo del 633, inseriti poi nel *Decretum* di Graziano (c. 14, D.

LIV e c. 31, C. XVII, q. IV), su cui cfr. K. Pennington, *The Law's Violence against Medieval and Early Modern Jews*, in «Rivista internazionale di diritto comune», 23 (2012), pp. 23-44. Nuova conferma in tal senso giunse dal IV Concilio Lateranense del 1215 (cost. LXIX di Innocenzo III, poi accolta nel *Liber Extra* di Gregorio IX [c. 16, X.5.6]): cfr. F. Margiotta Broglio, *Il divieto per gli ebrei di accedere alle cariche pubbliche e il problema della giurisdizione ecclesiastica sugli infedeli nel sistema canonistico fino alle decretali di Gregorio IX. Appunti e ricerche*, in *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, II, Sirey, Paris 1965, pp. 1070-1085.

³⁶ La condizione degli ebrei, com'è noto, andò peggiorando in epoca moderna e già nel XV secolo si manifestarono fenomeni gravi di violenza e intolleranza. Con la bolla *Hebraeorum gens* del 1569 Pio V ordinò agli Ebrei di stabilirsi nei ghetti – pena l'espulsione – con altre misure restrittive.

³⁷ Si tratta delle proposizioni VII e VIII del *Dictatus Papae* (1075).

³⁸ Cfr. H.J. Berman, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1998 (I ed. 1983).

³⁹ P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, cit., pp. 109-116.

⁴⁰ Che dunque può dirsi a tutti gli effetti schiavista: cfr. J. Andreau, R. Descat, *Gli schiavi nel mondo greco e romano*, trad. it., Il Mulino, Bologna 2009.

⁴¹ Cfr. S. Bono, *Schiavi. Una storia mediterranea (XVI-XIX secolo)*, Il Mulino, Bologna 2016.

⁴² P. Grossi, *L'Europa del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 202-203.

⁴³ Cfr. R. Trifone, *Storia del diritto forestale in Italia*, Tipografia Bruno Coppini & C., Firenze 1957, p. 30.

⁴⁴ Cfr. P. Fedeli, *La natura violata: ecologia e mondo romano*, Sellerio, Palermo 1990; G. Panessa, *Fonti greche e latine per la storia dell'ambiente e del clima nel mondo greco*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1991; C. Bearzot, *Uomo e ambiente nel mondo antico*, in «Rivista della Scuola Superiore dell'Economia e delle Finanze», 8-9 (2004), pp. 9-18; L. Solidoro Maruotti, *La tutela dell'ambiente nella sua evoluzione storica. L'esperienza del mondo antico*, Giappichelli, Torino 2021.

⁴⁵ M. Fiorentini, *Possessores e ambienti nel mondo romano. Un rapporto contrastato*, in «Archeologia di frontiera», 12 (2022), p. 101. Dello stesso si veda anche *Natura e diritto nell'esperienza romana. Le cose, gli ambienti, i paesaggi*, Grifo, Lecce 2022.

⁴⁶ S. Mosley, *Storia globale dell'ambiente*, trad. it., Il Mulino, Bologna 2013, p. 174.

⁴⁷ M. Ascheri, *La «percezione» dell'avvocatura in Italia dal Medioevo all'età moderna*, in «Initium», 20 (2015), p. 696.

⁴⁸ F. Cancelli, *Legista*, in *Enciclopedia dantesca*, III, Treccani, Roma 1971, pp. 619-620. Si legge nel *De Monarchia* (II, IX 20): «Videant nunc iuristae praesumptuosi quantum infra sint ab illa specula rationis unde humana mens haec principia speculatur, et sileant secundum sensum legis consilium et iudicium exhibere contenti».

⁴⁹ D. Maffei, *Gli inizi dell'umanesimo giuridico*, Giuffrè, Milano 1956; M. Ascheri, *I giuristi, l'umanesimo e il sistema giuridico dal Medioevo all'età moderna*, in *El dret comú i Catalunya*, Actes del II simposi internacional, ed. A. Iglesia Ferreirós, Fundació Noguera, Barcelona 1992, pp. 145-161.

⁵⁰ M. Ascheri, *La «percezione» dell'avvocatura*, cit., p. 693.

⁵¹ *Ibidem*, p. 692.

⁵² M. Ascheri, *Crisi del diritto comune in una città-Stato: «Diligite iustitiam... » a Siena (1310)*, in *Recht – Geschichte – Geschichtsschreibung. Rechts und Verfassungsgeschichte im deutsch-italienischen Diskurs*, hrsg. von S. Lepsius, R. Schulze, B. Kannowski, Erich Schmidt Verlag, Berlin 2014, pp. 108-112.

⁵³ M. Ascheri, *La «percezione» dell'avvocatura*, cit., p. 698.

⁵⁴ Sul punto sia consentito rinviare al mio *Gli statuti dei Comuni della Repubblica di Siena. Profilo di una cultura comunitaria*, Il Leccio, Siena 2015, pp. 217-239.

⁵⁵ L.A. Muratori, *Dei difetti della giurisprudenza*, Presso Giambattista Pasquali, Venezia 1742, p. 108.

⁵⁶ «Chiedete ora – scrive Muratori – qual sia il frutto di tanti libri, qual giovamento si sterminata mole di volumi abbia recato alla Giurisprudenza. Sarà pur divenuta facile l'intelligenza delle Leggi, spianato il cammino a giudicar rettamente. Tutto l'opposto. Ad altro non ha servito, né serve questo diluvio d'Opere Legali, se vi si farà ben mente, che a rendere la Giurisprudenza più difficile, imbrogliata e spinosa, e più incerti e dubbiosi i Giudizj di chi dee amministrar la Giustizia. Volgete e rivolgete questi libri: troverete un'infinità di sentenze e conclusioni tutte in guerra fra loro, cioè contrarie e contraddittorie» (ivi, p. 20).

⁵⁷ Cfr. H.P. Glenn, *Tradizioni giuridiche nel mondo. La sostenibilità della differenza*, trad. it., Il Mulino, Bologna 2011, p. 510.

⁵⁸ Sugli statuti comunali, anche per aggiornate indicazioni bibliografiche, si vedano le recenti sintesi *Statuts, écritures et pratiques sociales dans les sociétés de l'Italie communale et du Midi de la France (XII^e-XV^e siècle)*, sous la direction de D. Lett, École française de Rome, Rome 2021; *I rapporti fra città e campagna allo specchio della normativa statutaria. Un confronto fra lo Stato della Chiesa, la Toscana e l'Abruzzo (secoli XII-XVI)*, a cura di G.P.G. Scharf, Federico II University Press, Napoli 2022.

⁵⁹ F. Calasso, *Medio evo del diritto*, cit., p. 361.

⁶⁰ Sul mutamento di paradigma nelle varie scienze si vedano le ampie riflessioni di E. Morin, *Introduzione al pensiero complesso*, trad. it., Milano 1993; Id., *La sfida della complessità*, trad. it., Firenze 2011, nonché di F. Capra, *Il punto di svolta. Scienza, società e cultura emergente*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2000 (I ed. 1982); Id., *Verso una nuova saggezza. Conversazioni con Gregory Bateson, Indira Gandhi, Werner Heisenberg, Krishnamurti, Ronald David Laing, Ernst F. Schumacher, Alan Watts e altri personaggi straordinari*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1993 (I ed. 1988).

Bibliografia essenziale

B. Andreolli, *Contadini su terre di signori. Studi sulla contrattualistica agraria dell'Italia medievale*, Clueb, Bologna 1999.

M. Ascheri, A. Dani, *La mezzadria nelle terre di Siena e Grosseto dal Medioevo all'età contemporanea*, Pascal, Siena 2011.

M. Ascheri, *I diritti del Medioevo italiano. Secoli XI-XV*, Carocci, Roma 2003².

M. Ascheri, *La «percezione» dell'avvocatura in Italia dal Medioevo all'età moderna*, in «Initium», 20 (2015), p. 689-703.

A. Barlucchi, *Il patrimonio fondiario dell'abbazia di San Galgano (secc. XIII-inizi XIV). Prima parte*, in «Rivista di Storia dell'Agricoltura», 31 (1991), fasc. 2, pp. 63-102; *Parte seconda*, in «Rivista di Storia dell'Agricoltura», 32 (1992), fasc. 1, pp. 55-79.

M. Bellomo, *Società e istituzioni in Italia dal Medioevo agli inizi dell'Età moderna*, Giannotta, Catania 1982³.

H.J. Berman, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1998 (I ed. 1983).

F. Calasso, *Medio evo del diritto, I: Le fonti*, Giuffrè, Milano 1954; nuova edizione, con Postfazione di Andrew Cecchinato, Adelphi, Milano 2021.

M. Caravale, *Ordinamenti giuridici dell'Europa medievale*, Il Mulino, Bologna 1994.

E. Cortese, *Il diritto nella storia medievale, I: L'alto Medioevo*, Il Cigno Galileo Galilei, Roma 1995.

E. Cortese, *Il rinascimento giuridico*, Bulzoni Editore, Roma 1992.

A. Cortonesi, *Contrattualistica agraria e proprietà ecclesiastica (metà sec. XII - inizi sec. XIV). Qualche osservazione*, in A. Cortonesi, G. Piccinni, *Medioevo delle campagne. Rapporti di lavoro, politica agraria, protesta contadina*, Viella, Roma 2006, pp. 95-124.

- A. Dani, *Le risorse naturali come beni comuni*, Effigi, Arcidosso 2013.
- M. Fiorentini, *Possessori e ambienti nel mondo romano. Un rapporto contrastato*, in «Archeologia di frontiera», 12 (2022), pp. 91-104.
- M. Fiorentini, *Natura e diritto nell'esperienza romana. Le cose, gli ambienti, i paesaggi*, Grifo, Lecce 2022.
- A. Fiori, *La «Collectio Britannica» e la riemersione del Digesto*, in «Rivista internazionale di Diritto comune», 9 (1998), pp. 81-121.
- V. Fumagalli, *L'evoluzione dell'economia agraria e dei patti colonici dall'alto al basso Medioevo*, in *Le campagne italiane prima e dopo il Mille. Una società in trasformazione*, a cura di B. Andreolli, V. Fumagalli, M. Montanari, Clueb, Bologna 1985, pp. 13-45.
- P. Grossi, *L'Europa del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- L.A. Muratori, *Dei difetti della giurisprudenza*, Presso Giambattista Pasquali, Venezia 1742.
- G. Nicolaj, *Cultura e prassi di notai preirneriani. Alle origini del Rinascimento giuridico*, Giuffrè, Milano 1991.
- G. Piccinni, *All'apogeo: quale società? Uguaglianze e diseguaglianze nell'Italia medievale*, in *La crescita economica dell'Occidente medievale. Un tema storico non ancora esaurito*, Atti del Convegno internazionale, Viella, Roma 2017.
- F. Salvestrini, *La proprietà fondiaria dei grandi enti ecclesiastici nella Tuscia dei secoli XI-XV. Spunti di riflessione, tentativi di interpretazione*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 62 (2008), fasc. 2, pp. 377-412.
- E. Spagnesi, «*Libros legum renovavit*». *Irnerio lucerna e propagatore del diritto*, Edizioni Il Campano, Pisa 2013.

Francesco Aleo

*Teologo e storico del pensiero cristiano
Facoltà Teologica, Palermo*

Il volto del Cristo *Pantokràtor*,
nei mosaici del Duomo di Cefalù (XII sec.).
Luce d'uno sguardo che ci ri-guarda

Premessa

La temperie che stiamo vivendo è quella d'un tempo travagliato. Si affacciano nel nostro prossimo futuro prospettive inquietanti, a tratti angoscienti, instillate dal mutamento climatico e dalla pandemia globale, ora da una guerra tremenda alle porte dell'Europa a cui, tuttavia, ci stiamo quasi abituando¹. Gli eventi drammatici d'ogni genere, le tragedie di popolazioni inermi cui assistiamo passivi, nonostante o forse proprio a motivo d'una informazione immediata e capillare, supportata o essenzializzata dalla pervasività delle immagini sui *Socials*, rischiano di divenire quasi un rumore di fondo ed una presenza familiare della nostra quotidianità. Ci si accorge, ogni giorno di più, che «sapere» non basta, pertanto, urge elaborare una nuova visione «umanistica», da calarsi non soltanto nelle discipline storiche ma anche in quelle psicologiche, avvalentesi d'un nuovo approccio empatico alla realtà, all'umano ed ai suoi saperi². In vista d'un senso ed un significato da conferire ai mutamenti sopraggiunti in quello che qualcuno ha chiamato un vero «cambiamento d'epoca» piuttosto che un'«epoca di cambiamenti»³. Il nostro modesto intento rileverà l'apporto della riflessione cristiana dei primi secoli sulle immagini, nell'esame d'una testimo-

nianza dell'arte medievale in Sicilia, per dare una risposta a due fenomeni del nostro tempo: l'indifferenza verso il passato e la disumanizzazione che ne consegue, nella formazione della cultura contemporanea.

Introduzione

«Perché Gesù Cristo è venuto così tardi?», era questa la domanda dei pagani, rivolta ai cristiani dei primi secoli, ai quali questi risposero con l'adozione della Teologia del *Logos*⁴. Il *Logos*, il Verbo o la Parola di Dio, incarnatasi per l'evento dell'Incarnazione, in Gesù Cristo, rivela, come affermava Giovanni Crisostomo (349-407), la *synkatabasis*, la divina «condiscendenza», volta a salvare il genere umano⁵. Dio si rivela nella carne, mostra il suo volto all'uomo e assume integralmente la sua natura: tutto ciò è l'*oikonomia*. Per i Padri greci, essa attribuiva all'esistenza dell'Uomo ed alla vita del Cosmo rinnovato senso e significato⁶. Fu questa teologia a consentire ai cristiani, fra II e III secolo, di affermare, contro lo gnosticismo, che Dio ha amato la carne da Lui stesso creata, così Tertulliano (160-220 ca.) può dire: «(Dio) ha amato, dunque, non solo l'uomo, ma anche la sua nascita, anche la sua carne, perché è impossibile amare qualcosa escludendo ciò che determina il suo essere»⁷. Tralasciando le dispute teologiche e le controversie dei primi secoli, specie quelle che contrapposero i cristiani agli eretici gnostici e marcioniti⁸. Le prospettive dischiuse dall'esito del confronto dei cristiani coi pagani, fanno avvertire una ricerca di senso e di significato, anche agli gnostici⁹. Proprio all'insegna del senso e del significato, d'una loro rinnovata ricerca, verso il rinvenimento dell'umano, attingeremo ad alcune fonti dell'antica teologia cristiana delle immagini, verificando i loro asserti in un'opera dell'arte medievale siciliana. Nell'arte

dell'età di mezzo, espressioni, formulazioni ed elaborazioni di *teologoùmeni* possono gettare ancora luce sull'umano del nostro tempo. È lecito interrogarsi sull'intersezione e sull'intreccio inevitabili fra teologia e religione, poiché l'una e l'altra, specie nel cristianesimo antico, sono indissolubili ed ineludibili. Adottando il punto di vista d'uno studioso contemporaneo di Storia del Cristianesimo, se s'intende la «Religione» come l'aspetto istituzionale e la «religiosità» come l'espressione della dimensione individuale dell'esperienza religiosa, si può affermare che la religione come fenomeno umano è stata al centro della vita sociale e culturale della maggior parte delle società per la sua capacità d'influenzare in modo pervasivo gli aspetti più diversi dell'esistenza sociale¹⁰. Ciò non vale per tutte le società e le epoche storiche quanto per il Medioevo, quando il cristianesimo, innanzitutto come forza spirituale, impregnò tanto le società umane di quest'epoca storica che qualche studioso ha ritenuto di trovarvi il più importante elemento d'unità di quell'età eterogenea¹¹. Il cristianesimo non è una religione ma è Cristo ovvero una persona¹², tuttavia, nell'attuale fase di post-modernità o post-cristianesimo, ove la percezione diversa dell'umano va di pari passo con la secolarizzazione ed il trans-umanesimo, pare avvertirsi, da parte di alcuni¹³, il passaggio da un cristocentrismo, che oggi sembra non tenere più, ad un deciso teocentrismo. Quest'ultimo ammetterebbe l'esistenza e l'azione d'un unico Spirito o «Realtà divina», dietro tutte le religioni. In tale contesto di problemi e discussioni degli ultimi decenni, s'innesta la teologia di Henri Marie de Lubac (1896-1991) che si pone sulla linea del *corinquietum* di Agostino d'Ipbona (354-429)¹⁴. De Lubac, nello studio del pensiero di Tommaso d'Aquino (1225-1274), individua nella natura dell'uomo un *naturale desiderium videndi Deum* che può guidare oggi la ricerca di senso e significa-

to dell'Uomo nel Cosmo quindi il perseguimento di quel senso religioso, nel quale s'innesta l'originalità del cristianesimo, il cui spessore «umano» e «religioso» si verifica, oggi, nelle strutture antropologiche fondamentali ovvero nelle domande di felicità e di pienezza della persona umana¹⁵.

Verso l'auto-trascendenza

Proprio partendo dal desiderio umano di Dio, dalla sua ricerca di senso e di significato, entro le sue strutture antropologiche o nelle corde dell'umano, potrebbe guadagnarsi, oggi, l'apporto delle discipline psicologiche e psico-terapeutiche al rinvenimento del senso religioso ed alla riflessione teologica cristiana, nell'età contemporanea. Volgendo la nostra riflessione al contesto clinico di queste discipline, nel termine *logos* si verifica l'apporto della «parola» al «senso» e al «significato», in base al quale, per «senso», s'intende la logica causa-effetto o congruenza e nel «significato» ristà il valore di compito o missione, attribuito dall'interpretazione o dalla «parola», come atto interpretativo. Per Viktor Frankl (1905-1997), il bisogno di significato, nell'uomo, è indipendente da altri bisogni, così, secondo il fondatore e maestro della Logo-terapia, nella persona umana, si registra quella «dimensione noetica» che è lo spazio psicologico, non riducibile a quello fisico, né a quello psico-sociale né ad altre dimensioni. Nello spazio psicologico umano, è connaturata, appunto, la volontà di significato, implicante, nel soggetto, anche quella di auto-trascendersi, in ciò consistendo l'essenza della persona umana¹⁶. Verso l'auto-trascendenza, potrebbe orientarsi un'interpretazione del dato delle scritture bibliche e cristiane: l'Uomo, creato ad immagine e somiglianza di Dio. Assunta quale chiave interpretativa, l'auto-trascen-

denza sarebbe allora in grado di conferire ulteriore senso e significato alla persona umana. Gregorio di Nissa (n. 335/340 - m. pr. fin. IV sec.), sulla base della «somialianza» di Gen 1,26¹⁷ connotava la differenza del supporto della materia nella moneta con l'effigie di Cesare, rispetto alla carne e al corpo dell'Uomo, recanti in sé l'immagine di Dio¹⁸. A differenza della moneta in bronzo, quell'immagine ristà nell'umanità della carne di Adamo o del primo uomo¹⁹. Dio, dunque, ha necessità d'un supporto materiale – nel caso dell'Uomo, la sua carne e il suo corpo – per porvi la sua immagine, essendo la materia a questa necessaria per formarsi, presentarsi ed essere riconosciuta alla coscienza, consentendo all'Uomo di realizzare la somiglianza con chi ha posto quell'immagine in lui. Nella somiglianza con Dio, l'Uomo recupera, così, anche la sua propria immagine, trovando e diventando sé stesso. Riformulando quanto detto, Leone Magno (n. fin. IV sec. - 461) dice: «Svegliati, uomo, e riconosci la dignità della tua natura. Ricordati che sei stato fatto “immagine di Dio”²⁰: guastata in Adamo, essa è stata riplasmata in Cristo»²¹. L'auto-trascendenza, in rapporto alla «somialianza» biblica, andrebbe compresa, allora, in una visione antropologica, quale parte della dimensione noetica e spazio della coscienza morale, descrivendosi come processo dinamico, proteso a realizzare un valore-scopo, entro una dinamica dialogica della persona umana, compresa tra l'essere e il dover essere, attuantesi attraverso l'amore. Quest'ultimo, in termini psicologici e psicoterapeutici, diviene apertura inter-personale all'altro e al mondo, assumendo la coscienza come organo di senso, capace d'una percezione di sé in divenire, nel cogliere le possibilità che si dipanano di fronte a noi²².

Teologia dell'immagine

La teologia della Chiesa primitiva, da una parte, era improntata all'esperienza e dall'altra, era una teologia figurativa, nella quale le immagini aprono una finestra su Dio²³. I concetti impongono all'osservatore dei vincoli, su di essi si può e si deve discutere, con essi si stabiliscono relazioni, rapporti, analogie, nessi tra le parole e le proposizioni correlate fra loro, per realizzare un discorso avente senso compiuto o più discorsi, per astrarre altri concetti, sintesi razionali o figure intellettuali, idee, trasponibili quindi in immagini²⁴. Le immagini sono figure o rappresentazioni della realtà, possono essere più o meno fedeli, ignorare o no i riscontri con essa, crearne un quadro più o meno significativo, ponendo la questione dell'idoneità delle figure costruite a cogliere la realtà, nella sua effettività. Le immagini lasciano all'osservatore la libertà di guardare con i propri occhi ciò che gli si offre nell'incontro con la teologia e la spiritualità dei primi cristiani²⁵. Esse non sono neutrali, non sono storie calate semplicemente in pittura o realizzate a mosaico e neppure mere testimonianze di storia del gusto artistico o della moda: le immagini sono pericolose. Per quanto scelte con discrezione, esse viaggiano trasportate da ricordi coscienti o subliminali; per quanti limiti si pongano al loro uso previsto, le immagini imprimevano a fuoco contorni indelebili nella mente. Idee, trasmesse o rivestite di «rispettabilità» o presunta tale dalle immagini ne sono spesso sopraffatte, rivelandosi quali idee di per sé troppo scadenti per reggerne il peso intellettuale. Le immagini non esprimono solo convincimenti, ma alterano le sensazioni e finiscono per giustificare i convincimenti²⁶. Le figure veicolate dalle immagini accostano una realtà esterna al soggetto, ma ne possono accostare

anche una a lui interna, per esempio, la vita interiore, la sua coscienza, il suo rapporto con la trascendenza²⁷. Paradossalmente, la teologia della Chiesa primitiva, il cui frutto e il cui esito più alto sono l'Icona e la sua arte²⁸, è quanto mai attuale per l'uomo d'oggi che vuole vedere e sperimentare. Una teologia che si serve di concetti e di proposizioni con la dialettica e la logica del discorso – quale quella *Scolastica* – che si avvale della lingua-madre di quelle europee – quale il latino delle *Summae* – sistematizzata ed inserita negli *Studia generalia* – in una *Ratio studio rum* – appare moralistica, volendo prescriverci esattamente cosa dobbiamo fare²⁹. Questa teologia, talvolta, si mescola con proiezioni e paure umane che nascondono la pretesa, anche occulta od inconscia, di dominare e manipolare le coscienze, anche se per il loro bene³⁰; nasce, a sua volta, da una teologia o da un pensiero che pretendono quasi di arrivare ad una conoscenza positiva, la quale dev'essere provata come vera o falsa. La teologia che presiede all'impiego delle immagini produce, invece, una conoscenza proveniente dalla figura e si esime dai processi logici e dialettici, tendenti a mostrare o a provare il vero o il falso, conferme o smentite di un'affermazione, di un'opinione o di una verità. È una teologia, in ultima analisi, che si sottrae al criterio della provabilità, ma gioca tutto il suo ruolo e la sua efficacia sul potenziale allusivo delle immagini o delle figure. All'interno d'una conoscenza siffatta, le figure esprimono più di ciò che viene indicato dalla loro struttura, intesa come un insieme di elementi e di rapporti; le figure fanno intravedere «qualcosa» che nella realtà naturale o sociale o umana rappresentata non appare e che soltanto l'uomo intravede. Le figure alludono e perciò vanno oltre i limiti non soltanto della loro struttura ma anche del tempo in cui sono state costruite. Grazie al loro potenziale allusivo aprono prospettive, innescano sug-

gerimenti impliciti, nuovi interrogativi, nuovi sbocchi e possono evocare una realtà di compimento che appartiene al futuro. Nessuna figura è del tutto priva di questo potenziale allusivo, perché ciascuna di esse reca in sé una dimensione potenziale di sviluppo che va oltre una determinata rappresentazione-spiegazione della realtà, collegando, in qualche modo, il presente al futuro³¹. Il frutto di questo potenziale allusivo e figurativo della teologia cristiana dei primi secoli, in Oriente, è stato l'Icona e come ci insegnano i grandi pittori d'icona, quali l'anonimo russo dell'*Eleemosýne* o della *Madonna della tenerezza* (XV sec.) o Andrej Rublev, autore de *La Trinità* (1422 ca.), davanti all'icona non si va per guardare, ma «per farsi guardare»³². Consapevoli d'osare forse troppo, nell'epoca «liquida», «fluttuante», «fluida», quale quella in cui viviamo, quella dei *selfie* anche ai funerali, tanto per intenderci, riteniamo che vi possano essere altri apporti per la conoscenza dell'umano e dei suoi saperi. Tali sono l'auto-trascendenza – nel contesto clinico o psico-terapeutico – e l'Icona – l'immagine presso gli antichi cristiani – quale «finestra sull'invisibile»³³: entrambi orientano al trascendente ed alla sua sfera, nella persona umana.

Il Duomo di Cefalù

Non potendo riassumere, in questa sede, la storia dei lavori e la cronologia del Duomo di Cefalù³⁴, è sufficiente ricordare come la sua costruzione risalga al 1130, per volontà del re Ruggero II (1095-1154), il normanno, anno d'inizio del suo regno. La costruzione del grandioso monumento architettonico rimase incompiuta e fu portata a termine, nel secolo successivo, con adattamenti e soluzioni architettoniche avventizie³⁵. Sulla soglia della basilica, il visitatore o l'osservatore, giunto al suo interno, può accor-

gersi della convergenza, non solo del proprio sguardo, ma anche delle decorazioni e delle raffigurazioni sui capitelli delle colonne della navata centrale, verso il luogo dell'altare³⁶. Partendo quindi dalla soglia del microcosmo ecclesiale verso il Cristo-luce, raffigurato nel mosaico della conca absidale, sia le architetture che le raffigurazioni sulla pietra alludono ad un percorso di purificazione ideale dalle tenebre alla luce³⁷. Sull'asse mediano della navata centrale, si percepisce la trasformazione graduale dell'arco mosaicato che, a prima vista, appare illusoriamente sul *Vima*, sopra una vera e propria tenda a quattro vele, legata alle quattro colonne mosaicate tiranti dal basso, distendentesi, invece, sull'area dell'altare originario³⁸. Entro il Duomo, giunti al centro della navata trasversale ovvero nell'*omphalon* liturgico, punto di convergenza d'ogni asse verticale con ogni asse orizzontale, si raggiunge quindi la migliore visione dell'altare e della sua originaria sistemazione architettonica³⁹. All'interno ed all'esterno, si ammirano tre cicli di decorazioni e raffigurazioni, sia fitomorfe che antropomorfe. Raffigurati nella pietra, bestiari ed erbari erano costitutivi della cultura e dell'immaginario medievale, attraverso un complesso simbolismo ed allegorismo. Il simbolo è un modo di pensare e di sentire talmente intrinseco e connaturato ai medievali, che essi non avvertivano il minimo bisogno di informare i lettori dei sensi e dei significati che adducevano a certe parole, a soggetti umani, vegetali, animali, a immagini o figure. Ciò non impedisce al lessico medievale del simbolo che si giovava della lingua latina e dell'opera di Agostino d'Ippona – padre di tutta la simbolica medievale – d'essere di grande ricchezza e precisione. Proprio nel lessico del simbolo, il latino gioca una parte importante, poiché i termini impiegati, *in primis*, da Agostino e poi dai successivi autori medievali, come *signum*, *figura*, *exemplum*, *memoria*, *simili-*

tudo, sono difficilmente traducibili nelle lingue europee come il tedesco o anche l'italiano, per il quale tutti i termini latini, ora enumerati, possono tradursi con «simbolo». Sono tutti termini forti, impossibili da tradurre esattamente, ciascuno con un preciso campo semantico, non sono sinonimi o inter-cambiabili⁴⁰. Il contesto istituzionale e funzionale della chiesa è sempre fondamentale per intendere la finalità e il significato delle immagini medievali, spesso di difficile comprensione ai fedeli comuni, a scapito di un *topos* consolidato quale quello della *Biblia pauperum*⁴¹. Occorre distinguere fra le immagini che hanno avuto un impiego liturgico «diretto» – come l'Icona processionale – e quelle dei cicli monumentali – mosaico, pittura, scultura – come quelli del nostro Duomo, che instaurano una più evidente dialettica con lo spazio liturgico⁴². Pertanto, con Jérôme Baschet, «Si può formulare [...] l'ipotesi che (l'immagine) giochi a sua volta un ruolo attivo, vale a dire che la decorazione contribuisca al funzionamento liturgico dell'oggetto o del luogo cui aderisce»⁴³. All'esterno del Duomo, le colonne, in numero di ben centottanta, coi loro capitelli, recano, in prevalenza, una raffigurazione decorativa fitomorfa con foglie d'acanto e foglie di cardo. Entrambe le piante presentano spine, ma quelle dell'acanto recano in sé la metafora del pungente quindi del trionfo sulle difficoltà, mentre quelle del cardo rinviano al non coltivato, perciò al virginale, quindi all'idea della verginità e dell'amore. In aggiunta a questo senso simbolico o metaforico, il cardo, a motivo della sua forma radiante, suggerendo la palma⁴⁴, rinvia quindi all'idea o al simbolo della vittoria o del trionfo. All'interno, sui capitelli delle colonne della navata centrale, si ammirano ancora raffigurazioni decorative antropomorfe e fitomorfe, di datteri e palme stilizzati. I datteri evocano metafore di sollievo e dolcezza, le palme quelle di vita e di

vittoria, moltiplicate anche negli archi ornamentali interni, divengono metafora della Chiesa vittoriosa, radunante uomini e donne che godono della vita e dei suoi frutti. Non si tratta semplicemente di rappresentazioni e trasmissione di significati e simboli, ma del tramandare, nella pietra, la testimonianza d'una trans-significazione cristiana di uomini, donne, esseri vegetali e animali⁴⁵. In tal modo, «l'immagine accompagna visivamente il compiersi della liturgia; essa ne amplifica forse gli effetti o almeno ne rende evidente il significato e ne prolunga la memoria»⁴⁶. Ci si consenta una prima considerazione proprio su questo percorso «iniziatico» di immagini e figure che conducono il visitatore quale *theoròs*, «colui che vede Dio», membro delle *theorìai* o delegazioni, nelle processioni delle feste religiose⁴⁷. Il percorso iniziatico o catecumenale della Chiesa antica, riprodotto in quella medievale con immagini di pietra e mosaico, come a Cefalù, a Monreale, a Palermo, nel XII secolo, con l'aggiunta, nei secoli medievali successivi, delle navate laterali piene di luce che entra dalle finestre traforate della cattedrale di Reims o dalle vetrate istoriate di quelle di Beauvais e di Chartres, non s'impone e non costringe l'«iniziato» a «vedere per forza», ma lo guida e lo conduce alla visione del mosaico di Cristo, sul catino absidale sopra l'arco trionfale della basilica che in quella di Cefalù è una conca absidale quasi a sé stante. Nella conca dell'abside, sullo sfondo abbagliante delle tessere d'oro, si distende, gigantesco, il mosaico del Cristo *Pantokràtor* o «Signore di tutte le cose». È arduo, per noi moderni, serbare la pazienza di cogliere i significati di tutte le immagini, tanto più del senso conferito ai cicli di immagini o decorazioni, dal momento che subiamo passivi la violenza di un'epoca come la nostra, nella quale «visibilità» è sinonimo di potenza se non di pre-potenza, d'un potere che s'impone in forma dissimulata e subdola,

dinanzi al quale non vi è più possibilità, virtualità ed eventualità, concessaci dal «vedere», né lasciata al «vedere»⁴⁸. L'odierna civiltà delle immagini si oppone, infatti, al «farsi guardare», essa piuttosto impone la «cura della propria immagine», fino all'impiego ossessivo-compulsivo dello *Smartphone* e del *Selfie*. Non è aggiungere immagini ad immagini o creare immagini a risoluzione sempre più alta ad infondere forza, quanto, piuttosto, il sottrarre e il togliere⁴⁹. Questo «sottrarre e togliere» dalle immagini non è la semplice censura delle immagini, ritenute sconvenienti: è piuttosto il creare immagini allusive che si sottraggano allo sguardo rapace e lubrifico, avido di novità dell'*homo videns* contemporaneo. Questi moltiplica gli schermi, non sapendo più affrontare la padronanza simbolica o non avendo né la pazienza né la voglia di cercare e scoprire sensi e significati, nascosti o possibili, nelle immagini. Dissipata ogni ombra, tolta ogni mancanza, azzerata la dimensione del segreto o dell'arcano, forse anche quella dell'interiorità e dell'intimità della persona, in una continua contraddizione tra diritto alla *privacy* e trasparenza di dati «sensibili», si consuma, nella nostra odierna civiltà delle immagini, la dissacrazione della Teologia delle immagini, riconosciuta nel *Concilio di Nicea II* del 787, trionfante sull'Iconoclasmo che infuriò nell'Impero bizantino per tutto l'VIII secolo ed oltre⁵⁰.

Christòs Pantokràtor

È indiscutibile il carattere bizantino di tutti i mosaici della Sicilia normanna, tuttavia, ci sfugge ancora oggi l'identità del centro o dell'area di provenienza dei maestri mosaicisti, specialmente di quelle maestranze che lavorarono alla messa in posa dei mosaici nel Duomo di Cefalù⁵¹. I confronti stilistici dei mosaici della Cappella Palati-

na, datati tra il 1143 e il 1154, della Chiesa di S. Maria dell'Ammiraglio, completati intorno al 1150, con quelli dell'abside di Cefalù, tutti mosaici dell'età ruggeriana, fanno concludere per la datazione di quelli cefaludesi, al 1148⁵². Struttura e funzione del monumento architettonico, il linguaggio delle immagini e delle figure a mosaico di Cefalù deve la sua incompiutezza a quella architettonica. Ciò, purtroppo, fa di questi mosaici una sorta d'opera a sé stante, che, tuttavia, non può prescindere dalla dipendenza con l'opera architettonica: con questa i mosaici fanno un tutt'uno⁵³. La conca absidale del *Pantokràtor* è il cuore del complesso architettonico e figurativo, è epicentro del microcosmo ecclesiale, in esso riprodotto e rappresentato, focalizza sull'immagine del Cristo tutta la luce, ogni luce, proveniente da tutte le direzioni, dalla soglia, verso l'uscita in fondo, come dall'alto del *Vima*. Luce reale e metaforica, insieme, richiama quella luce «taborica» che avvolse il Signore trasfigurato, nei *Vangeli sinottici*⁵⁴, finita l'ascesa, giunti gli apostoli in cima al monte Tabor⁵⁵. Illumina non soltanto lo splendido mosaico absidale del Cristo *Pantokràtor*, ma lo rende a sua volta capace d'illuminare di senso e di significato tutto il complesso architettonico e decorativo, i suoi cicli figurativi e musivi. Il volto di Cristo, «Signore di tutte le cose», guarda e si fa guardare dai suoi occhi, dei quali, quello a destra dell'osservatore, attira il suo sguardo. La sua pupilla, al pari dell'altra, realizzata con una lastra d'ossidiana di 30 cm di diametro, raccoglie la luce, convenuta nella conca absidale, concentrandola su di sé, quasi interrompendola, spezzandola, focalizzandola, concentrandola in sé stessa, come in un «buco nero». A differenza del fenomeno cosmico naturale, però, la pupilla dell'occhio di Cristo, quale «buco nero lucente», diviene centro d'irradiazione della luce, non la tiene per sé, tenendola prigioniera. Unico pezzo di materia riflettente, «ri-

guarda» l'osservatore o l'«iniziato», con una luce nuova, invisibile, metaforica e tutta interiore che richiede «qualcosa» da parte dell'«iniziato», lo invita a dare un *responsum* o una «risposta», e lo fa divenire *responsabile*. Tutto, in questo mosaico, è luce e dalla luce trae senso e significato. Dotato d'un unico pezzo di materia, lo sguardo delle due pupille è semplice (*aplous*), non doppio⁵⁶, non è frammentato in una o più tessere, ma gli viene conferita una visibilità totale, dove l'occasionalmente non visibile si fa contiguo e si trasfigura nell'invisibile. È una visibilità che ci «ri-guarda» e che «non è solo per me» ma è per tutti, per l'altro, per chiunque percepisca uno sguardo umano di «responsabilità». È uno sguardo, allora, da prendere in carico, da custodire, da salvaguardare, oseremmo dire che è la luce dell'umano, nell'immagine del Cristo che ci salva dal non senso e dall'assenza di motivazioni per vivere ed esistere, poiché il suo «guardare» ci «ri-guarda». Allora, chi si fa da Lui «guardare», non può non avvertire non solo colui che lo «ri-guarda», ma anche tutto il suo essere, trasformato da quello sguardo di «ri-guardo»⁵⁷. Sotto il Cristo, sta la Madre di Dio, *Typos* o modello d'ogni illuminazione che Dio riversa su qualsiasi creatura, fino a renderla *kecharitoméne* o «piena di grazia»⁵⁸. Sotto Maria, sta la finestra, aperta ad oriente, che accoglie la luce del sole che sorge⁵⁹. Si compongono e si rapportano, così, tre registri differenti che richiamano e comunicano sensi e significati sia mistici che allegorici: il Cristo *Pantokràtor*; la Madre di Dio o *Panaghìa*; la luce naturale del sole. I tre registri absidali distinguono nettamente, mediante la misura longitudinale della finestra, la Chiesa terrestre ove la presenza della Luce è mediata da specchi ed enigmi ove Cristo è luce, faccia a faccia. In mezzo, sta Maria Madre di Cristo e della Chiesa, punto di convergenza fra la terra e il cielo, fra Chiesa terrena e Chiesa celeste, fra macrocosmo

e microcosmo, di Colei della quale il Sommo poeta dice: «Nel ventre tuo si raccese l'amore»⁶⁰. Vi si verifica, infatti, il collegamento verticale della conca direttamente con l'abside, indirettamente con il *Vima* ed il microcosmo ecclesiale. Per fare i conti con tutto questo, occorre lasciar interagire il «vedere» con il «guardare», in un circolo virtuoso, ermeneutico, tenendoli accanto l'uno a fianco all'altro. «Vedere» e «guardare» non sono sinonimi ed il loro differenziale semantico va valutato e valorizzato. Si può guardare senza vedere, ma non viceversa. Guardare è condizione del vedere, risultato di una peculiare intensificazione dello sguardo, dal momento che di questo esiste un esercizio articolato che può volgere all'azione del vedere, ad un uso precipuo dell'occhio⁶¹. Se la figura della conca absidale si distendesse su un piano, essa mostrerebbe l'abbraccio «cosmico» del Cristo *Pantokràtor*, proteso all'intero universo ed alla storia tutta. Accogliendo l'opinione di Crispino Valenziano, è lecito affermare che, a differenza degli altri mosaici del Cristo *Pantokràtor*, in Sicilia⁶², quello di Cefalù, proprio per l'insistenza sulla luce, è testimonianza chiara d'un cristo-centrismo, assumente la forma della spiritualità taboritica. Gesù Cristo è Dio-Uomo: due sono le ciocche di capelli che gli incoronano la fronte⁶³. La sua natura divino-umana lo fa appartenere a quella divina del Padre: di colore porfido e oro è il suo pallio, azzurro è il suo colobio⁶⁴. Il Cristo *Pantokràtor* è re, sacerdote e profeta: gemmata a corone è perciò la croce del nimbo. Dalla spalla destra, pende sul pallio e sotto il colobio, l'omoforio pontificale dalle striature verdi su argento, in mezzo ai «fiumi» (*potamòi*), discendenti⁶⁵. Valenziano, nella sua dotta descrizione ed interpretazione dell'immagine di questo mosaico, si sofferma sulle mani, tuttavia, la materia che compone la pupilla, in un pezzo unico, si fa supporto materiale dell'immagine e dello

sguardo di Cristo che ne promana, verso un «guardare» «empatico» o un «farsi guardare», captando e racchiudendo la luce nella pupilla dell'occhio, dirigendone lo sguardo sull'«iniziato», il quale guardandolo, «vede» lo sguardo del Cristo che lo «ri-guarda». Il suo sguardo è un «ri-guardo» verso l'«iniziato» cui consente di «guardare», fuori e dentro di sé e, finalmente, di «vedere», opponendosi o rispondendo al «non vedere» o «in-vidia».

Conclusioni

È per lo meno imbarazzante, trarre conclusioni dalle sparse considerazioni finora poste, su un tema così complesso come quello dell'impiego, del valore, del senso e del significato delle immagini. La loro funzione, nell'antico pensiero teologico cristiano, il loro ruolo, nel complesso architettonico medievale del Duomo di Cefalù, l'apporto dei mosaicisti bizantini, all'arte medievale occidentale offrono materia di studio e di ricerca, gettano una luce vera e diretta, sull'epoca medievale. Non ci si può esimere dal considerare il problema dello statuto delle immagini nella nostra cultura moderna, che è, fondamentalmente, una «civiltà delle immagini». Si ritiene opportuno porre una precisazione metodologica ed una distinzione lessicale, sull'impiego di «Iconografia» e di «Iconologia». La prima dà nuda descrizione, analitica o sinottica che sia; la seconda fa esegesi dei fenomeni artistici. Nell'accezione preferita dai nostri assunti, l'Iconografia si limiterebbe alla constatazione dei fenomeni; l'Iconologia, invece, penetre-
rebbe nell'esplicazione del senso⁶⁶. Rischia, ancora una volta, quanto tentiamo di dire, uno degli antichi dottori cristiani, Giovanni Damasceno (n. 650 ca. – m. prim. del 754): «io raffiguro ciò che di Dio è stato visto. Io non vengo la materia, ma il creatore della materia, che è diventa-

to materia a causa mia, nella materia ha accettato di abitare e attraverso la materia ha operato la mia salvezza»⁶⁷. Il Damasceno compendia e ricapitola, nel suo pensiero, la lunga tradizione patristica dell'immagine, nel corso della quale, Basilio di Cesarea (329/330-378) vi riteneva la possibilità e l'occasione di risalire al prototipo⁶⁸. L'arte medievale operava la trans-significazione cristiana di simboli e allegorie della natura, avvalendosi di minerari, erbari, bestiarî, figure di uomini e donne, Adamo ed Eva, poiché creature, materia, carne, corpi, creati da Dio⁶⁹. La materia creata, impiegata nelle immagini, può aiutare così a conoscere, vedere, fino a contemplare l'opera di Dio, materia plasmata, trasformata dall'artista, in figure o immagini, operanti a loro volta la trasformazione interiore o la trasfigurazione di chi le guarda. Allora, si può parlare di «iconicità» creata dall'uomo, vivente ed esistente nel Cosmo, «ad immagine di Dio» ovvero quale Sua immagine, vivente e operante, nella custodia del Creato e nella continuazione della Sua Creazione. Così, cercando o ricercando, scoprendo o ri-scoprendo, trovando o ri-trovando, quell'immagine di Dio in sé, l'uomo in Dio si «guarda», si «vede», con quell'immagine di Dio, con quello sguardo divino che assume i tratti e le fattezze umane del corpo e della carne di Cristo. Così, l'uomo si divinizza, umanizzandosi, nell'immagine di Cristo, vero uomo ma anche vero Dio, nella carne. Analogamente, l'immagine, nella materia, creata o plasmata dall'artista, riproduce il *momentum*, in un certo senso, della Creazione di Dio e, nell'immagine raffigurante Cristo, l'evento della Sua Incarnazione, rendendo l'artista collaboratore della Creazione e dell'umanazione teandrica. La materia, manifestante, nell'opera dell'artista o nell'immagine, la teandricità del Figlio di Dio e dell'uomo vivente, sia nell'Icona che nel mosaico, diviene materia della gloria e della luce di Cristo, il

trasfigurato o l'invisibile manifesto⁷⁰. Conoscere allora la storia delle immagini, significa conoscere la storia dell'«iconicità», non semplicemente una storia descrittiva delle opere d'arte. Non occorre rilevare quale perdita si verificherebbe se si abolisse l'arte cristiana dallo studio dell'arte e della sua storia. L'arte medievale è cristiana, è «sacra», nelle più grandi tra le sue manifestazioni, anche se qui si marca la differenza tra l'Oriente e l'Occidente. La riscoperta dell'immagine cristiana aiuterà anche a far prendere coscienza oggi della grande necessità di reagire contro gli effetti spersonalizzanti e spesso degradanti di quelle svariate immagini, condizionanti la vita della nostra moderna quotidianità. Sono «immagini» che non hanno più un supporto materiale ed un vero e proprio autore, ma ormai, a risoluzione sempre più alta, digitali, virtuali e dematerializzate, realizzate dall'Intelligenza Artificiale (I.A.), sempre più indistinguibili da quelle scattate con apparecchi fotografici dall'uomo, difficilmente consentiranno all'uomo d'oggi di penetrarvi, alla ricerca del senso o del significato della propria esistenza o del sé⁷¹. Negli *Atti del Concilio di Nicea II* del 787, verso la conclusione, si afferma: «questa rappresentazione è apportatrice di un beneficio simile a quello (del racconto evangelico), giacché cose che alludono reciprocamente l'uno all'altra senza dubbio recano il riflesso l'una dell'altra»⁷². Tenere presente il potenziale «allusivo» (*anamphibòlos*) dell'immagine e del suo rapporto con la Scrittura biblica, porre empaticamente un rapporto tra l'immagine sacra e l'«iniziato», tra il «guardare» e il «ri-guardare», come «beneficio» (*chresimòusa*), oppure «guardare» e «farsi guardare» significa costruire quel luogo e quel vincolo ermeneutico, nel quale l'uomo moderno ritrovi coscienza e contezza degli obiettivi e delle mete da raggiungere, in virtù di quel «riflesso» (*emphàseis*) della luce di quello «sguardo» che

l'immagine rinvia ad illuminare l'immagine interiore di chi vuole «vedere», contro il «non vedere» o l'«in-vidia», del nostro tempo.

Note

¹ C. Benedetti, *La letteratura ci salverà dall'estinzione*, Einaudi, Torino 2021, sulla speranza di avviare un radicale cambiamento di rotta di fronte ai rischi attuali dell'Antropocene e vincere la resistenza a guardare lontano nel futuro.

² R. Charon, *Medicina narrativa. Onorare le storie dei pazienti*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019, pp. 147-149; sull'empatia «generativa», p. 147.

³ Papa Francesco, *Udienza del Santo Padre alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi, 21.12.2019*, su press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2019/12/21/1022/02087.html

⁴ A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, Paideia, Brescia 1982, I/1, pp. 169-181, sul Cristo Logos; pp. 202-211; J. Knight, *The Christology of the «Ascension of Isaiah»*, in «Cristianesimo nella Storia», 34 (2013) 2, pp. 465-506; E. Scognamiglio, *Immagini di Gesù Cristo nel cristianesimo primitivo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2014, pp. 51-55.

⁵ F. Aleo, *Condiscendenza divina nell'esegesi di Giovanni Crisostomo: sugkata/basij nelle Homiliae in Genesim 1-67*, in «Rivista biblica» LXIII (2015) 3 pp. 393-422.

⁶ L. Bouyer, *Il Figlio eterno: teologia della Parola di Dio e cristologia*, Paoline, Alba 1977; Id., *Gnosis la conoscenza di Dio nella Scrittura*, LEV, Città del Vaticano 1991; Id., *Sophia ou le monde en Dieu*, Cerf, Paris 1994; Id., *La Bibbia e il Vangelo: il senso della Scrittura, dal Dio che parla al Dio fatto uomo*, Qiqajon, Magnano 2007.

⁷ Tertulliano, *La carne di Cristo*. Intr., trad. e not. di C. Micaelli, BUR, Milano 1996, IV,3, p. 362: *Amavit ergo cum homine etiam natiuitatem, etiam carnem eius. Nihil amari potest sine eo per quod est id quod est.*

⁸ Tertullien, *La chair du Christ*. Intr., text. crit., trad. et comm. de J.P. Mahé, Cerf (SCh 216), Paris 1975, I, pp. 69-93, su Marcione e la sua dottrina.

⁹ M. Zambon, «Nessun dio è mai sceso quaggiù». *La polemica anti-cristiana dei filosofi antichi*, Carocci, Roma 2019.

¹⁰ G. Filoramo, *Fenomenologia della religiosità nella storia della cultura*, in M. Caputo (cur.), *La religiosità come risorsa. Prospettive multidisciplinari e ricerca pedagogica*, Franco Angeli, Milano 2022, pp. 48-61, in particolare, a p. 50.

¹¹ M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 2003, pp. 67-68; F. Senatore, *Medioevo: istruzioni per l'uso*, Bruno Mondadori, Trento 2008, pp. 77-101, 115-127.

¹² G. Biffi, *Gesù Cristo unico Salvatore del mondo*, LDC, Torino 1996.

¹³ J. Hick, *Il cristianesimo tra le religioni del mondo*, in «Filosofia e Teologia» (1992) 6 pp. 13-24.

¹⁴ Sant'Agostino, *Le confessioni*. Trad. e not. di C. Carena, intr. di A. Trapè, ind. di F. Monteverde, Città Nuova, Roma 1965, I,1,1, p. 4: *Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donecrequiescat in te*.

¹⁵ E. Castellucci, *La nozione di «senso religioso» nella tradizione teologica*, in M. Caputo (cur.), *La religiosità come risorsa*, cit., pp. 21-47.

¹⁶ V. Frankl, *Logoterapia e analisi esistenziale*, Morcelliana, Brescia 1972, p. 54: «Essere uomo vuol dire essere sempre rivolto verso qualcosa o verso qualcuno, offrirsi o dedicarsi pienamente a un lavoro, ad una persona amata, a un amico che si vuol bene, a Dio che si vuol servire»; *Un significato per l'esistenza. Psicoterapia e umanesimo*, Città Nuova, Roma 1982; S. Grammatico, *Volontà di significato e autotrascendenza come sistema motivazionale interpersonale*, Edizioni Franco Angeli, Milano 2022.

¹⁷ LXX: *omòiosis*.

¹⁸ Gregorio di Nissa, *De hominis opificio*, 16, PG 44, col. 184. *Gregorio di Nissa. L'uomo*. Intr., trad. e not., di B. Salmona, Città Nuova, Roma 2000, p. 78: «e quando l'Evangelo chiama immagine l'impressione di Cesare nel calco, impariamo che c'è somiglianza con Cesare nella figura, ma nella sostanza (*ypokeiméno*) c'è differenza».

¹⁹ V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, Borla, Roma 2000, p. 102: «Il Logos incarnato è la strada, anzi l'inizio, di ogni

strada umana per ritornare a Dio perché in Lui la *dynamis* del Verbo inizia ad essere partecipata agli uomini».

²⁰ Gen 1,26.

²¹ Leone Magno, *Sermo XXVII In Nativitate Domini*, 6, PL 54, col. 220B: *Expergiscere, o homo, et dignitatem tuae cognosce naturae. Recordare te factum ad imaginem Dei (Gen. 1,26); quae, etsi in Adam corrupta; in Christo tamen est reformata. L'uomo immagine somigliante di Dio*. A cur. di H. Amman, trad. di G. Pini, Paoline, Milano 1991, p. 281, per la versione italiana.

²² A. Pacciolla, *L'uomo e il suo desiderio di autotrascendenza*, in «Horeb» 91 (2022) 1 pp. 8-16, in particolare a p. 13.

²³ Tuttavia, non mancano testimonianze di Padri della Chiesa o di autori cristiani che respingono l'impiego delle immagini per raffigurare Cristo o la divinità: M. Re, *Il secondo Concilio di Nicea e la controversia iconoclastica*, in *Vedere l'invisibile. Nicea e lo statuto dell'Immagine*. Pres. e cur. di L. Russo, trad. di C. Gerbino, not. di C. Gerbino e M. Re, App. di M. Andaloro, M. Re e C. Valenziano, Aesthetica, Palermo 1997, *Appendici*, pp. 171-183, in particolare, a p. 174.

²⁴ A. Grün, *La cura dell'anima*, Paoline, Milano 2004, p. 37: «Poiché i Padri della Chiesa pensano per immagini, la loro teologia è sempre moderna. Le immagini aprono infatti una finestra attraverso cui ognuno può osservare la realtà misteriosa di Dio».

²⁵ A. Quacquarelli, *Parola e immagine nella teologia comunitaria dei padri*, in Id., *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Città Nuova, Roma 1989, pp. 109-183; M.C. Murray, *Preaching, Scripture and Visual Imagery in Antiquity*, in «Cristianesimo nella Storia» 14 (1993) pp. 481-503; G. Frank, *Taste and see. The eucharist and the eyes of faith in the fourth century*, in «Church history» 70 (2001) pp. 619-643.

²⁶ T.F. Mathews, *Scontro di Dei. Una reinterpretazione dell'arte paleocristiana*, Jaca Book, Milano 2018, p. 9.

²⁷ G. Ferro Garel, *Le figure nella conoscenza e le figure nella Bibbia*, in «Ho Theologos» XXXII (2014) 3 pp. 395-411, in particolare alle pp. 396-397.

²⁸ E.E. Gegiu, *L'icona come immagine della vita vissuta in Cristo ovvero la santificazione del mondo nell'immagine Cristiana. Due esempi iconografici*, in «Studi ecumenici» XXXII (2014) 3-4 pp. 395-419.

²⁹ P. Rosso, *Le università nell'Italia medievale. Cultura, società e politica (secoli XII-XV)*, Carocci, Roma 2021.

³⁰ A. Grün, *La cura dell'anima*, cit., pp. 132-133; G. Zavatta, *Estremismi che feriscono la Chiesa*, in «Osservatore Romano» CLV (2015) 48 p. 6, sull'uso improprio dei Padri e della loro teologia ed esegesi nella Chiesa ortodossa, da parte delle gerarchie della chiesa greca e russa o patriarcati autocefali.

³¹ G. Ferro Garel, *Le figure nella conoscenza*, cit., p. 400.

³² E. Ronchi, *Dieci cammelli inginocchiati. Variazioni sulla preghiera*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 2004, p. 39.

³³ E. Sendler, *L'Icona immagine dell'invisibile*, Paoline, Milano 1985; C. Schönborn, *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, Paoline, Milano 1988.

³⁴ C. Valenziano, *Introduzione alla Basilica Cattedrale di Cefalù*, Ed. Bellanca, Palermo 1982, pp. 94-95, parimenti per le Tavole, a colori e in bianco e nero, fuori testo.

³⁵ P. Piva (cur.), *Architettura medievale. La pietra e la figura*, Jaca Book, Milano 2008.

³⁶ Id., *Lo 'spazio liturgico': architettura, arredo, iconografia (secoli IV-XII)*, ivi, 221-264, in particolare, alle pp. 222-223, tuttavia, il Duomo di Cefalù presenta tratti architettonici e decorativi diversi se non nuovi e originali, come le colonne mosaiccate, C. Valenziano, *Introduzione alla Basilica Cattedrale di Cefalù*, cit., p. 18, *Nota a margine*. La fondazione regia del Duomo di Cefalù potrebbe spiegare la presenza d'un unico portale, a differenza di altre chiese medievali, P. Piva, *Lo 'spazio liturgico'*, in Id. (cur.), *Architettura medievale*, cit., p. 264. Non potrebbe, così, escludersi l'influsso d'una liturgia «laica» o più esattamente regia, nell'architettura del Duomo di Cefalù, come, peraltro, si osserva nella Cappella palatina di Palermo, più *Aula regia* che *ecclesia*, compiuta tra il 1143 e il 1154, M. Andaloro, *I mosaici e altra pittura*, in *Storia di Palermo*. Dir. da R. La Duca. *Dai Normanni al Vespro*, L'Epos, Palermo 2003, III, p. 188.

³⁷ W. Schenkluhn, *Iconografia e iconologia dell'architettura medievale*, in P. Piva (cur.), *Architettura medievale*, cit., pp. 65-93, in particolare, alle pp. 68-69, tuttavia, il Duomo di Cefalù si discosta dalla simbologia, nota per le chiese medievali.

³⁸ C. Valenziano, *Introduzione alla Basilica Cattedrale di Cefalù*, cit., *Pianta*, p. 7 e *Tav.* 50, parzialmente visibile.

³⁹ Ivi, p. 10.

⁴⁰ M. Pastoureau, *Medioevo simbolico*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 3-4: «Analogamente, quando per evocare il fatto di "significare" il latino ricorre a verbi come *denotare*, *depingere*, *figurare*, *monstrare*,

repraesentare, monstrare, significare, non si dà mai tra gli uni né equivalenza né sinonimia, ma al contrario la preferenza accordata ad uno di essi corrisponde a una scelta a lungo ponderata che contribuisce ad esprimere al meglio il pensiero dell'autore»; J.-C. Schmitt, *Il gesto nel Medioevo*, Laterza, Bari-Roma 2021, pp. 43-76.

⁴¹ P. Piva, *Lo 'spazio liturgico'*, cit., p. 250.

⁴² S. Sinding - Larsen, *Some observations on liturgical imagery of the twelfth century*, in «Acta ad Archaeologiam et artiumhistoriam pertinentia» 8 (1978) pp. 193-212; Id., *Iconography and Ritual. A Study of Analytical Perspective*, Universitets forlaget AS, Oslo 1984.

⁴³ J. Baschet, *Liturgia e iconografia*, in «Enciclopedia dell'arte medievale», Treccani, Roma 1996, VII, pp. 744-749, in particolare, alle pp. 746-748.

⁴⁴ M. Pastoureau, *Medioevo simbolico*, cit., pp. 81.97-98.

⁴⁵ C. Valenziano, *Introduzione alla Basilica Cattedrale di Cefalù*, cit., pp. 9-10.

⁴⁶ J. Baschet, *op. cit.*

⁴⁷ S. Petrosino, *Piccola metafisica della luce*, Jaca Book, Milano 2004, p. 254.

⁴⁸ M.A. Spinosa, *Introduzione. A perdita d'occhio*, in Id.– A.P. Viola (curr.), *La visibilità che ci ri-guarda*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020, pp. 9-10.

⁴⁹ J. Baudrillard, *Simulacri e impostura. Bestie, beaubourg, apparenze e altri oggetti*, Pgreco, Roma 1981.

⁵⁰ S. Gero, *The Iconoclasm During The Reign Of Leon III*, Secretariat du Corpus SCO, Louvain 1973; Id., *Byzantine Iconoclasm During The Reign Of Constantine V. With particular attention to the oriental sources*, Secretariat du Corpus SCO, Louvain 1977.

⁵¹ M. Andaloro, *I mosaici e altra pittura*, cit., pp. 189.195, n. 42, ove si ritiene siano esistite tre botteghe distinte di mosaicisti operanti, rispettivamente, nella Cappella Palatina, nella Chiesa di S. Maria dell'Ammiraglio, a Palermo, infine, quella operante nel Duomo di Cefalù.

⁵² Ivi, p. 187, n. 11. La datazione si deve all'iscrizione dell'abside di cui qui riportiamo una sezione, essenziale al nostro assunto, nella versione italiana di Crispino Valenziano: «Fatto uomo Io fattore dell'uomo e dell'uomo fatto io Redentore † Incarnato giudico la Carne Dio i cuori».

⁵³ C. Valenziano, *Introduzione alla Basilica Cattedrale di Cefalù*, cit., p. 18.

⁵⁴ Mt 17,1-13; Mc 9,2-13; Lc 9,28-36.

⁵⁵ La facciata del Duomo con le due torri preceduta dall'ampia salita mostra somiglianze con la coeva chiesa cluniacense, eretta sul Monte Tabor, in Palestina, luogo della *Trasfigurazione del Signore* e proprio a questo episodio evangelico è dedicata sia la basilica di Cefalù che tutta la sua decorazione musiva, C. Valenziano, *op. cit.*

⁵⁶ Mt 6,22.

⁵⁷ M.A. Spinosa, *Introduzione*, cit., pp. 22-24.

⁵⁸ Lc 1,28.

⁵⁹ Lc 1,78.

⁶⁰ Dante Alighieri, *Divina Commedia. Paradiso*, XXXIII,7.

⁶¹ M.A. Spinosa, *Introduzione. A perdita d'occhio*, cit., pp. 10-11.

⁶² C. Valenziano, *Introduzione alla Basilica Cattedrale di Cefalù*, cit., p. 20.

⁶³ E. Sandler, *L'Icona*, cit., pp. 142-144.

⁶⁴ Ivi, pp., 146-149.

⁶⁵ Gv 7,38: «fiumi d'acqua viva».

⁶⁶ C. Valenziano, *Il secondo Concilio di Nicea e l'Iconologia*, in *Vedere l'invisibile*, cit., p. 195.

⁶⁷ Giovanni Damasceno, *Orationes tres ad versus eos qui sacras imagine sabijciunt*, *Or.*, I,16,PG 94, col. 1245. *Difesa delle immagini sacre*, Città Nuova, Roma 1983, pp. 45-46, per la versione italiana.

⁶⁸ Basile de Césarée, *Sur le Saint Esprit*, Introd., text.,trad., et not., par B. Pruche, Cerf (Sch 17bis), Paris 2002, XVIII,45, p. 406. *Basilio di Cesarea*. Trad., intr. e not. a cur. di G. Azzali Bernardelli, Città Nuova, Roma 1998², pp. 151-152: «poiché l'onore reso all'immagine passa al prototipo».

⁶⁹ M. Pastoureau, *Medioevo simbolico*, cit., pp. 22-24.

⁷⁰ C. Valenziano, *Il secondo Concilio di Nicea*, cit., p. 203.

⁷¹ Ivi, p., 204.

⁷² G.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Concilii Nicaeni secundi continuatio*, XIII, col. 377C. *Vedere l'invisibile. Nicea e lo statuto dell'Immagine*, cit. p. 147, per la versione italiana.

Bibliografia

Fonti

Septuaginta. Edidit, A. Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979, 2 Voll.

Jacques Paul Migne (a cura di), *Patrologiae cursus completus*.

Series graeca [PG], Paris 1857-1866, 161 voll.; indici, Paris 1928-1936, 2 voll.

Series latina [PL], *Parisiis* 1841-1855, 221 voll.; supplementi a cura di A. Hamman, *Parisiis* 1958-1974, 5 voll.

Tertullien, *La chair du Christ*. Intr., text. crit., trad. et comm. de J.P. Mahé, Cerf (SCh 216), Paris 1975, I.

Sant'Agostino, *Le confessioni*, Trad. e not. di C. Carena, intr. di A. Trapè, ind. di F. Monteverde, Città Nuova, Roma 1965.

Basile de Césarée, *Sur le Saint Esprit*, Introd., text., trad., et not., par B. Pruche, Cerf (SCh 17bis), Paris 2002 (*Basilio di Cesarea*. Trad., intr. e not. a cur. di G. Azzali Bernardelli, Città Nuova, Roma 1998²).

Gregorio di Nissa, *De hominis opificio*, 16, PG 44, coll. 123-256 (*L'uomo*. Intr., trad. e not., di B. Salmona, Città Nuova, Roma 2000 per la versione italiana).

Leone Magno, *Sermo XXVII In Nativitate Domini*, 6, PL 54, coll. 216C-221C (*L'uomo immagine somigliante di Dio*. A cur. di H. Amman, trad. di G. Pini, Paoline, Milano 1991, pp. 281-282, per la versione italiana del brano considerato).

Giovanni Damasceno, *Orationes tres adversus eos qui sacras imagines abijciunt*, PG 94, coll. 1231-1420 (*Difesa delle immagini sacre*, Città Nuova, Roma 1983, per la versione italiana).

G.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Concilii Nicaeni secundi continuatio*, XIII, Florentiae 1767.

Studi

J. Baudrillard, *Simulacri e impostura. Bestie, beaubourg, apparenze e altri oggetti*, Pgreco, Roma 1981.

Al. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, Paideia, Brescia 1982, I/1.

E. Sendler, *L'Icona immagine dell'invisibile*, Paoline, Milano 1985.

C. Schönborn, *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, Paoline, Milano 1988.

Vedere l'invisibile. Nicea e lo statuto dell'Immagine. Pres. e cur. di L. Russo, trad. di C. Gerbino, not. di C. Gerbino e M. Re, App. di M. Andaloro, M. Re e C. Valenziano, Aesthetica, Palermo 1997.

M. Pastoureau, *Medioevo simbolico*, Laterza, Roma-Bari 2004.

L. Bouyer, *La Bibbia e il Vangelo: il senso della Scrittura: dal Dio che parla al Dio fatto uomo*, Qiqajon, Magnano 2007.

E. Scognamiglio, *Immagini di Gesù Cristo nel cristianesimo primitivo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2014.

T.F. Mathews, *Scontro di Dei. Una reinterpretazione dell'arte paleocristiana*, Jaca Book, Milano 2018.

M. Zambon, «*Nessun dio è mai sceso quaggiù*». *La polemica anticristiana dei filosofi antichi*, Carocci, Roma 2019.

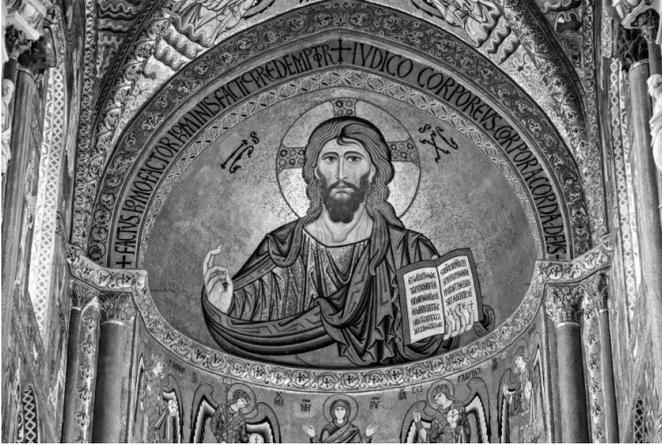
M. Caputo (cur.), *La religiosità come risorsa. Prospettive multidisciplinari e ricerca pedagogica*, Franco Angeli, Milano 2022.

S. Grammatico, *Volontà di significato e autotrascendenza come sistema motivazionale interpersonale*, Edizioni Franco Angeli, Milano 2022.

Siglaro

PG = *Patrologia graeca*

PL = *Patrologia latina*



Abside del Duomo di Cefalù. Il Cristo *Pantokràtor*.



Duomo di Cefalù. Il volto del Cristo *Pantokràtor*.



Duomo di Cefalù. Veduta dalla soglia.



Duomo di Cefalù. Salita d'ingresso esterna.

Giuseppe Varnier
Epistemologo, storico della scienza
Università di Siena

Sull'Orlo del Medioevo: Dante, l'Indiretto Libero, e il concetto di Opera*

Nec ultra volui legere, nec opus erat.
Confessiones, VIII, 12

Dante mette in scena figure, che sono ormai anime intangibili, dai tratti che pure si direbbero concreti e terragni, psicologicamente robusti e che le rendono indimenticabili. Tanta «concretezza» eccede, per molti, i limiti del Medioevo quanto lo scenario e l'ideologia teologici stessi del «poema sacro» (che però risente di «cielo e terra»). Tale rilievo emerge soprattutto, come era da aspettarsi, in *Inferno* e *Purgatorio*, e genera proiezioni e conflitti. Quella di Dante è una figura tra le altre, ed è per sovrappiù la figura che, per così dire, le filtra tutte, in un senso interno al poema (dialoga, tra le altre cose: specie con Virgilio, e Beatrice), e in uno esterno, collegato a scelte metalinguistiche di mimesi, descrizione e drammatizzazione. Neanche Dante il personaggio parla come probabilmente parlava Dante, il poeta e l'uomo. Il personaggio narra e partecipa, ausculta sé stesso, reagisce agli altri, li induce a parlare, li inventa ma li incontra, si adira e si intenerisce, anche con loro – sino a scontrarsi con lo scenario teologico presupposto ove, ad es., sorprende sé stesso «trattando l'ombra come cosa salda».

Tutto questo è raggiunto con mezzi linguistici complessi, e di alcuni dei loro inaspettati tratti formali preludenti al Moderno parlerò nella parte I. Nella parte II, mi concen-

trerò su un aspetto che, più che linguistico, è di drammatizzazione, anche se è svelato proprio, nel senso ora detto, da scelte attribuite di discorso: l'influenza di opere letterarie sui personaggi, e sulla vita. Entrambe le analisi corroboreranno la tesi che Dante punta al di là degli schemi medievali noti e verso la modernità – nei limiti in cui tale tesi ha senso. In conclusione (III), ricaverò alcune conseguenze per il nostro concetto di poesia, e in generale di Opera letteraria come opera di finzione.

I. Negli anni 60, Pier Paolo Pasolini, criticando una idea per lui semplicistica dell'Indiretto Libero, nota che «[c]’è insomma un tipo di discorso libero indiretto particolare degli ultimi decenni della letteratura italiana: in cui la condizione stilistica non è creata attraverso pretesti funzionali (partecipazione psicologica o sociologica al mondo interiore del personaggio), ma dal gusto dello stile». (Il riferimento principale è Gadda – GV)¹

Sembrerebbe che a maggiore ragione qualcosa di simile a tale espressività stilistica e lessicale, se un particolare, strano, tipo di Indiretto Libero, esteso alla *oratio recta*, come vuole Pasolini, è accertato (e all’inizio se ne può dubitare), si possa ipotizzare per Dante: perché un italiano «medio» non c’era, era *Dante* la lingua italiana, e certo il suo interesse era molto più stilistico che sociologico, e neanche puramente linguistico. In altri termini, Dante inventava le parole dei personaggi, quelle «oggettive» e anche quelle, tra esse, che poi ne potevano esprimere l’interiorità, come cioè i segni più tipici dell’Indiretto Libero. Questo, nel senso allargato anche alla *oratio recta* e di natura *lessicale*, incomincia così a prendere forma ideale. È questo che dice Pasolini. La finzione del personaggio che parla in prima persona, infatti, non esisterebbe se non fosse «proiettata» dall’Autore, per cui i resti sintattici e lessi-

cali tipici del personaggio divengono appunto questo: resti ed estratti di cui è proiettata, con rilievo tridimensionale, una indipendenza fittizia ma convincente – e per forza di stile poi globale, non più residuale – rispetto all’Autore stesso (Dante). Ciò basta perché parlare di Indiretto Libero *de facto* risulti, e risalti, come non assurdo. La risposta al dubbio di cui sopra è positiva, lo elimina. La facile mimesi della prima persona senza questo rilievo plastico sarebbe, in effetti, *altra cosa*.

Ed infatti Pasolini (che qui ricostruisco con una certa libertà, come egli fa con Gianfranco Contini), per ragioni che credo simili² osa andare oltre:

Prima di tutto, i discorsi diretti di Dante, quelli chiusi tra virgolette, implicano una soluzione lessicale d’indiretto rivissuto [cfr. la *erlebte Rede* di Spitzer – GV]. Infatti i personaggi *non parlano mai come Dante*. Non in senso strettamente naturalistico, certo: la *mimesis naturalistica* è *sempre metaforizzata*, in un poema in cui il tema centrale è il rapporto di una «prima persona» col mondo trascendente. Tuttavia: se i personaggi appartengono alla stessa classe sociale, alla stessa élite intellettuale o cultura specializzata, alla stessa epoca o generazione di Dante, il loro linguaggio *non si differenzia da quello dell’autore, come istituzione linguistica. La differenziazione è solo psicologica*: e riguarda quindi più lo stile che la lingua. *È un fatto espressivo*.

Se invece i personaggi appartengono ad altra classe sociale, ad altro mondo culturale, ad altra epoca che quelli di Dante, *allora il loro «parlato» è caratterizzato anche linguisticamente [...]*

Si può parlare di un Libero Indiretto simbolico o metaforico [... – altrove dice anche «lessicale» – GV]³

Nella *Commedia*, la scelta di parole è sempre attentamente calibrata, ma parte, e non può che partire, dalle parole usate dalle persone che parlano in prima persona, in qualche modo (Ulisse parla in greco o no? Virgilio è qui il necessario «mediatore culturale». Il provenzale di Arnould, nel *Purgatorio*, non sarà «più» che il provenzale di Dante?); parte così, però, dal puro linguaggio poliforme di Dante stesso (l'Autore), proiettato al di fuori di sé, non da una realtà viva. Non è dunque, alla fine, Dante che mette in bocca le loro parole ai personaggi, adattandovisi – è piuttosto il detto e la lingua di quei personaggi (come divinata e tradotta è un altro mistero) che Dante filtra, non che essi filtrano inserendovi *excerpta* del proprio pensiero e *tranches de vie*, ma proprio che egli filtra adattandola poi a sé, lasciandone parti incastonate o ricordate. Questo è ben evidente coi personaggi italiani, specie toscani, o fiorentini, per l'analisi sociologica che ne diviene possibile, e così il problema è risolto. Ed ecco risolto anche – sempre per via di una finzione sublime – il paradosso pasoliniano della *oratio recta* (tecnicamente) che si imparenta al Libero Indiretto, il quale infatti nella modernità tenderà a diventare onnipervasivo, libero ormai da grandi sovrastrutture della narrazione⁴.

È sempre però Dante che parla, entrato nella sfera di idee dei personaggi; non sono i personaggi che sono sottoposti alla sfera di idee di Dante, che si emancipino mai in *vero* discorso diretto⁵. E come potrebbero così emanciparsi? Dopotutto sono (con l'eccezione di Satana e della truppa di diavoli, immortali) tutti morti. Sono tutti muti, non pensanti, eternizzati. Infatti, qui soccorre un'altra fine intuizione di Contini: il poema è una immane Nékyia in cui l'unico attore vivo è quello che dice «io». Ora, in molti dicono «io», è vero. Ma qui si intende lo «io» per così dire metalinguistico, e solo vivace, che filtra, e riempie di una

loro propria interiorità, tutti gli altri «io»; e consente loro di emergere, solo come e quando lo consenta la ferrea struttura teologica del poema: quando li intervista.

Il nodo è nel fatto che si ha l'impressione che i pensieri dei personaggi, in Dante, *restino* i loro, anche quando parlano in una prima persona che rende evidente, come si è detto, tutta la immedesimazione e la *Einfühlung* dell'Autore. Chiudo questa parte con un'ultima citazione da Pasolini al proposito:

[D]evo polemicamente osservare che lo Herczeg e gli studiosi di stilistica che egli cita, fatta in parte eccezione per lo Spitzer, accettano implicitamente per il Libero Indiretto una fenomenologia ontologica, cioè l'immedesimazione o osmosi o comunque rapporto di simpatia tra l'autore e il personaggio, come se le loro esperienze vitali fossero le stesse. Ma a me sembra impossibile affermare che «rivivere» i pensieri o «rivivere il particolare discorso che esprime quei pensieri» sia lo stesso fenomeno. Un autore può rivivere i pensieri e non le parole che li esprimono, solo in un personaggio che abbia almeno la sua educazione, la sua età, la sua esperienza storica e culturale: in altre parole, che appartenga al suo mondo⁶.

Per questo l'episodio di Farinata degli Uberti è tanto selvaggiamente drammatico: sono due uomini simili dello stesso luogo, della stessa epoca e dello stesso senso dell'onore, che si scontrano senza esclusione di colpi, ognuno al di là delle parole aperto all'altro, e al lettore, nel proprio sentire ostile.

II. Un tempo si inviavano le poesie, «suprema finzione», personificate come nel momento in cui erano (o fossero) materialmente in mano al destinatario o alla destina-

taria, a parlare di sé. Questo parlar di sé è qui parte integrante della parola, sicché la procedura ha l'inconveniente, se lo è, che la poesia era invece già bell'e finita, per forza di cose, al momento di partire. Poteva il dire poetico superare questa facile soluzione del paradosso (lo stesso per cui è assurdo scrivere: «se questa lettera (non) ti arriva, vorrà dire che ...»)? Guido Cavalcanti dialoga, nella poesia, con la poesia stessa: e.g. «Perch'i' no spero di tornar giammai, /ballatetta, in Toscana, /va' tu, leggera e piana, /dritt'a la donna mia, [...] XXXV [xxxvi]». Qui questo dialogo è parte integrante della poesia, che così, seppur finita, si rappresenta dinamicamente nel suo farsi come anfibia tra quello che dice e quello che il poeta (le) dice, o direbbe, costituendola o finendola di costituire. Ma Cavalcanti, genialmente, va più in là dell'usuale. Abituato anche a ragionare di, e a, spiriti, spiritelli e sospiri, mette addirittura in scena la procedura dello scrivere, pure prima della scrittura, o addirittura *in vece* – paradossalmente – della scrittura, incarnata dalle sue armi materiali. Oggi forse sarebbero un laptop, ai tempi era diverso:

Noi siàn le triste penne isbigotite,
le cesoiuzze e 'l coltellin dolente,
ch'avemo scritte dolorosamente
quelle parole che vo' avete udite.

Or, vi dician perché noi sian partite
e sian venute a voi qui di presente:
la man che ci movea dice che sente
cose dubbiose nel core apparite;

le quali hanno destrutto sì costui

[...] Sonetto XVIII [xxxiv]

La poesia, in questi versi che non temono il confronto con Dante, parla per la prima volta materialmente del suo

prezzo (in tutti i sensi) e delle sue condizioni materiali, *attraverso* le sue condizioni materiali, e il suo contesto intellettuale e sociale; prelude a Goethe, a Baudelaire e a quello che è venuto dopo, Mallarmé compreso. Scrive infatti, a ragione, Italo Calvino: «Par ces vers Guido Cavalcanti ouvrir la porte à la poésie moderne. Et dans le même temps la referme. [...] Il faut attendre Mallarmé pour que le poète s'aperçoive que sa poésie advient "sur le vide papier que sa blancheur défend" et nulle part ailleurs.»⁷

Il poeta tace. La poesia supplica: il poeta è prossimo alla «morte», soprattutto morale; la finzione è esaurita e resta nuda la realtà dell'esistenza: «l'uomo è stanco di scrivere e la donna di amare», dirà nel futuro Baudelaire, paragonando forse il poetare al prostituirsi (*Crépuscule du matin*). I derelitti strumenti di uno scrittoio un tempo, si immagina, fervido di invenzioni sono ridotti, nella chiusa, a supplicare «di tenerci voi» (in vece del poeta e della poesia, che è così «non-scritta» – accolgo la lezione «voi» di De Robertis) la destinataria – «finché vi guardi un poco di pietà», come parafrasa Contini lo straziante ultimo verso.

Qui vorrei mostrare come Dante in certo modo si ricollegli a questo, per più di un lato, rivoluzionario discorso, che «inventa» la finzione moderna, seppure da una prospettiva apparentemente diversa: quella della teatralizzazione degli effetti della poesia sulla «vita», e quindi dello straniamento dell'opera rispetto alla coscienza, anche morale, con il corollario che la finzione non è mai pura, né positiva. Per ritornare a Guido e a Mallarmé, Dante «scopre» che la poesia «avviene» non solo nel suo vuoto edonico, anche se si presenta così, ma anche nelle vuote, ricettive coscienze di noi fruitori, e ci rende tutti un po' più indistinti e fittizi, inesistenti se non colpevoli nelle nostre esistenze. La sorgente prima di questo svelamento è nel Canto V dell'*Inferno*. Dante – tanto partecipe da svenire al

termine dell'episodio – domanda dei modi del famoso fatto del tempo, con un trepidante interesse non privo di autoconsapevolezza di colpa: «Ma dimmi: al tempo d'i dolci sospiri /a che e come [...]?».

Dichiara Francesca:

«[...]

Noi leggiavamo un giorno per diletto
di Lancialotto come amor lo strinse;
soli eravamo e senza alcun sospetto.

[...]

Quando leggemmo il disiato riso
esser baciato da cotanto amante,
questi, che mai da me non fia diviso,
la bocca mi baciò tutto tremante.

Galeotto fu 'l libro e chi lo scrisse:
quel giorno più non vi leggemmo avante.»

Il Ser Galahaud dei libri è, nella realtà (fittizia), il libro (probabilmente, di Chrétien de Troyes) che ne parla, e che parla degli amori di Lancillotto e Ginevra. (Il libro sembra generare altri libri, e altre realtà, quasi in una messa in abisso in entrambe le direzioni.) Dante doveva avere familiarità con questa letteratura, e anche con l'amore cortese (una base dello *stil novo*). Non certo che, dato il necessario distacco, potesse approvarli *toto corde*. Anche perché Dante è un Autore, ha alte responsabilità come il suo Maestro, e invece qui chi ha scritto il libro non è forse meno «colpevole» dei nuovi protagonisti «romantici» – nel nostro senso moderno – che il libro stesso provoca, e quasi attrae dentro di sé.⁸

E il libro qui, in sé, è un *senhal* negativo, oggettivato, per chi fa da mezzano, o, in generale, per le circostanze dell'infrazione. Possiamo davvero supporre che in un'epoca più innocente la «scoperta», così espressa, che fa Dante potesse essere sconvolgente? La letteratura può «condur-

re» addirittura alla fornicazione. Può fare sorridere, ma oggi d'altra parte sappiamo bene che la letteratura (e la musica, si pensi a Wagner) possono «condurre» al genocidio. C'è stato un tempo in cui però la nozione era nuova, o almeno non riscoperta per le lettere volgari: la letteratura non è necessariamente morale; etica ed estetica possono drammaticamente divergere. E se questo è vero – quanto è vero che il libro-mezzano si auto-consuma, «non vi leggemmo avante», come nel celebre passo di Agostino ricordato in epigrafe, *tolle lege* – il libro stesso è una parte influente della realtà, non quale cosa bensì proprio come *Opera fittizia*.

La debole assoluzione poetica tentata da Borges di Paolo e Francesca recita che non possono tradire nessuno: sono, in due, soli al mondo nel loro immenso amore. Ma esiste sempre un terzo incomodo, un testimone, e non è il marito: è il libro, che svela come l'amore ritenuto assoluto e pristino (e Dante simpatizza molto con questo, ma non tanto da non condannarli, a malincuore, all'Inferno, appaiati) sia, almeno in riprovevole parte, un artefatto culturale. La «scoperta» è che siamo tutti, più o meno, creature con una falsa coscienza, dalla «coscienza infelice», (quali) creature letterarie. È un fatto veramente fondativo della cultura moderna, che proietta la figura di Dante e il suo pensiero ben dentro quel futuro che siamo noi e tanti dei nostri maggiori, anche per la coerenza con cui egli persegue l'idea, coerenza su cui ritorneremo.

Tanta successiva letteratura di finzione tematizza questa idea, e le sue figure retoriche, mettendo in scena la letteratura che penetra la «realtà» fittizia, o l'attrae in sé, e, così mostrando i limiti della coscienza umana nella realtà «vera», critica il mondo ma anche critica sé stessa – ad eterna dimostrazione che la «commedia», proprio nella sua *medietas*, è arte moderna somma, come probabilmente ha

inteso già Dante. Don Chisciotte, che sedotto dalle sue letture scambia la realtà per la fantasia, addirittura *percepisce* la realtà come romanzesca, ne è forse l'esempio più noto e grandioso. E tutta una galleria di immagini e di peccati capitali seguono in questa scia. Madame Bovary e Anna Karenina, nei loro rapimenti pagati a caro prezzo, incarnano a loro volta quella che fu la Francesca di Dante: nelle parole di Contini, una «colta lettrice di provincia»⁹, dove «di provincia» conta più che «colta», e il *non sequitur* delle passioni e delle azioni conta più della lettura e della cultura. È persino nata una parola per questo: «bovarismo».

Ci sono, tra le altre, anche induzioni letterarie al peccato più gravi: l'accidia vorace e paralizzante di Bouvard e Pécuchet, simbolo di un'epoca che trabocca di informazioni più o meno utili ma mai di conoscenza (e Flaubert fu non a caso, secondo alcuni, il primo ad usare il Discorso Indiretto Libero con coscienza piena); l'ignavia pericolosa del Don Ferrante di Manzoni, identificato con la sua biblioteca e la sua «scienza cavalleresca», simbolo, ancor più che di una epoca precisa (che pure incarna), della capacità umana di livellare a «scienza» la vera scienza quanto la fantasia e la totale mancanza di buon senso; il criminale Stavrogin e i suoi simili, i *Démoni*, la cui violenza anarchica è nutrita di libelli e letteratura «occidentali» e nichilisti, gli stessi letti con disperazione dal suo possente Autore; la Maria di Mary Woolstonecraft in *The Wrongs of Woman*, vittima, dopo un matrimonio disgraziato, di una relazione sbagliata, perché tragicamente fuorviata dalla concezione romantica appresa da un libro, la *Julie, ou la Nouvelle Héloïse* di Rousseau. Fino ad arrivare a Jack Isidore di Seville, California, il protagonista di *Confessions of a Crap Artist* (*Confessioni di un artista di merda*) di Philip K. Dick, un uomo che legge la realtà, e vi agisce, in modo del tutto distorto perché filtrato da una quantità di

letteratura di consumo e spazzatura culturale, e che potrebbe ben rappresentare il nostro tempo assediato da fake news, post-verità, bullshit e teorie del complotto. Perfino il nome di Jack rimanda a Isidoro di Siviglia, l'enciclopedista medievale, egli stesso un uomo che risolveva tutto il mondo in un libro, e che per noi oggi è solo il nome di un libro (un tempo molto letto).

Dante, nella finzione e nelle ipotiposi della *Commedia*, persegue il tropo complesso di cui stiamo parlando. Nella realtà, ha conosciuto libri. Il risultato generale è che vede libri nei personaggi che «vede». Si può trattare di Boezio, o di Stazio, o di «Averroè, che il gran commento feo», o di Brunetto Latini, di cui con evidenza commenta l'opera e l'insegnamento, non la vita. Virgilio stesso rappresenta la propria opera immortale, il suo ammaestramento universale e la sua posizione culturale unica, nonché il modo in cui questo libro è entrato, positivamente, nella vita (anche) di Dante plasmandola, traendone alla luce, tra l'altro, il meglio: «il bello stilo che mi ha fatto onore». Lo sperdimento vitale con cui inizia l'*Inferno* è, alla lettera, il personale silenzio di un libro, l'*Eneide*, «fioco» perché colpevolmente poco rimeditato. Ma è sulla vita, per Dante, non sui libri che possono influenzarla o scaturirne, che si fonda il giudizio morale: questo andrebbe tenuto presente. Ironicamente, oggi, quando a ragione diciamo che Dante funge da personaggio (e operatore retorico) del suo poema, diciamo che lo conosciamo come un libro e in un libro, che è diventato uno dei libri fondativi della cultura occidentale e anche della sua attualità.

III. Beatrice meno di tutti, per la sua infinita importanza nel cammino morale del poema, sfugge a tale equazione. Nei fatti della vita di Dante, la presenza di questa bambina vestita di rosso è tenuissima¹⁰. La realtà di Beatrice è in

tutta l'*opera*, e in particolare la Beatrice della *Commedia* è un libro, un libro che *Dante stesso* ha scritto *prima*: la *Vita nuova*.

Dai primi stilnovisti attraverso Cavalcanti sino alla *Commedia*, c'è un progresso nell'amore. Da una arditissima ma terrena teoria fisiologica si passa lentamente, specie con Dante, ad una psicologica, ed infine ad una austeramente metafisica – incentrata sulla sublimazione e sulla «riconduzione in alto» – nella quale del teatro di spiriti e di spiritelli, di sospiri e di ferite, non è più traccia – un mutamento forse già riscontrabile alla conclusione della *Vita nuova*. Beatrice reca un messaggio di salvezza, che è al centro ed è il centro del libro. In un certo senso Dante avrebbe potuto dire: *Beatrice c'est moi! D'après moi*.

Se mai c'è stato, ogni legame con la realtà della vita terrena svanisce. Beatrice è un personaggio *doppiamente* fittizio, nel senso in cui lo è Virgilio, ma non nel senso in cui lo sono, diciamo, il Prospero della *Tempesta* o lo Stephen Bloom dell'*Ulisse* – che (sembra) «non sono mai esistiti» *tout court*. Detto semplicemente, secondo la più accettata teoria in materia, *tutti* i personaggi di un'*opera*, sia che siano esistiti sia che non siano esistiti personaggi storici con il loro nome o con almeno certe loro caratteristiche, sono fittizi¹¹. Ora, Beatrice, dalla finzione, è, *in più*, «riproiettata» nella realtà (da un Autore che, come tutti gli Autori nei libri, ignora che anche la propria «realtà» è fittizia), ad alterare anche la memoria di ciò che la donna in realtà fu. Ne risulta che diviene totalmente *letteraria* (è fittizia anche nel suo essere reale), come appunto Virgilio, e come tale è strumento della salvezza dell'Autore. Abbiamo ancora un altro esempio, estremo, di come la letteratura di finzione agisce sul e nel mondo. Essa fa peccare Paolo e Francesca. E, in modo più complesso, che coinvolge una rilettura della realtà, salva Dante dal peccato – l'Au-

tore e l'uomo, che si è costruito un mondo che giustifica a posteriori e la sua opera e la sua vita. Virgilio è un libro che segnala che Dante è Autore; Beatrice è un libro che segnala che Dante è un uomo buono.

L'opera letteraria non può, date tutte queste premesse, essere mai più solo di consumo *diretto* come forse apparvero alle prime *élites* europee in cerca di una cultura autonoma. Il pubblico che essa esige, anche se spesso purtroppo non ha, dovrebbe essere cosciente della propria coscienza rispetto al mondo¹²: forse deve essere *diviso* non meno del poeta, ora, internamente e nella sua scrittura, e accettare il vuoto, il bianco, anche morale, della finzione. (L'episodio di Paolo e Francesca, quello di Ulisse, quello di Brunetto Latini sono assolutamente emblematici, qui; e devono parzialmente a ciò la loro fama.) La coscienza a cui l'Opera ormai cerca di abilitare è, almeno in embrione, modernamente critica, in primo luogo verso la poesia e la cultura stesse: altrimenti si spalancano veri abissi di autoinganno, che portano al silenzio, alla «morte», come scriveva Cavalcanti. Dante ha così scalzato un concetto di opera letteraria, e poesia, pericoloso e tacito, pericoloso perché sottaciuto anche dagli Autori («... e chi lo scrisse.»), tacito perché opaco al pubblico pericolosamente non abbastanza conscio di sé. Quello che è ciascun personaggio di finzione (e diventa più che mai assodato che *tutti* i personaggi della poesia, o del romanzo se è per questo, sono personaggi di finzione, anche Dante, anche Guido, anche la Novella Eloisa, persino dove li si scambierebbe per persone reali, per pigrizia di pensiero ed analisi, o per l'icasticità con cui ci sono presentati) è un problema morale aperto. I libri pervadono il mondo, e parlano di sé stessi: un fatto solo in parte positivo, da cui abbiamo anche difese. Vivere (in) un libro può essere vivere un incubo o un delirio. In un certo senso, possiamo dire per concludere,

almeno nell'Opera di finzione, il Discorso Indiretto Libero – facendo convergere, senza però fonderli o confonderli, due punti di vista *interni* che sono poi entrambi fittizi – è persino più profondo della prima persona in una certa angolatura, in particolare storico-evolutiva. E quando la prima persona dimostra questa stratificata complessità, è difficile non assimilarla all'Indiretto Libero (come si è venuto definendo dall'Ottocento o prima). Questa l'intuizione di Pasolini da cui siamo partiti. La dialettica complessa che così coinvolge Autore, finzionalità e fini della letteratura, e che qui abbiamo visto, solo in un suo angolo ed episodio (benché di grande rilievo), *in statu nascenti*, non sarebbe però neanche inizialmente comprensibile senza uno strumento formale come il Discorso Indiretto Libero allargato, proprio nel senso esteso anche alla lessicalità e alla prima persona (a *tutta* la ricchezza della prima persona), e quindi alla soggettività in tutte le sue sfumature e complicazioni, con cui abbiamo cominciato a concettualizzarlo in questo lavoro.

Note

* Uso «Discorso Libero Indiretto» per semplicità. Sarebbe meglio «stile», perché spesso si attribuiscono in esso pensieri non verbalizzati o subvocalizzati. – Per diversi preziosissimi consigli ringrazio Pasquino Masciarelli.

¹ Ora in P.P.P., *Empirismo eretico*, Milano, Garzanti 1972, Edizione Kindle, pp. 1707-1714. È il saggio *Intervento sul Discorso Libero Indiretto*, importante per tutto il nostro discorso, e dove si discute anche del linguaggio nell'episodio di Paolo e Francesca, in relazione ai suggerimenti di Contini.

² Su queste ragioni, e sugli aspetti linguistici e psicologici, oltre che filosofici, del Discorso Indiretto Libero, in questo senso allargato, per l'epoca contemporanea, vedi il mio «Discorso Indiretto Libero, lessicalità, e (auto) coscienza», in corso di pubblicazione.

³ P.P.P., *op. cit.*, Edizione Kindle, pp. 2021-2022, 2037, corsivi miei; è il saggio «La volontà di Dante a essere poeta». Dante non scioglie *mai* due «termini lessicali», dice Pasolini, dalla «loro funzione socialmente evocativa (il potenziale Libero Indiretto) [come se] li usasse arbitrariamente, facendoli suoi.», né fondendoli in nuovi nessi «espressivi» sperimentali: noi diremmo che, nonostante le possibilità espressive, l'una o l'altra prospettiva è sempre indipendentemente presente, non c'è la contaminazione, lessicale almeno, di molto Indiretto Libero moderno: se non nell'essere Dante l'Autore colui che «supervisiona» tutto (p. 2148).

⁴ Per le basi concettuali di questo mi permetto di rimandare al mio *Reflections on Quasi-Indexicals, Self-Reference and Self-Knowledge*, in «Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia», Vol. 8 (2017), n. 2, pp. 193-206. Sui livelli linguistici molteplici di tutta la *Commedia*, cfr. ancora G.V., «*Poetry as Purgatorial: Dante and the Language(s) of Purgatory*», in K.K.P. Vanhoutte and B.W. McCraweds., *Purgatory. Philosophical Dimensions*, London, Palgrave Macmillan 2017, pp. 175-197.

⁵ Anzi, è come se fossero ridotti al giogo del rivivere i loro pensieri e parole, quasi che fossero pronti a «riattivarsi», dalla eternità iterativa della pena o del premio, e a ri-singularizzarsi, appunto – occasione unica – ma solo con uno che «tornasse al mondo», in genere. C'è talvolta una meccanicità nel modo in cui ci si presenta e ci si narra. I personaggi di Dante sono forse *doppiamente* fittizi, in questo senso.

⁶ P.P.P., *op. cit.*, Edizione Kindle, pp. 1736; è di nuovo il saggio *La volontà di Dante a essere poeta*.

⁷ *La plume à la première personne*, trad. franc. di J. Thibaudeau, in Steinberg, *Derrière le miroir*, Maeght, maggio 1977. Cit. da M. Corti nel saggio introduttivo a G.C., *Rime*, a cura di M. Cicuto, Rizzoli, Milano 1978, che segue il testo fissato da G. Contini in *Poeti del Duecento*, 1960.

Un altro poeta che inaugura la modernità, dando voce ad anime perdute, è Villon.

⁸ È il più esplicito ma non unico esempio nel poema. Quali libri e narrazioni, conosciuti dal personaggio e/o letti da Dante, avranno temprato Ulisse, e la sua «compagnia picciola», alla sua epocale «orazion

picciola»? E quanti hanno cercato di imitare Ulisse? Quesiti che meriterebbero un libro a sé. (Per il «primo bacio» vedi anche *Paradiso*, XVI, 13ss.)

⁹ *Filologia ed esegesi dantesca*, in G.C., *Un'idea di Dante*, Torino, Einaudi 2001 (1970), p. 129.

¹⁰ Sulle scarse circostanze esteriori della vita di Dante, e di Beatrice, e soprattutto delle loro interazioni, cfr. A. Barbero, *Dante*, Bari, Laterza 2020.

¹¹ Cfr., per il più famoso testo in materia, Saul Kripke, *Reference and Existence. The John Locke Lectures*, Oxford, Oxford University Press 2013, trad. it. di A. Raimondi, Boringhieri, Torino 2021.

¹² Sulla necessità di un auditorio cfr. E. Auerbach, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, orig. 1958, trad. it. di F. Codino, Milano, Feltrinelli, 1960, 2018, anche per la fortuna dello stile medio (in vernacolo) nel Medioevo dopo il XII sec.

Michael F. Feldkamp
Storico, Bundestag Berlin

Il Medioevo: fra designazione epocale e *framing*. Il Medioevo nei dibattiti politici del Bundestag tedesco dal 1949 al 2022

L'uomo è sempre stato convinto di vivere nell'epoca del massimo progresso morale (secondo Jacob Burckhardt). Al contrario, l'uomo, credendo nel progresso, guardava a tutte le epoche passate con condiscendenza e disprezzo. Lo storico sa bene quanto questa visione non sia convincente. Conosce gli alti e bassi della storia umana o delle nazioni, degli stati e delle istituzioni.

Ciononostante, il Medioevo in particolare è diventato l'epitome di un'«età oscura», il *saeculum obscurum*, non solo a partire dal Secolo dei Lumi, se non altro a causa dell'assai discutibile designazione dell'epoca come «età di mezzo» tra l'antichità e i tempi moderni.

Ora, è ben noto nella storia, e questo sarà anche un risultato di questo congresso, che il Medioevo è ovviamente migliore della sua reputazione. La letteratura medievale, non ultimo il *Decamerone* di Giovanni Boccaccio, dimostra in modo impressionante che era anche diversa.

Così, il termine «Medioevo» è diventato non solo un termine epocale discutibile, ma soprattutto uno slogan di battaglia culturale e politica. Il suo uso nel discorso politico mi ha interessato per questa conferenza internazionale. Questo mi ha spinto a dare un'occhiata ai verbali del Bundestag tedesco, costituito nel 1949, e a fare luce sull'uso del termine «Medioevo».

L'elaborazione elettronica dei dati consente di ricercare i testi in modo semplice. Deducendo i doppi conteggi accidentali, il termine compare in totale 461 volte nei verbali del Bundestag dal 1949 al 2022. Il suo uso, formulato con cautela, fornisce informazioni su coloro che lo utilizzano piuttosto che permettere di trarre conclusioni serie sul Medioevo.

Come termine epocale ampiamente privo di valore, il Medioevo compare in totale 66 volte dal 1949 alla riunificazione tedesca del 1990. Dal 1990 al 2022, il termine Medioevo compare 93 volte come termine epocale. È sorprendente che il termine compaia non di rado nei dibattiti parlamentari in cui si discute del codice dell'artigianato, del sistema delle fondazioni o della politica commerciale. Di norma, le questioni ideologiche non sono incluse. In questo caso, le origini delle norme giuridiche con una connotazione positiva hanno dovuto essere datate in modo ovvio e ricondotte a una tradizione che risale al Medioevo. Riconosciamo lo sforzo di attribuire un significato moderno alle conquiste del Medioevo, o almeno un significato che arrivi fino al presente.

Ma questo non nasconde il fatto che il termine è stato usato molto più spesso con una chiara connotazione negativa. Questo non vale per il periodo fino al 1990, dove il termine viene usato negativamente solo 61 volte. Ma dal 1990 al 2022 viene usato 158 volte. In questo caso, il termine Medioevo è usato non di rado in relazione alla caccia alle streghe, all'Inquisizione, alla servitù della gleba e al feudalesimo, anche se è noto che questi fenomeni appartengono almeno altrettanto al primo periodo moderno che non al solo Medioevo. In molti casi, tuttavia, il termine Medioevo viene utilizzato in dibattiti che sottolineano anche contrasti ideologici. Si tratta della politica sanitaria, in particolare dei dibattiti sulla riforma della legge

sull'aborto e, negli ultimi anni, del dibattito su Corona e sulla vaccinazione obbligatoria, delle innovazioni tecniche (come la riforma del sistema postale), della politica finanziaria e fiscale, del diritto penale e, infine, della politica climatica. L'uso del Medioevo in relazione all'Islam ha giocato un ruolo particolare da quando l'esercito tedesco (la Bundeswehr) è stato coinvolto in missioni militari all'estero in Afghanistan, Somalia e altrove. In questo modo, si favorisce la narrazione dell'Islam e dell'islamismo e si legittimano le missioni della Bundeswehr, senza le quali molti Stati dell'Hindu Kush, dell'Oriente o del Nord Africa sarebbero ridotti al Medioevo.

Inoltre, il termine Medioevo viene usato 14 volte in un contesto negativo con la storia della Chiesa cattolica o del cristianesimo, che dovrebbe quindi essere denigrato come arretrato. 8 volte, invece, il Medioevo è usato anche in un contesto positivo con la Chiesa cattolica. Una visione positiva e benevola del Medioevo si ha anche quando si parla di particolari risultati culturali nelle arti visive (dipinti e illuminazione dei libri) e nell'architettura (edifici delle cattedrali).

Nei quasi 75 anni della sua esistenza, il Medioevo «oscuro» (*finsteres Mittelalter*) o «nero» viene letteralmente citato 21 volte solo nel Bundestag, ma di solito come interiezione parlamentare.

Nel complesso, per i primi quattro decenni, il termine «Medioevo» è stato usato con relativa parsimonia nelle discussioni politiche del Bundestag tedesco. Il suo uso è aumentato drasticamente durante gli anni del governo del cancelliere cristiano-democratico Helmut Kohl. Non è difficile capire che le sue politiche, talvolta stigmatizzate come conservatrici, erano destinate a essere denigrate dai socialdemocratici e soprattutto dal Partito Verde.

Resta da dire che non ci si può aspettare che la classe politica storicamente ignara usi il termine «Medioevo» in modo appropriato. Né è loro compito farlo. Piuttosto, il termine fa parte del vocabolario politico e politico-culturale nel linguaggio quotidiano del politico e sottolinea la fede nel progresso di coloro che lo usano e lo strumentalizzano per screditare un avversario politico o ideologico e per legittimare la propria agenda politica. Non viene espresso solo il disprezzo per l'avversario politico, ma anche il disprezzo e l'ignoranza nei confronti di un'epoca in gran parte sconosciuta.

Riserve e pregiudizi nei confronti del Medioevo si trovano tuttavia occasionalmente anche tra gli storici. Almeno in questo caso, mi sembra ancora valida la parola dello studioso tedesco Polycarpus Leyserus (Leyser) del 1719, che a proposito del Medioevo formulava: «Credo che nulla sia più d'ostacolo al progresso scientifico degli innumerevoli pregiudizi che si portano avanti nella scienza stessa» («Eruditionis progressibus nihil obstare magis arbitror quam innumera, quae in eadem enata sunt, praejudicia ...»).

Per secoli, gli stessi medievisti non sono riusciti a far luce su quest'epoca. La situazione è cambiata solo con Jaques le Goff, Robert Delort, Joan Evans o Arno Borst, per citare solo alcuni pionieri (come scritto Klaus Arnold, in: «Saeculum», 32, 1981).

Per questo motivo, sono stato felice di sostenere con un mio breve intervento questo convegno internazionale dal tema *Luci sul Medioevo*.

Giuseppa Tamburello
Sinologa, Università degli Studi di Palermo

Luci sul Medioevo: e se lo sguardo si fosse
rivolto a Oriente? Evoluzione della narrativa
cinese tra le Dinastie del Nord e del Sud
e la Dinastia Ming.

Introduzione

Se, come per convenzione, si considera il Medioevo come l'età storica che va dalla caduta dell'Impero Romano d'Occidente (476) alla scoperta dell'America (1492), risulta evidente come in una parola breve, «Medioevo», si racchiuda uno spazio temporale lungo che ha visto mutamenti epocali in tutti i campi: dalla riorganizzazione territoriale a nuove forme amministrative, da una progressiva «razionalizzazione» del sentire religioso alla diffusione della logica, dallo sviluppo tecnologico alla nascita delle università. In un periodo di tempo così lungo, le vicende complesse che si sono susseguite non saranno qui esposte, né tantomeno saranno riassunte le posizioni degli studiosi che considerano il Medioevo come una età «buia» o che si distaccano da questa opinione. In questo contributo preme essenzialmente riportare l'attenzione sull'estensione dell'arco temporale che lo riguarda. In questo modo, infatti, si pone subito la questione: è possibile parlare di «Medioevo» per la Cina intendendo con questo termine quello che si intende in Europa? Questo tema appassiona gli studiosi della Cina e non sarà affrontato in questa sede. Infatti, poiché, all'incirca nello stesso arco di tempo, la Cina ha visto numerosi cambiamenti, quello che qui si propone è il pa-

norama del dinamismo della sua evoluzione che è, forse, il dato che più la avvicina alla natura del Medioevo europeo. Pertanto, rispetto agli sviluppi cinesi e a causa della complessità legata al termine «Medioevo», questo contributo si indirizza verso un approccio di sintesi che, a sua volta, predilige l'aspetto letterario e, in particolare, con riferimento alla narrativa cinese.

Rivolgendo lo sguardo a Oriente

Nel periodo di tempo di più di mille anni dalla caduta dell'Impero Romano d'Occidente alla scoperta dell'America, è possibile immaginare quanti eventi si siano succeduti. Si può tentare una succinta sintesi di ciò che, all'incirca nello stesso periodo, accadeva in Cina, e cioè il progressivo evolvere dalle Dinastie del Nord e del Sud fino alla Dinastia Ming, in un paese che, prima di raggiungere l'attuale conformazione, per secoli è stato interessato da conflitti e guerre. L'arco di tempo preso in considerazione può, nel caso della Cina, essere suddiviso in fasi storiche nelle quali se da un lato la successione delle dinastie è abbastanza distinta nella sua sequenza, dall'altro lato vi sono dei periodi in cui vi è una coesistenza di dinastie che si insediano in aree diverse del paese. Se si considera il periodo che va dal 420 al 589, in Cina, ancor prima della caduta dell'Impero Romano che intanto sul suo territorio vedeva l'acquisizione da parte di condottieri barbari di funzioni amministrative¹, si avvicendano ben nove dinastie in un periodo noto come periodo delle Dinastie del Nord e del Sud. Nell'area settentrionale insistono le Dinastie del Nord ovvero la Dinastia Wei Settentrionale (北魏 Běi Wèi, 386-534, nella Cina settentrionale), la Dinastia Wei Occidentale (西魏 Xī Wèi, 535-557, nella Cina nord-occidentale), la Dinastia Wei Orientale (東魏 Dōng Wèi,

534-550, nella Cina nord-orientale), la Dinastia Qi Settentrionale (北齊 Běi Qí, 550-577, nella Cina nord-orientale) e la Dinastia Zhou Settentrionale (北周 Běi Zhōu, 557-581, nella Cina nord-orientale e poi nella Cina settentrionale); mentre, a meridione, si trovano le Dinastie del Sud e cioè la Dinastia Liu Song (刘宋朝 Liú Sòng Cháo, 420-479), la Dinastia Qi Meridionale (齊朝 Qí Cháo, 479-502), la Dinastia Liang Meridionale (梁朝 Liáng Cháo, 502-557) e la Dinastia Chen Meridionale (陳朝 Chén Cháo, 557-589). Questa marcata suddivisione succede allo sgretolarsi del processo di unificazione dei territori e dei regni in un unico impero che era stato avviato da Qinshihuangdi 秦始皇帝 (Qínshǐhuángdì) con la fondazione, nel 221 a.C., della prima dinastia, la Dinastia Qin 秦朝 (Qín Cháo).

Nel frattempo, la fondazione della Dinastia Sui (隋朝 Suí Cháo, 581-618) produce un superamento degli antagonismi e, durante la successiva Dinastia Tang (唐代 TángDài, 618 – 907), in Cina si assisterà a una straordinaria fioritura in tutti i campi. Fattori destabilizzanti, legati anche al rafforzamento in epoca Tang dell'apparato militare che conferisce sempre più potere ai vari capi dell'esercito, segnano delle forti, nuove suddivisioni che, tra il 907 e il 960, vedono la coesistenza di ben cinque dinastie e dieci regni. Tra il 907 e il 1125, nell'area della Manciuria, della Mongolia e parzialmente nella Cina settentrionale, regna la Dinastia Liao (辽朝 Liáo Cháo) che, essendo stata fondata da una delle tribù del popolo Kitai, è una delle dinastie «straniere» ossia non fondata da imperatori del ceppo «Han» dei cinesi propri. Con la Dinastia Song, che governa dal 960 al 1279, si pone fine alle divisioni esistenti tra le cinque dinastie e i cinque regni e tuttavia la stessa dinastia subisce una suddivisione in due di-

stinti periodi, dal 960 al 1127 con il nome di Song settentrionali (北宋 Běi Sòng) e capitale a Kaifeng, e successivamente con il nome di Song meridionali (南宋 Nán Sòng) dal 1127 al 1279 e capitale a Hangzhou, e ciò a causa delle invasioni dei Jurchen, i quali a loro volta avevano fondato la Dinastia Jin(金朝 Jīn Cháo, 1115–1234) nella Manciuria, e del loro saccheggio di Kaifeng. A seguito della conquista mongola della Cina da parte di Gengis Khan, fondata nel 1271 da Kublai Khan, la Dinastia Yuan (元朝 Yuán Cháo) governa la Cina dal 1279 al 1368 trasformandola nel più grande impero dei suoi tempi. Questa dinastia, anch'essa «straniera», viene soppiantata dalla Dinastia Ming (明朝 Míng Cháo) che, dal 1368 al 1644, detiene il controllo assoluto della Cina.

Ciascuna delle dinastie alle quali si è fatto riferimento ha una sua durata nel tempo, a volte più breve a volte molto lunga e, come è facile intuire, ognuna è caratterizzata da eventi complessi, basti pensare alle lunghe e numerose guerre di cui la Cina nei vari secoli è stata teatro che comportano, per esempio, la distruzione di strutture, anche amministrative, e la loro ricostruzione oppure il riequilibrio sociale dopo gli sconvolgimenti. È però forse possibile mettere in luce alcuni aspetti che si incontrano con una certa costanza in questo lungo periodo di tempo e che consentono di delineare la Cina del periodo. Nel susseguirsi delle varie dinastie, si è visto come alcune «divisioni» fossero dovute a invasioni barbariche che prendevano le mosse dai territori più a Nord e determinavano poi delle scissioni basate sulle sfere territoriali d'influenza. Gli attacchi dei Xiongnu o dei Toba, per esempio, non solo producono devastazione e conquista, ma mettono a confronto gruppi etnici differenti che, quando la fase dello scontro è superata, devono imparare a convivere e a conoscersi. In molte occasioni, i popoli invasori adottano le strutture ammini-

strative cinesi considerandole le più consone al territorio. Se a Nord, la situazione rimane piuttosto fibrillante, probabilmente anche per via dell'asprezza delle condizioni di vita e per la rigidità del clima, a Sud sembra distendersi. La conformazione geografica, la presenza di molti fiumi e la mitezza del clima consentono la coltivazione dei terreni e offrono una possibilità di lavoro per i contadini e per le loro famiglie ed è, infatti, nel Sud della Cina che si sviluppano i grandi latifondi. Tuttavia, al tempo stesso, per l'impero la loro esistenza, man mano che la struttura imperiale si consolida, diventa sempre meno fruttuosa perché la loro formazione riduce il gettito tributario. Infatti, la tassazione si basa su una struttura molto complessa e si articola a seconda delle persone e delle attività che esse svolgono nei vari appezzamenti: vi sono tasse che si applicano agli uomini, tasse che si applicano alle donne, tasse che si applicano ai bambini e ognuna anche in base alle diverse età. Inevitabilmente, la struttura sociale vede una classe dirigente alla quale si oppone non solo il ceto dei contadini, che costituiscono la maggioranza della popolazione, ma anche quello degli artigiani, dei bottegai e dei commercianti dei quali, per quanto possano vantare una condizione economica rilevante, si impedisce la scalata sociale grazie a una rigida distinzione dei ruoli, nella loro inter-relazione, erano già stati codificati da Confucio nel 500 circa a.C., e grazie anche a una rigida separazione tra classe dirigente e popolo comune, mantenuta anche a livello urbano. Volta per volta, poi, la classe dirigente si avvale del pensiero filosofico per legittimare la propria azione di governo e, quindi, il prevalere di una filosofia o di un'altra è determinato dalla situazione politica del momento. Infine, grande importanza rivestono i monasteri, buddhisti e non, poiché essi gestiscono grandi ricchezze dal momento che sorgono lungo le rotte carovaniere e percepiscono in-

troiti sia dagli scambi commerciali sia dalla coltivazione dei terreni di loro pertinenza².

Perché si possa avere in Occidente notizia di questa Cina bisognerà attendere che Marco Polo vi si rechi al seguito del padre e dello zio che viaggiano per mete così lontane per i loro affari e in seguito, durante la sua prigionia presso i genovesi, racconti le sue memorie di viaggio a un altro prigioniero, Rustichello da Pisa. Marco Polo, che era stato anche ambasciatore e consigliere alla corte di Kublai Khan, non era stato il primo a recarsi in Estremo Oriente, ma per primo aveva offerto una descrizione scritta molto dettagliata dei suoi viaggi nel *Milione* facendo così conoscere la Cina al pubblico europeo.

Confluenze letterarie

Nella letteratura cinese, la posizione dominante della poesia si attesta sin dall'antichità e, per quanto riguarda la fase iniziale del periodo in questione, la differenza alla quale si è accennato tra Nord e Sud della Cina trova riscontro anche in poesia: questa attinge dalle canzoni popolari a Nord dove, per l'appunto, si diffonde una poesia «popolare», mentre nel Sud, opulento e lussureggiante, nascono i grandi poeti. Fra questi è da annoverare Tao Yuanming 陶淵明 (Táo Yuānmíng, 365-427) il quale, nato nel Jiangxi, vive nel periodo turbolento delle varie dinastie che si scontrano e si avvicendano. Discendente di una famiglia di funzionari che però non si erano arricchiti, anche lui segue la carriera amministrativa sebbene con incarichi di minor prestigio. A un certo punto, stanco e disgustato dall'ambiente corrotto e dalle lotte che si svolgevano alla corte dei Jin, si ritira a vita privata e traspone nelle sue poesie un senso taoista della vita stessa. Nel componimento *Un pomeriggio d'autunno nel nono mese e un raccolto*

precoce di riso nei campi (庚戌岁九月中于西田获早稻 Gēngxū suì jiǔ yuè zhōng yú xītán huò zǎodào), l'ambiente rurale e la sua atmosfera tardo autunnale fanno da sfondo a una profonda conoscenza dei ritmi del lavoro nelle campagne e a un'intensa consapevolezza del senso di responsabilità che è in esso implicito:

Un pomeriggio d'autunno nel nono mese e un raccolto precoce di riso nei campi

Alla vita umana pertiene la norma, questa si fonda su abiti e cibo.

Chi mai, senza occuparsi di nulla, potrebbe perseguire la propria tranquillità?

All'inizio della primavera si regolano i lavori, si conversa sui buoni risultati di un anno.

Se all'alba si impiega un minimo di zelo, si bilancia col sole alto tirando a dorso l'aratro.

Per i monti abbondante compare il gelo, si presagisce freddo anche il vento.

Non è forse duro il lavoro dei contadini? Non è possibile evitare le difficoltà.

Affaticare tutt'e quattro le membra equivale però ad ammalarsi.

Lavarsi e riposare sotto la gronda, slacciare il colletto e rilassarsi con acquavite nel bicchiere.

Schiavo di una passione lontana il cuore si rattrista, per mille anni vi rimarrà legato.

Oh, se durasse a lungo davvero, tirando l'aratro non ci sarebbe da spasimare³.

Al tempo stesso però, il rimpianto per quanto non si è potuto realizzare si condensa nell'amarezza infinita di «mille anni». Se si osserva il testo della poesia nell'originale cinese, si noterà la struttura particolarmente regolare dei versi:

《庚戌岁九月中于西田获早稻》

人生归有道，衣食固其端。
孰是都不营，而以求自安？
开春理常业，岁功聊可观。
晨出肆微勤，日入负未还。
山中饶霜露，风气亦先寒。
田家岂不苦？弗获辞此难。
四体诚乃疲，庶无异患干。
盥濯息檐下，斗酒散襟颜。
遥遥沮溺心，千载乃相关。
但愿长如此，躬耕非所叹。

Ogni verso, infatti, è costituito da un distico di cui ciascuna parte è formata da uno stesso numero di caratteri: cinque, in questo caso. Si tratta di uno stile di scrittura in prosa, ma adottato anche in poesia, definito «prosa parallela» (骈文 *piánwén*). Stile molto antico in Cina, tanto che è possibile trovarne degli esempi già nel *Libro dei documenti* (书经 *Shūjīng*) di epoca Zhou (1046 a.C. - 256 a.C.), questo stile molto forbito e ricco di citazioni e allusioni colte, si basa su norme molto precise e, nonostante le difficoltà che comporta, permane nella scrittura letteraria cinese fino al ventesimo secolo quando, in letteratura, verrà introdotto l'uso del vernacolo (白话 *báihuà*). In modo particolare, durante il periodo delle Dinastie del Sud, l'uso dello stile della prosa parallela, reso obbligatorio per la stesura dei documenti ufficiali, si diffonde ampiamente⁴.

Durante il periodo delle Dinastie del Nord e del Sud, un'opera di particolare importanza è l'*Antologia* (文选 *Wénxuǎn*) compilata da un gruppo di studiosi per iniziativa di XiaoTong 萧统 (Xiāo Tǒng)⁵. Questa antologia comprende opere di poesia e opere di prosa scritte tra il periodo degli Stati Combattenti (intorno al 300 a.C.) e la Dinastia Liang, e ha un'importanza fondamentale perché,

oltre a essere una delle più antiche antologie della letteratura cinese, è anche la prima a essere organizzata per argomenti e svolge, dunque, una funzione normativa non solamente dal punto di vista formale, ma anche per quanto riguarda l'aspetto contenutistico⁶.

L'esigenza di sistematizzare la letteratura anche sul piano della riflessione teorica trova espressione, intorno al 500 d.C., nell'opera 文心雕龙 Wén xīn diāo lóng di Liu Xie 刘勰 (Liú Xié) per la quale già la traduzione del titolo ha comportato non poche difficoltà; infatti, i quattro caratteri che lo compongono significano rispettivamente: «letteratura», «cuore», «incidere, scolpire» e «drago» ma, poiché ognuno, in retrospettiva, è frutto di un'evoluzione di significati, è molto difficile renderli in traduzione⁷. Attraverso una disamina dei vari generi letterari, tra tutto ciò che era stato scritto fino alla sua epoca, Liu Xie fa una distinzione tra opere letterarie e opere scritte con un preciso fine (gli elogi funebri, per esempio) e, per quanto riguarda le prime, ne esalta la bellezza quando l'opera presenti un suo sviluppo «naturale». Evidentemente, questa sintesi succinta non può restituire la componente filosofica che percorre l'intera opera di Liu Xie il quale lega ciascun elemento della composizione letteraria a concetti del pensiero filosofico cinese.

Se la poesia e la riflessione teorica sulla letteratura seguono una loro evoluzione, allo stesso modo, nel lungo arco temporale che va dalle Dinastie del Nord e del Sud alla Dinastia Ming, anche lo sviluppo della narrativa è collegato a quanto accade in Cina. Il termine che si adopera per «narrativa» è formato da due caratteri: 小说 xiǎoshuō, il primo dei quali è l'aggettivo «piccolo» (小 xiǎo) e il secondo il verbo «dire, parlare» (说 shuō); quindi, la narrativa si identifica con «le piccole cose dette» e rivela la sua natura più «popolare»: dalle conversazioni raccolte per

strada, infatti, i funzionari in incognito coglievano e restituivano al sovrano l'atmosfera del «sentire» del popolo. Con gli aggettivi «lungo» (长 *cháng*), «medio» (中 *zhōng*) e «breve» (短 *duǎn*), si definiscono poi, in base alla lunghezza e al numero dei caratteri che li compongono, i romanzi, le novelle e i racconti⁸. Sebbene, già durante la fase ancora più antica della storia cinese, quella del Periodo dei Regni combattenti (dal V sec. a.C. al 221 a.C.), il termine *xiaoshuo* fosse adoperato in alcune parti del *Zhuangzi* (庄子 *Zhuāngzǐ*)⁹ per indicare «considerazioni banali, comuni», le «chiacchiere di strada» dell'epoca precedente la Dinastia Qin sono quelle che progressivamente daranno forma alla narrativa cinese.

Durante il periodo della Dinastia Sui, il sistema degli esami scritti per accedere alla carriera di funzionario imperiale¹⁰ comporta l'esclusione della classe dei mercanti e lascia, dunque, il monopolio della cultura e degli impieghi in ambito amministrativo nelle mani della classe privilegiata dei funzionari. Per altro, con la fondazione della Dinastia Sui, si avvia un'enorme raccolta di libri con i quali si arricchisce la biblioteca imperiale alla quale finisce per affiancarsi una notevole attività editoriale centrata sulla tipologia delle enciclopedie. In epoca Tang, la corte dell'imperatore Xuan Zong 玄宗 (*Xuán Zōng*, 685-762) diventa centro culturale dal momento che l'imperatore, appassionato com'è di ogni forma d'arte, ama circondarsi dei poeti e degli intellettuali che, reclutati attraverso il sistema degli esami, hanno accesso alla carriera amministrativa e contribuiscono allo sviluppo della componente colta della cultura cinese. Vengono istituite molte scuole e ben due università (a Chang'an e a Luoyang) nelle quali è possibile studiare diritto (da quello penale a quello amministrativo), calligrafia e matematica, e viene istituita anche una scuola di agopuntura. L'epoca Tang è anche l'era in

cui la poesia lirica trova il suo più ampio sviluppo con i grandi poeti Li Bai 李白 (Lǐ Bái, 701-762) e Du Fu 杜甫 (Dù Fǔ, 712-770). In questo stesso periodo fioriscono anche opere in lingua classica (古文 *gǔwén*), opere di narrativa con inserti poetici, enciclopedie e antologie. L'invenzione della stampa favorisce la diffusione del buddhismo e questo, a sua volta, contribuisce ad arricchire la narrativa con racconti di eventi sovranaturali, con racconti di miracoli e con racconti di apparizioni di spiriti e fantasmi.

La separazione netta che permane nella società cinese, anche in epoca Sui e Tang, trova riflesso nella separazione sempre più marcata anche tra xiaoshuo prodotti in ambiente colto e xiaoshuo prodotti in ambienti più popolari. Vi erano, infatti, in Cina luoghi di incontro, come le case da tè e i ristoranti, presso i quali «narratori» stanziali, sulla base di un canovaccio, intrattenevano gli avventori con storie che dovevano essere sufficientemente interessanti per spingerli a ritornare se volevano conoscere il resto della storia. Lo spazio narrativo più ampio offerto dal xiaoshuo fa sì che esso sia funzionale a una narrazione romanizzata dei fatti storici, e diventi anche strumento di critica sociale.

L'ideale dell'uomo colto con una cultura enciclopedica prevale anche durante l'epoca Song e la definizione che viene adoperata è quella di 文人 *wénrén*, letterato (la persona, 人 *rén*, dei testi scritti, 文 *wén*). In letteratura, in questo periodo, ha un intenso sviluppo il genere del saggio letterario. Grande rappresentante ne è Sū Shì 苏轼 (1037-1101), noto anche con il suo nome d'arte Sū Dōngpō 苏东坡, il quale ben rappresenta la figura di letterato del tempo. Su Dongpo, infatti, ha una formazione classica che gli consente di superare gli esami imperiali, svolge l'attività di funzionario in vari incarichi, ma in più di un'occasione

entra in conflitto con l'imperatore poiché si schiera su posizioni alternative. Molto versato nella composizione di 词 cí, poesie dai versi irregolari tipiche del periodo Song, scrive anche molti saggi sui viaggi che compie, sulla produzione del ferro, su opere di ingegneria idraulica e sulla cucina che molto attraggono il pubblico dei lettori verso una letteratura amena.

Grande sviluppo vede anche la narrativa che si orienta sempre più verso l'utilizzo della lingua parlata. I canovacci che si adoperavano nelle case da tè per le improvvisazioni, si trasformano in opere (话本 *huà běn*), scritte in vernacolo, che trattano di fatti storici o della vita sociale del tempo. Gli autori non fanno parte dell'élite dei letterati e anzi molte delle opere del tempo sono anonime, ma queste soddisfano il gusto di un pubblico che si è imborghesito grazie anche allo sviluppo dei commerci. Di lì a poco, in epoca Yuan, quando Marco Polo giunge in Cina, lo fa proprio per motivi di carattere commerciale in un momento in cui l'espansione territoriale della Cina, avviata con le conquiste di Gengis Khan, offre l'opportunità di commerciare con le popolazioni europee. Alla progressiva decadenza della dinastia mongola, segue la conquista del potere da parte di Zhū Yuánzhāng 朱元璋 (1328-1398) il quale, pur avendo le sue origini nel proletariato rurale, fonda la Dinastia Ming e diventa imperatore con il nome di Hóngwǔ 洪武. Personaggio iracondo e vendicativo, Hongwu, molto diffidente nei confronti degli intellettuali, si fa affiancare dagli eunuchi che in quel periodo acquisiscono una particolare importanza. Durante l'epoca Ming, i nuovi ceti mercantili si arricchiscono con fortune immense attraverso i commerci per l'approvvigionamento delle guarnigioni che difendono i confini dell'impero, attraverso il commercio del sale, ma anche attraverso il commercio di nuovi prodotti che determinano, sulla base della domanda,

la trasformazione delle produzioni agricole con l'introduzione, ad esempio, della coltivazione della canna da zucchero. Il commercio dei prodotti tessili e delle ceramiche dà impulso anche a nuove attività artigianali che producono nuova ricchezza. A loro volta, le nuove figure di commercianti abbienti manifestano nuove esigenze che fanno crescere, per esempio, la domanda di una narrativa di intrattenimento che pone le basi per il grande sviluppo, in epoca Ming, del romanzo. Tra i romanzi Ming più famosi, derivati quasi tutti dai canovacci della tradizione, vi sono il *Romanzo dei tre regni* (三国演义, Sānguó yǎnyì) di Luó Guànzhōng 罗贯中, *I briganti* (水浒传 Shuǐ hǔ zhuàn) di Shī Nài'ān 施耐庵, *Viaggio ad occidente* (西游记 Xīyóu jì) attribuito a Wú Chéng'ēn 吴承恩, *Il padiglione delle peonie* (牡丹亭 Mǔdān tíng) di Tāng Xiǎnzǔ 汤显祖. Caratteristica di questi romanzi, per altro molto avventurosi e complessi nella loro architettura, è il fine pedagogico che si prefiggono, ovvero educare questi nuovi ceti a un comportamento comunque moralmente retto, elemento questo di impronta buddhista.

Per concludere

Nel lungo periodo che in Occidente si definisce come «Medioevo», in Oriente ma in particolare in Cina si susseguono avvenimenti molto complessi. Poiché in questo contributo si è tentato di presentare una sintesi essenzialmente rivolta all'ambito della narrativa, l'evoluzione degli eventi cinesi sembra indirizzare verso alcune osservazioni. Per quanto riguarda la configurazione territoriale, la penetrazione in Cina di popolazioni barbariche produce un processo di spartizione territoriale e progressivamente una contaminazione di idee, usi e costumi. I periodi di divisione sono caratterizzati da conflitti e da guerre destabilizzan-

ti seguiti da periodi di riorganizzazione amministrativa e di stabilizzazione della società. L'ampliamento della sfera di influenza territoriale, in particolare dalla Dinastia Yuan in poi, mette la Cina in contatto con altre civiltà sviluppate con le quali «dialoga» attraverso lo sviluppo dei commerci. L'interscambio genera ricchezza e, rispetto al ceto contadino della tradizione cinese che costituisce la maggioranza della popolazione, produce nuovi ceti: quello dei mercanti, quello degli artigiani e quello dei lavoratori dell'indotto. Sebbene tutti costoro ambiscano a emanciparsi dalla condizione di marginalità loro tradizionalmente attribuita dal pensiero cinese, viene comunque loro impedito di avere rappresentatività «politica». Infatti, questa rimane nelle mani degli intellettuali i quali, attraverso il sistema degli esami, pur sempre al servizio dell'imperatore, detengono il controllo della gestione dell'amministrazione pubblica. In estrema sintesi, periodi di pacificazione successivi alle guerre producono in Cina dei riassetamenti che appaiono caratterizzati da profonde innovazioni le quali, anche quando derivino da contatti con il mondo esterno, attraverso l'elaborazione «interna», si riversano sulla società cinese e la trasformano. L'invenzione della carta, ad esempio, comporta sul territorio cinese una più agevole diffusione del buddhismo, una forma di pensiero che era giunta in Cina dall'India.

Nella tradizione letteraria cinese, la poesia occupa da sempre un posto di rilievo: lo *Shijing* 诗经 (Shījīng), il *Libro delle Odi*, è l'antologia cinese più antica ed è un'antologia di poesie: ne raccoglie più di trecento¹¹. È da notare anche il fatto che lo *Shijing* è uno dei testi canonici per la formazione dei candidati agli esami imperiali. Con il progressivo sviluppo e rafforzamento del ceto mercantile, la poesia sembra cedere il passo, senza tuttavia scomparire, a uno sviluppo più determinato della narrativa e, in par-

ticolare, del romanzo. Questo ha le sue radici nei canovacci dei luoghi di ritrovo popolari, ma evolve verso una dimensione elegante adatta a mercanti che vogliono distrarsi, ma che vogliono farlo attraverso una domanda di «prodotti» che rispecchino la loro avvenuta ascesa sociale. Laddove la poesia è emozione pura e immediata, la lettura del romanzo si distende nel tempo e offre la possibilità di un approccio che supera l'emozione immediata e guida verso un progressivo processo di riflessione man mano che la lettura procede. La componente pedagogica del romanzo cinese, attraverso l'espiazione della colpa, riconduce alla componente buddhista del pensiero tradizionale, ma al contempo si riallaccia alla funzione educativa della cultura che è un elemento da ricondurre al pensiero confuciano. Nei romanzi, la descrizione di luoghi ameni in cui possono anche essere ambientate vicende che rappresentano un allontanamento dalle contraddizioni della società, inseriscono in narrativa anche la componente taoista del pensiero cinese che indirizza l'essere umano verso la natura al fine di ritrovare un rapporto più armonico con l'universo. Pertanto, la sintesi tra le maggiori correnti di pensiero che caratterizzano la cultura cinese trova espressione anche nella narrativa costituendone l'originalità.

Pertanto, pur con le necessarie e inevitabili distinzioni, anche in Cina il periodo di tempo che corrisponde al Medioevo occidentale è un periodo di transizione. Per quanto riguarda la narrativa, si assiste a una graduale crescita di interesse da parte del pubblico per il genere del romanzo che proprio trova un forte impulso quando il ceto mercantile si afferma e cresce. La funzione pedagogica della letteratura si estende anche al romanzo che conserva la caratteristica di «prodotto» culturale a fini educativi. Dal canto suo, la poesia finisce per occupare, se possibile, una posi-

zione anche più élitaria, appannaggio com'è del ceto dei funzionari di governo.

Note

¹ Per la storia dell'impero romano, si suggerisce la consultazione del volume a cura di Andrea Giardina e Aldo Schiavone, *Storia di Roma*, Biblioteca Einaudi, Giulio Einaudi Editore, Torino 1999.

² Per delineare questa sintesi e rendere possibile un inquadramento approssimativamente storico del periodo, mi sono avvalsa di un affascinante testo, quello di Herbert Franke e Rolf Trauzettel, *L'impero cinese*, Storia Universale Feltrinelli, vol. 19, Feltrinelli Editore, Milano, 1969, che, seppur datato, ha il pregio di fornire un'indescrivibile quantità di dettagli di grande interesse. Per un testo più attuale è, invece, possibile fare riferimento al volume di Mario Sabattini e Paolo Santangelo, *Storia della Cina*, Biblioteca Storica Laterza, Editori Laterza, Bari 2005.

³ Questa poesia fa parte di un gruppo di quattro poesie di quattro poeti cinesi da me tradotte, con testo cinese a fronte, per il volume a cura di Nicola Crocetti, *Le opere dell'uomo. I frutti della terra. Poesie sulle arti dell'uomo per alimentarsi*, Crocetti Editore, Milano, 2015, pubblicato in occasione della EXPO di Milano. La poesia di Tao Yuanming, nel testo originale cinese e in traduzione italiana, si trova alle pp. 66-67.

⁴ Vd. WiltIdema, Lloyd Haft, *Letteratura cinese*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia 2008.

⁵ Figlio maggiore dell'imperatore Wu della Dinastia Liang (梁武帝 Liáng Wǔdì, nome dinastico; XiaoYan 蕭衍, Xiāo Yǎn, nome personale), una delle dinastie del Sud.

⁶ Vd. La vasta opera di David R. Knechtges, *Wen Xuan or Selections of Refined Literature, Volume 1: Rhapsodies on Metropolises and Capitals*, Princeton University Press, Princeton 1982; *Wen Xuan or Selections of Refined Literature, Volume 2: Rhapsodies on Sacrifices, Hunting, Travel, Sightseeing, Palaces and Halls, Rivers and Seas*, Princeton University Press, Princeton 1987; *Wen Xuan or Selections of Refined Literature, Volume 3: Rhapsodies on Natural Phenomena, Birds and Animals, Aspirations and Feelings, Sorrowful Laments, Li-*

terature, Music, and Passions, Princeton University Press, Princeton 1996.

⁷ Vd. Valérie Lavoix, «Un dragon pour emblème: variations sur le titre du *Wenxin diaolong*», *Études chinoises*, vol. 19, n. 1-2, 2000, pp. 197-247; https://www.persee.fr/doc/etchi_0755-5857_2000_num_19_1_1293, visitato in data 10 febbraio 2023. Vd. anche la traduzione italiana di Alessandra Lavagnino: Liu Xie, *Il tesoro delle lettere: un intaglio di draghi*, Luni Editrice, 2013.

⁸ Vd. Giusi Tamburello (a cura di), *Antologia di racconti postmaoisti (1977-1981)*, Asia Orientale, vol. 22, Aracne, Roma 2017, pp. 18-19.

⁹ Il testo fondante del pensiero taoista così come espresso dal suo più importante fondatore, il filosofo 庄子 Zhuangzi, che visse all'incirca tra il 369 a.C. e il 286 a.C.

¹⁰ Il sistema degli esami esisteva già in una sua prima forma iniziale durante la Dinastia Han (汉朝 Hàn Cháo, 206 a.C. - 221 d.C.) ma fu istituzionalizzato nel 605.

¹¹ Vd. Lo studio molto innovativo di Michael Hunter, *The Poetics of Early Chinese Thought: How the Shijing Shaped the Chinese Philosophical Tradition*, Columbia UP, New York, 2021, e anche la mia recensione nella *Canadian Review of Comparative Literature*, Vol. 48, Issue 4, pp. 559-563.

Bibliografia

Crocetti Nicola (a cura di), *Le opere dell'uomo. I frutti della terra. Poesie sulle arti dell'uomo per alimentarsi*, Crocetti Editore, Milano 2015.

Franke Herbert, Trauzettel Rolf, *L'impero cinese*, Storia Universale Feltrinelli, vol. 19, Feltrinelli Editore, Milano 1969.

Giardina Andrea, Schiavone Aldo, *Storia di Roma*, Biblioteca Einaudi, Giulio Einaudi Editore, Torino 1999.

Hunter Michael, *The Poetics of Early Chinese Thought: How the Shijing Shaped the Chinese Philosophical Tradition*, Columbia UP, New York, 2021, e anche la mia recensione nella *Canadian Review of Comparative Literature*, Vol. 48, Issue 4, pp. 559-563.

IdemaWilt, Haft Lloyd, *Letteratura cinese*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia, 2008.

Knechtges David R., *Wen Xuan or Selections of Refined Literature*, Volume 1: Rhapsodies on Metropolises and Capitals, Princeton, Princeton University Press, 1982.

Knechtges David R., *Wen Xuan or Selections of Refined Literature*, Volume 2: Rhapsodies on Sacrifices, Hunting, Travel, Sightseeing, Palaces and Halls, Rivers and Seas, Princeton University Press, Princeton 1987.

Knechtges David R., *Wen Xuan or Selections of Refined Literature*, Volume 3: Rhapsodies on Natural Phenomena, Birds and Animals, Aspirations and Feelings, Sorrowful Laments, Literature, Music, and Passions, Princeton University Press, Princeton 1996.

Liu Xie, *Il tesoro delle lettere: un intaglio di draghi*, trad. di A. Lavagnino, Luni Editrice, 2013.

Lavoix Valérie, *Un dragon pour emblème: variations sur le titre du Wenxindiaolong*, Études chinoises, vol. 19, n. 1-2, 2000, pp. 197-247; https://www.persee.fr/doc/etchi_0755-5857_2000_num_19_1_1293

Sabattini Mario, Santangelo Paolo, *Storia della Cina*, Biblioteca Storica Laterza, Editori Laterza, Bari 2005.

Tamburello Giusi (a cura di), *Antologia di racconti postmaoisti (1977-1981)*, Asia Orientale, vol. 22, Aracne, Roma 2017.

Tamburello Giusi (recensione a), Hunter Michael, *The Poetics of Early Chinese Thought: How the Shijing Shaped the Chinese Philosophical Tradition*, Columbia UP, New York, 2021, in *Canadian Review of Comparative Literature*, Vol. 48, Issue 4, pp. 559-563.

Marco Leonardi

Medievista, Università degli Studi di Catania

«*Ad eum pertinet etiam incipientes erudire*»:
l'Ordine dei Frati Predicatori come diffusore della
conoscenza storica nella Sicilia tardomedievale
(secc. XV-XVI)

Introduzione

«Auctores quosin hoc opere Fazellus fedelissime imitatur»: la dicitura qui riportata, adottata dallo storico domenicano Tommaso Fazello per introdurre l'indice degli autori citati nella sua opera più famosa, il *De Rebus Siculis Decades Duae*, e leggibile a partire dalla prima edizione a stampa dell'opera, risalente al 1558¹, trasmetteva, e trasmette a tutt'oggi, per lo meno tre differenti ordini di contenuti ai fruitori dei venti libri che compongono le due «Decade della Storia di Sicilia». Grazie all'uso di un'unica dicitura, infatti, l'autore condivideva, ovvero pubblicizzava, l'impostazione di fondo, la metodologia di ricerca e le finalità dell'opera agli eruditi a lui contemporanei e, allo stesso tempo, ne trasmetteva il *modus operandi* alle generazioni di studiosi che si cimentavano, a partire dai primi secoli dell'Età moderna, nello studio della storia della Sicilia. Basterebbe focalizzare la nostra attenzione su quel *fedelissime imitatur* per toccare, quasi «con mano», la differenza di sensibilità che separa l'approccio contemporaneo ad una creazione intellettuale, tra le quali potremmo benissimo annoverare una pubblicazione frutto della ricerca storica ed una creazione del medesimo tipo, ad esempio

quella da noi appena citata, uscita dai torchi di una stamperia di Palermo tra il crepuscolo del Medioevo e gli albori della prima Età moderna. La lettura di una dicitura che annunciava, per il lettore del tardo Cinquecento, la citazione degli «autori che in quest'opera il Fazello ha imitato nel modo più fedele possibile», qualora venisse interpretata alla lettera e con il metro valutativo dei nostri giorni, farebbe gridare non pochi lettori al reato di plagio! Nella seconda metà del secolo XVI, la *weltanschauung*² sottesa allo studio e alla citazione di ampi passi dalle opere delle *Auctoritates* dei secoli precedenti, non aveva nulla da ascrivere alla pigrizia mentale, alla mancanza di originalità o, peggio ancora, alla copiatura acritica di opere scritte da altri, finalizzata ad appropriarsi illecitamente del lavoro altrui. E, meno che mai, tali 'svarioni' sarebbero stati accettati come leciti da un ordine monastico nato nella temperie culturale e spirituale dell'Europa tardo medievale, quello dei Frati Predicatori, che dal 1216 aveva visto riconosciuto il proprio carisma nella saldatura tra l'attività intellettuale e la predicazione del *Verbum Dei*, le Sacre Scritture da leggere, interpretare e trasmettere al popolo dei fedeli in forza di una severa padronanza del sapere³. In cosa consistevano le peculiarità della conoscenza storica sulla Sicilia, espresse dagli appartenenti all'*Ordo Praedicatorum* tanto sul piano della metodologia della ricerca storica quanto su quello dei contenuti? Quali furono gli studiosi di storia, oggi ritenuti di maggiore rilievo, provenienti dai 'ranghi' della comunità domenicana, che operavano nella Sicilia tra il XV e il XVI secolo, e in cosa consistette il loro apporto specifico dato alla conoscenza della storia della Trinacria? L'eredità ricevuta dagli studi storici sulla Sicilia, condotti dai Domenicani, può essere considerata un lascito di respiro internazionale oppure è da valutare unicamente come un mero apporto alla storia locale? Le

tesi che svilupperemo nei paragrafi seguenti mireranno a dare una risposta a queste domande.

1. Le basi bibliche, le finalità escatologiche e le direttive dei superiori alla base delle ricerche storiche condotte dai Domenicani tra il XV e il XVI secolo

Il tratto specifico che formava e distingueva il carisma domenicano dalle altre forme di vita monastica diffuse nell'Età di mezzo, era dato dal ruolo determinante conferito da Domenico di Guzmàn allo studio nella formazione e nella vita del frate che aderiva all'*Ordo Praedicatorum*. La formulazione per antonomasia della valenza di questo carisma si riscontrava a partire dagli stessi ordinamenti che disciplinavano la vita dell'Ordine. Nelle *Constitutiones* del 1228, ad esempio, veniva esplicitamente affermato come il monaco «di giorno e di notte, in casa e per strada, egli deve sempre studiare o meditare qualcosa»; solo così sarà infatti possibile, per i frati, di «ritenere a mente tutto ciò che potranno»⁴. Se dovessimo scegliere una formula che più di ogni altra renda, con immediatezza, la valenza fondante dell'attività di studio nel ruolo del Frate Predicatore, non potremmo che optare per quella dell'innovazione nella continuità. A partire dalla seconda metà del secolo XIII, la portata innovatrice della scelta di vita domenicana si manifestava, agli abitanti dei centri urbani, come una novità mai vista prima. Lo svolgimento dei *Sermones ad status*, per esempio, rendevano perfettamente comprensibile la «Parola di Dio» a tutti i ceti che componevano la società urbana al 'crinale' tra il Medioevo e la prima Età moderna⁵. La composita popolazione che viveva all'interno della cinta muraria poteva così sentirsi pienamente coinvolta dal messaggio del Vangelo, trovando, nel Frate Predicatore, un uomo di chiesa colto e preparato, che ren-

deva tangibile a tutti il messaggio di Cristo a partire da una rigorosa esegesi dei testi sacri, la cui fruizione era, di norma, riservata esclusivamente alla cerchia dei teologi⁶. «Innovazione nella continuità» significava, di conseguenza, fondare la virtù della Sapienza sulle basi di quello studio costante e ‘scientifico’ del Verbo di Dio, che, nella seconda metà del secolo XIII, conobbe la sua codificazione sistematica nella *Summa Theologiae* del domenicano Tommaso d’Aquino⁷. La meditazione sul testo biblico offriva, ai teologi dell’*Ordo Praedicatorum*, più di una ragione che rendesse plausibile lo studio della storia. Il quarantaduesimo libro del Siracide al capitolo XIX, alludeva chiaramente all’importanza di conoscere le epoche del passato, nelle quali è possibile intravedere i segni della potenza di Dio: «Cognovit enim Dominus omnem scientiam/ et inspexit in signum aevi/ adnuntiasquae praeterierunt et quae super ventura sunt,/ revelans vestigia occultorum»⁸. Dio Onnipotente aveva scelto di manifestare la sua Sapienza negli accadimenti umani e nelle vestigia delle civiltà, lasciate dagli uomini alle generazioni successive come testimonianza del loro passaggio sulla terra. Sapere leggere il passato equivaleva a discernere i segni mandati da Dio all’uomo nel corso dei secoli. Lo studio della storia, pur nella sua posizione di secondaria importanza rispetto alla teologia, costituiva un ramo del sapere, da non tralasciare per la formazione d’insieme del futuro predicatore. Nel 1236, in occasione del «Capitolo di Parigi», i Domenicani stabilivano di inserire, al par. 28 della *Seconda Distinzione delle Costituzioni dell’Ordine dei Frati Predicatori*, dedicata al «Maestro degli Studenti», quali fossero i libri e i saperi che i ‘candidati’ all’ingresso nell’Ordine erano tenuti a studiare e a padroneggiare: «Stabiliamo poi che ogni Provincia sia tenuta a provvedere ai suoi frati mandati in uno *studium* almeno i tre libri di teologia, ossia

la Bibbia, le Sentenze, e le Storie. E che i frati mandativi a studiare si applichino e studino le storie, le sentenze, il testo e le glosse»⁹. La conoscenza della storia ecclesiastica rientrava appieno nella formazione del buon Domenicano: opere dalla forte impronta storico-teleologica, quali la *Historia Ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea e la *Historia Scolastica* di Pietro il Comestore, erano studiate dai Frati Predicatori accanto ad opere di ispirazione teologico-morale, quali le «Sentenze» di Pietro Lombardo¹⁰. L'interiorizzazione della saggezza che derivava dal sapere storico non era di certo un'azione fine a sé stessa, né tantomeno intendeva soddisfare forme 'narcisistiche' di soddisfacimento intellettuale. Nei secoli a cavallo tra la fine del Medioevo e la Prima Età Moderna, alla storia non era stato conferito lo statuto di una scienza dal profilo marcatamente differenziato rispetto agli altri ambiti del sapere. Di conseguenza, tra il XV e il XVI secolo, allo studio degli accadimenti storici non era stato ancora attribuito il corollario di riconoscimenti che ne avrebbero sancito, a partire dal secolo XVIII, l'approdo negli *Studia Generalia* come disciplina autonoma¹¹. Dal XIII al XVI secolo mancava, di conseguenza, la professione di una scienza storica contraddistinta da un profilo epistemologico chiaro e differenziato rispetto a quello delle altre *Artes*, quali la Teologia, il Diritto o la Medicina. Gli studenti che erano inviati, a nome di una Provincia Domenicana, presso uno *Studium Generale* o una facoltà teologica, quale la Sorbona, erano soliti leggere la storia in chiave escatologica o all'interno di ambiti della conoscenza finalizzati a mete diverse dalla conoscenza specialistica delle epoche del passato.

«Respondeo dicendum quod Deus per scientiam suam est causa rerum [...] operatur enim quaedam in quibus nulla creatura ei cooperatur; et similiter conosci quaedam quae a nulla pura creatura cognoscuntur [...] non enim per aliquam causam creatas mundus finietur; sicut etiam mundus esse incoepit immediate a Deo»¹².

Tommaso d'Aquino nella *Summa Theologiae* incentrava le sue argomentazioni sulla conoscenza dei tempi, passati, presenti o futuri che fossero, sull'onniscienza di Dio rispetto alla futile bramosia di potere degli uomini. Questi presupposti erano alla base dell'approccio degli eruditi domenicani allo studio della storia. La «Provincia Domenicana di Trinacria», fondata nel 1378, era pienamente inserita nella temperie spirituale e intellettuale del domenicanesimo di Età Tardomedievale¹³. La biografia di Tommaso d'Aquino rappresentava (e tuttora rappresenta) un validissimo *exemplum* riguardo alla singolare compresenza, attuata dai Frati Predicatori, di insediamento in un territorio e di apertura al mondo esterno, a partire dalla seconda metà del secolo XIII. La permanenza dell'Aquinate, dapprima in qualità di *discipulum*, e successivamente come *Magister*, nelle sedi universitarie di Colonia, Napoli e Parigi nell'arco di anni compreso tra il 1245 e il 1259,¹⁴ rifletteva alla perfezione gli intendimenti di un ordine mendicante che intendeva riproporre, per mezzo dei suoi aderenti, la vita itinerante di Gesù che predicava da un luogo all'altro senza mai sostare, in pianta stabile, in una località o in una sede: «Le volpi hanno le loro tane e gli uccelli del cielo i loro nidi, ma il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo»¹⁵. I versetti del Vangelo di Matteo erano ben conosciuti tanto al novizio quanto al Priore. L'ammaestramento da essi ricevutone creava un'inedita forma di coesistenza tra la mobilità e il radicamento, con tutti i vantaggi che derivavano dal confronto tra confratelli provenienti da aree geografiche profondamente diverse per costumi, storia e tradizioni. Sulla scia dell'esempio di Gesù, tutti gli appartenenti all'O.P. conducevano una vita all'insegna della *Peregrinatio*. Una forma di certo 'nobile' e privilegiata di essa era la *Peregrinatio academica*, che della mobilità incessante rappresentava la vera e propria

versione colta e di alto profilo. La frequenza di diversi *Studia Generalia* permetteva ai Domenicani di entrare a contatto con le élites culturali dell'Europa tardomedievale, evitando, in tal modo, che le ricerche storiche incentrate su un'area geografica ben determinata, come la Sicilia, potessero scadere in forme autoreferenziali di erudizione. Al pari di quanto avveniva in altre parti dell'Europa cristiana, laddove i centri urbani registravano la presenza di un convento dei Frati Predicatori, anche all'interno della Provincia Domenicana di Trinacria crebbero e giunsero a maturazione quegli eruditi che, in perfetta coerenza con l'organizzazione itinerante dell'Ordine, seppero felicemente conciliare una formazione di ampio respiro europeo con l'attenzione per la storia di un territorio circoscritto sia per omogeneità storica sia per allocazione geografica, nello specifico la Sicilia. I frati domenicani erano ben consapevoli di studiare la storia di un'isola dal retroterra culturale plurimillenario, quella Trinacria che, alle soglie dell'Età moderna, costituiva l'ultimo avamposto della civiltà cristiana, in un bacino del Mediterraneo ormai largamente islamizzato.

2. I Padri Domenicani della Sicilia tardomedievale da studiare come eruditi e divulgatori della conoscenza storica dal XIV al XVI secolo: tre esempi illustri

La ripresa pedissequa di una famosa definizione, assunta dalla critica letteraria, ci porta a formulare la domanda seguente in questo modo: quali furono le «Tre Corone Domenicane» della Provincia di Trinacria che si distinsero nello studio della storia durante i secoli XV-XVI? Alla luce delle ricerche svolte fino al momento presente, non potremmo che citare tre personalità di rilievo, nello specifico i tre eruditi domenicani Pietro Geremia, Pietro Ranzano e

Tommaso Fazello¹⁶. Il lascito intellettuale dei tre Maestri dell'Ordine dei Frati Predicatori presenta delle caratteristiche comuni. Nelle opere di rilievo storico o in quelle che lasciavano individuare una particolare sensibilità per la storia, le tre «Corone» siciliane dell'*Ordo Praedicatorum* riversavano un'ispirazione spirituale, una *Weltanschauung* ed una cultura in grado di rivelare tanto la loro formazione di matrice scolastica quanto la loro apertura ai fermenti intellettuali propri dei primi secoli dell'Umanesimo. Non riteniamo sia un eccesso di pedanteria ribadire ed approfondire, dopo la presentazione introduttiva ai contenuti di questa ricerca, quali fossero le comuni basi di partenza alle riflessioni e agli studi di orientamento storico sviluppate dai *Magistri* Pietro Geremia, Pietro Ranzano e Tommaso Fazello. Una prima 'dichiarazione di intenti' la si evince, neanche tanto indirettamente, dalla prolusione introduttiva tenuta dal domenicano Pietro Geremia, proferita dal monaco panormita in occasione dell'inaugurazione ufficiale delle attività professate nella più antica università della Sicilia. La relazione di apertura scritta e letta dal Geremia avviava, il 18 ottobre del 1445, le attività dello *Studium Generale* con sede a Catania: già il titolo, *Sermo de laude scientiarum*¹⁷, metteva in primo piano come l'elaborazione dei contenuti veniva accordata alla sensibilità, tutta domenicana, in tema di omiletica. L'inaugurazione di una tradizione, quella delle prolusioni inaugurali alle attività degli Anni Accademici tenuti dal *Siculorum Gymnasium*, nel momento in cui scriviamo, vanta oltre cinquecento anni di storia. Ancora oggi, l'anno di fondazione dell'Università di Catania, sancito dal *placet* alla fondazione del *Siciliae Studium Generale*, concesso da parte di Alfonso V il Magnanimo in un documento datato 19 ottobre del 1434, indizione 13^a, è riportato, come testimonianza di antica e gloriosa fondazione, in pressoché tutta la documentazione

ufficiale dell'ateneo catanese, a riprova dell'importanza dello *Studium Generale* allocato a Catania per la storia dell'università e per la piena comprensione della storia siciliana di epoca tardomedievale¹⁸. L'affidamento della prima prolusione inaugurale ad un *Magister* Domenicano per aprire ufficialmente le attività istituzionali del *Siciliae Studium Generale* non aveva eguali nell'isola, rivelando altresì quale prestigio intellettuale e quale potere aveva conseguito l'Ordine dei Predicatori nell'Europa del Quattrocento. «Item Sap. 13: A magnitudine enim speciei creature cognoscibiliter poterit horum Creator videri [...] Hinc autem scientie Metaphysice omnes alie scientiae et liberales artes humanitus adinvente de serviunt»¹⁹: è necessario ribadire come la valenza attribuita alle «scienze» e ai «saperi», per gli appartenenti all'*Ordo Praedicatorum*, occupava una rilevanza sempre maggiore nella misura in cui queste forme di sapienza avvicinavano l'uomo a Dio. La storia, ancora non considerata come una «scienza», bensì come una forma importante di erudizione e di grande valenza educativa, andava subordinata alla teologia, al pari di quei saperi elevati al rango di «scienze». Parimenti utile è ricordare il costante rimando alle *Auctoritates*, vera e propria base di partenza per la stesura delle opere. Sotto tale riferimento venivano inclusi tanto la *Biblia Sacra Vulgata* e i Padri della Chiesa, quanto gli autori della classicità greca e latina. Nel *De Rebus Siculis Decades Duae*, a partire dalla prima edizione del 1558, alla voce «Auctores quos in hoc opere Fazellus fedelissime imitatur», il domenicano saccense riportava, in totale, l'elencazione dettagliata di 95 nomi, che comprendeva autori e titoli di opere, ai quali ha fatto costante riferimento nella stesura della storia della Sicilia²⁰. Tra questi rimandi ai 'giganti del passato', basti ricordare: «Amianus, Annales Siculo- rum, Cornelius Nepos, Diodorus Siculus, Herodotus, Mo-

ses, Polybius, Theocritus Syracusanus, Xenophon». La ricostruzione, la valutazione e l'interpretazione degli avvenimenti storici fungevano da prodromi alla creazione di una ricostruzione d'insieme nella quale, all'insegna dell'organicità del quadro d'insieme, il rimando costante alle *Auctoritates* era accompagnato da indagini «sul campo», frutto di una ricerca storica basata anche su attività di scavo archeologico, come nel caso del Fazello, o di severa escussione delle fonti documentarie, come a noi ricordato dagli *Annales omnium temporum* del Ranzano. Quest'ultimo evidenziava, nel V libro del volume I degli *Annales*, di aver visto nel 1444 con i propri occhi, e quindi a seguito di una sua diretta constatazione, Pietro Geremia portare in processione il «Velo di S. Agata» per arrestare il magma lavico che dall'Etna colava ininterrottamente in direzione di Catania. Tale episodio è poi passato alla storia grazie alla descrizione seguente: «Praedicare id ego cunctis mortali bus possum, quippe qui vidi quod memoro: nam anno ab Jesu Christo XLIV supra M.CCCC in urbe Catina me agente, eructante monte terrifica incendia, vidi Petrum Hieremiam, virum Ordinis Praedicatorum magnum et doctrina et pietate et auctoritate praestantem, qui clero universoque populo magna cum solemnitate comitante, velum [...]»²¹. L'approccio di impronta 'evemenenziale' del domenicanesimo tardomedievale al dato storico non escludeva affatto quella «credenza nel miracoloso» la quale, a partire dalla prima metà del Novecento, troverà, grazie alle ricerche di storici quali Marc Bloch e Ernst Hartwig Kantorowicz, la sua definitiva 'consacrazione' ad elemento fondante per comprendere pienamente la mentalità e gli orizzonti culturali degli eruditi tardomedievali²².

3. *Contenuti, Destinatari e finalità delle conoscenze storiche sulla Sicilia diffuse dai Domenicani nel Tardo Medioevo (secc. XIV–XVI)*

Le opere a tema storico di matrice domenicana hanno apportato nuove conoscenze sulla storia dell'isola. La prima 'novità' che emerge basterebbe a sorprendere anche quei lettori che, per propri convincimenti, avanzerebbero delle riserve sull'attendibilità di una ricerca storica condotta da uomini di chiesa: buona parte delle ricerche storiche svolte dai frati domenicani abbracciavano epoche anteriori alla venuta di Cristo. Gli ambiti di ricerca privilegiati dai Domenicani tardomedievali, infatti, comprendevano ampie fasi della storia isolana nelle quali il cristianesimo (e meno che mai il cattolicesimo che da quest'ultimo ne sarebbe scaturito), non aveva ancora fatto la sua apparizione sulla 'ribalta della storia'. Inoltre tale 'innovazione' negli studi storici non riguardava unicamente la tematica, bensì la valutazione degli eventi presi in analisi. Nell'ottica degli eruditi domenicani, la Sicilia precristiana offriva allo studioso di storia un valido campo d'indagine sul quale focalizzare le proprie ricerche. In rapporto all'assenza, in termini di ricerche storiche nella forma di pubblicazioni a stampa compiute, nel corso del Cinquecento, sulla Sicilia pre-cristiana, giovi ricordare come, fino a tutto il sec. 16°, le vestigia e la storia della Sicilia ellenica erano sconosciute anche alla ristretta cerchia degli «addetti ai lavori». Grazie agli studi del Fazello, venivano presentate al pubblico degli eruditi, per la prima volta, opere incentrate sulla storia della Sicilia, nelle quali venivano adoperate metodologie di ricerca che costituiranno le basi dell'indagine topografica e archeologica per le ricerche organizzate nei secoli posteriori alla Prima Età Moderna. Tra il 1549 e il 1552, l'autore del *De Rebus Siculis Decades Duae* dimo-

strò, sulla base dell'attenta analisi del territorio e della «collazione» tra le narrazioni storiche di Diodoro Siculo e di Tolomeo, la differente allocazione dei siti di «Mazara» e di «Selinunte». Nella formulazione della ricostruzione storica, non sono mancati rimandi ad opere di scavo archeologico compiute dallo stesso Fazello, che portarono anche al rinvenimento di monete recanti l'iscrizione di *Selinontion*. Ha una forte valenza esemplificativa, a riguardo, quanto asserito dall'autore medesimo nel 6° libro del *De Rebus Siculis Decades Duae*, allorquando lo storico saccese riportava la sua esperienza di ricercatore, maturata sul campo: «In urbe quoque agrisque eius passim aerea, et argentea reperiuntur numismata, quibus ex una parte anguis mulieris ubera fu gens cum greca inscriptione: SELINONTION, ex altera vero canis (ut mihi videtur) imago expressa est»²³. Anche in questo caso, l'innovazione non implicava una cesura netta con le 'consuetudini' metodologiche fino a quel momento imperanti. L'adozione di una metodologia di ricerca che non anteponeva quanto riportato dalle *Auctoritates* alla valutazione dei dati raccolti tramite l'ispezione diretta dei complessi monumentali rimasti non implicava la mancanza di un continuo dialogo 'a distanza' con gli autori occupatisi delle medesime tematiche nei secoli precedenti. Questa nuova metodologia di indagine rendeva possibile la lettura non 'apologizzante' di opere quali il XIV libro della *Biblioteca storica* di Diodoro Siculo, permettendo allo storico domenicano di dimostrare l'infondatezza delle asserzioni di eruditi quali Gian Giacomo Adria, Claudio Mario Arezzo e Raffaele Maffei, che identificavano erroneamente, sulla base di una non meglio specificata adesione alla *vulgata* dominante, il sito dell'antica *Selinim* con quello della 'contemporanea' *Mazariam*²⁴. Quali erano i destinatari delle opere storiche redatte dai Domenicani di Sicilia? La risposta a questa do-

manda contiene una delle chiavi di volta per comprendere appieno le finalità di quanti conciliavano la speculazione religiosa sotto le insegne dell'*Ordo Praedicatorum* con una fervida attività intellettuale, escludendo del tutto uno studio affrontato all'insegna di un narcisistico piacere intellettuale, azione che non aveva nulla in comune con le finalità perseguite dai fratelli di San Domenico. Uno dei più profondi conoscitori dell'«Ordine dei Predicatori del tardo Medioevo, lo storico Pietro Lippini, da lungo tempo ha ormai sgomberato il campo da stereotipi e triti luoghi comuni sull'argomento. Lo studioso evidenziava come, per gli appartenenti all'Ordine Domenicano «lo studio non poteva perciò non diventare un mezzo indispensabile per preparare il predicatore ai futuri suoi compiti [...] l'obbligo dello studio [...] diventa per tutti i membri della comunità uno dei mezzi principali di ascesi spirituale, cui devono essere sacrificate, qualora ciò diventasse necessario, tutte le altre osservanze»²⁵. Tutte le opere a tema storico erano pressoché piene di 'indizi' sui profili dei ricettori e lettori delle medesime; esistenti, presunti o immaginari che fossero, i 'destinatari' delle opere erano ben presenti agli occhi dei loro 'mittenti'. «Hic enim, Theologiae professor clarus, oratoriae facultati atque poeticae ita insudavit [...] Cuius eloquentiae fama impulsus, Ferdinandus parthenopes Rex inclytus Ioanni filiolo suo illustrissimo praeceptorem adhibuit»²⁶. Nel 1486, il «magister» Tommaso Schifaldo, nel suo *De Viris illustri bus Ordinis Praedicatorum*, ricordava il ruolo di precettore avuto da Pietro Ranzano nei confronti del figlio del re di Napoli Ferdinando I d'Aragona (1431-1494). Nel 1558, la prima edizione del *De Rebus Siculis Decades Duae* era introdotta da una dedica del Fazello all'«Invictissime Carolo Quinto, Caesaris, Hispaniae et Siciliae Regi». Appena due anni dopo (1560), l'autore delle due *Deche* dedicava la nuova edi-

zione dell'opera al «Domino Philippo Hispaniae, Angliae, Siciliae et clarissimo Regi Potentissimo», mettendo in evidenza il valore terapeutico della conoscenza storica, descritta da Fazello come una vera e propria panacea per l'anima: «Qua sane cogitazione tantamcepi animo voluptatem, ut nulla ex alia re maiorem capere potuissem»²⁷. I primi destinatari (neanche tanto 'ideali', bensì i titolari del potere nella compagine dell'impero spagnolo dell'epoca) delle opere erano quelli che ne avrebbero dovuto 'patrocinare' la diffusione. A seguire, le opere a tema storico erano indirizzate a quanti ne volessero fare corretto uso per le necessità scaturite dagli studi. L'impostazione metodologica e gli indirizzi dati alle opere di storia siciliana collimavano anche con le necessità formative espresse dalla dirigenza dell'*Ordo Praedicatorum*. Tra le 'deliberazioni' prese in occasione del «Capitolo di Parigi» del 1236, spiccava la disposizione riguardante quali testi doveva studiare il frate che intendeva conseguire il magistero in teologia presso una sede universitaria. La Provincia Domenicana di provenienza doveva fornire, ai suoi frati di provenienza, testi quali la *Historia Ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea e la *Historia Scholasticadi* Pietro il Comestore²⁸. La mobilità di origine 'statutaria' dei maestri domenicani faceva sì che i contatti tra le sedi universitarie collocate nel cuore dell'Europa Occidentale e gli *Studia provincialia* non creasse centri di sapere autoreferenziali. Di conseguenza, anche le opere redatte in Sicilia tenevano, nel debito conto, sia dei dedicatari sia dei lettori che avrebbero potuto studiare ed approfondire le tematiche storiche. Nonostante l'opera di Eusebio risalisse al IV secolo e quella del «Comestore» fosse stata creata nel secolo XII, le linee-guida delle medesime erano considerate pur sempre valide ed ispiravano i domenicani siciliani anche sul versante delle finalità da conferire alle loro opere. «Lo stile di questa i-

storia è candido, breve, conciso piuttosto che asiatico, semplice e di buona latinità»: quanto asserito a proposito degli *Annales* del Ranzano dall'erudito domenicano Alberto Marchese nel 1730, rivela appieno le finalità delle opere a carattere storico di matrice domenicana. Il carisma proprio dell'*Ordo Praedicatorum*, consistente nel veicolare al «popolo di Dio» le verità della Fede mediante l'adozione di uno stile piano e comprensibile a tutti, trovava, sia negli scritti del Geremia, sia in quelli del Ranzano e del Fazello, la sua riuscita concretizzazione nell'arte della narrazione. L'*ars narrandi* veniva adoperata dai medesimi con la piena padronanza delle tecniche espositive e retoriche al fine di veicolare, ai fruitori delle loro opere, la conoscenza storica. Le finalità della narrazione storica miravano a fare confluire, in una ricostruzione d'insieme armoniosa e mai discordante, delle riflessioni scientificamente motivate, le verità di fede e una visione del mondo di impronta cristiano-cattolica, minuziosamente descritte in un quadro storico che partiva dalle origini adamitiche e antediluviane, attraversava la storia della Sicilia dai primordi al crepuscolo Medioevo e giungeva fino al tempo presente, ovvero quel periodo compreso tra il 1519 e il 1557, coincidente con l'apogeo e la fine dell'Impero di Carlo V d'Asburgo e l'ascesa di Filippo II d'Asburgo. La felice ed efficace combinazione di tutti questi aspetti, sapientemente finalizzati ad adoperare la storia per evangelizzare ed illuminare i fruitori attraverso la diffusione a stampa delle opere, emerge nel libro 45 degli *Annales*, quando Ranzano descrive la vita e le opere dell'umanista, a lui contemporaneo, Lorenzo Valla (1405-1457) come «[...] qui sua tempestate in Europa clari habitus sunt, gloriam vel coequaverit vel superaverit». Le opere intellettuali di Pietro Geremia, Pietro Ranzano e Tommaso Fazello erano finalizzate anche alla

diffusione di una conoscenza storica, capace di accomunare gli eruditi dell'Europa cristiana.

Conclusioni

Le ricerche fin qui svolte sono da intendere come un tassello da collocare all'interno di un mosaico di ampie dimensioni. Il progetto di ricerca in corso mira a ricostruire le modalità di approccio alla storia adottate dai Domenicani nello spazio europeo dalla seconda metà del secolo XIV alla prima metà del secolo XVI. L'approccio ad un tema di ricerca inedito ha permesso allo scrivente di confrontarsi con un apparato documentario che sarà ulteriormente valorizzato nel lavoro di ricerca *in itinere*. Tra i risultati conseguiti, il primo dato da presentare ai lettori del presente articolo verte sulla revisione profonda del quadro storico attinente alla presenza e alle attività *dell'Ordo Praedicatorum* in Sicilia tra il Tardo Medioevo e la Prima Età Moderna (secc. XV-XVI). Non è stato facile mettere definitivamente in soffitta la leggenda nera dei Domenicani quali inquisitori spietati e sanguinari, quel *cliché* tanto infondato quanto di comodo utilizzo, che ha riscosso, purtroppo, tanta fortuna mediatica grazie alla versione filmica de «Il nome della Rosa», il film che dal 1986 ripropone ininterrottamente, ormai quasi esclusivamente sul piccolo schermo, le azioni del perfido frate domenicano Bernardo Gui come riflesso di un ordine monastico rappresentato come intollerante, liberticida e superstizioso. Basterebbe studiare, o meglio leggere senza eccesso di zelo, l'illuminante biografia su Tommaso d'Aquino a cura dello studioso statunitense James Athanasius Weisheipl²⁹, per avere contezza delle falsità divulgate da produzioni cinematografiche che non trovano alcun riscontro nello studio delle fonti. La ricchezza umana, culturale e spirituale di quanti

facevano parte dell'Ordo Praedicatorum emerge, in tutta la sua evidenza, anche dall'analisi di opere quali gli *Annali* del Ranzano o le due *Deche* del Fazello. Infatti la semplice lettura di queste opere può aprire, a qualsivoglia lettore, degli orizzonti conoscitivi del tutto inediti sulla storia della Sicilia. Come dimenticare, poi, l'individuazione della specificità, della finalità e della valenza attribuite alla ricerca storica da esponenti significativi dell'Ordine Domenicano, quali Pietro Geremia (1399-1452), Pietro Ranzano (1428-1492) e Tommaso Fazello (1498-1570)? Essi meriterebbero una menzione speciale nei manuali di storia della storiografia, poiché i tre frati domenicani hanno svolto buona parte delle loro ricerche storiche nella Sicilia del Quattrocento e del Cinquecento. La realizzazione di un'analisi comparata tra opere quali gli *Annales Omnium Temporum* (sec. XV)³⁰, il *De Rebus Siculis Decades Duae* (1558), con opere storiografiche realizzate nello stesso arco cronologico in aree dell'Europa culturalmente affini, come l'*Historiarum ab inclinatione Romani imperii decades III* di Flavio Biondo, data alle stampe nel 1483, ha reso possibile ricostruire, in una prospettiva di ampio respiro, quale fosse il livello delle conoscenze, delle metodologie e della 'permeabilità' degli eruditi Domenicani di origine siciliana ai fermenti culturali dell'Umanesimo, diffusisi nello spazio europeo dei secoli XV e XVI³¹. Nella stessa misura in cui gli studi oggetto di questa relazione hanno permesso di acquisire nuove conoscenze, essi hanno aperto la strada a nuovi interrogativi, che auspichiamo di risolvere in approfondimenti successivi. Tra gli obiettivi da conseguire, basti ricordare, in questa sede, la necessità di effettuare una ricognizione, mediante una capillare ricerca d'archivio, finalizzata ad individuare i contenuti e le modalità di diffusione della conoscenza storica nelle realtà conventuali dell'isola 'lontane' dai centri del potere politico, universi-

tario ed economico. Parimenti importante sarà poi l'azione di mettere a confronto, in tema di ricerca storica, le realizzazioni provenienti dalla realtà siciliana con quanto creato dalle realtà domenicane nel territorio europeo dal Quattrocento al Cinquecento. Solo a partire da queste basi di natura conoscitiva e metodologica sarà agevole procedere a realizzare progetti più ambiziosi, quali la pubblicazione dell'edizione critica di opere quali gli *Annales Omnium Temporum*. «Noi siamo come nani sulle spalle di giganti, così possiamo vedere più cose e più lontano di quanto vedessero questi ultimi; non perché la nostra vista sia più acuta, o la nostra altezza ci avvantaggi, ma perché siamo sostenuti e innalzati dalla statura dei giganti ai quali ci appoggiamo»³². Grazie alla redazione di opere storiche all'insegna dell'innovazione nella tradizione, i Padri Domenicani di Sicilia hanno dato una nuova forma all'insegnamento di Bernardo di Chartres. La nuova 'linfa' apportata al pensiero del «capofila della scuola di Chartres»³³, in questo caso, assumeva la consistenza di opere sulla storia della Sicilia nelle quali era possibile ravvisare la ferma volontà di conciliare, in una ricostruzione organica d'insieme, tanto le conoscenze ereditate dalle *auctoritates* quanto i risultati conseguiti dall'osservazione diretta dei reperti e delle fonti documentarie. Seppure formulata verso il 1120, tale riflessione è stata interiorizzata e fatta propria da eruditi quali Pietro Geremia, Pietro Ranzano e Tommaso Fazello. Nell'epoca della «modernità liquida», dove tutti sembriamo condannati a vivere in una sorta di eterno presente che disconosce l'esistenza di un *prima* e si proietta confusamente verso un imprecisato *dopo*, le opere di storia siciliana, lasciateci in eredità da quanti si ritenevano dei «nani», giganteggiano ancora oggi per impostazione e profondità analitica, e ci lasciano ben sperare di compiere, negli anni futuri, ulteriori ricerche sulla ricca e complessa

storia della Sicilia a partire da opere di solida e meditata sapienza, applicata dagli eruditi dell'*Ordo Praedicatorum* con zelo e tensione spirituale, anche allo studio della storia.

Note

¹ L'ed. da noi consultata per la redazione del presente articolo è la seguente: *Thomae Fazelli De Rebus Siculis Decades Duae*, Panhormi apud Joannem Mattheum Maydam et Franciscum Carraram, MDLX (da adesso indicata con l'abbreviazione *DRSDD*, I (per i libri compresi nella prima *Deca* e *DRSDD*, II (per i libri compresi nella seconda *Deca*). La dicitura «Autores quos in hoc opere Fazellus fedelissime imitatur», s.i.p., è riportata all'inizio di *DRSDD*, I.

² Sul significato della parola in analisi cfr. F. Ingravalle, *Weltanschauung. Una parola per una idea*, AR, Padova 2012.

³ G. Barone, *L'età medievale (XIII-XIVsecolo)*, in *L'Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni (1216-2016)*, a cura di Gianni Festa e Marco Rainini, Laterza, Bari 2016, pp. 5-29.

⁴ P. Lippini, *La vita quotidiana di un convento medievale. Gli ambienti, le regole, l'orario e le mansioni dei Frati Domenicani del tredicesimo secolo*, ESD, Bologna 2008³, p. 376.

⁵ J. Leclercq, *Predicare nel Medioevo*, trad. it., Jaca Book, Milano 2001, in part. le pp. 5-14.

⁶ Lippini, *La vita quotidiana di un convento medievale*, cit., pp. 291-296, in part. le pp. 294-295.

⁷ D. Berger, *Thomas von Aquin. Leuchtturmes Abendlandes*, GHV, Bad Schussenried 2019.

⁸ *Biblia Sacra Vulgatae Editionis*, San Paolo, Torino 2012², *Ecclesiasticum Iesu Filii Sirach*, 42,19.

⁹ *Le prime costituzioni dell'Ordine dei Frati Predicatori*, in *San Domenico visto dai suoi contemporanei. I più antichi documenti relativi al Santo e alle origini dell'Ordine Domenicano*, a cura di Pietro Lippini, ESD, Bologna 1998, p. 282.

¹⁰ *Ibid.*, nota 161.

¹¹ H. R. von Srbik, *Geist und Geschichte vom Deutschen Humanismus bis zur Gegenwart*, I, Bruckmann-Müller, München und Salzburg 1964³, pp. 167-221.

¹² Tommaso d'Aquino (1224-1274), *Summa Theologiae*, Editiones Paulinae, San Paolo, Torino 1999³, Quaestio 88 (attinente a: Il giudizio in generale, il tempo e il luogo in cui si terrà), Art. 3.

¹³ M.A. Coniglione, *La Provincia Domenicana di Sicilia. Notizie storiche documentate*, Strano, Catania 1937, p. 9.

¹⁴ J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, trad. it., Jaca, Milano 1994², pp. 46-47.

¹⁵ Mt, 8, 18-22.

¹⁶ Per avere una visione d'insieme attinente ai profili biografici di Pietro Geremia (Palermo 1399 - Palermo 1452), Pietro Ranzano (Palermo 1428 - Palermo 1492) e Tommaso Fazello (Sciacca 1498 - Palermo 1570), cfr. A. Barilaro, *Pietro Ranzano. Umanista domenicano di Palermo*. Estratto da «Memorie Domenicane», N.S., n. 8-9 (1977-1978), Palermo 1978; *La memoria ritrovata. Pietro Geremia e le carte della storia*, a cura di F. Migliorino e L. Giordano, Maimone, Catania 2006; R. Contarino, Fazello Tommaso, in www.treccani.it/enciclopedia/tommasofazello_DizionarioBiografico.

¹⁷ V. Romano, *Il domenicano palermitano Pietro Geremia (1399-1452) nello sviluppo della cultura domenicana del XV secolo*, Provincia Regionale di Palermo / Biblioteca dei Domenicani di Palermo, Palermo 2002.

¹⁸ G. Giarrizzo, *Siculorum Gymnasium. I suoi luoghi e la sua storia*, Dafni, Catania 1989.

¹⁹ Pietro Geremia, *Sermo De laude scientiarum – Alius Sermo [II]*, vv. 218-220, Giacomo Britannico, Brescia 1502.

²⁰ Vd. *Supra*, nota 1.

²¹ Cit. tratta da Barilaro, *Pietro Ranzano*, cit., nota 38, pp. 13-14.

²² Cfr., sul tema, C. Ginzburg, *Prefazione* al volume *I re taumaturghi* di Marc Bloch, trad. it. Einaudi, Torino 1985¹⁴, pp. XI-XIX, in part. la p. XIV.

²³ *DRSDD*, I, lib. VI, pp. 148-150.

²⁴ F. Maurici, *La Sicilia archeologica di Tommaso Fazello*, Kalós, Palermo 2021, pp. 50-52.

²⁵ Lippini, *La vita quotidiana di un convento medievale*, cit., pp. 279-280.

²⁶ Tommaso Schifaldo, *De Viris Illustribus Ordinis Praedicatorum*, Cozzuoli, Palermo 1897.

²⁷ Per le citazioni estratte dal Fazello e riportate nel corpo-testo, cfr. DRSD, I e II, s.i.p.

²⁸ Pietro Lippini O.P., *San Domenico visto dai suoi contemporanei. I più antichi documenti relativi al Santo e alle origini dell'Ordine Domenicano*, ESD, Bologna 1998, n.161, p. 282.

²⁹ Vd. *supra*, nota 14. Lo studio del Weisheipl, edito per la prima volta in lingua inglese nel 1974, ha da subito riscosso un grande successo di critica e di pubblico.

³⁰ Cfr., in part., Ranzano Pietro, *Annales Omnium Temporum*, vol. III, ms. del secolo XV.

³¹ *In merito alla temperie culturale dominante sull'Europa tardomedievale e-1700*, trad. ted., DVA, München 2008.

³² Pierre Riché, Jacques Verger, *Nani sulle spalle di giganti. Maestri e allievi nel Medioevo*, trad. it., Jaca, Milano 2019 2, p. 1.

³³ *Ibidem*.

Giuseppe Foglio

Storico del pensiero politico e saggista

La teologia politica medievale tra poteri
universali e dinamiche territoriali.
Un'ipotesi sulla nascita
della secolarizzazione e della ragione politica

1. Il titolo dell'incontro – *Luci sul Medioevo: età logica, età delle lingue d'Europa, età degli studia generalia* – contiene un'evidente allusione all'epoca dei Lumi e alla loro radicale polemica verso il Medioevo, inteso come l'epoca dell'oscurità. Ma in quale senso vanno intese queste luci? Com'è noto, nel Settecento, la contrapposizione tra il buio e il rischiaramento ha assunto i toni di una polarizzazione storica e concettuale così radicale da condannare il Medioevo in modo ultimativo. Altrettanto polarizzata, ma in senso opposto, è stata l'esaltazione romantica del Medioevo. Se per gli illuministi il Medioevo era composto da secoli bui, privi di ragione, libertà, diritti, felicità pubblica, per i romantici, il Medioevo era l'epoca dello spirito e dell'unità di sentimento e ragione, di individuo e comunità, in base ad una concreta concezione e rappresentazione dell'Assoluto. Una volta emblema del buio, l'altra della luce stessa, in entrambi i casi, resta poco spazio per *gettare luce* sul Medioevo.

Ma dal Novecento a oggi, una nuova stagione di pensiero storico si è affermata a restituire autonoma dignità di oggetto di studi al Medioevo. Grazie alle ricerche di storia totale prodotte dalla scuola delle *Annales*, del Medioevo sono diventati rilevanti tutti gli aspetti, dalla storia climatica, demografica, economica, tecnica e sociale, fino alle

manifestazioni soggettive delle istituzioni, della politica, del diritto, delle scienze, delle arti liberali e delle forme di coscienza, compresa la vita quotidiana¹. Frutto di un efficace *distanziamento antropologico*, queste letture hanno aperto un percorso di conoscenza di un'epoca dotata di una sua specifica *civiltà*, espressa principalmente negli sviluppi generali della società europea – e italiana in particolare – nel corso del XIII secolo. In tal modo, si è veramente *gettata luce* sul Medioevo, in quanto oggi il nome di quest'epoca non rappresenta più soltanto il polo negativo della modernità. Ma si è anche in grado di ricevere luce *dal* Medioevo, perché grazie a tale maturazione dello sguardo antropologico, possiamo illuminare meglio la modernità stessa. Del resto, se riteniamo sempre attuale la definizione kantiana dell'*Aufklärung* come «uscita dell'uomo dalla minorità di cui è egli stesso colpevole²», oggi dovremmo uscire anche da visioni unilaterali della modernità stessa, e preoccuparci piuttosto della qualità del presente che siamo in grado di sostituire a quel passato, pena la proliferazione di nuovi medioevi globali.

Ma, perché il Medioevo può essere indagato per la luce che manda a noi? Innanzitutto, perché esso non è solo feudalesimo; e perché persino del feudalesimo vanno criticate le condizioni di analisi. Ma, soprattutto, perché contiene alcuni caratteri, o *istituzioni concrete* (libertà di insegnamento, franchigie, comuni, *lex mercatoria*, tempo lineare, logica, lingue volgari, capitalismo, eresie, ecc.), che si trovano alla radice del nostro tempo. Mi sembra che il discorso di Carlo Ruta voglia promuovere questo sguardo positivo sul Medioevo³.

Un nuovo sguardo sul Medioevo, dunque, potrebbe mostrare non un paesaggio eterogeneo e frammentario, bensì un quadro complessivo della società e del sapere medievali, che è stato continuamente in movimento, e tra

ibridazioni e produzioni originali, continuità e fratture, ha introdotto una serie di mutamenti pratici e concettuali orientati verso il moderno. Oggi, pertanto, potremmo provare a tematizzare un *Medioevo secolare*.

Tra i maestri di questa nuova visione c'è naturalmente Umberto Eco, che negli ultimi anni della sua vita ha curato una monumentale storia del Medioevo⁴. Integrando fonti scritte, archeologiche, monumentali e visive, l'immagine del Medioevo che ne risulta è profondamente mutata all'insegna della ricchezza, della varietà, della dinamica interna e dell'apertura agli scambi con il mondo esterno. Nell'*Introduzione al Medioevo*⁵, Eco si sofferma su due momenti della sua riflessione: innanzitutto, sgombra il campo da «che cosa il Medioevo non è»; in secondo luogo, ricorda «Che cosa il Medioevo ci ha lasciato». Del lungo elenco di luoghi comuni sul Medioevo che l'autore sottopone a critica, è significativo qui menzionare la convinzione che il Medioevo sia un'epoca dominata da una visione cupa della vita. Dice Eco:

È vero che il Medioevo è ricco di timpani di chiese romaniche abitati da diavoli e supplizi infernali, che vi circola l'immagine del Trionfo della Morte, che è un'epoca di processioni penitenziali, spesso di nevrotica attesa della fine, che le campagne e i borghi sono attraversati da torme di mendicanti e di lebbrosi, che la letteratura è spesso allucinata da viaggi infernali. Ma al tempo stesso è l'epoca in cui i goliardi celebrano la gioia di vivere, e soprattutto è l'epoca della luce.

Proprio per sfatare la leggenda degli Evi Bui, è infatti opportuno riflettere sul gusto medievale per la luce. Il Medioevo identificava la bellezza (oltre che con la proporzione) con la luce e il colore⁶.

Nella seconda parte, l'autore sottolinea tutte le pratiche, le tecniche, le arti, le scoperte, le lingue e i saperi che il Medioevo ci ha tramandato e che ancora oggi fanno parte del nostro mondo. Ma ciò che interessa di più ai fini del presente discorso, è la parte dedicata a chiarire «In che

senso il Medioevo è stato radicalmente diverso dai tempi nostri»:

Esso [il Medioevo] ha elaborato non solo una tensione costante verso l'aldilà ma anche un sentimento visionario del mondo terreno e della natura. L'uomo medievale vedeva il mondo come una foresta piena di pericoli ma anche di rivelazioni straordinarie, e la Terra come una distesa di Paesi remoti popolati da esseri splendidamente mostruosi⁷.

E, a sostegno di questa originale ed immaginifica traduzione spiritualistica del *thaumázein* originario del pensiero antico, quasi a volerne fare il segno di una sapienza propria di un nuovo inizio e non di un tempo dell'orrore e del disorientamento, ricorda l'ammonimento di Huizinga per il quale il Medioevo è incomprendibile senza l'affermazione di Paolo nella *Lettera ai Corinzi*: «Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem⁸».

Sin dalla fase dell'allegorismo più autoritario e moralista, dunque, il Medioevo si è preoccupato, in senso esistenzialistico, del mondo, ed ha cercato di superare, attraverso forme sofisticate di mediazione il rapporto tra lo spirito e la materia. Anche nella visione più negativa dell'uomo come carne e peccato, è contenuta l'accettazione della varietà della natura e della sua enigmatica imperfezione. E non a caso, nel Duecento al posto dell'allegorismo moralistico verrà proposta una nuova sintesi dei rapporti tra Dio, mondo e uomo, all'insegna della mediazione tra natura e rivelazione.

La riscoperta di Aristotele nel XII secolo e le dispute accademiche legate alla sua cristianizzazione, com'è noto, porteranno alla *summa* tomistica nel secolo successivo. Alla luce degli importanti sviluppi della vita secolare avvenuti durante i secoli della rivoluzione medievale, l'opera di Tommaso si preoccuperà di trovare un nuovo equilibrio per l'universalismo concreto medievale, tale da riconoscere al mondo naturale e sociale una legittimità nuova, ma

sempre all'interno dell'orizzonte teologico tradizionale. Com'è noto, tali equilibri furono travolti dalle catastrofi del secolo XIV, che portarono anche alla fine dell'epoca, a sua volta incubatrice dell'universalismo astratto moderno⁹.

2. In questa nuova prospettiva, si può certamente considerare il Duecento come il secolo in cui il Medioevo è giunto ad una mediazione tra Dio e natura, storia e salvezza. Se gli aspetti trascendentistici della cultura medievale possono essere sintetizzati nel primato della teologia speculativa, tale processo di secolarizzazione interno all'orizzonte dell'epoca, potrebbe essere descritto nei termini di una *teologia politica medievale*, intesa come scienza della derivazione del potere da Dio e della giustificazione degli ordinamenti giuridici e politici in divenire storico.

In particolare, è questo il tema del mio intervento: quali sono i rapporti tra Medioevo e secolarizzazione? Senza negare i presupposti anti-secolari dell'epoca, qui si ipotizza che essa sia unificata da un'esperienza singolare della presenza del divino, che non solo priva il mondo di valore ontologico, ma lo ordina anche al suo interno e ne guida il cammino. Pertanto, ho inteso sondare la *teologia politica medievale* come contenitore generale dei rapporti tra la presenza del divino e il mondo, l'universale e il particolare, il logos e il territorio.

Merio Scattola ha messo in guardia sull'uso della categoria «teologia politica» nel Medioevo. E ha sottolineato la sorprendente assenza della denominazione accademica prima della fine della Guerra dei Trent'anni nel 1648 e della pubblicazione anonima del *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza nel 1670¹⁰. Bisogna dunque applicare la categoria in senso estensivo? Sì e no. Da un lato, il Medioevo è l'epoca della fondazione teologica del potere politico *par excellence*, e dunque non sarebbe il caso di di-

scutare la pertinenza della nozione. Ma, dall'altro, la storia del nome ci guida in un'epoca nella quale è stata fondata la legittimazione *diretta* del potere politico dalla volontà di Dio, cioè nella moderna epoca della sovranità assoluta. Al contrario, nel Medioevo il potere politico è legittimato *indirettamente*, attraverso un complesso rituale all'assunzione della carica (investitura), ed è costantemente sottoposto a giudizio da parte dell'autorità spirituale durante il suo operato (scomunica). In tal senso, Scattola afferma che:

La storia della teologia politica, intesa in senso «proprio», conosce quindi due sole epoche storiche, quella della trascendenza e quella della secolarizzazione, che possono essere considerate come la sua «età antica» e la sua «età moderna»¹¹.

Tuttavia, anche l'*età antica* della teologia politica non ha escluso il secolare dalla trascendenza. Sin dalle predicazioni di Paolo di Tarso, infatti, è possibile individuare tre modelli di teologia politica che hanno articolato in modo diverso il triangolo della riflessione paolina, e direi dell'esperienza cristiana stessa: Dio, Cristo (chiesa), impero (politica, mondo, secolo). Caratterizzata dall'evento dell'incarnazione di Dio in Cristo, la religione cristiana non può che elaborare il dualismo ascetico e trascendentistico in schemi triadici, tanto più che l'attesa della seconda venuta di Cristo instaura una temporalità sempre più distante dall'evento crismatico. E, in tal modo, affida all'ermeneutica, ossia alla ragione, il lascito della rivelazione. L'incontro tra il cristianesimo e la ragione, com'è noto, è avvenuto proprio per il tramite del *Logos*, comune al Vangelo giovanneo e al pensiero greco. E nonostante le iniziali – o periodiche – denunce cristiane dello scetticismo greco, l'elaborazione dell'assoluto da parte della scolastica ha dovuto poggiare sul corpus logico e, soprattutto, ontologi-

co della metafisica classica di Platone prima e di Aristotele poi.

Lo sviluppo della teologia politica, pertanto, procede di pari passo con questa elaborazione dogmatica. Ma, ciò che è più importante, segue le fasi dello sviluppo storico e della crescente complessità della società cristiana, passata da una società *formalmente* cristiana in età imperiale ad una società *realmente* cristiana in età medievale. Sempre Scattola sintetizza in tre modelli corrispondenti a tre fasi la storia della teologia politica:

Per nominare in formula queste tre varianti della teologia politica, si può dire che nel primo caso abbiamo «un impero senza chiesa», nel secondo «una chiesa senza impero» e nel terzo «una chiesa con un impero». La prima soluzione è quella dell'impero romano d'Oriente; la seconda è quella dell'impero romano d'Occidente nei primi cinque secoli dell'era cristiana; la terza è quella del Sacro Romano Impero e del Medioevo nel suo complesso¹².

Naturalmente, è lo sviluppo interno al Medioevo a mostrare la complessità e la conflittualità intrinseca a questo sistema. La stessa che porterà alla fine delle sue istituzioni, ma che ha mostrato una millenaria flessibilità. Pertanto, anche all'interno della terza tipologia di teologia politica è possibile individuare tre fasi. Abbiamo un'interpretazione di parte pontificale, che teorizza la mediazione sacerdotale della volontà di Dio, una di parte imperiale, che teorizza, esattamente al contrario, una mediazione imperiale della volontà divina, e una teoria della doppia mediazione, di origine tomistica e, poi tardo-medievale, che propone esplicitamente la separazione delle sfere e la reciproca autonomia della chiesa e dell'impero.

Al primo gruppo appartengono correnti di ispirazione agostiniana tra cui spicca quella gregoriana e canonistica, animata dai grandi papi universalisti del basso Medioevo: Gregorio VII (1073-1085), Innocenzo III (1198-1216),

Gregorio IX (1227-1241), Innocenzo IV (1243-1254), Bonifacio VIII (1294-1303). Al secondo gruppo appartengono imperatori, teologi e intellettuali filo imperiali tra cui spiccano naturalmente gli esponenti della scuola carolingia, Ottone I di Sassonia (962-973), autore del *Privilegium Othonis* (962) e gli imperatori, o re, omologhi dei papi appena citati: rispettivamente Enrico IV di Franconia (1056-1105), Federico II di Hohenstaufen (1215-1250), Filippo IV il Bello (1285-1314). Al terzo gruppo appartengono filosofi e intellettuali come Tommaso d'Aquino (1225-1274), Tolomeo da Lucca (1236-1327), Dante Alighieri (1265-1321), Marsilio da Padova (1280?-1342).

In tale quadro, risulta significativo che una periodizzazione più precisa si possa delineare solo per la terza tipologia. Evidentemente, essa riflette le trasformazioni più evidenti della società e della politica nel Duecento, il secolo dell'apogeo della civiltà medievale. Per comprendere, dunque, la relazione tra Medioevo, teologia politica e secolarizzazione bisogna soffermarsi sulle caratteristiche peculiari delle istituzioni sociali di quell'epoca. Esse erano *concrete*, tutto al contrario delle moderne, che sono *astratte*. Qui, Chiesa, ordini religiosi, Impero, regni, principati, signorie, ordini cavallereschi, feudi, corporazioni, città, si formano e acquistano singolarmente dei diritti in rapporto alle istituzioni universali, formando un tipico paesaggio pluralistico.

Se, dunque, è difficile applicare la nozione stretta di teologia politica al Medioevo a causa del suo sistema di potere rappresentativo *vicariale*, in cui il potere appartiene a Dio, che attua la sua volontà servendosi di uomini posti a capo e di istituzioni che la *interpretano* (papato) e la *eseguono* (impero), essa risulta pregnante con riferimento proprio all'organizzazione della società per gruppi concreti. Proprio perché assente in senso specifico, la teologia

politica nel Medioevo ha fornito il senso complessivo e il principio di unificazione del sistema di derivazione dei poteri e dei mandati dall'autorità di Dio e destinati ad una società della lunga attesa del ritorno di Cristo. Per questo, il sistema istituzionale ha dovuto governare una continua trasformazione interna attraverso complessi processi di riconoscimento e legittimazione delle nuove parti che via via si sono formate. Processi che furono sicuramente giudiziali e conflittuali in prima istanza, ma furono anche negoziali e concertativi, cioè *politici* – al margine, o all'esito degli anatemi e delle guerre.

Com'è noto, quella di antropologia cristiana è una nozione altrettanto ossimorica di quella di teologia politica. Dalla dottrina del libero arbitrio, il cristianesimo ha ricavato modelli politici diametralmente opposti in ogni epoca. E il Medioevo non fa eccezione. Anzi, ne è il teatro principale. In ogni caso, la svalutazione della libertà secolare a favore della grazia ha prodotto una contestuale esaltazione della natura umana spirituale e una condanna di quella materiale. L'organizzazione e, soprattutto, l'unificazione di un sistema così complesso di identità e di ruoli sociali è stato possibile in due modi. Innanzitutto, ha mantenuto immutato il principio della subordinazione universale degli uomini – papa compreso – alla volontà onnisciente ed onnipotente di Dio. Dall'altra, mediante la graduale modificazione dei rapporti tra i due poteri, ha accettato la molteplicità della vita sociale in rapido sviluppo attraverso una moltiplicazione di soggetti istituzionali concreti, che però l'hanno condotta fino al limite della società borghese, secondo la celebre definizione di Sieyès, per cui «il terzo stato è una nazione intera¹³». Del resto, il senso di quella sentenza definitiva sull'*ancien régime*, è proprio che il terzo stato è diventato un mondo autonomo all'interno del mondo vecchio, finalmente pronto a rompere il

guscio. Ma questo mondo è una nazione nel senso di un sistema articolato di rapporti collettivi, non semplicemente la società civile popolata da individui astratti che sarà criticata da Hegel e da Marx¹⁴.

3. Non a caso, i due maggiori e controversi giuristi del Novecento, Kelsen e Schmitt, hanno dedicato alla teologia politica e al Medioevo uno sguardo particolare. Alla fine della parabola della ragione politica moderna, di cui lo Stato sovrano è stato il prodotto maggiore, i due autori, seppure in modi contrapposti, hanno ritenuto necessario confrontarsi con la nozione di impero universale cristiano, ed hanno cercato nel Medioevo l'origine della modernità. Kelsen vi ha intravisto la nascita dell'universalismo moderno. Schmitt invece ha criticato la secolarizzazione come processo di neutralizzazione della legittimità teologico-politica, che, infine, ha consentito lo scatenamento della potenza tecnica. L'impero, dunque, assume per i due autori due funzioni diametralmente contrapposte.

3.1 Vediamo innanzitutto il percorso di Kelsen, che ha cercato nella dottrina della monarchia universale di Dante¹⁵ la prima manifestazione dell'idea dello Stato mondiale, inteso come istituzione unificatrice e rappresentativa della società cosmopolitica moderna. Dante, tuttavia, non ha saputo trarre le conseguenze da questo radicalismo moderno ed ha lasciato all'impero medievale tradizionale il compito di determinare l'unificazione del mondo e la mediazione tra mondo terreno e mondo celeste. Un mondo politico finito, unico, chiuso e posto al centro dell'universo, come nell'immagine aristotelico-tolemaica di quello fisico, di cui esso è organo e ripetizione. Per questo, secondo Kelsen, Dante ha rappresentato nel modo «più lucido e consequenziale¹⁶» la visione del mondo medievale.

Nelle prime pagine del terzo capitolo, l'autore fornisce una ricostruzione complessiva del pensiero politico di Dante, attingendo alle principali opere dedicate alla definizione dell'impero: *Divina Commedia*, *Convivio*, *Monarchia*. È molto difficile non citarle per esteso, data la chiarezza e la consequenzialità dell'affresco del sistema teologico-politico dantesco, che il giurista fornisce. Leggiamo almeno il seguente brano:

Tutto l'universo è qui idealmente ricostruito in una costruzione concettuale dall'architettura grandiosa. L'universo, in esso la terra, su questa l'umanità nelle sue società particolari fino alla famiglia e da questa fino all'individuo – il tutto forma una salda catena, in cui nessun anello può essere eliminato senza distruggere l'insieme. Anche lo Stato terreno è da comprendere soltanto come parte di tutto l'edificio del mondo, un membro organico di quello Stato divino abbracciante cielo e terra. Come ogni essere particolare o ogni comunità generale, purché essa formi un'unità autonoma, anche lo Stato terreno è solo una copia di tutto l'universo, della signoria di Dio, alla quale esso sta nella relazione del microcosmo col macrocosmo. Il supremo principio ordinatore di questo macrocosmo è il *principium unitatis*, il principio dell'unità; quell'unità che è prima della molteplicità, allorché viene ad essere considerata l'origine di essa e il suo punto di partenza. Ciò vale innanzitutto per il mondo fisico, il cosmo esteriore, di cui Dante traccia su per giù il seguente quadro: il punto centrale del suo sistema, conforme nella sua essenza a quello di Tolomeo, è costituito dalla terra a forma sferica, che è circondata da nove cieli, come da circonferenze enormi fatte entrare una nell'altra¹⁷.

Al di là dei cieli e fuori dello spazio, com'è noto vi è l'empireo, dove le leggi fisiche non hanno più vigenza, lasciando il posto ad un cerchio di luce intellettuale e di amore, sede della ragione primaria, che unifica il mondo sottostante, e ovviamente della divinità. In questo primo abbozzo del sistema, è evidente la commistione di elementi platonici ed elementari aristotelici, del tema dell'unità intellettuale e della mediazione realistica della totalità fisica con Dio. Un Dio che è sia luce e amore, sia ragione.

L'empireo è immobile, mentre il cielo esterno, formato da materia trasparente, si muove a grande velocità, arso dal desiderio di congiungersi con il cielo divino. L'amore per la divinità diventa a questo livello dell'essere la suprema forza motrice dell'universo. Prosegue Kelsen:

Questo modo del cielo supremo, man mano sempre più debolmente, si comunica agli altri cieli, di cui l'ottavo è il portatore delle stelle fisse, mentre gli altri sette costituiscono ognuno l'orbita di un pianeta, i quali ruotano in una direzione opposta a quella del cielo. Separato dal cielo più basso da una zona di fuoco sta avvolto in uno strato d'aria il globo terrestre immobile. La parte abitata di esso è un'isola circondata dal mare, al centro della quale si trova la città santa di Gerusalemme¹⁸.

Gerusalemme, dunque, è il centro di un sistema che si rivela tanto teologico-politico, quanto ontologico-politico. Esso, infatti, è basato sì sul principio di unità platonico e sul principio creazionistico cristiano, ma è anche chiaramente ispirato alla dottrina sostanzialistica di Aristotele, che nell'unità comprendeva il sinolo di materia e forma, non solo la forma: teologia e politica dunque, non solo teologia politica.

Altro discorso riguarda, invece, l'interno della terra. Esso ospita l'inferno, in quanto principio di gravità e, perciò, del male. Sull'emisfero opposto, agli antipodi del monte della redenzione di fronte a Gerusalemme, vi è il Purgatorio. Rappresentato come un monte, la cui sommità va oltre l'atmosfera, esso ospita il giardino dell'Eden. Mentre sull'emisfero abitato, tutt'intorno a Gerusalemme, ha dimora l'umanità.

Tuttavia solo la metà occidentale di esso fino all'oceano Atlantico è cristiana; i pagani riempiono la metà orientale. Tutta l'umanità è strutturata, proprio come l'universo, organicamente secondo il principio dell'unità. La concezione generalmente diffusa nel Medioevo della società come un tutto organico, che si inserisce armonicamente nel grande organismo mondiale, si ritrova anche in Dante. La *domus*, cioè la casa, la famiglia in senso lato, costituisce la società più bassa. Più

famiglie vengono raggruppate mediante il *vicus*, cioè il comune. La società immediatamente superiore è la *civitas*, la cittadinanza, la comunità cittadina, sulla quale sovrasta il *regnum*. Tutti i regni però stanno nella solida struttura della «Monarchia», dello Stato universale che abbraccia tutta l'umanità in un'enorme unità. Alla sommità di questa formazione gigantesca vi è l'imperatore, al quale spetta la signoria temporale su tutta l'umanità, dall'altra parte il papa, che come vicario di Dio su questa terra esercita il potere spirituale¹⁹.

Al *principium unitatis* sono ordinate anche le sfere interiori delle scienze, dell'etica e del diritto. Come infatti l'ordine cosmologico trova unità in Dio, nell'ascensione da ciò che è mobile a ciò che è immobile secondo leggi immutabili, così dalla sua volontà, in modo discendente, dipende l'unificazione del diritto e della giustizia. Nel mondo delle azioni e dei fini, la molteplicità, cioè la lotta e la discordia sono il male, la pace e l'unità sono il bene. Il diritto e la giustizia umani non possono che riflettere l'ordine stabilito da Dio. E tale ordine, come abbiamo visto è sia statico-aristotelico, vale a dire composto da una serie di cerchi concentrici nel mondo fisico e da un'analogia serie di strati nella società, sia dinamico-platonico, vale a dire che tale mondo tende all'uno-Dio attraverso la sua totalità e pluralità.

La teologia politica dantesca, secondo Kelsen, avrebbe consentito di portare al limite estremo le categorie fondamentali del pensiero medievale e le sue stesse istituzioni. Ignorando la nozione dell'universo infinito, tuttavia la ragione medievale non ha potuto volgersi allo sviluppo della scienza naturale e della scienza giuridica propriamente moderne. Solo la ragione moderna, infine sarà in grado di sviluppare tale patrimonio nella filosofia dello Stato mondiale e del pacifismo giuridico.

3.2 Esattamente al contrario, Schmitt ha visto nella *republica christiana* medievale l'archetipo del *pluriverso*

politico concreto da contrapporre all'*universo moderno astratto*. Egli descrive il cammino storico che conduce dall'antichità – o persino dalle prime civiltà – alla modernità secondo due ordini processuali paralleli: da un lato, osserva la *secolarizzazione* come processo di *neutraleizzazione* del rapporto tra l'uomo e il divino, dunque come una progressiva perdita di legittimità del moderno rispetto al premoderno²⁰; dall'altro, contrappone il premoderno al moderno come il *preglobale* al *globale*. Quest'ultima opposizione viene declinata con riferimento al rapporto tra terra e mare, posti a fondamento della struttura giuridica delle diverse epoche. Com'è noto, secondo Schmitt, il diritto è unità di ordinamento e localizzazione. E questo perché la terra, quale luogo originario della vita umana, a differenza del mare, è portatrice di caratteristiche immediatamente giuridiche. Dice Schmitt:

La *terra* è detta nel linguaggio mitico la madre del diritto. Ciò allude a una triplice radice dei concetti di diritto e di giustizia.

In primo luogo, la terra fertile serba dentro di sé, nel proprio grembo fecondo, una misura interna. Infatti la fatica e il lavoro, la semina e la coltivazione che l'uomo dedica alla terra fertile vengono ricompensati con giustizia dalla terra mediante la crescita e il raccolto. Ogni contadino conosce l'intima proporzione di questa giustizia.

In secondo luogo il terreno dissodato e coltivato dall'uomo mostra delle linee nette nelle quali si rendono evidenti determinate suddivisioni.

[...] In terzo luogo, infine, la terra reca sul proprio saldo suolo recinzioni e delimitazioni, pietre di confine, mura, case e altri edifici. Qui divengono palesi gli ordinamenti e le localizzazioni della convivenza umana. Famiglia, stirpe, ceppo e ceto, tipi di proprietà e di vicinato, ma anche forme di potere e di dominio, si fanno qui pubblicamente visibili²¹.

Il mare, invece, non conosce un'unità evidente di spazio e diritto, ordinamento e localizzazione. Il mare è *res nullius* proprio perché in esso non è chiaro il rapporto tra coltivazione e raccolto, perché è indivisibile, perché è

sconfinato. E pertanto si presta alla libera preda. Le *talas-socrazie* antiche hanno istituito sicurezza e ordine anche in mare, ma solo in forma estensiva, vale a dire secondo i criteri propri del diritto terrestre. Durante tutta l'antichità e il Medioevo, la carenza di mezzi tecnici e di potere adeguati ha impedito che il mare fosse sottoposto ad occupazioni stabili come la terra. Sarà dal 1492 in avanti che, con la scoperta dell'America e la successiva circumnavigazione del globo conclusasi nel 1522, la fondazione di un ordinamento globale eurocentrico consentirà una dialettica tra terra e mare nel diritto moderno.

Da queste premesse, Schmitt può sviluppare sia la dottrina del *nomos della terra*, inteso come atto sia *logico* sia *storico* di occupazione di terra e conseguente localizzazione di un gruppo umano, sia la distinzione fondamentale tra epoche *preglobali* ed epoca *globale*, in base all'esclusione, ovvero all'inclusione del mare nella struttura fondamentale dell'ordinamento giuridico. A proposito della natura degli atti primordiali del diritto in quanto localizzazioni legate alla terra, Schmitt cita una definizione medievale del diritto internazionale tratta dalle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia (560-636 d.C.), e riportata anche nella prima parte del *Decretum Gratiani* e dunque canonica alla metà del XII secolo:

«Jus gentium est sedium occupation, aedificatio, munitio, bella, captivitates, servitutes, postliminia, foederapacis, induciae, legatorum non violandorum religio, connubia inter alienigenas prohibita». Ciò significa letteralmente: il diritto internazionale è occupazione di terra, fondazione di città, fortificazione, guerre, prigionie, servitù, illibertà, ritorni dalla prigionia, alleanze e trattati di pace, armistizi, inviolabilità degli ambasciatori e divieti di contrarre matrimonio con stranieri. L'occupazione di terra compare al primo posto. Del mare non si fa menzione²².

È il caso di notare che, oltre che una definizione del diritto internazionale, questa voce isidoriana sembra una definizione della stessa società medievale. Tipicamente, essa si caratterizza per le sue istituzioni concrete, che stabiliscono i rapporti fondamentali e radicali tra individuo e comunità, uomo e Dio, pace e guerra. Ma restiamo a Schmitt, secondo il quale dalle occupazioni di terra scaturiscono la prima misurazione e la prima ripartizione del suolo da cui deriveranno tutti gli altri criteri di misura e di giustizia.

Un'occupazione di terra istituisce diritto secondo una duplice direzione: verso l'interno e verso l'esterno²³.

Verso l'interno, con la prima divisione e ripartizione del suolo, infatti, viene creato il primo anello della catena delle derivazioni di diritti di possesso e di proprietà. Pubblica o privata, collettiva o individuale, non importa, ogni distinzione giuridica presuppone l'atto di occupazione comune della terra. Verso l'esterno, l'occupazione si confronta con gli altri gruppi e potenze. Essa si svolge a carico o di terra *libera*, non precedentemente occupata, o di terra sottratta all'occupante precedente e *riconosciuto*²⁴. Ne derivano diritti conseguenti, la cui natura è intuitiva.

L'occupazione, in definitiva, acquista per Schmitt una posizione fondamentale ed un valore categoriale. In particolare, è in Locke e in Kant, autori fondamentali del pensiero liberale, che il concetto di occupazione originaria è posto a fondamento logico del diritto. Nei paragrafi 12-16 e nel punto *B* della *Nota generale sugli effetti giuridici derivanti dalla natura della società civile* collegata al paragrafo 49 della *Metafisica dei costumi*, secondo Schmitt, Kant avrebbe adottato la nozione di *superproprietà sul suolo* quale presupposto di ogni diritto pubblico e privato²⁵. In verità, Kant distingue chiaramente tra suolo come

sostanza e occupazione come diritto provvisorio. Il suolo è la sostanza rispetto a cui le cose mobili che vi si trovano sopra vanno considerate come accidenti inerenti ad essa. Pertanto,

come in senso teorico gli accidenti non possono esistere all'infuori della sostanza, così, in senso pratico, le cose mobili sul suolo non possono essere rivendicate come proprietà di qualcuno, se precedentemente non si assume che il suolo si trova giuridicamente in suo possesso (cioè che è suo)²⁶.

Da questo, deriva che esiste un'originaria proprietà comune del suolo:

Tutti gli uomini sono originariamente (ossia anteriormente a ogni atto giuridico del loro arbitrio) in possesso legale del suolo: vale a dire, essi hanno il diritto di essere là dove la natura o il caso (senza il concorso della loro volontà) li ha posti.

Soltanto su questa base, si pone il tema dell'occupazione di suolo come prima acquisizione dotata di diritto. E Kant precisa che essa ha un carattere solo provvisorio finché resta unilaterale. Perché divenga definitiva, si richiede un atto della volontà collettiva, che dipende dalla presenza di una costituzione civile. Allo stesso modo, nella nota al paragrafo 49, Kant si riferisce piuttosto al sovrano come presunto detentore del titolo di *proprietario supremo del suolo*, che alla *superproprietà* come diritto. Ma lo scopo di queste citazioni quanto meno parziali è duplice. Da un lato, Schmitt intende contrapporre la propria dottrina dell'occupazione come atto giuridico storico reale a questa teoria liberale ritenuta del tutto «storica²⁷»; dall'altro, egli intende sottolineare che, segnatamente nel caso di Locke, il pensiero razionalista moderno «è in realtà ancora profondamente situato nella tradizione del diritto territoriale feudale del Medioevo²⁸».

Se, dunque, il pensiero giuridico moderno non riesce ad emanciparsi da queste nozioni a livello categoriale è perché i rapporti tra l'età moderna e il Medioevo sono più complessi di quanto appaia superficialmente. Più che una opposizione formale, come previsto dalla coppia illuminismo/oscurantismo, o nella prospettiva rovesciata e nostalgica instaurata dai romantici, Schmitt, come in un orizzonte diverso Eco, sembra suggerire che il Medioevo abbia riproposto le condizioni storiche di una fondazione originaria.

L'occupazione di terra precede l'ordinamento che deriva da essa non solo logicamente, ma anche storicamente. Essa contiene in sé l'ordinamento iniziale dello spazio, l'origine di ogni ulteriore ordinamento concreto e di ogni ulteriore diritto. Essa è il «mettere radici» nel regno di senso della storia²⁹.

Per questo motivo, tutti gli ordinamenti *preglobali* della storia sono connotati in senso terraneo, anche quando hanno compreso talassocrazie e civiltà fluviali, perché il mare è stato sempre opposto alla terra e mai sottoposto a divisione. Fu solo con le scoperte geografiche e la successiva conquista europea del mondo che fu istituito il «primo nomos della terra³⁰», vale a dire un ordinamento spaziale che integrò tutta la terra, compreso il mare libero all'interno del diritto internazionale. Tale fu il sistema dello *jus publicum europaeum*, che ha accompagnato la nascita dello Stato moderno e ne è tanto la proiezione quanto il presupposto categoriale, il principio distributivo epocale. Ed è appunto nel carattere eurocentrico del nomos della terra che Schmitt rivendica il ruolo del Medioevo rispetto alla posizione kelseniana.

I grandi complessi di potere politico che sorsero in Oriente e in Occidente, nelle aree delle grandi civiltà del mondo antico e del Medioevo, rappresentavano o una cultura puramente continentale, o fluviale (potamica), o, tutt'al più, la cultura di un mare interno (talassica). Quindi

il loro ordinamento spaziale non era determinato dall'opposizione di terra e mare quali elementi relativi a due ordinamenti diversi, come nel diritto internazionale fino ad oggi vigente, e tanto meno dal superamento di tale opposizione. [...] Quanto poi al diritto feudale del Medioevo europeo, esso era diritto territoriale nel senso di un ordinamento puramente terraneo, che ignorava il mare. Le assegnazioni pontificie di nuovi territori di missione distribuivano gli spazi di terra e di mare in modo indifferentemente eguale³¹.

È in tal modo che la magmatica composizione di territori, ceti sociali, città, ordini professionali e militari peculiare dell'Europa occidentale e centrale, in realtà, corrispondeva ai concetti fondamentali della metafisica oggettivistica antica e cristiana, e viceversa. La forma specifica complessiva di tale autorità è rappresentata dall'impero cristiano, il quale,

pur essendo un ordinamento spaziale preglobale, [...] ha fornito [...] l'unico titolo giuridico per il passaggio a un primo ordinamento globale del diritto internazionale. Il diritto internazionale cosiddetto moderno, vale a dire il diritto interstatale europeo tra il XVI e il XX secolo, è sorto dalla dissoluzione dell'ordinamento spaziale medievale, sorretto da impero e papato³².

L'unità di tale ordinamento prese il nome di *res publica christiana* e si basava sulle seguenti suddivisioni, che definirei tipiche della mediazione medievale tra i poli agostiniani della *civitas minima* e della *civitas maxima*:

- il territorio dei popoli non cristiani e pagani è territorio di missione cristiana, e può essere assegnato mediante incarico papale a un principe cristiano;
- la comunità dell'impero romano nell'impero bizantino costituisce un problema di diritto internazionale per sé, ma riguarda praticamente soltanto i Balcani e l'Oriente;
- il territorio degli imperi islamici è considerato suolo nemico, da conquistare e annettere nelle crociate – guerre che non soltanto hanno *eo ipso* una *justa causa*, ma che sono pure, qualora il papa lo dichiari, delle guerre sante;

- il territorio dei principi cristiani europei è ripartito secondo il diritto territoriale dell'epoca in principati e corone, chiese, chiostrì, e monasteri, signorie, castelli, circondari, città, *communitates* e *universitates* di vario genere³³.

Di fondamentale importanza è il dato che le guerre tra principi cristiani erano guerre limitate, vale a dire tra soggetti dotati di onore militare e, dunque, di diritto a fare la guerra. Al contrario, le guerre tra cristiani e non cristiani erano discriminatorie e illimitate, perché presupponevano la carenza di onore militare (missione divina) e, spesso, l'incapacità militare e giuridica dei combattenti nemici. Le guerre tra cristiani, in tal modo, non distruggevano l'ordinamento spaziale dell'impero medievale, anzi ne erano la realizzazione, in quanto *faide*, cioè affermazioni del diritto, oppure attivazioni dello *jus resistendi*. Naturalmente, nel futuro sistema interstatale moderno esse saranno vietate perché ritenute alla stregua di procedimenti giudiziari eseguiti in proprio. Ma in quel sistema, secondo Schmitt, esse comprendevano entrambe le parti in conflitto all'interno dell'ordinamento giuridico. E, poiché derivavano la forza teologico-morale e giuridica delle proprie istanze da istituzioni concrete, esse erano in grado di dare al concetto di *pace* una declinazione altrettanto localizzata e concreta, in quanto pace di un regno, di un paese, ecc., e non un concetto normativistico astratto e privo di riferimenti spaziali³⁴.

In tal modo, la *respublica christiana* aveva nell'*imperium* e nel *sacerdotium* i suoi ordini propriamente rappresentativi dei rapporti tra la sfera secolare e la sfera sacrale, ai cui vertici si trovavano l'imperatore e il papa. Paradossalmente, l'universalità della loro autorità era legata ad un luogo specifico, che rappresentava la continuità storico-giuridica e quella cosmico-teologica dell'impero: Roma.

La storia del Medioevo è pertanto storia di una lotta *per* Roma, e non di una lotta contro Roma. La costituzione del regno germanico riproduce la costituzione dell'esercito romano³⁵.

Nella sacralizzazione di Roma come centro della cristianità, invece, è stabilita la continuità tra la Chiesa e l'impero romano. Tali continuità vanno intese come successioni storiche concrete, non come mandati derivanti da regole astratte. Tuttavia, secondo Schmitt, la caratteristica essenziale dell'impero cristiano non consisteva affatto nel considerarsi un regno eterno, bensì nell'aver sempre presente la propria fine, la fine dell'*eone* cristiano.

Il concetto decisivo e storicamente importante, alla base della sua continuità, era quello di «forza frenante» [*Aufhalter*], di *kat-echon*. «Impero» significa qui il potere storico che riesce a *trattenere* l'avvento dell'Anticristo e la fine dell'*eone* attuale: una forza *qui tenet*, secondo le parole dell'apostolo Paolo nella seconda epistola ai Tessalonicesi, capitolo secondo³⁶.

Imperium e *sacerdotium*, pertanto, non hanno comportato mai l'accentramento del potere nelle mani di un unico uomo. *Potestas* e *auctoritas* erano distinti ma non separati all'interno della medesima unità complessiva, basata sull'unità di ordinamento e localizzazione della missione cristiana.

Il problema quivi insito del rapporto tra Chiesa e Impero era essenzialmente diverso da quello, successivo, del rapporto tra Chiesa e Stato, giacché *Stato* avrebbe significato il superamento delle guerre civili di religione, possibile solo a partire dal secolo XVI e ottenuto attraverso un processo di neutralizzazione³⁷.

Fu, dunque, solo la crescita della società laica e della vita secolare nel XIII secolo ad occupare progressivamente lo spazio tra *imperium* e *sacerdotium* e, infine, a separarli. Tutto ciò che, con Kelsen, qui abbiamo considerato il punto più alto della civiltà medievale, per Schmitt, invece,

è una «disgrazia³⁸». Fu la cristianizzazione di Aristotele nel Duecento a rinnovare la dottrina della *societas perfecta*, consentendo il riconoscimento prima di due *societates perfectae* – l'impero e il papato – e poi di una pluralità di *communitates perfectae*. Un pluralismo di soggetti legittimi, che per primo insidiò l'unità dell'impero cristiano, ma che secondo Schmitt non ne minacciò mai effettivamente la sopravvivenza. Infatti,

Quando poi l'impero veniva considerato, come nella *Monarchia* di Dante, la «più perfetta» tra le comunità umane, una *communitas perfectissima*, non s'intendeva con ciò una comunità simile al *regnum* e alla *civitas* autarchica ma ancora più perfetta, bensì una particolare unità trascendente, in grado di assicurare la pace e la giustizia tra le comunità autarchiche, e solo perciò più elevata e più ampia³⁹.

Si trattò certo di un adeguamento, ma ancora per due secoli circa fu mantenuto in vita l'impero come *kat-echon* e lo si può ben distinguere da ciò che Schmitt chiama *cesarismo*, vale a dire una forma di potere non cristiana, che era presente nelle società pagane, e fatalmente tornerà in scena con l'età moderna. Di questa, il bonapartismo francese è l'esempio più chiaro.

Persino nel secolo XIV, l'imperatore resterà il custode del diritto e delle libertà delle città autonome, secondo un processo chiaramente evidente nell'Italia dantesca, che passò rapidamente dall'apogeo dell'età comunale all'anarchia delle lotte signorili. Il compito dell'imperatore di giustiziare *tiranni* e *pirati*, intesi rispettivamente come nemico comune in terra e nemico del genere umano in mare, restò ancora la prova dell'esistenza di un'unità dell'ordinamento spaziale cristiano e della funzione di freno che l'impero opponeva all'avanzata dell'Anticristo. Com'è noto, nella visione schmittiana, in questo processo storico rovesciato, o semplicemente antiprogressista e antimoderlista, sarà l'epoca della tecnica a condurre a termine l'eli-

minazione della politica come *kat-echon*. Tuttavia, l'epoca della spoliticizzazione si affermerà solo dopo la conclusione del primo ordinamento globale, del primo *nomos della terra*. Nei secoli dal XVI al XIX, la teologia politica medievale cederà finalmente il passo alla teologia politica secolare moderna, che si presenterà come il rappresentante logico del nuovo ordinamento spaziale della terra, che ne era la sostanza ontologica correlata⁴⁰.

Solo un ordinamento spaziale completamente diverso mise fine al diritto internazionale dell'Europa medievale. Esso sorse con lo Stato territoriale europeo spazialmente chiuso e accentrato, sovrano nei confronti dell'imperatore e del papa, ma anche di ogni altro vicino: uno Stato che disponeva dinanzi a sé di uno spazio libero e illimitato, destinato all'occupazione, nelle terre d'oltremare⁴¹.

Nuovi titoli giuridici, quali la *scoperta e l'occupazione di fatto*, e l'affermazione del principio dell'equilibrio sostituiranno le funzioni unificatrici, regolatrici e di espansione esercitate dai poteri universali medievali. La teologia politica, dunque, fornirà legittimità allo Stato moderno fino al termine della Prima guerra mondiale, benché seriamente indebolita dal ciclo delle rivoluzioni moderne. Con l'avvento del socialismo bolscevico e dell'universalismo giuridico delle potenze vincitrici della Grande guerra, per Schmitt si è affermata una condizione nichilistica del sistema internazionale, ancora oggi in attesa di un nuovo *nomos* dotato di quella forza frenante tipica dell'impero medioevale.

Per quanto, dunque, la teologia politica secolare si opponga a quella medievale, almeno quanto lo Stato si oppone alla Chiesa e all'impero, essa ha ereditato il compito di dare unità e forma alla politica moderna, connotando la genesi dei concetti principali della ragione politica moderna. Singolarmente, Schmitt riteneva che allo scopo di chiarire le condizioni in cui si svolgono il diritto e la politica

internazionale contemporanei riteneva che «sarebbe anzitutto necessario distinguere con chiarezza l'*anarchia* del Medioevo dal *nichilismo* del XX secolo⁴²».

4. In conclusione, si può dire che la contrapposizione sul Medioevo tra due dei maggiori interpreti del pensiero politico contemporaneo lascia emergere in modo chiaro quanto sia inestricabile il rapporto tra modernità e Medioevo. Nel suo ambito, infatti, si definiscono l'origine e le fasi della secolarizzazione. Non per caso, Kantorowicz trae la dottrina dei due corpi del re dai *Reports* di Edmund Plowden⁴³, il quale, a metà del XVI secolo, per sostenere l'infallibilità del re assoluto moderno, ricorreva ad un apparato argomentativo medievale, secondo il quale il re possiede due corpi, uno fisico e corruttibile, l'altro politico ed eterno.

Alain Boureau, allievo di Jacques Le Goff ed acuto interprete dell'opera di Kantorowicz⁴⁴, ha proposto di interpretare la metafora dei due corpi del re attraverso la teoria degli enunciati di Foucault, evidenziando il carattere archeologico e *preconcettuale* delle metafore relative alla sacralità del potere.

La sua analisi mostra uno a uno i complessi componenti della grande metafora dei Due Corpi, ponendoli in sequenze sia cronologiche, sia verbali. Questi elementi si cristallizzano di quando in quando in proposizioni forti, che sono tenute in serbo e poi riutilizzate per ulteriori elaborazioni. Queste proposizioni rare (o elementi verbali), che talvolta Kantorowicz chiama «finzioni» o «temi» (da intendersi in senso musicale, in quanto prevedono variazioni), tratti da campi differenti e privi di autori ben definiti (un autore può solo completare un processo, non crearlo), ricordano singolarmente gli «enunciati» descritti da Michel Foucault nell'*Archeologia del sapere*⁴⁵.

E l'ha posta in confronto con le interpretazioni schmittiane dell'opera rivolte alla ricostruzione della genealogia

dello Stato, come quella di Marcel Gauchet⁴⁶. A suo avviso, il tema è ineludibile, a causa dell'appartenenza dell'autore allo stesso ambiente culturale di Schmitt e per via della locuzione «teologia politica» nel sottotitolo dell'opera sui due corpi del re, che richiama la celebre opera del giurista. Ma nel suo uso, secondo Boureau, Kantorowicz avrebbe usato «una sorta di ironia», perché «l'azione laica e umanista dei giuristi medievali, creava attraverso l'imitazione più di quanto non copiasse per il tramite della secolarizzazione⁴⁷». Ancora una volta, la teologia politica moderna è la teologia politica medievale. E il medioevo è *speculum et aenigma* della modernità.

Note

¹ A titolo esemplificativo, cito M. Bloch, *La società feudale*, Einaudi, Torino 1997; Id., *I re taumaturghi. Studi sul carattere soprannaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*, Einaudi, Torino 1996; G. Duby, *Una società francese nel Medioevo. La regione di Mâcon nei secoli XI-XII*, Il Mulino, Bologna 1985; Id., *Lo specchio del feudalesimo. Sacerdoti, guerrieri e lavoratori*, Laterza, Roma-Bari 1980; Id., *Le origini dell'economia europea. Guerrieri e contadini nel Medioevo*, Laterza, Bari 1983; J. Le Goff, *Il Medioevo. Alle origini dell'identità europea*, Laterza, Roma-Bari 1996; G. Sergi, *L'idea di Medioevo. Fra storia e senso comune*, Donzelli, Roma 2005; Id., *Antidoti all'abuso della storia. Medioevo, medievisti, smentite*, Liguori, Napoli 2010; Id., *I confini del potere. Marche e Signorie fra due regni medievali*, Einaudi, Torino 1995.

² I. Kant, *Risposta alla domanda: cos'è illuminismo?*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 45.

³ C. Ruta, *Gli equivoci del Medioevo*, Edizioni di storia e studi sociali, Ragusa 2022.

⁴ U. Eco (a cura di), *Il Medioevo*, Milano, Federico Motta Editore, 2009, qui citato nell'Ediz. speciale per Gruppo editoriale l'Espresso, 2009.

⁵ Ivi, vol. 1, pp. 14-87.

⁶ Ivi, p. 35.

⁷ Ivi, p. 72.

⁸ Ivi, p. 73: «Ora vediamo oscuramente come attraverso uno specchio, allora invece vedremo direttamente».

⁹ Anche qui, cito solo, a mo' di esempio, É. Gilson, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Rizzoli, Milano 2019, pp. 393-673.

¹⁰ M. Scattola, *Teologia politica*, Bologna, Il Mulino, 2007, pp. 15-17. Prima di allora, durante le guerre di religione tra cattolici e protestanti, ricorda l'autore, la nozione apparve in campo protestante come aggettivo (*theologico-politicus*) che descriveva un settore di competenza del potere del principe, quale per esempio la scelta del clero e l'amministrazione dei beni religiosi da parte del signore territoriale (ivi, p. 16). Dal mio punto di vista, questa *archeologia* del termine potrebbe rivelarsi più importante di una mera premessa casuale verificatasi nel campo giuridico amministrativo. Basti pensare alla questione dei beni confiscati alla chiesa cattolica nei principati protestanti, centrale sia nella prima affermazione del principio *cuius regio eius religio* al tempo della Pace di Augusta del 1555, sia nella sua contestazione proprio allo scoppio della Guerra dei Trent'anni nel 1618. Al limite, si può affermare che l'estensione del conflitto dall'ambito tedesco a quello nordeuropeo (fase danese dal 1625 al 1629 e svedese dal 1630 al 1635) e infine a quello europeo generale (fase francese dal 1635 al 1648) sia causata proprio da questa trasformazione delle questioni religiose in questioni territoriali e viceversa.

¹¹ Ivi, p. 40.

¹² Ivi, p. 40.

¹³ E.-J. Sieyès, *Che cos'è il Terzo stato?*, Editori Riuniti, Roma 1992, p. 4.

¹⁴ Sarebbe molto interessante ricostruire l'intera riflessione di Marx ed Engels dal punto di vista dei rapporti tra età moderna capitalista ed età medievale. Per quanto, infatti, la dialettica marxiana abbia operato immediatamente per dimostrare che il capitalismo è un modo di produzione storico concreto e non una necessità razionale formale e astratta, essa infine ha operato una semplificazione della storia materiale precedente all'età moderna, considerandola come insieme dei modi di produzione precapitalistici. Su questo punto, resta illuminante E. Hobsbawm, *Come cambiare il mondo. Perché riscoprire l'eredità del marxismo*, Rizzoli, Milano 2011, pp. 133-179. Da questo punto di par-

tenza, poi, si potrebbe allargare l'analisi fino a comprendere le grandi genealogie della modernità, come quelle di Nietzsche, Weber o Foucault.

¹⁵ H. Kelsen, *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'Impero*, Mimesis, Milano-Udine 2021.

¹⁶ Ivi, p. 73.

¹⁷ Ivi, p. 73.

¹⁸ Ivi, p. 74.

¹⁹ Ivi, pp. 74-75.

²⁰ Il riferimento è al dibattito tra Schmitt e Blumenberg intorno alla legittimità del moderno, scaturito dalla pubblicazione di H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, Genova, Marietti, 1992; nonché alla polemica sulla fine della teologia politica tra Schmitt e Peterson, scaturita dalla pubblicazione di E. Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, Brescia, Queriniana, 1983, al quale Schmitt rispose con C. Schmitt, *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè, Milano 1992.

²¹ C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, Adelphi, Milano 1991, pp. 19-20.

²² Ivi, p. 22.

²³ Ivi, p.23.

²⁴ Ivi, p. 24.

²⁵ Ivi, p. 25-27. Il riferimento è a J. Locke, *Trattato sul governo*, Editori Riuniti, Roma 2006; e a I. Kant, *Metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 76-83 e 154-157.

²⁶ Ivi, p. 76.

²⁷ C. Schmitt, *Il nomos della terra*, op. cit., p. 25.

²⁸ Ivi, p. 26.

²⁹ Ivi, p. 27-28.

³⁰ Ivi, p. 28.

³¹ Ivi, pp. 34-35.

³² Ivi, p. 38.

³³ Ivi, pp. 41-42.

³⁴ Si veda almeno P. Contamine, *La guerra nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2007, in particolare pp. 353-408; e A.A. Settia, *Rapine, asseidi, battaglie. La guerra nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 2006.

³⁵ C. Schmitt, *Il nomos della terra*, op. cit., p. 42-43.

³⁶ Ivi, p. 43. Com'è noto, nella dottrina gnostica, l'eone è l'essere intermedio tra Dio e mondo, prodotto dall'emanazione divina. In geologia, al contrario, l'eone è una categoria cronologica. Esso indica

l'unità più estesa della storia della Terra, che poi si suddivide in ere, periodi, epoche ed età.

³⁷ Ivi, p. 45.

³⁸ Ivi, p. 45.

³⁹ Ivi, p. 47.

⁴⁰ È appena il caso di richiamare uno degli assunti fondamentali del pensiero giuridico di Schmitt: «Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati», contenuto appunto in C. Schmitt, *Teologia politica*, in Id., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 61.

⁴¹ C. Schmitt, *Il nomos della terra*, op. cit., p. 52.

⁴² Ivi, p. 39.

⁴³ Il riferimento, ovviamente, è a E. H. Kantorowicz, *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino 1989, pp. 7-21.

⁴⁴ A titolo meramente esemplificativo della vasta ed interessante opera dell'autore, cito solo A. Boureau, *Kantorowicz. Histoires d'un historien*, Les Belles Lettres, Paris 2018; e Id., *La raison scolastique*, 3 voll., Les Belles Lettres, Paris 2006-2008.

⁴⁵ A. Boureau, *Introduzione*, in E. H. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, op. cit., pp. XXI-XXII. Il riferimento è a M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, RCS Libri, Milano 1998, pp. 105-175. In particolare, Foucault dice che: «l'enunciato non è una struttura [...]; è una funzione di esistenza che appartiene in proprio ai segni [...] una funzione che incontra un campo di strutture e di unità e che le fa apparire nel tempo e nello spazio, con dei contenuti concreti», ivi, pp. 115-116. Per la definizione di «preconcettuale», fondamentale per comprendere la formazione di enunciati senza autore che si trasferiscono nel tempo e transitano da un ambito del discorso all'altro, si veda ivi, pp. 79-83. Al fine di individuare i nodi che formano un tessuto discorsivo, secondo Foucault, bisogna individuare gli schemi di collegamento tra gli enunciati che: «permettono di descrivere non già le leggi di costruzione interna dei concetti, non già la loro genesi progressiva e individuale nello spirito di un uomo, ma la loro anonima dispersione attraverso testi, libri e opere. [...] Una simile analisi concerne dunque, a un livello in certo senso *preconcettuale*, il campo in cui i concetti possono coesistere e le regole a cui questo campo è soggetto», ivi, p. 80.

⁴⁶ A. Boureau, *Introduzione*, in E. H. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, op. cit., pp. XXII-XXVII.

⁴⁷ Ivi, p. XXVIII.

Annalisa Di Nuzzo
Antropologa culturale
Università Suor Orsola Benincasa

L'altro Medioevo. Antropologia del comico,
cultura popolare, letterature, immaginari erotici,
identità femminili

1. L'altro medioevo alcune riflessioni a margine

Nella definizione che dà Giorgio Vasari della sua epoca come Rinascimento sembra definirsi in maniera assolutamente apodittica la consapevolezza di una nuova cultura di radicale cambiamento e per dirla con E. Garin¹ di generazioni di maestri, artisti, artigiani che sperimentano tecniche, procedure e autonome risoluzioni che mirano a trasformare il posto dell'uomo nel mondo e rendere egemone l'antropocentrismo che diventerà nei secoli successivi, il carattere peculiare della cultura occidentale. Questa considerazione diventava ancor più evidente rispetto ad un'età di mezzo, un Medioevo considerato a torto o a ragione un lungo tempo di involuzione sociale e di ripiegamento, tra l'età classica e appunto questa nuova era. Attraverso il tempo la storiografia più accreditata ha comunque se pur con doverosi distinguo, convalidato questa definizione. In questo lungo dibattito la storiografia più autorevole e quella relativamente recente assegna, nell'arco dei lunghi secoli del Medioevo, un posto particolare al Trecento soprattutto in relazione al rapporto tra cultura popolare e cultura dei dotti o delle élite sociali. Nella monumentale opera di Peter Burke² sulla cultura popolare nell'età moderna lo storico della mentalità rende chiara la stretta relazione tra i

cosiddetti grandi fatti della storia e la rete fittissima di relazioni quotidiane, di ritualità sacre e profane di elaborazioni di bisogni e pulsioni sessuali, della necessità di definire il tempo della festa, e il tempo del lavoro, delle rappresentazioni/elaborazioni del dolore e del senso della morte, della gioia e del sorriso. A partire dunque da queste brevi considerazioni, nella ipertrofica definizione delle culture su cui riflette e indaga l'antropologia, tutta dentro i vissuti di un'epoca si comprende allora come può essere fuorviante dare una definizione monolitica di un'epoca e quanto sia necessario coglierne le sottili sfaccettature e i molteplici livelli che lo sguardo antropologico può definire. Nelle pagine che seguono vorrei seguire una traccia specifica per evidenziare *l'altro medioevo* in relazione alla cultura popolare sia orale che scritta e alle letterature colte che quell'epoca ha prodotto a partire dal Decamerone. Una sorta di esercizio di antropologia letteraria seguendo le direttrici teoriche ampiamente sedimentate, di James Clifford e di G. Marcus³ sulla scrittura etnografica e sull'uso che gli antropologi possono fare delle opere letterarie. L'antropologia quando lavora con la/le letteratura/e, non rinuncia ai suoi scopi consolidati, che sono quelli della comprensione delle leggi generali della società, dei sistemi culturali e del loro uso. In questo senso il Decamerone è stato definito come una commedia *umana* rispetto alla *divina* dantesca ma non spetta a me entrare nel dibattito della critica letteraria o della storiografia, ma piuttosto ribadire quanto sia importante per un antropologo il rapporto tra etnografia e letteratura, tra storia ed antropologia, che offre chiavi di lettura che affondano nelle strutture antropologiche del profondo dando conto delle continuità e delle differenze delle culture.

2. Antropologia del comico e letteratura

Secondo De Sanctis il Decamerone rivela un universo che: «Perché il riso abbia malizia o intelligenza, deve avere una intenzione e un significato, ovvero deve essere comico. E il comico dà a questo la sua fisionomia e la sua serietà. Questa società è essa medesima una materia comica, perché niente è più comico che una società spensierata e sensuale». ⁴ Sarebbe questo, insieme ad altri motivi, il tratto dirompente della poetica realistica di Boccaccio che, riprendendo l'interpretazione desanctisiana, si fa autentico portavoce dell'irrompere della civiltà borghese e popolare nella letteratura colta italiana. Non si deve tuttavia pensare che la virtù narrativa del Boccaccio sia in una specie di impersonale e fotografica riproduzione della vita degli uomini: l'obiettività del Boccaccio è estrema soggettività; giacché egli non assume nella sua ispirazione indifferentemente tutte le espressioni della vita ⁵. Se questo è il punto di convergenza più o meno consolidato degli addetti ai lavori, resta ineludibile per l'antropologia culturale raccogliere una sfida, utilizzare il testo letterario come una etnografia inconsapevole ed aprirsi ad una proficua comparazione al fine di definire possibili aperture di senso a diversi livelli di vissuto. Questa *commedia umana* rappresenta un punto di intersezione con quella letteratura popolare di tradizione orale e scritta che attraversa tutta l'Europa ed il Mediterraneo.

La cultura europea diventa, dunque, sempre di più, alla luce di queste nuove contaminazioni, il prodotto di una complessa circolarità di vissuti che non si escludono, ricorrendo ad una superata sociologia della letteratura, ma si esplicano attraverso immaginari simbolici e antropologici condivisi trasversalmente. Sia la ricerca antropologica che l'esercizio letterario della scrittura sono dominati dalla

preoccupazione di istituire rapporti e individuare connessioni nello sforzo di fare emergere le trame profonde degli uomini, ma forse la letteratura ha il vantaggio di cui parla Marc Augè : «In un certo senso, non esiste un uomo greco del V secolo a. C., così come non esiste un uomo francese del VII secolo; ma è vero che la chiave proposta dallo studio delle opere d'arte presenta un interesse unico: queste hanno infatti un autore e nella maggior parte dei casi sono datate. Hanno uno status sociale, si definiscono come istituzioni per i loro modi di diffusione per la loro capacità di essere proiezioni di vissuti e descrizioni di vissuti, e per questo aiutano il ricercatore a tenere conto dei vincoli storici e sociologici , talvolta, invece, lo studio specialistico di tipo etnologico dei miti e dei riti è, più pericoloso, perché si può creare l'illusione di una società indifferenziata, genericamente produttrice di “rappresentazioni”».⁶ In tal senso l'universo umano di Boccaccio è ricco di contaminazioni e di quell'antropologia del comico in cui si insinua continuamente quell'immaginario erotico popolare, dove le donne sono le vittime e le protagoniste. Si può senza dubbio partire da Calandrino (nelle diverse novelle di cui è protagonista) che schiude intorno a sé una rete fitta di dinamiche e di immaginari che dimostrano come il mondo della cultura popolare e della cultura d'élite siano inscindibilmente legati. La riscoperta di una letteratura erotica popolare è stata il frutto di uno sdoganamento psicologico e di un superamento del tabù che, per dirla con Freud, faceva sì che si «dovesse superare il divieto alla scienza di esaminare i lati proibiti della vita umana al punto che chi si occupa di certe cose è considerato poco meno indecente di chi effettivamente le pratici.»⁷ Molto studiosi hanno raccolto materiale che non sempre è stato pubblicato: proverbi, racconti, canzoni, modi di dire che, se risentono di un tratto distintivo tipicamente regionale, rimandano, tut-

tavia ad una narrativa marcatamente transnazionale, a una letteratura folklorica ossia a «quell'illimitato mondo contadino prenazionale e preindustriale, che come sostiene Pasolini, scavalca non soltanto i confini regionali, ma addirittura non riconosce le nazioni»⁸.

Intrecci, motivi, temi di questi racconti, unitamente al sistema delle idee, dei comportamenti e al complesso degli usi e costumi dentro cui si dispiegano, trovano riscontri continui nella narrativa popolare fiorita sotto tutti i cieli d'Europa, dell'Asia Minore, del mondo arabo, e perfino dell'Africa, ma, al tempo stesso, ripropongono annosi problemi di non facile soluzione, concernenti la somiglianze dei testi narrativi ma anche le loro dissomiglianze, la loro genesi e la loro diffusione. Si possono trovare una quantità di riscontri fra racconti orali e i generi corrispondenti della narrativa della tradizione intellettuale. In questo senso il Decamerone è paradigmatico: un filo robusto lega le trame di questi racconti, le tipologie umane, le relazioni sociali, gli immaginari simbolici, al testo del Boccaccio, riproponendo e testimoniando l'intensa circolazione delle culture dal basso verso l'alto e viceversa. Dunque un'etnografia letteraria trasversale che apre a universi di senso e di vissuti. Si tratta di ricostruire, in parecchi casi, una storia complessa di migrazioni, e adozioni all'interno delle correnti culturali che attraversano confusamente la storia di queste aree dall'antichità classica fino alle soglie dell'età contemporanea. Si potrebbe dunque, a partire da queste suggestioni, ipotizzare un mondo popolare dedito alla trasgressione, alla vitalità più sfrenata, alla mancanza di codici e di regole sociali, ma non è così. Nell'ottica dei prestiti e delle reciproche influenze anche il sistema letterario popolare ha bisogno di «una occasione» per esprimersi, così come per il Decamerone del Boccaccio, di una specifica modalità rituale per rappresentarsi. I temi ricorrenti

sono quelli legati alla commedia dell'onore tradito, alle diverse tipologie del marito tradito, alla debolezza dei sistemi familiari e dei ruoli che vengono variamente interpretati. Nella maggioranza dei casi questa antropologia del comico ha come sfondo ricorrente storie di infedeltà familiari, di dabbenaggine e di raggiri, di vergini sedotte, di vedove ammaliatrici e crudeli. In ogni caso lasciano intravedere la fragilità dei legami familiari nelle campagne e non solo. Gli elementi destabilizzanti⁹ vengono individuati nel celibato religioso e laico (conseguenza del maggiorascato), nella lunga separazione dei coniugi per i lavori stagionali, nell'azione corruttrice dei signori.

Gran parte di questa letteratura è legata geneticamente ed istituzionalmente a momenti di licenza rituale, previsti e prescritti, limitati nel tempo e regolamentati, per un verso dalla consuetudine, per un altro dalle leggi dello stato (si pensi alla vastissima letteratura del Carnevale). Ma questa letteratura non si limita a rispecchiare la trasgressione, fa parte integrante dei rituali trasgressivi, è insieme effetto e causa dell'atmosfera di liberazione e esaltazione festiva, esorcizza la miseria esistenziale che può attraversare tutte le realtà del vissuto e in tal senso Boccaccio fa sua questa esigenza, mutuandola da un realismo popolare che probabilmente ha fortemente respirato in quella realtà napoletana che più di altre culture ha, fino ad oggi, proficuamente tenuto insieme e fortemente condiviso la sintesi di elementi comuni tra i diversi strati della società. Tuttavia la trasgressione non diventa norma in questa cultura, ovvero, questa letteratura non ha consentito che diventassero di uso quotidiano immaginari perversi e accesi di libidine, questa letteratura mantiene il carattere di eccezionalità, ancorata saldamente ad occasioni, tempi, luoghi particolari. La trasgressione e la norma, ritmi di incessanti vissuti si ridefiniscono in questa letteratura e nelle occa-

sioni che la determinano. Il controllo comunitario e statuale non solo è avvertibile nella rigida delimitazione spaziotemporale della licenza, ma è presente nell'orizzonte tematico e stilistico di questa letteratura, nelle strategie comunicative specifiche, che vanno dall'esclusione di certi argomenti al ricorso al doppio senso, all'allegoria, all'ammiccamento furbesco, fino a forme raffinate di sottili allusività. La letteratura popolare, (ma potrebbe essere anche quella colta) si pone così essa stessa come una forma di trasgressione rituale, come sperimentazione autorizzata e controllata del proibito e apre a sistemi di idee e di comportamenti che difficilmente potremmo conoscere e che ci restituiscono vissuti e immaginari che altrimenti non avremmo potuto condividere. Trasgressione rituale e trasgressione letteraria possono essere messi in rapporto a quell'atavica esigenza magica, a quella ritualità magica, presente in tutte le culture, da cui quasi sempre dipendono certe forme di costruzioni linguistiche e ne spiegano la funzione (fecondante, apotropaica, di aggressività ecc.). In linea di massima questi riti e fantasie erotiche popolari che finiscono con l'integrare la componente più ampia del comico e del riso come affrancamento esistenziale più universale, sembrano oscillare tra l'affiorare inquietante (garantito e protetto dal rito, dal gioco, dalla simulazione letteraria) dei *monstra* della vita sessuale (le ambiguità e tortuosità del desiderio non del tutto represso, né del tutto liberato, le forme irrelate della perversione e della violenza ecc.), e la sperimentazione di ruoli e rapporti che ripropongono un drastico spostamento delle barriere Natura/Cultura, Umanità/Animalità, Sacro/Profano, e al limite, l'organizzarsi della sensibilità in forme embrionali di utopie libertarie come il paese della Cuccagna.

3. *Il Decamerone popolare, il Decamerone colto. Gli eroi popolari*

La definizione concreta di questi percorsi e la relativa confluenza nel mondo letterario colto del Boccaccio può essere esemplarmente individuata a partire da una raccolta di testi letterari noti come *Il Decamerone popolare*¹⁰. Nato dal lavoro di raccolta di Giuseppe Sabino, contiene una quarantina di testi diffusi nei paesi e nelle campagne della Calabria centrosettentrionale. Ricorrente e centrale nei racconti è la figura del seduttore, ascrivibile ad una particolare categoria di celibi: i preti e i monaci. Ritenuti da sempre una minaccia da parte dell'immaginario maschile popolare, troppo vicini alle donne dalle quali ricevevano confidenze e confessioni, nei racconti assumono un ruolo decisivo nell'ordine incontri segreti e banchetti notturni tra le beffe e le risa di un contesto comunitario che tenta di marginalizzarli ma non li espelle.

Il rapporto che si instaura col prete o col monaco in questi racconti è, dunque, ambivalente: per un verso, egli è il seduttore che attenta alla pace familiare ed è perciò punito con le botte e la beffa e a volte perfino con la sodomizzazione e la morte, in questo modo il racconto collettivo diventava una trasposizione di un beffardo rito che puniva ed esorcizzava la paura diffusa delle oscure minacce alla fedeltà coniugale. Per un altro verso, però il prete o il monaco diventava una sorta di Don Giovanni delle campagne, incarnazione di una voglia di sessualità diffusa, di una domanda di trasgressione collettiva con tutti gli attributi della virilità superiore. In questa narrativa secondo un immaginario maschile fortemente caratterizzato da ambivalente desiderio e timore, sono spesso le donne a prendere l'iniziativa, mentre gli stessi mariti traditi a volte finiscono per sedurre per vendetta, mogli, sorelle, e nipoti di

coloro che hanno offeso il loro onore. Si definisce, così secondo quanto sostiene Luce Irigaray¹¹ quella reificazione della femminilità che è trasversalmente presente sia nelle classi agiate che in quelle popolari: oggettivate nella loro funzione di aggressive portatrici del desiderio e individuate come responsabili della perdita del controllo funzionale e produttivo dei maschi, le donne sono sostanzialmente scambiate e distribuite all'interno della comunità, seppure talvolta assumendo il ruolo beffardo di carnefici, ma più spesso in realtà, quello di vittime. Lo stesso Calandrino, protagonista di una delle più famose novelle del Decamerone, diventa seduttore beffato di una donna già maritata appartenendo a quella categoria di seduttori addetti a funzioni servili e subalterne che avevano facile accesso alla domesticità mettendone in pericolo la stabilità. I maschi di questi racconti così come il Calandrino di Boccaccio, sono spesso ingenui e timidi, se non tonti, e la loro «semplicità» fa da contrappunto all'intraprendenza e all'aggressività, non solo sessuale, delle donne (Monna Tessa è un esempio in tal senso), ma appaiono anche scaltri tessitori di tresche, di fronte a donne ingenuie e sprovvedute. Resta da ribadire, per la ricostruzione antropologica, che si tratta dell'immaginario maschile, che si delinea in questi racconti, così come nel mondo del Decamerone colto. Ci sono molti esempi di donne desiderose con un desiderio insaziabile come le monache nella novella prima della terza giornata (III.1) in cui viene detto «mentre un singolo gallo è sufficiente per dieci galline, dieci uomini faticano a soddisfare dieci donne» in contrasto con la giovane Alibech, che rappresenta l'eros nel suo aspetto più puro ed ingenuo, la scoperta della sessualità, vissuta con estrema naturalezza e semplicità assoluta, senza alcuna limitazione morale o psicologica. La giovane donna vive la sessualità «non da ordinato desiderio ma da un cotal fanciullesco ap-

petito»: che preferisce «rimettere lo diavolo nell'inferno» (III.10). In questa novella, la donna vive la sessualità in maniera naturale: gli uomini, Rustico e Neerbale, sono invece scissi tra pulsione e repressione. Sembra superfluo ribadire ma tuttavia necessario che sia i racconti popolari che quelli del Boccaccio sono il risultato di una cultura falsamente neutra perché, fortemente connotata in senso maschile e patriarcale nella quale sono gli uomini a scrivere e a parlare di donne sotto la spinta dei loro desideri e delle loro necessità, costruendo una proiezione della figura femminile ed una plasmazione culturale di presunti desideri, stati d'animo e configurazioni di senso, mai direttamente espressi e scritti dalle donne. Nel corso dell'Ottocento sono stati raccolti canti di donne di una comunità di pastori calabresi, nei quali il ruolo della donna, specialmente di quella anziana è quello di depositaria di un sapere erotico e sessuale che trasmette alle più giovani, da cui gli uomini sono intimoriti e affascinati. L'astuzia e l'ingenuità sono il fondamento della maggior parte delle situazioni comiche, e reggono l'architettura del racconto che si sostanzia normalmente di inganni, raggiri, trappole, e beffe. Si definisce ulteriormente, dunque, quel doppio filo tra letterature e scenari antropologici che orientano una antropologia del comico e dell'erotico. L'importanza del riso per l'interpretazione del Decamerone è stata a lungo sottovalutata. Sono tanti, invece, gli esempi che mostrano l'ampiezza semantica di «riso/ridere» e allo stesso tempo la sua polivalenza: dalla gioia e allegrezza alla sorpresa, al pudore e alla timidezza, fino alla crudeltà – tutto ciò può trovare espressione nel riso e lo trova, a tutti gli effetti, in tutto il Decamerone. Nell'opera si distinguono due manifestazioni del riso: il riso della brigata, ossia della cornice, che senza dubbio è più frequente e più importante dell'altra manifestazione del riso: il riso dei protagonisti.

In questi casi il riso ha una funzione significativa perché serve a strutturare il discorso narrativo indicando anche la peripezie dell'azione. Il riso della brigata, come quello dei personaggi singoli, serve in prima linea al commento: nel primo caso alle novelle udite, nel secondo caso, invece, al commento delle azioni degli altri personaggi. Quest'ultimo caso viene analizzato in seguito in modo esemplare per mettere in evidenza la funzione strategica del riso per la drammaturgia della novella. Un esempio di rilievo è la settima novella della sesta giornata in cui si racconta la storia di Madonna Filippa. Trovata da suo marito col suo amante, Filippa è chiamata in giudizio. La sua situazione è difficile perché secondo uno statuto pratese le adultere devono essere arse pubblicamente. In questa situazione Filippa si difende pubblicamente e senza paura. La sua difesa culmina in un motto: «Se mio marito ogni volta che ne ha avuto bisogno e gli è piaciuto si è preso tutto quello che ha voluto, di quello che è avanzato che cosa io ne avrei dovuto fare? Forse gettarlo ai cani? Non è stato molto meglio offrirlo ad un gentiluomo che amo, invece di lasciarlo perdere o guastare?», questo suscita l'ilarità dei presenti e fa ridere la gente che assiste al processo. In questo caso il riso esprimendo un accordo, un consenso assume una forte valenza sociale e viene utilizzato come segno in funzione comunicativa, ma anche in funzione pragmatica, perché realizza la modificazione del crudele statuto in favore delle donne. L'importanza del riso nel Decamerone è messa ancora più in risalto dal confronto fra il riso di quest'opera e con altre opere della letteratura colta coeve come il riso del Novellino e del Corteggiano. Nel Novellino incontriamo soprattutto il ridere di qualcuno, e questo in costellazioni meno liete e meno simmetriche nell'ambito sociale che nell'opera di Boccaccio. In quest'ultimo prevale il ridere con un altro, un riso pieno di simpatia che risale a un

atteggiamento socialmente strutturato e «urbano». Il Decamerone supera le connotazioni negative del riso e ne fa un elemento centrale della sua antropologia.

Ma il riso non è il solo elemento che entra in gioco in questa antropologia del comico; altri aspetti del complesso mondo simbolico rituale e delle affabulazioni mitologiche a cui attinge Boccaccio, concorrono fortemente a definire l'immaginario maschile e i suoi più reconditi desideri come quello dell'uomo incinto¹² che rende possibile, nella beffa paradossale dell'impossibilità della procreazione, il desiderio e l'invidia verso la maternità che è atavicamente presente in tutte le cultura europee e mediterranee sia colte che popolari. Ineludibile il riferimento alla maschera di Pulcinella attraverso le sue più differenti coniugazioni europee e più specificamente nella cultura popolare napoletana quale riferimento più significativo che più di altri muove al riso per la sua ambiguità sessuale, per questo suo essere partecipe come per tutte le situazioni comiche, di più ambiguità e apparenti paradossi. L'eroe comico, come Pulcinella, è sempre ai margini, fuori dal contesto urbano, fuori dal contesto contadino, inurbato da poco¹³: così come Calandrino ed altri personaggi del Decamerone è sciocco e furbo allo stesso tempo, portatore di informazioni, ma a digiuno di qualsiasi conoscenza, partorisce figli dalla gobba mentre il disperato Calandrino – della novella terza della nona giornata – convinto di essere gravido si chiede, con preoccupazione, da dove potrà partorire con gli inevitabili risvolti comici. Questa antropologia del comico rende il suo eroe capro espiatorio della comunità ne denuncia i vizi e la virtù senza mai voler essere didascalico ma arrivando inconsapevolmente alle soluzioni. Afrancatore delle ingiustizie e portavoce di una esigenza libertaria e utopica che si configura nel mondo alla rovescia del Carnevale e nell'utopia più nota del paese della Cuc-

cagna. In quel Paese di Bengodi dove lo stesso Calandrino è deciso ad andare per poter finalmente realizzare il soddisfacimento pieno dei bisogni più umani: cibo, beni in comune, libertà sessuale. Questa letteratura ci restituisce forme di eroi popolari lontani dalle costruzioni agiografiche e celebrative di molta letteratura colta, uno spaccato di umanità che attraversa il tempo e restituisce un Medio Evo libero da periodizzazioni e definizioni dettate dalla necessità, tutta dentro le classi intellettuali (storici, cronisti, filosofi cristiani), di introdurre un'età di mezzo e definire questi lunghi secoli non come uno iato, una parentesi meno nobile fra due epoche più importanti (quella antica e quella moderna) ma invece come un'età ricca di contraddizioni e con la sua complessa umanità con un realismo dei vissuti del quotidiano in cui emergono sogni, paure, emozioni, valori di particolare pregnanza di cui il Trecento rappresenta il segno tangibile della negazione di uno stereotipo culturale troppo legato a contrapposizioni eccessivamente nette e improvvisate ma piuttosto in continuità con gli elementi antropologici metastorici. Un esercizio di etnografia letteraria che svela e chiarisce che utilizza aspetti altrimenti negati o dimenticati restituendoci l'altro Medio Evo tra reale ed immaginario sicuramente più autentico e accattivante.

Note

¹ Cfr., E. Garin, *La cultura del Rinascimento*, Laterza, Bari 2012.

² Cfr., P. Burke, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Mondadori, Milano 1980.

³ G. Marcus, J. Clifford, *Writing culture. The poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley-London, University of California Press, 1986; vedi pure F. Poyatos, *Literary Anthropology: a new interdisciplinary*

approach to people, sings and literature, Amsterdam, Benjamins, 1988.

⁴ F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana* vol I, edizioni cremone, Roma 1957, p. 313.

⁵ Cfr. op. cit De Sanctis

⁶ M. Augè, *Divino*, in *Enciclopedia*, Einaudi, Torino 1978, vol.V. p. 335.

⁷ Prefazione all'edizione tedesca di J.G.Bourke, *Escrementi e civiltà*, trad. it., Rimini, Guaraldi 1974, p.24.

⁸ Pasolini, *Volgar' eloquio*, a cura di A.Piromalli e D.Scafoglio, Athena, Napoli 1976. p.45

⁹ Cfr.Flandrin, J.-L. *Amori contadini*, Mondadori, Milano 1980.

¹⁰ D.Scafoglio *Un Decamerone popolare*, in *Antropologia e Letteratura* vol. I. Gentile Ed., Salerno 1996, pp.16-34.

¹¹ Cfr. L. Irigaray, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1998.

¹² Questi racconti costituiscono in chiave comica materiali rituali e narrativi folkorici, noti come i racconti del «padre allattante» e del noto rito della *couvade* in cui il maschio cova simbolicamente il nascituro. La *couvade* è indicata quindi come «uno degli atti rituali creativi» (Malinowski, 1961) della struttura familiare in quanto la sua funzione è quella di creare il padre. La paternità, seguendo questa logica, non è un dato naturale, non esiste dall'origine come la maternità, ma si costruisce sul modello di questa, per mimesis ed estensione al padre di prerogative materne, e risulta dunque frutto di una costruzione sociale. Bisogna pertanto inventare una paternità simbolica e sociale, costruita sul modello della maternità, che imiti le caratteristiche materne attraverso l'assunzione maschile di ruoli e funzioni femminili.

¹³D. Scafoglio, L.M. Lombardi Satriani, *Pulcinella. Il mito e la storia*, Leonardo, Milano 1992.

Bibliografia di riferimento

- G. Boccaccio, *Decameron*, Rizzoli, Milano 2013.
- P. Burke, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Mondadori, Milano 1980.
- F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana* vol I, Edizioni Cremonese, Roma 1957.
- R. De Simone (a cura di) *Fiabe campane. I novantanove racconti delle dieci notti*, 2 voll., Einaudi, Torino 1994.
- U. Eco, *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano 1980.
- J. L., Flandrin, *Amori contadini*, Mondadori, Milano 1980.
- L. Gatto, *Viaggio intorno al concetto di Medio Evo*, Bulzoni, Roma 1989.
- L. Irigaray, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1998.
- A. Milillo, *Narrativa di tradizione orale*, Studi e ricerche, Roma 1977.
- G. Marcus-J-Clifford, *Writing culture. The poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley-London 1986.
- V. Ongini, (a cura di), *Chi vuole fiabe, chi vuole? Voci e narrazioni di qui e d'altrove*, Idest, Campi Bisenzio 2002.
- P.P. Pasolini, *Volgar' eloquio*, a cura di A.Piromalli e D. Scafoglio, Athena, Napoli 1976.
- F. Poyatos, *Literary Antropology: a new interdisciplinary approach to people, sings and literature*, Benjamins, Amsterdam 1988.

D. Scafoglio-L.M. Lombardi Satriani, *Pulcinella. Il mito e la storia*, Leonardo, Milano 1992.

D. Scafoglio, *Racconti erotici italiani. La raccolte storiche*, Vol. I, Meltemi, Roma 1996.

Luca Bevilacqua
Storico della letteratura francese
Università di Roma Tor Vergata

Il Medioevo nell'immaginario di Apollinaire: il caso del *Bestiaire*

La vasta cultura di Apollinaire, che spazia dalla classicità greca e romana alle mitologie dell'Oriente, dal folklore germanico ai testi licenziosi e libertini, trova, già a partire dagli anni giovanili, un campo privilegiato nella letteratura medievale europea. Ne è prova evidente il *Tryptique de l'homme*, un componimento in versi che risale al 1897, allorché il poeta è appena diciassettenne e si firma con lo pseudonimo Guillaume Macabre. I personaggi che vi compaiono – fate, gnomi, cavalieri – rivelano immediatamente al lettore la fonte di quella ispirazione: l'insieme delle leggende connesse a Merlino e al ciclo della Tavola Rotonda.

Come ha indicato Jean Burgos, è probabile che tale interesse sia scaturito dalla lettura di una raccolta poetica di gusto decadente, *La Forêt bleu* di Jean Lorrain (1882), la quale avrebbe spinto Apollinaire verso la *Vita Merlini* di Goffredo di Monmouth, testo databile verso la metà del XII secolo¹. Una più attenta esplorazione del mondo medievale avviene un anno più tardi, nel 1898, quando Apollinaire – che a quel tempo vive con la madre e il fratello a Monaco – scopre in biblioteca *Merlin l'enchanteur* di Edgar Quinet, uscito nel 1860, e *Merlin, roman en prose du XIII^e siècle*, di Robert de Boron, pubblicato a cura di Gaston Paris e Jacob Ulrich nel 1886. Ancora di Gaston Paris, vero specialista della materia, Apollinaire leggerà poi *Les Romans en vers de la Table ronde* (1888).

Queste e altre letture, nelle direzioni più diverse, proseguiranno con il trasferimento a Parigi nell'autunno del 1899. Qui il poeta frequenta assiduamente la Bibliothèque Nationale e la «Mazarine». Ma già durante il periodo trascorso a Stavelot (maggio-ottobre 1899), in Belgio, Apollinaire redige una prima stesura de *L'Enchanteur pourissant*, testo complesso, al cui centro si iscrivono le vicende di Merlino. Nelle diverse fonti a cui aveva attinto, Merlino è spesso descritto come «l'enfant sans père». Non sorprende perciò che Apollinaire, intenzionato a redigere una sorta di autobiografia fantastica, permeata di magia e cupe atmosfere medievali, ne abbia fatto un suo doppio ideale: un «porte-parole de sa solitude et sa révolte»².

L'Enchanteur pourissant, dopo l'uscita di alcune parti su rivista (1904), sarà pubblicato nella versione definitiva nel 1909, arricchito dalle illustrazioni di André Derain. Si tratta del primo volume che Apollinaire dà alle stampe. Ma appena un anno prima, nel 1908, sulla rivista «La Phalange» era apparsa la prima versione del *Bestiaire*. Nato da un progetto mai realizzato di collaborazione con l'amico Picasso, l'insieme di 18 componimenti (saranno poi 30 nell'edizione definitiva), aveva allora per titolo *La marchande des quatre saisons ou le Bestiaire mondain* ed era accompagnato da quattro note di carattere esplicativo ed erudito.

Diversi elementi ci inducono a considerare *L'Enchanteur pourissant* e il *Bestiaire* alla stregua di due opere gemelle. Oltre al parallelismo sul piano cronologico (*Le Bestiaire, ou cortège d'Orphée* esce nel 1911, ed è la prima raccolta poetica pubblicata), in entrambe si ritrova l'idea di una forte correlazione fra testo ed immagini. Nel caso del *Bestiaire*, Apollinaire medita dapprima di illustrare lui stesso le proprie poesie, rappresentando gli animali con un «graphisme simple par fois marqué d'une note d'hu-

mour»³. Successivamente si rivolge a Raoul Dufy, con il quale collabora fornendo indicazioni molto precise sulla realizzazione grafica. Infine – altro aspetto comune alle due opere – in linea con il carattere magico-medievale del racconto, *L'Enchanteur* presenta al suo interno le voci di molti personaggi del mondo animale, i quali danno vita a un vero e proprio bestiario: rane, rospi, corvi, lucertole, serpenti, gufi, usignoli, scorpioni e libellule.

Il Medioevo, che agli occhi di Apollinaire rappresenta un altrove lontano a cui attingere con libertà elementi magici e allegorici, è del resto largamente presente anche in varie poesie di quegli stessi anni poi confluite in *Alcools* (1913). Valga come esempio la celebre *Chanson du Mal-Aimé*, vera e propria rilettura in chiave moderna di temi e situazioni tipici dei *troubadours* o di un François Villon: l'innamorato che nel perseguire l'amore impossibile scopre e ritrova, dolorosamente, anzitutto se stesso, definendo al contempo la sua poetica come una sorta di scansione e frammentazione lirica, in cui un ruolo essenziale è affidato ai messaggi nascosti, di ardua (ma non impossibile) decifrazione. Pur nell'originalità con cui dà vita a tale recupero, occorre pur dire che Apollinaire si inserisce nel quadro di una vasta riscoperta della letteratura medievale e cavalleresca, e in particolare delle leggende bretoni, di cui già il Simbolismo aveva offerto più di un esempio, e a cui aveva partecipato, per la prosa, anche Flaubert (con *La Tentation de saint Antoine* il racconto o *La légende de saint Julien l'hospitalier*). Fedele al gusto medievale che aveva permeato molta poesia simbolista, Apollinaire compone alcune delle più originali liriche di *Alcools*, le quali sono così la rielaborazione di una doppia eredità, l'una lontana e l'altra recente: *Palais, Merlin et la vielle femme, Le Larron, L'Ermite*.

Accostandoci ora più da vicino al *Bestiaire*, va sottolineato che si tratta della raccolta che, all'interno del corpus poetico di Apollinaire, è stata da sempre la meno considerata da parte della critica. André Breton, in un articolo del 1918, la liquidò come un «divertissement». Giudizio confermato da Philippe Soupault un anno più tardi, al momento della ripubblicazione per le Éditions de la Sirène. Le cose non andarono meglio nei decenni successivi. Come nota Didier Alexandre, il *Bestiaire* «a eu une réception très contrastée, peut-être due à ses ambiguïtés archaïques et modernistes, aux illustrations de Dufy»⁴. Ma con ogni probabilità fu Apollinaire il primo responsabile del mancato riconoscimento della complessità formale di questa sua opera. Si legge infatti, nella prima delle note che seguono il testo: «Il [Orfeo, quindi il poeta stesso] loue la ligne qui a formées images, magnifique sornements de ce divertissement poétique»⁵. Il termine «divertissement», con cui l'autore voleva alludere al tratto ludico che presiedeva alla ricca articolazione concettuale, sia per il ricorso alla simbologia connessa al mondo animale (in prospettiva antropomorfizzante), sia nel rapporto reciproco fra testo e immagini, è stato al contrario interpretato – da Breton in poi – come un'auto *diminutio*, nella prospettiva del puro esercizio letterario.

Un'insigne studiosa di Apollinaire, Claude Debon, in un contributo fondamentale relativo proprio al *Bestiaire*, ha riportato la questione nei termini corretti: «Divertissement oui, si l'on entend par là le jeu quere présente toute poésie»⁶. Conviene infatti tener conto anche della tipica leggerezza, quasi una serenità classica, che Apollinaire sfoggia a partire da questa sua prima raccolta e diverrà un tratto caratteristico della sua produzione: pure all'interno delle più ardite invenzioni stilistiche e tipografiche, e come contraltare, spesso, delle dolorose notazioni sul versan-

te personale o sentimentale. Percepriamo infatti, nell'insieme dei testi del *Bestiaire*, ovvero nei componimenti in versi come nelle note, un sottile compiacimento intellettuale non privo d'ironia, che dimostra la piena consapevolezza da parte del poeta riguardo al carattere peculiare di quello che, già nel formato editoriale (un *in-quarto* di 33 cm x 25), oltrech  per l'intervento delle illustrazioni, si presenta come uno dei primi libri d'artista del Novecento. Un prodotto che possiamo situare a met  strada fra l'esperimento d'avanguardia e l'esercizio formale erudito⁷.

Proprio nell'ottica dell'erudizione, e in rapporto col tema del nostro convegno, possiamo ora volgerci a uno degli aspetti pi  discussi del *Bestiaire*, ovvero le fonti, con particolare riferimento al modello rappresentato dai bestiari medievali. Le diverse ipotesi formulate dai critici sono state riassunte molto utilmente da Claude Debon nell'articolo summenzionato. Tra di esse, di sicuro interesse   la posizione formulata da un'altra grande esperta dell'opera di Apollinaire, Marie-Jeanne Durry. Nel secondo volume del suo monumentale commento ad *Alcools*, Durry dedica alcune pagine al *Bestiaire* segnalando, fra le altre cose, la ripresa del tema del pavone, ne *Le paon*, da Brunetto Latini (*Li Livres dou Tr sor*)⁸. Ma ci  che maggiormente qui ci interessa   che «M.-J. Durry r cuse ensuite toutes sortes de r f rences [aux] bestiaires du Moyen  ge»⁹. A suo avviso, il riferimento implicito da parte di Apollinaire   ascrivibile a opere pi  tarde, quali il *Second livre de la description des animaux contenant le blason des oyseaux* di Guillaume Gueroult (1550), i *Portraits d'oyseaux* di Pierre Belondu Mans (1557), e soprattutto il *Compost et calendrier des bergiers* (1491), libro che effettivamente figura nella biblioteca del poeta, in un'edizione del 1793, e da cui Durry estrae alcune quartine simili a quelle del *Bestiaire*. Peraltro, al di l  di una somiglianza formale, sebbene nel

Compost et kalendrier figurino circa settantacinque quartine dedicate agli uccelli, solo il pavone e il gufo si ritrovano nella raccolta di Apollinaire. Oltre a ciò, non vi figurano animali fantastici, a eccezione della sola fenice (assente invece nel *Bestiaire*).

Di tutt'altro avviso è Anne Hyde Greet, che nel suo *Apollinaire et le livre de peintre* riporta l'attenzione proprio sui bestiari medievali, i quali discendono pressoché tutti dal *Physiologus*, opera redatta probabilmente ad Alessandria, fra il II e il V secolo, da un autore ignoto¹⁰. La particolarità principale del *Physiologus*, accanto alla descrizione dei diversi animali (reali o immaginari), è il ricorso all'allegoria, mediante la quale si accede, a partire dalle caratteristiche fisiche, a significati ulteriori, divini e infernali, inscritti nel corpo stesso della natura. Sebbene si tratti quindi d'un testo di ambito cristiano, esso assume spesso una coloritura gnostica, contaminata con le radici dei misteri greci ed egizi. Hyde Greet ipotizza che Apollinaire abbia quantomeno sfogliato alcuni dei testi che si rifanno al *Physiologus*, e in particolare le edizioni ottocentesche del bestiario di Philippe de Thaün (XII secolo) e del *Bestiaire d'amour* di Richard de Fournival (XIII secolo). Si tratta infatti di libri che associano il testo e le immagini. Anche se, come è stato giustamente sottolineato, ed è un aspetto che non sfugge già a una prima lettura, a differenza dei bestiari medievali l'opera di Apollinaire è una composizione lirica, la cui voce è affidata a un narratore in prima persona. Inoltre, come nota Matthew Senior: «Differing from its medieval predecessors, Apollinaire's *Bestiaire* contains none of the demonic, persecutory animals such as the hyena [...], the mantichore [...], or the basilisk»¹¹.

Il riferimento a fonti particolari rimane dunque incerto, anche per la mancanza di indicazioni esplicite da parte del

poeta fatta eccezione per il *Pimander* (menzionato espressamente). Tuttavia l'originalità che contraddistingue il *Bestiaire* rispetto ai suoi modelli, se da un lato risulta evidente, al tempo stesso appare compatibile con l'idea di una *ri-scrittura* a partire da una pluralità di testi¹². Osserva infatti Debon, la quale peraltro dà per assodato il rapporto con i bestiari medievali («il garde les éléments fabuleux des bestiaires anciens, sans se contenter toute fois de la référence chrétienne»¹³), possiamo legittimamente parlare di «réécriture» senza che questo termine riduca in alcun modo il valore letterario dell'opera, «convaincus que nous sommes que toute écriture est une forme de réécriture»¹⁴.

L'operazione di Apollinaire consiste nello scegliere, all'interno dei suoi modelli, quegli elementi che reputa più fecondi per il suo progetto poetico. Per cui non soltanto, come si è detto, la stretta connessione fra testo e immagine. Ma anche una sorta di valore pedagogico che egli vuole conferire alla propria opera. In essa gli elementi culturali o eruditi vanno a fondersi con quelli personali (anche marcatamente autobiografici), dando vita a un libro che, oltre ad allietare il lettore sul versante estetico, può potenzialmente insegnargli qualcosa grazie al bagaglio di esperienza che viene condensato in molti dei componimenti del *Bestiaire*. In questo si può scorgere una continuità evidente con la funzione didascalica tipica dei bestiari medievali, dove il commento verbale o figurativo delle caratteristiche dei diversi animali si svolge anche attraverso complesse allusioni e allegorie, le quali implicano un palese rifiuto di qualunque concezione meramente fisica o materiale delle creature descritte. In altri termini, c'è un significato secondo, o anche più significati, che Apollinaire delinea in ciascuno dei brani che compongono il *Bestiaire*. E si tratta per l'appunto di significati connessi alla sfera morale. Così, per quanto sia chiara e persino scontata la distanza che,

dal Medioevo agli inizi del XX secolo, separa gli ambiti culturali di destinazione del libro, rimane inalterata una sua peculiare funzione simbolica, la quale poggia a sua volta su un'immagine poetica che l'uomo va forgiandosi del mondo circostante, a scapito di una visione soltanto materiale.

Questo aspetto didascalico del *Bestiaire*, rafforzato dalla presenza delle Note che spiegano e integrano i versi, pare evidente già dall'imperativo di seconda persona plurale su cui si apre il libro:

Admirez le pouvoir insigne
Et la noblesse de la ligne:

Il poeta, che assume le fattezze di Orfeo (sia nel testo che nelle immagini), si rivolge direttamente ai suoi lettori esortandoli ad «ammirare» non soltanto le illustrazioni (che non a caso sono incisioni su legno, dunque monocromatiche), ma metaforicamente il filo stesso del discorso che andrà dipanandosi da un esempio all'altro¹⁵. Si tratta di un'indicazione su come servirsi del libro: un invito a cogliere nella *linea*, come viene chiarito subito dopo, l'equivalente di una *voce* che, a sua volta, è il corrispettivo della luce rispetto alle tenebre: qualcosa che cioè si definisce in rapporto al mistero, e che tuttavia non può negare il mistero stesso. Questo aspetto, per cui l'elemento didascalico si innesta nel mistero, è tipico della tradizione esoterica (di qui il riferimento al *Pimander*), così come lo sono, d'altra parte, i numerosi rimandi classici, biblici o comunque religiosi:

Elle est la voix que la lumière fit entendre
Et dont parle Hermès Trismégiste en son Pimandre.

Non è qui possibile, per ragioni di spazio, procedere a un commento sistematico delle trenta poesie che compongono il *Bestiaire*. Si può comunque fornire qualche esempio, cominciando dal terzo brano nell'ordine, *Le cheval*. L'illustrazione di Dufy mostra chiaramente un cavallo alato, ma soltanto nelle note troviamo il riferimento esplicito a Pegaso (dal che si evince, fra l'altro, che il commento risulta essere parte costitutiva, e non accessoria, dell'opera).



Nella quartina, formata da alessandrini maschili a rima baciata, non vi è alcun riferimento all'aspetto fisico o alle qualità del cavallo, a parte la sua possibilità di essere do-

mato e cavalcato, nella fattispecie dal poeta-Orfeo, per il tramite metonimico rappresentato dalle sue aspirazioni artistiche:

Mes durs rêves formels sauront te chevaucher,
Mon destin au char d'or sera ton beau cocher
Qui pour rênes tiendra tendus à frénésie,
Mes vers, les parangons de toute poésie.

La caratterizzazione della durezza dei «sogni formali» rimanda a un primo elemento di astrazione, a cui seguono altri, nei quali il piano metaforico s'intreccia con quello mitologico formando una trama complessa, che smentisce l'apparente semplicità enunciativa. Se quei sogni sono infatti «duri», è perché il lavoro poetico risulta per sua natura anzitutto arduo, difficile da sostenere, e al tempo stesso intransigente quanto ai risultati a cui aspira. Anche il secondo verso, dove è questione del destino del poeta, privilegia lo sviluppo di un senso figurato non semplice da svolgere. Nel dialogo unilaterale che si delinea tra «je» (Orfeo) e «tu» (Pegaso), Apollinaire tratteggia una fantasia gloriosa sul suo futuro (il carro d'oro, emblema d'un potere regio): spetterà al destino stesso guidare, come un cocchiere (il «cocher»), il cavallo Pegaso nel suo viaggio celeste. Il commento che Apollinaire inserisce nelle note esplicita il contesto della mitologia greca da cui è tratta l'immagine (Bellerofonte che cavalca Pegaso). Ma lascia, di fatto, varie questioni aperte:

Le premier qui monta Pégase fut Bellérophon quand il alla attaquer la Chimère. Il existe aujourd'hui bien des chimères, et avant de combattre l'une d'elles, la plus ennemie de la poésie, il convient de brider Pégase et même de l'atteler. On sait bien ce que je veux dire¹⁶.

A dispetto dell'ultima frase, dobbiamo registrare che non è affatto scontato cosa Apollinaire-Orfeo voglia dire.

Qual è infatti la chimera da combattere (fra le tante che esistono «aujourd'hui»), ovvero quella che più d'ogni altra è nemica della poesia? Forse l'amore, di cui la poesia si nutre, ma che rischia pure di sviare continuamente il poeta dal suo compito? Oppure il desiderio stesso della gloria, che va combattuto dopo che Pegaso è stato imbrigliato e attaccato («attelé») al suo carro? O quella chimera insidiosa coincide con l'entusiasmo poetico, il delirio innescato dalle Muse, che potenzialmente è nemico dell'ordine insito nei «rêvesformels»? Compito infatti del cocchiere-destino è mantenere tesi, ma comunque sottoposti al controllo delle briglie, fino al limite della frenesia («tendus à frénésie»), i versi di Orfeo. Versi che naturalmente, essendo Orfeo il primo poeta, saranno il modello di ogni poesia successiva:

Mes vers, les parangons de toute poésie.

Mediante uno stile concettoso, infarcito di allusioni e divagazioni ermetiche, Apollinaire ricorre al cavallo alato per descrivere il compito del poeta e, insieme, il suo personale destino. Come ha osservato Alessandro Metlica: «ciò comporta [come ne *La tortue*] l'affermazione delle origini soprannaturali del poeta, chiamato ad essere creatore dal fato stesso» in quanto la poesia è «un dono ricevuto alla nascita» direttamente dagli dei¹⁷. Peraltro questa riflessione si offre, nonostante o forse proprio in virtù del suo carattere astratto, quale *ars poetica* che può utilmente servire ai poeti successivi per comprendere a fondo il senso ultimo del loro esercizio.

Tra concretezza, ovvero legame con l'esperienza diretta e personale, e astrazione concettuale, è costruita un'altra *ars poetica*, decisamente meno ermetica della precedente: *Le lièvre*. Nei bestiari medievali, già a partire dalle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia (VII secolo), la lepre è caratte-

rizzata dalla sua velocità, associata alla timidezza e alla paura, mentre il coniglio è noto sia per la fertilità, sia per il fatto di venire cacciato con i cani. Nell'incisione di Dufy possiamo scorgere una lepre che saltella in campo aperto, incorniciata, come in un medaglione, da un cerchio formato da un corno. All'esterno del corno vediamo un fucile, una frusta e due cani da caccia.



La poesia si compone di quattro rapidi *octosyllabes*. In questo caso la seconda persona singolare non coincide con l'animale chiamato in causa, ma designa il lettore, o può rappresentare il poeta stesso, che in un gesto autoriflessivo

formula un *memento* riguardante il lavoro intellettuale in rapporto alla vita amorosa:

Ne sois pas lascif et peureux
Comme le lièvre et l'amoureux.
Mais que toujours ton cerveau soit
La hase pleine qui conçoit.

La «hase» è in francese la femmina della lepre. Comprendiamo dunque che la sottigliezza dell'ammaestramento morale è giocata qui grazie a un'opposizione di genere. Se infatti il maschio della lepre è «lascif et peureux» come l'innamorato, e dunque tende ad abbandonarsi alla sensualità e alla paura (ma la sensualità può essere, in senso figurato, essa stessa una via di fuga), la femmina «pleine», cioè gravida, rappresenta la fertilità. Qualora l'immagine non fosse chiara, Apollinaire ne fornisce una chiave ulteriore nel commento: «Chez la femelle du lièvre la superfé- tation est possible». E non è superfluo ricordare, come ci dice il Littré, che nel linguaggio popolare la «hase» è anche, metaforicamente, la «vieille femme qui a fait beaucoup d'enfants». Questa fecondità deve essere perseguita dal poeta non in modo occasionale o episodico, ma «tou- jours», nel campo della immaginazione e creatività intel- lettuale.

Nella poesia successiva, *Le lapin*, torna il riferimento alla vita amorosa, come indica espressamente il rimando alla *Carte de Tendre* di Madeleine de Scudéry. Mentre il termine «connin», variante arcaica di «lapin», richiama l'associazione medievale dell'animale con l'organo fem- minile («con») nel contesto dell'inseguimento amoroso. Evidentemente il coniglio che il poeta vorrebbe catturare «tout vivant» altri non è che la donna amata:

Je connais un autre connin
Que tout vivant je voudrais prendre.

Sa garenne est parmi le thym
Des vallons du pays de Tendre

L'ultimo esempio che proponiamo riguarda la sola creatura immaginaria menzionata nelle poesie del *Bestiaire* (come detto sopra, sia Pegaso che la Chimera compaiono soltanto nelle Note), ovvero la Sirena. Più precisamente, le Sirene sono presentate al plurale, ovvero come un piccolo gruppo, «les volantes Sirènes». E sono annunciate dalla quarta fra le poesie che hanno per titolo *Orphée*, insieme ad altre creature che «Savent de mortelles chansons/ Dangereuses et inhumaines»¹⁸. Nell'antichità le sirene erano per metà donne e per metà uccelli, ed erano note per il loro canto con cui seducevano e addormentavano i marinai prima di ucciderli. Tuttavia a partire dal Medioevo, come si vede in alcuni bestiari, le sirene iniziarono a essere raffigurate anche come donne con una coda di pesce. Nell'incisione di Dufy le due sirene, una in primo piano e l'altra che vola sullo sfondo, possiedono entrambe le caratteristiche, che conferiscono un ulteriore potere, oltre a quello del canto: possono muoversi indifferentemente nel mare e nell'aria. Peraltro le braccia leonine rimandano anche alla terra.



Ma il sincretismo fra la mitologia antica e la sua revisione tardo medievale, con conseguente ampliamento del quadro simbolico, non impedisce ad Apollinaire di svolgere in termini molto personali, anche in questo caso, il discorso poetico. Così due temi già tipici della poesia romantico-simbolista, ovvero la noia e lo scorrere del tempo, sono chiamati in causa all'interno d'una duplice invocazione, giacché Orfeo si rivolge prima alle Sirene stesse, in forma interrogativa, e poi direttamente al mare che le ospita:

Saché-je d'où provient, Sirènes, votre ennui
Quand vous vous lamentez, au large, dans la nuit ?
Mer, je suis comme toi, plein de voix machinées
Et mes vaisseaux chantants se nomment les années.

Nella domanda rivolta alle Sirene, si direbbe che il poeta proietta su di loro un proprio stato d'animo. Interpreta infatti quel canto come lamento ed espressione di noia. Laddove, almeno in linea di principio, sappiamo che esso nasce come adescamento. L'immagine della notte, e dell'alto mare, fa inoltre pensare a una sorta di romantica compenetrazione con il paesaggio: per cui è lui, Apollinaire-Orfeo, a sentirsi smarrito fra le tenebre dei suoi dubbi. Il passaggio successivo comporta, non a caso, un'immedesimazione con il mare. Quelle voci, di cui il mare è «plein», riempiono anche il poeta. Ed è interessante il participio plurale «machinées», giacché la forma attiva del verbo (*machiner*) rimanda a un significato che potremmo tradurre con architettare, complottare, ovvero qualcosa che ben si addice all'intento maligno delle Sirene (o di altre forze oscure). Al tempo stesso la forma passiva «machiné» può essere impiegata, in ambito navale, per descrivere un bastimento moderno ben munito ed equipaggiato sul piano tecnico. Dietro metafora, Apollinaire allude alla padronan-

za di astuti dispositivi nella sua scrittura. La conferma dello slittamento semantico verso l'area degli scafi e delle imbarcazioni è poi confermata dalla presenza dei «mes vaisseaux chantants». Anche in questo caso, peraltro, Apollinaire gioca su un doppio possibile significato: i vascelli propriamente detti e i «vaisseaux anguins». Il canto del poeta è connesso direttamente, e diremmo visceralmente, allo scorrere del tempo. Ed è questa un'ulteriore indicazione relativa alla sua personale poetica.

Per concludere, possiamo notare grazie a questi esempi che l'accumulo e la sovrapposizione di vari significati, di tipo allegorico, didascalico e personale, appare decisamente in linea con un riferimento esplicito di Apollinaire alla visione medievale del mondo e dell'arte. E questo al di là, dunque, della scelta stessa in favore d'un determinato genere letterario quale il bestiario. A differenza di quanto generalmente si crede, proprio i bestiari ci rivelano quanto gli uomini del Medioevo fossero attenti nell'osservazione sul piano formale e materiale della natura, e in particolare della fauna. Ma quella osservazione (e descrizione) non coincide con il vero sapere. La verità non rientra infatti nel campo della fisica, ma della metafisica: il reale è una cosa, il vero un'altra. Per la cultura medievale, preciso non significa vero. Una rappresentazione realistica sarebbe stata convenzionale quanto, in larga misura, manchevole se non menzognera. È questa la ragione per cui Apollinaire sceglie la via del sincretismo, sia fra le arti (scrittura, pittura, musica¹⁹), sia tra i diversi livelli del discorso: espressione lirica, esposizione simbolica, recupero erudito di elementi del passato, discorso di tipo pedagogico e programmatico relativamente alla poesia. Il «divertissement» del *Bestiaire* ci appare in tal modo come un'opera che, quanto a complessità concettuale, e serietà della sperimentazione forma-

le, non ha nulla da invidiare alle raccolte più celebri, *Alcools* e *Calligrammes*.

Note

¹ J. Burgos, *Moyen Âge*, in: D. Delbreil (a cura di), *Dictionnaire Apollinaire*, Honoré Champion, Paris 2020, p. 695.

² J. Burgos, *L'Enchanteur pourissant*. Ivi, p. 330.

³ M. Décaudin, *Apollinaire*, Le Livre de poche, Paris 2002, p. 77.

⁴ G. Apollinaire, *Le Bestiaire ou cortège d'Orphée*, édition électronique, a cura di D. Alexandre, https://obvil.sorbonne-universite.fr/corpus/apollinaire/apollinaire_bestiaire (ultima consultaz. 13/05/2023).

⁵ Il corsivo è nel testo. Questa e le successive citazioni del *Bestiaire* sono tratte da: G. Apollinaire, *Œuvres poétiques*, a cura di M. Adéma e M. Décaudin, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), Paris 1965, pp. 1-35.

⁶ C. Debon, *Relire et revoir Le Bestiaire ou cortège d'Orphée d'Apollinaire*, in «Que Vlo-Ve?», Série 4, n. 1 (1998), pp. 1-32.

⁷ «La simplicité et la naïveté apparentes du recueil recouvrent une réelle érudition, un trait constant de la création poétique d'Apollinaire». D. Alexandre, op. cit.

⁸ M.-J. Durry, *Guillaume Apollinaire, Alcools*, SEDES, Paris 1964, t. II, pp. 129-37.

⁹ C. Debon, op. cit., p. 2.

¹⁰ A. Hyde Greet, *Apollinaire et le livre de peintre*, Minard, Paris 1977.

¹¹ M. Senior, *Beasts of Flesh and Steel: The post-industrial bestiaries of Apollinaire, Dufy and Sutherland*, in: S. Kay e T. Mathews (a cura di), *The Modernist Bestiary. Translating Animals and the Arts through Guillaume Apollinaire, Raoul Dufy and Graham Sutherland*, UCL Press, London 2020, p. 110.

¹² Nella prospettiva della riscrittura (nel caso specifico, delle *Metamorfosi* di Ovidio), si veda: J. Dekens, *Réécrire l'origine poétique au XX^e siècle: l'expérience du Bestiaire ou cortège d'Orphée de Guillaume Apollinaire*, in «Études littéraires», XLII (2011), pp. 37-50.

¹³ C. Debon, op. cit., p. 26.

¹⁴ Ivi, p. 4.

¹⁵ Mi discosto su questo punto dalla lettura proposta da Alessandro Metlica, il quale, all'interno di uno studio peraltro accurato del *Bestiaire*, intende quell'«imperativo di seconda persona» come «un subitaneo richiamo al corteo di Orfeo». A. Metlica, *Il primo orfismo. Il poeta secondo Apollinaire all'altezza del «Bestiaire»*, in «Studi Francesi», LII (2008), pp. 136-146.

¹⁶ Il corsivo è nel testo.

¹⁷ A. Metlica, *op.cit.*, p. 140.

¹⁸ Come emerge chiaramente dall'ordine dei brani poetici, Orfeo compare quattro volte per presentare, all'interno del suo corteo, dapprima le creature di terra, poi gli insetti, successivamente gli animali marini e infine gli uccelli.

¹⁹ Come ricorda Apollinaire stesso nelle Note: «*Ce sublime poète jouait d'une lyre que Mercure lui avait donnée. [...] Quand Orphée jouait en chantant, les animaux sauvages eux-mêmes venaient écouter son cantique*».

Emiliano Beri

*Storico dell'Età moderna
Laboratorio di storia marittima e navale
Università degli Studi di Genova*

La politica genovese al volgere del Medioevo: Andrea Doria e il connubio con la Spagna

Introduzione

Nel Medioevo Genova – un comune retto da un ceto patrizio cittadino (arricchito e integrato da nobili feudali urbanizzati) i cui interessi economici gravitavano sui traffici marittimi – è stata un attore di primo piano della scena internazionale, mediterranea ed Europa. Il suo protagonismo ha assunto la forma, preminente, di politica di potenza, di proiezione della forza attraverso il mare, grazie a notevoli capacità di mobilitazione navale correlate alla disponibilità di capitali privati, veicolati attraverso un sistema di emissioni di titoli di debito pubblico strutturato già a partire dal XII secolo¹, a un know how marittimo e navale simbioticamente stimolato dal dinamismo commerciale e militare e, infine, a una condizione privilegiata di carattere demografico-marittimo derivante dal controllo (attraverso le varie forme dirette, indirette, mediate, a macchia di leopardo, proprie di uno stato pre-moderno) di una regione costiera mediterranea, la Liguria, tra le più densamente popolate e caratterizzata da una spiccata vocazione professionale marittima² (un eccezionale bacino di reclutamento di marinai, condizione che caratterizzerà la Liguria per secoli, attraverso il Medioevo, l'età moderna e quella contemporanea³). È stata una politica di potenza figlia degli interessi del patriziato cittadino, posta in essere con la fi-

nalità di creare opportunità commerciali e ottenere punti di appoggio e basi nel Levante mediterraneo, nel Nord Africa, nell'Europa occidentale mediterranea ed atlantica, di aprire nuove rotte commerciali e proteggerle insieme a quelle già organizzate e consolidate, di sviluppare strumenti mercantili, finanziari e navali funzionali a rendere quanto più efficienti e sicuri i traffici marittimi, di competere sul piano politico e militare con rivali mossi da analoghi intendimenti (primi fra tutti due città marittime dalle caratteristiche simili, Pisa e Venezia, e la Corona d'Aragona), di costruire un dominio territoriale regionale⁴ lungo l'arco delle due Riviere liguri e controllare la Corsica, l'antemurale marittimo della Liguria⁵.

Il dinamismo e il protagonismo dello stato comunale genovese e dei genovesi (quale comunità marittimo-commerciale che non si esaurisce entro i limiti dello stato e della sua politica), è una storia di alleanze, di penetrazione economica, di espansione marittimo-commerciale e di guerra. Di guerre condotte contro gli altri attori di questo *Great Game* mediterraneo, per scaltarli e prenderne il posto, per acquisire posizioni su nuovi lidi, per proteggere i propri alleati e la propria reputazione di grande potenza navale, costruita attraverso la guerra e il commercio. Se c'è un elemento che ha caratterizzato la storia di Genova nel Medioevo, insieme al commercio marittimo, è la guerra navale: le guerre contro i Saraceni e la partecipazione alle prime Crociate (XI-XII sec.), che segnano, tra XI e XII secolo, l'inizio dell'ascesa genovese; le guerre del XIII secolo contro Venezia e contro Pisa, che sanciscono la supremazia genovese sulla rivale tirrenica; le guerre del XIV secolo contro la Corona d'Aragona e ancora contro Venezia, che caratterizzano la fase finale della politica di potenza della Genova medievale⁶.

La guerra di Chioggia (1378-81), culmine delle guerre veneto-genovesi, rappresenta un punto di svolta nella grande strategia genovese. Secoli di costosi conflitti avevano prodotto un debito pubblico enorme⁷. La politica di potenza non era più sostenibile, non nella scala in cui aveva preso corpo nei secoli precedenti con la mobilitazione di flotte di dimensioni eccezionali, prima della crisi demografica del XIV secolo (con una punta di 200 galee nel 1283)⁸, e più contenute, ma sempre imponenti, nel Trecento (nell'ordine delle 30-40 galee) quando la ridotta disponibilità di personale marittimo, figlia della crisi, non permise di andare oltre. Nel Quattrocento Genova e i genovesi avevano ormai posizioni commerciali acquisite e consolidate nel Mediterraneo e in buon parte d'Europa (dal Levante ottomano e mamelucco alla Polonia, dal Nord Africa occidentale alle Fiandre, passando per la Spagna), e avevano un sistema finanziario estremamente evoluto, in grado di sostenerle. Il consolidamento del debito pubblico, attuato all'inizio del secolo attraverso la costituzione della Casa di San Giorgio (un organo peculiare che riuniva in sé, grossomodo, le funzioni di ministero del tesoro – emettendo titoli di debito pubblico –, di banca centrale – scontando i titoli di credito – e di banca di deposito e credito⁹), diede stabilità al sistema, al prezzo però di ridimensionare la politica di potenza in termini di sforzo militare. Il Quattrocento non è stato un secolo di pace per Genova. Le guerre non sono mancate, specie con l'Aragona, ma la scala di grandezza della mobilitazione militare è stata decisamente più contenuta. La spinta ad un'aggressiva politica di potenza è scemata progressivamente. È stata una questione di costi: i capitali privati, abbondanti, eccezionali, veicolati dal debito pubblico, finanziavano le guerre, ma dovevano essere garantiti dalla fiscalità, e la modesta fiscalità di un piccolo stato regionale d'antico regime con

mezzo milione di abitanti, qual era Genova, rappresentava una strozzatura. È stata anche una questione di rapporto tra costi e benefici: investire e rischiare capitali, risorse umane e materiali per sostenere conflitti continui con avversari come Venezia e l’Aragona, senza la prospettiva di un successo definitivo (come era stato quello contro Pisa), iniziò ad essere considerato meno proficuo del concentrare gli sforzi sulla conservazione delle posizioni acquisite e sull’opportunità di ottenerne di nuove attraverso la forza economica piuttosto che quella militare; attraverso il prestito di capitali, la competenza finanziaria, il know how marittimo e navale, sfruttando quel sapere specialistico, acquisito e sviluppato nel corso del Medioevo, che, se non esclusivo, era quantomeno cosa molto rara. Non erano molti gli attori della scena europea che avevano così tanti capitali, che padroneggiavano gli strumenti tecnico-finanziari per sfruttarli al meglio, che avevano accumulato sapere nel commercio, nella navigazione, nella cantieristica e nella guerra navale. Non è un caso che già dai primi secoli dopo il Mille i genovesi fossero presenti in molti paesi europei non solo per commerciare ma anche per offrire servizi finanziari, per costruire navi e per condurle (penso, ad esempio, alla Francia, al Portogallo e alla Castiglia)¹⁰.

Il connubio economico, politico e militare con la Spagna

La penetrazione economica in realtà dinamiche come quella castigliana, o quella portoghese, si tradusse in opportunità di partecipare alla loro espansione economico-commerciale, e di parteciparvi da protagonisti, stimolandola, promuovendola e contribuendo a finanziarla. È il caso della costruzione dell’impero coloniale spagnolo nelle Americhe, nel quale i genovesi hanno avuto un ruolo di primo piano, a partire da Francesco Pinelli – braccio sivi-

gliano della compagnia genovese Centurione-Pinelli, principale attore del finanziamento della spedizione di Colombo e promotore, nel 1503, della costituzione della *Casa de Contratación*, di cui fu il primo *factor general* – passando per una variegata costellazione di operatori economici, finanziari e politici, la cui presenza nella Spagna atlantica e in America Latina ha assunto una connotazione strutturale, plurisecolare, che è sopravvissuta alla fine dell'esperienza coloniale¹¹.

La presenza genovese in Castiglia era vecchia di almeno due secoli, figlia della scelta di ampliare e diversificare lo spazio d'azione commerciale, fatta in relazione al perdurare del conflitto con Venezia nel Levante mediterraneo¹². Nei decenni convulsi di passaggio tra il XV e il XVI secolo questa presenza si era arricchita di nuovi significati, in relazione all'*ouverture* dell'espansione coloniale castigliana, alle guerre d'Italia (iniziate nel 1494 con la discesa di Carlo VIII di Francia nella Penisola¹³) e alla politica spagnola di conquista di *presidios* in Nord Africa per neutralizzare la minaccia portata dai corsari barbareschi alla sicurezza degli spazi marittimi e litoranei nel Mediterraneo occidentale (politica da cui prese corpo il pluridecennale conflitto tra la Monarchia iberica e l'Impero ottomano¹⁴).

La polarizzazione delle guerre d'Italia sul confronto tra Francia e Spagna impose a Genova una scelta di campo. Inizialmente la scelta ricadde sulla Francia, che già aveva temporaneamente ottenuto la signoria della città all'inizio del Quattrocento. Successivamente all'interno del patriziato cittadino prevalse il partito favorevole alla Spagna. Il cambio di campo prese corpo nel 1528, un momento chiave della storia di Genova. Ad un legame economico, ispano-genovese, già consolidato si sovrappose un connubio politico, facendo di Genova una dei centri di gravità, dei

centri propulsori, della monarchia degli Asburgo di Spagna, in una condizione del tutto peculiare, ossia senza essere sottoposta alla sovranità spagnola. Il 1528 è l'anno dell'accordo tra Carlo V, imperatore del Sacro Romano Impero e re di Spagna, e Andrea Doria, guida politica del patriziato genovese, ammiraglio e armatore di galee fino a quel momento al servizio della Francia. L'accordo sottrasse Genova all'influenza francese collocandola nell'orbita ispano-asburgica, con garanzia di indipendenza e protezione. Carlo ottenne un accesso sostanzialmente esclusivo ai capitali e alle galee degli uomini d'affari e degli armatori genovesi (galee che andranno a formare oltre metà della sua flotta, e armatori che verranno collocati ai vertici della gerarchia di comando, con Andrea Doria nominato capitano generale del mare, ossia comandante generale della flotta), e il controllo, anche se indiretto, di Genova e della Corsica, che occupavano una posizione cruciale lungo la più praticata rotta di collegamento tra la Spagna e i domini italiani di Carlo (Milano, Napoli, Sardegna e Sicilia)¹⁵.

Anche i genovesi ottennero molto, a cominciare dalla stabilità interna. La vita politica della Genova medievale era stata permanentemente caratterizzata da lotte di fazione, guerre intestine e continui rivolgimenti dei vertici di potere. Una parte decisamente predominante del patriziato cittadino, coagulata intorno ad Andrea Doria, si era fatta promotrice di un progetto che, sotto la tutela di Carlo V, avrebbe dovuto garantire stabilità allo stato genovese riformando il vecchio ordinamento comunale e dando corpo ad una nuova realtà: la Repubblica, oligarchica, di Genova. Accanto alla stabilità vanno collocate le opportunità economiche. L'accordo con Carlo V apriva ancora di più la Spagna e i suoi domini coloniali alla penetrazione economica degli operatori economici genovesi¹⁶, garantendo loro una posizione privilegiata, e generava opportunità di

investimenti finanziari nel debito pubblico della Monarchia iberica, garantiti dall'argento delle miniere americane. Gli uomini d'affari genovesi divennero in un breve lasso di tempo i principali banchieri dei sovrani spagnoli; nel corso del XVI secolo un terzo dell'argento e dell'oro americani sbarcati a Siviglia finirà nelle loro tasche; e nel secolo successivo il flusso non solo continuerà, ma crescerà¹⁷. Bisogna poi guardare anche alla sfera militare. L'accordo con Carlo V significò protezione per Genova, per i suoi domini e per i suoi traffici, e opportunità di carriera per l'aristocrazia genovese nel sistema politico e militare della Monarchia. Opportunità che molti genovesi seppero sfruttare abilmente, occupando posizioni di potere di rilievo da cui influenzarono le scelte strategiche della Corona in relazione agli interessi della propria città e dei propri compatrioti (si pensi ad Andrea e Gian Andrea Doria, inseriti da Arturo Pacini fra i «costruttori di strategie» di Carlo V e Filippo II, ma anche a Federico Spinola, generale della galee di Fiandra negli anni a cavallo tra XVI e XVII secolo, e a suo fratello Ambrogio, comandante dell'Armata della Fiandre nei primi decenni del Seicento¹⁸). In ultimo l'accordo con Carlo V garantiva l'indipendenza della neonata Repubblica, neutralizzando la minaccia di annessione (francese) che incombeva su Genova dall'inizio delle guerre d'Italia. In sintesi Genova, e i genovesi, ottennero tutti i vantaggi derivanti dall'essere collocati all'interno di quella Monarchia che si apprestava a diventare la maggiore potenza europea, mantenendo però un'indipendenza che, per quanto limitata di fatto dal rapporto simbiotico con la Corona, concedeva libertà di movimento sul mercato internazionale e possibilità di sganciamento nel momento in cui il connubio non fosse più stato vantaggioso (come accadrà nell'ultimo quarto del

XVII secolo quando lo sganciamento, per quanto complesso e non indolore, prenderà corpo)¹⁹.

Guerre d'Italia, guerra contro gli ottomani, guerra contro i barbareschi

Dal 1528 Genova e i genovesi sono stati parte integrante, anzi elemento cruciale, della politica di potenza e della grande strategia della monarchia degli *Austrias* (gli Asburgo di Spagna) impegnata nella guerra contro la Francia in Italia e nella guerra contro gli ottomani e i corsari barbareschi nel Mediterraneo. Faccio riferimento sia a Genova, ossia allo stato genovese, che ai genovesi perché i due soggetti, come già detto, non coincidono in tutto e per tutto, e nel sistema imperiale spagnolo avevano ruoli e rilevanza connessi ma differenziati.

Lo stato genovese, nella sua doppia configurazione territoriale, Liguria (con Genova) e Corsica, era una piccola realtà politica collocata geograficamente, come ho già accennato, in una posizione essenziale, sotto il profilo strategico, per collegare la Spagna ai territori italiani sotto sovranità asburgica e ai suoi alleati nella Penisola (il ducato, poi granducato, di Toscana, gli Stati sabaudi e lo Stato pontificio). Dal 1567, nel quadro della guerra ispano-olandese degli ottant'anni, la sua posizione diventerà essenziale anche per collegare la Spagna alle Fiandre attraverso quella «Strada spagnola» che dalla Liguria, attraverso il milanese, le Alpi e la Renania, permetteva di raggiungere Bruxelles – capitale di Paesi Bassi meridionali, rimasti fedeli alla Monarchia – quando la potenza navale anglo-olandese sconsigliava alle navi spagnole di risalire la Manica²⁰.

I genovesi rappresentavano una «nazione» il cui peso strategico si misurava attraverso la sua disponibilità di ca-

pitali, il suo know-how marittimo-navale e la sua presenza internazionale, ramificata e consolidata, in ambito commerciale e finanziario. La finanza e il settore marittimo-navale genovese divennero elemento essenziale del sistema politico, militare ed economico della Monarchia ispano-asburgica. Le galee degli armatori genovesi andarono a costituire, nel corso del XVI secolo, da metà ad un quinto della flotta spagnola mediterranea. Marinai e capitani liguri vennero reclutati per servire anche sulle galee spagnole, toscane, napoletane e siciliane. Gli uomini d'affari genovesi finanziarono massicciamente la politica di potenza asburgica, offrendo non solo i capitali ma anche il sapere tecnico per utilizzarli²¹ e coniugando non di rado impegno economico e carriera militare (è esemplificativo il caso Federico e Ambrogio Spinola nelle Fiandre, dove i due fratelli unirono l'investimento finanziario nello sforzo bellico spagnolo al comando militare: navale nel caso di Federico e terrestre nel caso di Ambrogio²²).

Per Genova e il suo dominio l'ombrello protettivo spagnolo – alla cui forza i genovesi contribuivano in forma determinante attraverso capitali e galee – fu elemento essenziale di una strategia conservativa, finalizzata a mantenere in vita uno stato oligarchico indipendente, e a proteggere i suoi traffici marittimi, nel turbinio dello scontro tra Francia e Spagna in Italia e tra Spagna e Impero ottomano nel Mediterraneo. Nel corso della guerra mediterranea del XVI secolo e delle guerre d'Italia lo sforzo genovese di difesa dalle mire annessionistiche francesi, dalla minaccia ottomana e dall'attività predatrice dei corsari barbareschi (sudditi ottomani) va letto in relazione al connubio Genova-Spagna. Questi tre elementi agirono sinergicamente nel momento in cui, tra 1536 e 1559, Francia e Impero ottomano si allearono contro gli Asburgo, cercando di coordi-

nare, con modesta efficienza, il proprio sforzo militare contro il nemico comune.

Se dovessimo spiegare la capacità di difesa genovese guardando alla sua sola realtà statuale, e alla sua sola forza militare, saremmo fuori strada. Vedremmo, in particolare a partire dal 1536, lo stato genovese impegnato a investire risorse notevoli per ampliare e modernizzare il suo sistema fortificatorio. Lo vedremmo dotare Genova di una nuova cinta muraria bastionata in luogo di quella, ormai obsoleta, medievale. Lo vedremmo realizzare due fortezze a guardia dei due porti naturali che un'armata franco-ottomana proveniente dal mare avrebbe potuto utilizzare per invadere la Liguria (la fortezza di Santa Maria a guardia del Golfo di Spezia e la fortezza del Priamar di Savona a guardia della rada di Vado). Lo vedremmo ammodernare le fortificazioni della città-cittadelle della Corsica (Bastia, Ajaccio, Calvi e Bonifacio) e stimolare le comunità locali, e i privati, a realizzare fortificazioni minori per proteggere i litorali liguri e corsi, e le rotte costiere, dai corsari barbareschi, sostenendone il loro sforzo economico (e fu uno sforzo di enorme dimensione, perché nell'arco di alcuni decenni saranno probabilmente circa 300 le opere realizzate o modernizzate, poco meno di cento in Corsica, circa il doppio in Liguria). Lo vedremmo, infine, organizzare una forza militare locale, la milizia territoriale, per guarnire questo sistema fortificatorio, le cui dimensioni andavano oltre le possibilità del piccolissimo esercito in servizio permanente. Un esercito piccolissimo che rimase tale²³. Ci troveremo di fronte, in sintesi, ad uno stato impegnato nell'allestimento di un imponente sistema di fortificazioni ma privo di un esercito e di una flotta da guerra degni di questo nome. Un esercito di terra che nel 1530 contava 500, e ancora alla fine del secolo non superava i 1.000. Una flotta da guerra formata da 3 galee nel 1559, salite a 8 alla fine

del secolo: nulla rispetto alle flotte mobilitate durante le campagne navali del Medioevo.

Ma, come ho anticipato, guardare alla sola dimensione militare dello stato genovese sarebbe fuorviante. Per capire la capacità di difesa genovese dobbiamo guardare alla dimensione militare della Monarchia asburgica. Genova era alleata della Spagna, era protetta dalle forze armate spagnole, dall'esercito spagnolo di stanza nel ducato di Milano e dalla flotta spagnola. La «Squadra di Genova» fino agli anni Sessanta del Cinquecento sarà la più forte tra le squadre navali della flotta asburgica del Mediterraneo, con un organico (massimo) di 25 galee al comando dei Doria (prima Andrea, poi suo cugino, ed erede, Gian Andrea). Era una squadra navale permanente spagnola con base a Genova, formata da galee di proprietà di armatori genovesi (con un'aliquota dominante della famiglia Doria), gli «*asentisti*», impegnata nella protezione del mar Ligure e del Tirreno insieme alle altre squadre della flotta del Mediterraneo, in primo luogo quella di Napoli e quella di Sicilia, nelle quali, in tempi diversi, non mancò una presenza di galee di armatori genovesi²⁴.

C'è di più, perché lo sguardo sul connubio ispano-genovese non deve fermarsi al solo ambito della difesa della Repubblica e degli spazi marittimi su cui insistevano i suoi litorali. Gli interessi del settore armatoriale e commerciale genovese erano estesi a tutto il Mediterraneo occidentale. La minaccia franco-ottomano-barbaresca insisteva non solo su Genova e su suoi domini, ma anche sulle rotte praticate dalle navi mercantili genovesi. Gli interessi genovesi coincidevano, quindi, con quelli che determineranno nel corso del XVI secolo lo sforzo spagnolo di controllo delle coste del Maghreb, da Orano a Tripoli, passando per Algeri, Biserta e Tunisi. Uno sforzo pluridecennale il cui scopo sarà essenzialmente quello di eradicare la mi-

naccia corsara barbaresca, eliminando le sue basi, e di togliere agli ottomani punti di appoggio per un'eventuale proiezione di forza contro la Sicilia, l'Italia meridionale, l'Andalusia e le Baleari.

I capitali genovesi, le galee e le navi mercantili, da trasporto, degli armatori genovesi contribuiranno, dopo il 1528, alla già avviata politica di espansione nordafricana della Spagna, nelle imprese di Tunisi (1535), di Algeri (1541), di Mahdia (1550) e di Tripoli (battaglia di Gerba, 1560). Una politica di sicurezza, di *Custodia Maris*, perché il modo migliore per proteggere uno spazio marittimo stretto era quello di controllarne entrambe le sponde²⁵, specie in un contesto in cui l'autonomia delle *capital ships* delle flotte da guerra, le galee, era estremamente limitata, e quindi la proiezione di forza attraverso il mare necessitava di una rete di basi e punti di appoggio. Per questo motivo controllare i litorali di un mare stretto limitava notevolmente le capacità operative del nemico al suo interno²⁶. Più in generale i genovesi contribuiranno allo sforzo bellico degli *Austrias* nel Mediterraneo. Uno sforzo bellico che li vedrà impegnati da protagonisti (sia per il peso delle loro galee e dei loro capitali nella flotta, sia per il fatto che un genovese, Andrea Doria, ha ricoperto in questa fase il ruolo di capitano generale del mare) nella sua fase più spiccatamente offensiva. Una fase i cui episodi salienti possono essere individuati nella conquista di Corone (1532), nella successiva vittoria contro la flotta ottomana ottenuta da Andrea Doria al largo della stessa Corone (1533)²⁷, nella già citata impresa di Tunisi, nell'operazione navale, coronata da successo, contro la flotta ottomana impegnata nell'assedio di Corfù (1537) e nella battaglia della Prevesa (1538)²⁸.

Quest'ultima battaglia segnerà tanto il fallimento di una temporanea alleanza anti-ottomana tra Carlo V e Venezia

quanto il passaggio da una condizione di temporanea superiorità navale ispano-imperiale, che aveva natura essenzialmente qualitativa, a una più marcata e stabile superiorità navale ottomana, essenzialmente di natura quantitativa (solo le flotte riunite degli *Austrias* e di Venezia avrebbero potuto competere, per dimensioni, con quella ottomana, ma l'alleanza ispano-veneziana non prenderà più corpo fino al 1570), con anche un deciso incremento qualitativo, connesso alla ascesa di Khayr al-Din Barbarossa al rango *kapudan pasha* – «capitano pascià», comandante generale della flotta – e al più stabile inserimento delle squadre barbaresche nella flotta²⁹.

Il contributo genovese allo sforzo bellico degli *Austrias* sarà rilevante anche nella, più lunga, fase essenzialmente difensiva, che ha avuto quali snodi cruciali l'invasione franco-ottomana della Corsica (1553-1559), la sconfitta di Gerba (1560), l'assedio di Malta (1565) e la vittoria di Lepanto (1571, con 28 galee di asentisti genovesi sulle 78 schierate dalla Spagna³⁰). L'invasione della Corsica è forse l'episodio che connota la fase più delicata del conflitto, perché si colloca in un momento in cui la flotta ottomana, assistita dalla squadra di galee francesi del Mediterraneo, poté godere di una decisa superiorità navale, evidenziata dalla vittoria sulla squadra ispano-italiana di Andrea Doria al largo di Ponza nel 1552 (più di 100 galee ottomane contro 40 al comando del Doria)³¹ e in cui l'alleanza franco-ottomana produsse il massimo sforzo in termini di proiezione della forza attraverso il mare contro l'Italia spagnola, dando luogo all'unica invasione su ampia scala che gli ottomani abbiano portato dal mare contro il complesso politico-territoriale ispano-italiano controllato dagli Asburgo.

Nell'invasione della Corsica (invasione accompagnata dall'insurrezione antigenovese di una parte consistente del notabilato isolano) il connubio, politico e strategico, ispa-

no-genovese si manifestò in tutta la sua valenza. Il significato di un eventuale successo franco-ottomano in Corsica sarebbe andato ben oltre la mera perdita di un dominio genovese. Genova si sarebbe ritrovata con la sponda meridionale del mar Ligure in mano nemica, col nemico installato in una base da utilizzare per dare l'assalto alla Liguria e a Genova stessa. Il principale asse di collegamento tra Spagna e Italia sarebbe stato reciso, perché la «rotta spagnola del Mediterraneo occidentale» aveva in Genova uno snodo cruciale, sia verso l'Italia meridionale e insulare (l'alternativa per raggiungere Napoli, Palermo e Cagliari, la rotta Baleari-Cagliari, era meno sicura perché più vicina alle basi ottomano-barbaresche in Nord Africa), sia verso Milano (e in questo caso non esistevano alternative) e ruotava, letteralmente, intorno alla Corsica nel tratto in cui attraversava, da ovest a sud-est, il mar Ligure e l'alto Tirreno. La scelta franco-ottomana dell'obiettivo non fu casuale, e fu la forza militare della monarchia asburgica, nel suo complesso, alimentata dai capitali genovesi e strutturata, sul mare, intorno alla «Squadra di Genova», a far fronte all'invasione sotto la direzione di Andrea Doria³².

Conclusioni

Il connubio con la monarchia ispano-imperiale di Carlo V ha rappresentato un punto di svolta decisivo nella storia di Genova sotto il profilo politico, economico e militare. La Genova medievale – uno stato comunale attore protagonista di una politica di potenza di lungo periodo nel teatro mediterraneo, il cui ceto d'élite era centro di gravità di una rete marittimo-commerciale e finanziaria europea, estesa dal Mediterraneo al Mare del Nord – ha cessato di esistere. Al suo posto ha preso posto un nuovo stato, la repubblica aristocratica, più stabile sotto il profilo degli e-

quilibri politici interni ma decisamente meno intraprendente in politica estera e modestissimo quanto a forza militare. La timidezza politico-militare del nuovo stato genovese, a fronte del dinamismo politico-militare della Genova medievale, è stata a lungo considerata quale sintomo di un'equivocabile decadenza. Questa linea interpretativa, caratterizzata da una prospettiva che ha quale riferimento paradigmatico lo stato (sovrapponendo la realtà contemporanea dello stato-nazione alla realtà fluida d'antico regime), oggi non deve più avere spazio. La Genova d'età moderna ha fatto una scelta strategica, connettersi a una grande potenza per attuare indirettamente, attraverso questo legame, quella politica di potenza che una realtà modesta sotto il profilo territoriale e demografico in età moderna non aveva più le risorse per proporre. I genovesi hanno ottenuto protezione, garanzia d'indipendenza, libertà d'azione all'interno dell'impero coloniale spagnolo scegliendo di far parte di una realtà politica, la monarchia composita asburgica, aperta al loro inserimento nei meccanismi di potere. La Genova d'età moderna deve essere guardata né come cosa a sé stante, né come un protettorato o un dominio indiretto spagnolo. La Genova d'età moderna è stata una componente della monarchia multicentrica degli *Austrias*, e i genovesi sono stati attori protagonisti nel sistema imperiale spagnolo, tanto protagonisti da poter considerare i domini coloniali atlantici degli Asburgo di Spagna come un «mimetic empire» genovese³³.

Note

¹ G. Felloni, *La fondazione del Banco di San Giorgio in Gli anni di Genova*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 71-72 (69-94).

² F. Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Einaudi, Torino 2010, p. 136.

³ Cfr., A. Pacini, «*Desde Rosas a Gaeta*». *La costruzione della rotta spagnola del Mediterraneo occidentale nel XVI secolo*, Milano, Franco Angeli 2013, p. 219; L. Lo Basso, *Uomini da remo. Galee e galeotti nel Mediterraneo d'età moderna*, Selene, Milano 2003; Id., *Gente di bordo. La vita quotidiana dei marittimi genovesi nel XVIII secolo*, Roma, Carocci 2006; Id., *Dal vento al carbone. Le metamorfosi del lavoro marittimo in Italia nell'età della transizione (1880-1920)*, Città del silenzio, Genova 2020.

⁴ Sulla formazione degli stati regionali italiani: I. Lazzarini, *L'Italia degli stati territoriali XIII-XV sec.*, Laterza, Roma-Bari 2003; G. Chittolini, *La formazione dello stato regionale e le istituzioni del contado. Secoli XIV e XV*; Unicopli, Milano 2016.

⁵ E. Beri, *La Corsica, frontiera marittima genovese in Isole e frontiere nel Mediterraneo moderno e contemporaneo*, a cura di L. Pinzarrone, A. Gallia e G. Scaglione, In Fieri, Palermo 2017, pp. 283-299.

⁶ Cfr. R. S. Lopez, *Storia delle colonie genovesi nel Mediterraneo*, Zanichelli, Bologna 1936; Id., *Su e giù per la storia di Genova*, Università di Genova, Genova 1975; Id., *La rivoluzione commerciale nel Medioevo*, Torino, Einaudi 1975; Id., *Benedetto Zaccaria: ammiraglio e mercante nella Genova del Duecento*, Frilli, Genova 2004; G. Petti Balbi, *Simon Boccanegra e la Genova del Trecento*, Genova, Marietti 1991; Id., *Una città e il suo mare. Genova nel Medioevo*, Bologna, Clueb 1991; G. Airaldi, *Genova e la Liguria nel Medioevo*, Utet, Torino 1986; M. Balard, *La Romanie génoise XII-debut du XV siècle*, Società ligure di storia patria, Genova 1978; Id. *Gênes et la mer*, Società ligure di storia patria, Genova 2017; A. Musarra, *In partibus ultramaris. I Genovesi, la Crociata e la Terrasanta*, Istituto storico per il Medioevo, Roma 2017; *Genova e il mare nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 2015; Id., *1284. La battaglia della Meloria*, Laterza, Roma-Bari 2018; Id., *Il Grifo e il Leone. Genova e Venezia in lotta per il Mediterraneo*, Laterza, Roma-Bari 2020.

⁷ P. Pieri, *Guerre, mercanti e mercenari. Il Rinascimento e la crisi militare in Italia*, Res Gestae, Milano 2019 (ed. or. *Il Rinascimento e la crisi militare*, Einaudi, Torino 1952), pp. 117-125; A. Musarra, *Il Grifo e il Leone. Genova e Venezia in lotta per il Mediterraneo*, Laterza, Roma-Bari 2020, p. 270.

⁸ A. Musarra, *Il Grifo e il Leone*, cit., p. 287.

⁹ G. Felloni, *La fondazione del Banco di San Giorgio*, cit.

¹⁰ Cfr. J. Heers, *Genova nel '400*, Jaca Book, Milano 1984; G. G. Musso, *Genovesi e Portogallo nell'età delle scoperte*, Civico istituto colombiano, Genova 1976; D. Igual Luis, G. Navarro Espinach, *Los genoveses en España en el tránsito del siglo XV al XVI*, in «Historia, Instituciones, Documentos», 24, 1997, pp. 261-332.

¹¹ R. Pike, *Enterprise and adventure: the Genoese in Seville and the opening of the new world*, Cornell University Press, Ithaca 1966; A. Ceccarelli, *Francesco Pinelli*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Dizionario Biografico degli Italiani, vol. 53, 2015; K. Brilli, *Genoese trade and migration in the Spanish Atlantic (1700-1830)*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.

¹² Cfr. G. Petti Balbi, *Simon Boccanegra*, cit.

¹³ Cfr. M. Pellegrini, *Le guerre d'Italia*, Il Mulino, Bologna 2014 (prima edizione 2009).

¹⁴ Sulla guerra ispano ottomana nel XVI secolo: F. Braudel, *Civiltà e imperi*, cit.; A. Pacini, *Desde Rosas a Gaeta*, cit.; G. Poumarède, *Il Mediterraneo oltre le Crociate. La guerra turca nel Cinquecento e nel Seicento tra leggende e realtà*, Utet, Torino 2011; G. Varriale, *Arrivano li turchi. Guerra navale e spionaggio nel Mediterraneo (1532-1582)*, Città del silenzio, Novi Ligure 2014; M. Pellegrini, *Guerra Santa contro i turchi. La crociata impossibile di Carlo V*, Il Mulino, Bologna 2015; P. Williams, *Empire ad Holy War in the Mediterranean. The galley and maritime conflict between the Habsburgs ad Ottomans*, I.B. Tauris, London 2015. Sulla guerra di corsa mediterranea: Salvatore Bono, *I corsari barbareschi*, Eri, Torino 1964; Id., *Corsari nel Mediterraneo. Cristiani e musulmani fra guerra, schiavitù e commercio*, Mondadori, Milano 1993; Id., *Lumi e corsari. Europa e Maghreb nel Settecento*, Morlacchi, Perugia 2005; Id., *Guerre corsare nel Mediterraneo: una storia di incursioni, arrembaggi, razzie*, Il Mulino, Bologna 2019; J. Heers, *I barbareschi. Corsica del Mediterraneo*, Salerno, Roma 2003; M. Lenci, *Corsari. Guerra, schiavi, rinnegati nel Mediterraneo*, Carocci, Roma 2006; M. Fontenay, *La Méditerranée entre la Croix et le Croissant. Navigation, commerce, course et piraterie (XVIe-XIXe siècle)*, Garnier, Paris 2010.

¹⁵ A. Pacini, *Desde Rosas a Gaeta*, cit., pp. 70-156.

¹⁶ Sulla presenza genovese in Castiglia nella prima età moderna si veda, ad esempio: R. M. Girón Pascual, *Comercio y poder: mercaderes genoveses en el sureste de Castilla durante los siglos XVI y XVII (1550-1700)*, Ediciones Universidad de Valladolid, Valladolid 2018.

¹⁷ P. Malanima, *La fine del primato. Crisi e riconversione nell'Italia del Seicento*, B. Mondadori, Milano 1999, p. 115.

¹⁸ A. Pacini, *Desde Rosas a Gaeta*, cit., p. 33; A. Retortillo Atienza, *Ambrosio Spinola, de Génova a Ostende (1569-1604)*, Ministerio de Defensa, Madrid 2017; E. Beri, *Federico Spinola (1571-1603)*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Dizionario Biografico degli Italiani, vol. 93, 2018; Id., *Federico and Ambrogio Spinola between Mediterranean Corsairs, War in Flanders, and the Invasion of England (1584-1603)*, in S. Mostaccio, B. J. García García e L. Lo Basso (Eds.), *Ambrogio Spinola between Genova, Flanders, and Spain*, Leuven University Press, Leuven 2022.

¹⁹ Sul connubio ispano-genovese rimando a: M. Herrero Sánchez, *Genova y el sistema imperial hispánico* in *La Monarquía de las Naciones. Patria, nación y naturaleza en la Monarquía de España*, a cura di A. Álvarez-Ossorio e B. García García, Madrid, Fundación Carlos de Amberes, 2004, pp. 528-556; Id., *La República de Génova y la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVII)*, in «Hispania», 219, 2005a, pp. 9-20; *Génova y la Monarquía Hispánica (1528-1713)*, a cura di M. Herrero Sánchez, D. Puncuh, C. Bitossi e Y. Rocío Ben Yessef Garfia, Società Ligure di Storia Patria, Genova 2010.

²⁰ G. Parker, *The Army of Flanders and the Spanish Road, 1567-1659*, Cambridge University Press, London 2004.

²¹ Cfr. C. Marsilio, *Dove il denaro fa denaro: gli operatori finanziari genovesi nelle fiere di cambio del XVII secolo*, Città del silenzio, Novi Ligure 2008.

²² Cfr. E. Beri, *Federico and Ambrogio*, cit.

²³ Cfr. E. Beri, *Proteggere il commercio e difendere il Dominio. Il Golfo della Spezia nella politica militare della Repubblica di Genova (XVI- XVIII sec.)*, «Nuova Antologia Militare», 1, fasc. 3, 2020, pp. 203-226.

²⁴ La squadra di Napoli prese corpo negli anni '30 del Cinquecento a partire dall'iniziativa di Antonio Doria, altro cugino di Andrea. La squadra di Sicilia nel 1571 contava dieci galee, quattro delle quali erano di armatori genovesi (due della famiglia Imperiale e due di Nicolò Doria). Sugli asentisti genovesi rimando a: M. Sirago, *I Doria, signori del mare, e il sistema dell'asiento nella costituzione della flotta napoletana all'epoca di Carlo V*, in G. Galasso e A. Musi (a cura di), *Carlo V e il Mediterraneo*, Società napoletana di storia patria, Napoli 2001, pp. 665-704; L. Lo Basso, *Gli asentisti del re. L'esercizio privato della guerra nelle strategie economiche dei genovesi (1528-1716)* in R.

Cancila (a cura di), *Mediterraneo in armi (secc. XV-XVIII)*, Associazione Mediterranea, Palermo 2007, II, pp. 397-428; B. Maréchaux, *Los asentistas de galeras genoveses y la articulación naval de un imperio policéntrico (siglos XVI-XVII)*, in «Hispania», 264, 2020, pp. 47-77; Id., *Business organisation in the Mediterranean Sea: Genoese galley entrepreneurs in the service of the Spanish Empire (late sixteenth and early seventeenth centuries)*, in «Business History», 2020, online.

²⁵ M. Pellegrini, *Guerra Santa*, cit., pp. 7-36; G. H. Enrique, *La Armada española en la monarquía de Felipe II y la defensa del Mediterráneo*, Tempo, Madrid 1995; C. Bastien et J. P. Priotti, *Philippe II, Giovanni Andrea Doria et le contrôle militaire de la Méditerranée à la fin duXVIe siècle*, in M. Bertrand e J. P. Priotti (Eds.), *Circulations maritimes. L'Espagne et son empire (XVIe-XVIIIe siècle)*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2011, pp. 159-183.

²⁶ Sull'autonomia operativa delle galee: A. Pacini, *Desde Rosas a Gaeta*, cit., pp. 157-158.

²⁷ M. Pellegrini, *Guerra Santa*, cit., pp. 198-208; A. Pacini, *Desde Rosas a Gaeta*, cit., pp. 178-193. La battaglia di Corone (1533) è poco nota ma particolarmente significativa per la vittoria ottenuta dal Doria in una condizione di notevole inferiorità numerica (40 galee per il genovese, 60-70 galee sottili e 20 grosse per Lüfti Pascià, *Kapudan pa-sha* di Solimano il Magnifico).

²⁸ A. Pacini, *Desde Rosas a Gaeta*, cit., pp. 175. Sulla guerra della Prima Lega Santa (1537-1540) e la battaglia della Prevesa: S. Lombardo, *Tra propaganda e realtà. Una ricostruzione della strana battaglia della Prevesa (1538)*, in «Studi Veneziani», 80 (2019), pp. 167-192; Id., *La strada verso Algeri. La guerra mediterranea del 1537-1540 tra la Lega Santa e gli ottomani*, in E. Beri (a cura di), *Dal Mediterraneo alla Manica. Un contributo alla storia navale dell'età moderna*, Società italiana di storia militare, Roma, in corso di pubblicazione.

²⁹ Sul connubio ottomano-barbaresco: E. S. Gürkan, *The centre and the frontier: Ottoman cooperation with the North African corsairs in the sixteenth century*, in «Turkish Historical Review», 1-2, 2010, pp. 125-163.

³⁰ A. Barbero, *Lepanto*, cit., pp. 624-634.

³¹ T. A. Kirk, *Genoa and the Sea: Policy and Power in an Early Modern Maritime Republic, 1559-1684*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2005, p. 41; Varriale, *Arrivano li Turchi*, cit., p. 144.

³² F. Braudel, *Civiltà e imperi*, cit., pp. 994; A. Pacini, *Desde Rosas a Gaeta*, pp. 120-122; P. Williams, *Empire and Holy war*, cit., pp. 36-37 e 206-207.

³³ Cfr. M. Salonia, *Genoa's Freedom: Entrepreneurship, Republicanism and the Spanish Atlantic*, Lexington Books, London, 2017.

Antoine Graziani
Storico dell'Età moderna
Università di Corsica Pasquale Paoli

Agostino Giustiniani e la geografia della Corsica agli albori della modernità

Agostino Giustiniani* è nato al secolo con il nome di Pantaleone, scelto «per voto» dai suoi genitori. Agostino è il nome che ha preso entrando negli ordini. Una tale scelta non è ovviamente neutrale. Per un uomo appassionato di lingue antiche, per un intellettuale, prendere il nome dell'autore della *Città di Dio* sembra naturale. Ma come scrive il storico Jacques Paul «non è indifferente alla storia dell'Europa che sant'Agostino sia stato nella sua vita pesantemente pescatore e che ne sia stato vivamente consapevole in seguito»¹. Di fatto è piuttosto attraverso il percorso iniziatico che egli stesso riporta nella sua autobiografia nei *Castigatissimi Annali*, dall'anno 1470, data della sua nascita, che monsignor Giustiniani ritrova la tradizione agostiniana. Dapprima la crisi adolescenziale che lo porta a quattordici anni in convento, nel monastero domenicano di Santa Maria del Castello². Poi l'intervento del padre e del cardinale doge Paolo Fregoso che lo strappano dal convento³. In seguito la partenza per la «delitiosa città» di Valencia in Spagna, dove per tre anni si dedica «alle delitie et a i piaceri ch'abondano in quella et a i quali mi inclinava l'adolescencia». Indi una nuova crisi, redentrica questa: malato e quasi morente trova nella religione la risposta a ciò che gli appare un segno di Dio⁴. Come per sant'Agostino a Milano, si tratta di una sorta di conversione.

A 18 anni, nel 1488, rientra nei Domenicani, nel convento di Sant'Apollinare fuori le mura di Pavia. Non ha in mente né il sacerdozio né la predicazione. Scrive: «sendomi poco curato né di predicare né di udienza di confessione, né dell'ufficio di predicare». Lo interessa lo studio delle lingue antiche che pratica per diciotto anni in monasteri lombardi. Dal 1506 al 1512, non si sa cosa ne sia stato di lui. Visto che nel 1512 è stato ammesso come *baccalaureus cursor* nell'Università di Bologna, sembra probabile che, in relazione a quello che è il curriculum abituale di una facoltà di teologia⁵, si sia dedicato per cinque o sei anni agli studi biblici, da studente di un'università, per poi diventare lettore. A Bologna insegna per due anni, poi ottenne dai suoi superiori la remissione della lettura, perché attende «a dar fori tutti i libri della sacra scrittura in hebreo, chaldeo, greco, latino et arabico». Il suo *Psalterium hebreum, graecum, arabicum et chaldeum cumtribus latinis interpretationibus et glossis* uscirà nel 1516 a Genova. La realizzazione di questa edizione fu un vero *tour de force*, ma il risultato fu più che positivo, apprezzato anche dai suoi diretti concorrenti, come Jacques Lefebvre d'Étaples.

Nel frattempo (1514) Agostino Giustiniani aveva ottenuto, da Leone X, il piccolo vescovado del Nebbio in Corsica – che farà gestire da un uomo d'affari bastiese, Raffaele da Pino – grazie ai buoni uffici del cardinale Bendinello Sauli, suo cugino. I due, oltre che dalla parentela erano legati da una forte stima reciproca. Agostino manifestò il proprio attaccamento al Sauli anche quando questi cadde in disgrazia. Nei *Castigatissimi Annali* scrisse: «il cardinale era mio cugino germano et oltre il legame della consanguinità mi amava cordialmente et mi riveriva et si dilettaua della conversation mia et desiderava ch'io vivessi appresso di lui in corte di Roma». Nel momento in cui era in

attesa di avere un vescovado più grande e importante⁶, ricevette un'offerta lusinghiera dal re di Francia, Francesco I: diventare lettore di lingua ebraica all'Università di Parigi. Insegnerà dal 1517 al 1522, e qui pubblicherà i suoi primi libri in lingua ebraica.

Lasciata Parigi, all'inizio del 1522, raggiunse Genova. Lo troviamo in città durante il sacco dell'esercito imperiale comandato dal marchese di Pescara (30 maggio 1522), quando viene ferito al braccio sinistro da un colpo d'archibugio mentre chiude una finestra⁷. Nel novembre dello stesso anno lasciò Genova per la Corsica, dove si fermerà per nove anni. Qui si prese cura del suo vescovado, facendo riparare la cattedrale e facendo costruire una casa per il clero e un piccolo palazzo. È durante questo periodo che scrive il *Dialogo nominato Corsica*, la cui realizzazione può essere collocata in un anno compreso tra il 1526 e il 1530. La dedica ad Andrea Doria, scritta in vista della pubblicazione, riporta la data del luglio 1531 e fa riferimento in modo esplicito alla rivoluzione nel 1528, di cui Andrea Doria fu l'attore protagonista. Abbiamo però un documento manoscritto non datato (ma conservato in un fascicolo in cui la maggior parte dei documenti è dell'anno 1530) dove si fa menzione del *Dialogo* del Giustiniani come di un'opera già realizzata («ricordi sono extrati de una opera che ha facto il sopradetto vescovo che contene la descriptione e la qualita de tutta l'insula»)⁸. E molti dettagli del testo si riferiscono a eventi passati tra il 1524 e il 1530.

Nel 1531, Giustiniani lasciò la Corsica e si spostò a Genova, per poter trovare, come spiega lui stesso, il gusto «della riforma e della libertà». Soggiognerà un'ultima volta in Corsica nel 1532, per poi tornare nuovamente a Genova dove scriverà i suoi *Castigatissimi Annali*, usciti poco dopo la sua morte, nel 1536. Questa fu la sua ultima

opera. La morte lo colse per mare nella primavera del 1536, durante un nuovo viaggio in Corsica. Il bastimento sui cui era imbarcato fece naufragio. Il corpo del Giustiniani non fu mai trovato. Un'inchiesta ordinata dal papa si concluse col decreto di morte e l'assegnazione del vescovado del Nebbio al cardinal Doria (15 novembre 1536)⁹.

Un'opera politica

Il *Dialogo nominato Corsica* era pronto per la pubblicazione ma non venne pubblicato nel 1530. L'opera fu copiata prima di essere assimilata al testo della Storia di Corsica scritta da Marc'Antonio Ceccaldi intorno al 1560. Venne pubblicata solo nel 1594 nella *Historia di Corsica* di Anton Pietro Filippini. Il testo è mutilo: manca la dedica ad Andrea Doria e sono stati eliminati il dialogo (che spiegava il motivo della scrittura del testo) la lista dei paesi che costituivano le pievi, sostituita con l'indicazione del loro numero.

Il testo è dedicato ad Andrea Doria presentato come «General capitano maritimo de Sacro Romano Impero» ma soprattutto come restauratore della libertà genovese¹⁰ e creatore di una nuova Repubblica¹¹. Per Giustiniani la riforma andava completata, in relazione alla necessità di riportare la Corsica sotto il governo diretto del Senato della nuova Repubblica. «Le cose annesse di dipendenti» dallo stato genovese «non bisognano niente meno di reformatione, quanto bisognasseno, quelle del Comune prima della riformata unione». E la riforma delle dipendenze dello stato dovevano cominciare dalla Corsica e dall'Ufficio di San Giorgio, che la governava. Il governo di San Giorgio sulla Corsica implicava la rinuncia della Repubblica a esercitare la sovranità territoriale sull'isola. Era uno stato di cose che andava cambiato.

Nella dedica ad Andrea Doria, Giustiniani spiega che la sua «operetta», sotto forma di dialogo, ha lo scopo di descrivere in modo molto preciso la Corsica, per rendere manifesto al Padre della Patria quanto fosse necessaria riformarne il governo. La descrizione del paese è fatta in funzione della sua «reformatione»: «Vederà oltra di ciò Vostra Signoria nel libretto mio la description di tutta l'isola molto minutamente, perché ho fatto mentione di tutte le città, di tutte le castelle, di tutte le pievi, di tutte le ville, della qualità et dello fare degli uomini, della qualità degli animali, di tutti li porti, di tutte le cale, di tutti gli ridutti, del numero di et quanta fantaria se ne può mica vare, di tutte le buone cose et di tutte le cattive che si trovano in l'isola, della qualità del governo, et del modo della reformatione di quello»¹².

Giustiniani è sinceramente convinto di aver realizzato un'opera nuova, con il metodo che ha seguito: «Il vescovo non vole scrivere la historia di Corsica, né parlare de la antichità di corsi, ne quali siano stati li primi habitanti de l'isola... ma solamente vole descrivere come sta et jace et come è nominato al presente et come è governato ...»¹³.

Un Dialogo

Il *Dialogo nominato Corsica* è un dialogo, dunque una forma letteraria classica basata sull'eloquenza e l'erudizione. Riproduce una conversazione tra letterati. I personaggi sono tre. Il primo è Silvano, nipote di Agostino Giustiniani. Sia Silvano che Agostino sono presentati come parenti d'Andriolo Giustiniani, nonno di Agostino e autore di una *Relatione dell'assedio e assalto dati alla città de Scio dell'armata veneta, l'anno 1431*, che rappresenta il riferimento assoluto in materia letteraria per il vescovo¹⁴. È Silvano che porta il discorso di suo zio Agostino, anche se si

presenta come indegno di farlo: «Io mi paro veramente uno huomo di legno, dico uno di quelli *super quo sartoresponunt sine capite vestes* »¹⁵, utilizzando una formula di Tifi Odasi¹⁶. Il secondo personaggio si chiama Furnio. Sembra essere un ligure che scopre la Corsica. Ma è lui che presenta la forma di governo a Genova e in Corsica alla fine del libro. Il terzo personaggio è un certo Pino, che pare essere un certo Raffaele o Raffaldo da Pino, un nota-bile di Bastia, la capitale della Corsica¹⁷, che è stato l'uomo d'affari a cui Agostino Giustiniani ha affidato l'amministrazione della diocesi di Nebbio¹⁸. Pare essere la voce corsa del discorso: presenta Agostino Giustiniani come un «homo veridico et aperto et persona che simuli né che dissimuli nulla». Raffaele da Pino descrive «le cattive et male cose che si trovano in Corsica», Silvano le buone¹⁹.

Geografia moderna della Corsica

L'opera di Agostino Giustiniani ha determinato la geografia della Corsica fino all'inizio del XIX secolo e ha fondato l'immagine moderna dell'isola: a differenza della sua *Descrittione della Liguria, il Dialogo nominato Corsica* venne dallo stesso Giustiniani tradotto in forma di carta geografica, che purtroppo non ci è pervenuta. Scrive Giustiniani: «ho descritto molto minutamente l'isola di Corsica per utilità della patria [...] e missa poi la descrizione in distinta pittura». La perduta carta del Giustiniani traspare colle *Descrittione di tutta Italia* di Leandro Alberti che di fatto conobbe e utilizzò il *Dialogo* e forse anche una copia della carta²⁰. Giustiniani cita Tolomeo, Strabone o Plinio, ma afferma di non scrivere «che di veduta, non per relazioni di altri», come quelli hanno fatto di molti luochi.

L'opera è stata a lungo considerata una semplice descrizione geografica. Segue spesso per le descrizioni dei luoghi abitati i registri della taglia (l'imposta diretta esatta nell'isola). La parte più originale è il brano riguardante i Monti e dodici passi per attraversare i Monti. I Monti dividono l'isola da Ovest a Est creando due spazi diseguali, la Banda di Dentro e la Banda di Fora: «Tutta quella parte che è da li Monti verso il Cavo Corso si chiama vulgarmente Di Qua da' Monti et quella parte che è verso Bonifazio si chiama Di là da' Monti»²¹. Ma, dopo aver scritto così, Giustiniani riconosce che «Di Qua» e «Di Là» sono definizioni che derivano da un punto di vista continentale, esterno alla Corsica, perché su entrambi i lati dei Monti gli abitanti chiamano la propria parte «Di Qua da' Monti» e si autodefiniscono *Cismontinchi*, considerando le popolazioni dell'altra parte come *Pomontinchi*, ossia abitanti del «Di là».

Questa distinzione geografica comprende un importante divario culturale e politico. Due volte più popolato del Di Là alla fine del XVI secolo, il Di Qua è un paese agricolo, più «civilizzato» dal punto di vista di un uomo della Terraferma. È anche la parte dell'isola dove i genovesi hanno amici sicuri e alleati potenti, e quella più vicina al continente. Il Di Là è invece un aspro spazio montano, essenzialmente pastorale, caratterizzato, fino al principio del secolo XVI, da poteri signorili che si sono opposti all'affermazione dell'influenza genovese. L'importanza di questa divisione tra «spazio civile» e «spazio non civilizzato» è centrale, se consideriamo che per Monsignore Giustiniani il luogo più al Sud, Bonifacio, città «genovese», deve essere considerato come parte nel Di Qua e non nel Di Là.

I criteri della civiltà

Dalla lettura attenta del testo di Giustiniani, come da quella del *Discorso erudito per migliorare e fecondare il Regno di Corsica* – un’opera di Giovan Battista Baliano, scritta un secolo dopo e rimasta manoscritta ma di grande influenza sul governo genovese – emerge un’ideologia ereditata dall’antichità che si basa su una serie di apriorismi. La distinzione tra civili e non civilizzati è un tema ricorrente. Il Dialogo inizia peraltro con il Capo Corso, una scelta determinante. È la parte dell’isola la cui economia è interamente basata sulla monocultura della vite. I capicorsini erano considerati dai genovesi di buon livello quanto a civiltà, probabilmente uguale a ciò che di meglio si c’era Liguria. Parallelamente Giustiniani legittima la desertificazione della pieve di Niolo, a seguito delle guerre signorili della fine del XV secolo, sostenendo che si tratta di una pieve di montagna: «Li huomini del paese, il quale per esser tutto circondato di montagne è molto aspero et molto fredoso cu’ penuria di legne. Facevano molto latrocinii et innumerabili mali, et per esser loro in gran numero et per l’asperità delle vie, non solamente si possedano domar, ma cu’ difficoltà si trovavano et appena si posseva fare una parte della justitia, et era oppressa quasi tutta l’isola da questi ladri, et perciò el Magnifico Officio prese per consiglio di distruggere tutte le habitatione di Niolo, et il consiglio per opinione mia fu buono, et credo che sarebbe grande errore a redificarlo di nuovo»²².

In ogni caso, secondo Giustiniani, non è necessario sviluppare la Corsica oltre misura. Il vescovo condivide l’opinione dell’antico cancelliere del Comune Antonio Gallo, un amico di suo padre: «non era espediente che ‘l Magnifico Offitio dessi opera di bonificare molto l’isola per causa che quan quella fusse bonificata, essendo per

quelli tempi la città nostra sotto il tirannico regimento, sarìa stato pericolo di perderla presto, perciò che qualche potentato con il braccio deli tirani che signorizzavano la terra, sella haveria possuta usurpare, la quale cosa non si posseva pensare che niuno dovesse tentare, stando l'isola nel termino che l'era et donando più presto spesa che utilità al Magnifico Offitio...»²³.

Certo, se i corsi sono ignoranti, se non conoscono la civiltà, non è colpa loro: il più delle volte è perché non gli si insegna. Questa ignoranza è messa in testa delle «Cattive et male cose che si trovano in Corsica», una parte del dialogo di cui è attore il corso Pino. La si ritrova anche, secondo lui, in seno del clero secolare, dove «in tanto numero di sacerdoti non vi ne è forse dui che sappiano grammatica et questa ignorantia no' è minore in li frati di San Francesco». Stessa cosa per i notai: «Li notarii similmente escluso uno o dui, sono ignoranti, ignari di grammatica. Et male sanno fare l'arte sua». E non c'è emulazione: «Et è pure una cosa miranda, o per dir meglio miseranda che in una isola tanto bene habitata no' sia memoria che alcuno habbi mandato il figliolo o il nepote a studiare et ad imparare lettere»²⁴.

Ma l'esigenza di una maggiore conoscenza del territorio per rendere più efficace l'azione del governo genovese venne, dopo il Giustiniani, sostenuta anche da autori corsi, e in particolare da Anton Francesco d'Olmeta detto Anton Francesco Cirmi, che, nel suo *Discorso intorno al miglioramento dell'isola de Corsica* rivolto al Senato genovese nel 1585²⁵, chiese che l'autorità facesse fare «una descriptione di tutte le pievi» per fondare le provvidenze necessarie «all'augumento dei frutti della terra e del mare, de' traffichi e della civiltà». Per la sua larga esperienza il Cirmi è stato definito un «programmatore» che dai suoi molte-

plici viaggi fuori dell'isola, e soprattutto del suo soggiorno presso il Gran Duca di Toscana e nell'Italia del Nord, ha riportato l'idea di veder la Corsica sviluppare la sua agricoltura secondo i modelli più avanzati²⁶.

Cosa è importante, con Giustiniani o Cirni, sono soprattutto le idee che hanno professato sullo sviluppo dell'isola, la modernità della loro analisi sulle condizioni strutturali di quest'ultima ma anche la loro costante preoccupazione di servire, di intervenire essi stessi nella realizzazione del programma che difendono.

Note

* La traduzione dal francese è di Carlo Bitossi.

¹ Jacques Paul, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*, Paris 1973, p. 79.

² Agostino Giustiniani, *Castigatissimi Annali*, Genova, 1537, f. ccxxiii v°, *Et ioche fui sempre inclinato alla religione, passati i quatordecanni, tebtai de farmi religioso nel venerando monastero di Santa Maria del Castello...*

³ Ibid., *et fu mi vietato far l'effetto da mio padre et altri parenti, i quali col favore del cardinale Paulo Fregoso arcivescovo et duce della città con violenza et forza mi cavorono del monastero...*

⁴ Ibid., *hebbi una gravissima malatia, che fu tanto grave che già mio zio pensava della sepoltura del corpo mio. Ey in questa infirmità proposi di farmi religioso ad ogni modo...*

⁵ Augustin Renaudet, *Préré forme et humanisme pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, Paris 1916, p. 27.

⁶ Agostino Giustiniani, *Castigatissimi Annali*, op. cit., f. ccxxiii, *aspettando che il papa Leone che pareva che mi amassi et avessi animo di aggiutare et sollevare la mia povertà mi provedessi di qualche miglior beneficio che non era quel di Nebbio, come sua Santità mi haveva promisso...*

⁷ Ibid., f. CCXXVIII v°, *accadete che nell'entrata de gli Adorni in Genoa fui ferito mortalmente d'archibusio nel braccio sinistro...*

⁸ Archivio di Stato di Genova, Banco di San Giorgio, Cancellieri di San Giorgio, n° 40, s.d., *Ricordi del reverendissimo monsignor de Nebio*.

⁹ Archivio Segreto Vaticano, Arch. Cons., acta misc., 18.

¹⁰ Agostino Giustiniani, *Description de la Corse*, préface, notes et traduction de Antoine-Marie Graziani, Ajaccio 1993, p. 2, *Fra molte gratie che mi ha concesse la Divina Maestà, Illustrissimo Signore, repute et numero nelle principali et maggiori, che mi ha prolungata tanto la vita che ho veduto la Padria mia in libertà, scacciato et la servitù delle signorie forestere et il gravo giogo di tiranni...*

¹¹ Ibid., *ha dotata et ornata la città nostra d'una nova repubblica, con ottima reformatione d'ogni cosa pertinente al vivere civile...*

¹² Ibid., pp. 6-7.

¹³ Ibid., pp. 20-23.

¹⁴ Ibid., pp. 12-13.

¹⁵ Ibid., pp. 16-17.

¹⁶ *Maccherone e di cinque poeti italiani del secolo XV*, Milan 1864, p. 22.

¹⁷ Antoine-Marie Graziani, *Naissance d'une cité, Bastia capitale de la Corse génoise*, vol. I, Ajaccio 2022, pp. 120-121.

¹⁸ Cf. Coll., Agostino Giustiniani, annalista genovese ed i suoi tempi: atti del convegno di studi Genova, 28-31 maggio, 1982, Genova, 1984, h.t., n° II et III (documents extraits du notaire P. Bosio f. 2, sc. 167, doc. 201 du 14 décembre 1517 et doc. 231 du 8 mars 1518).

¹⁹ Agostino Giustiniani, *Description de la Corse*, op. cit., pp. 304-311.

²⁰ Massimo Quaini, *Per la storia della cultura territoriale in Liguria: viaggiatori, corografi, cartografi, pittori e ingegneri militari all'opera fra Medioevo e modernità*, in Dino Puncuh (sous la dir. de), *Storia della cultura ligure*, in *Atti della Società Ligure di Storia Patria, nuova serie*, vol. XLIV (CXVIII) fasc. II, vol. 2, Genova 2004.

²¹ Ibid., pp. 26-29.

²² Ibid., pp. 122-125.

²³ Ibid., pp. 312-313.

²⁴ Ibid., pp. 304-305.

²⁵ Archivio Segreto Vaticano, Codices Urbinates Latini, n° 856, *Discorso di Anton Francesco Cirni ambasciatore dell'isola di Corsica*

presso la Republica di Genova intorno al miglioramento dell'isola di Corsica, 1585.

²⁶ Antoine-Marie Graziani, *L'espace de la Corse d'Agostino Giustini au Plan Terrier*, in Coll., *Mesure de l'île. Le Plan Terrier de la Corse 1770-1795*, exposition du Musée de la Corse, 1997, p. 129.

Giovanna Minardi

*Storica delle culture ispano-americane
Università degli Studi di Palermo*

Le prime notizie dal/del Nuovo Mondo: Cristoforo Colombo e Amerigo Vespucci

Con Cristoforo Colombo (1451-1506) e Amerigo Vespucci (1454-1512) l'Europa prende coscienza dell'esistenza di una «terra immensa situata a mezzogiorno, della quale fino ad ora non si era avuta notizia»¹. Qui, vorrei condividere con voi solo alcune brevi riflessioni su due testi 'fondanti' della letteratura latinoamericana: la lettera di Cristoforo Colombo a Luis de Santángel e a Gabriel Sánchez e due lettere di Amerigo Vespucci.

Lettera di Cristoforo Colombo a Luis de Santángel e a Gabriel Sánchez: il navigatore-profeta

Il 4 marzo 1493 Colombo, di ritorno dalle «Indie», arriva a Lisbona, un porto nemico, l'Ammiraglio pertanto, temendo per la sua vita, scrive una lettera a Luis de Santángel e a Gabriel Sánchez in cui annuncia il felice esito del suo primo viaggio oltreoceano. Questi apparteneva a una famiglia di israeliti convertiti (*conversos*), dal 1481 era cancelliere e amministratore del re Ferdinando il Cattolico ed era diventato amico di Colombo durante gli anni delle lunghe trattative tra il navigatore genovese e la corte dei re Cattolici al fine di aver finanziata la sua 'folle impresa'. Santángel riesce a convincere il re dicendo loro che, allor quando ci fossero state difficoltà economiche, egli avrebbe prestato loro i soldi. In effetti, anticipa i 17.000 fiorini necessari per allestire il primo viaggio di Colombo.

Anche Gabriel Sánchez, tesoriere generale della corte di Aragona, ebbe una parte di primo piano nel reperimento di fondi necessari alla realizzazione dell'impresa.

In poco tempo, questa lettera dalla Spagna giungerà in Italia presso la Corte pontificia (appena ventisei giorni dopo l'inoltro da Lisbona); dove verrà tradotta in cattivo latino dall'aragonese Leandro de Cosco con il titolo *De Insulis nuper inventis* ed ebbe tre edizioni, mentre la copia inviata a Firenze fu messa in «versi volgari» e «in ottava reale» da Giuliano Dati e pubblicata in forma di opuscolo, nel 1493, con il titolo *Storia della inventione delle nuove insule di Channaria indiane* (Bottiglieri²). La lettera a Santángel ebbe, quindi, una diffusione immediata: la sua traduzione latina, fatta proprio per essere diffusa a livello europeo, ne assicurò il successo fra i dotti e nelle Accademie, mentre quella in volgare, fu destinata a un pubblico popolare. Essa, non solo è il primo documento di quella letteratura di viaggi non più orientata verso Oriente, bensì verso Occidente, ma è anche il primo *best-seller* delle scoperte americane, soppiantato, alcuni anni dopo, dalla lettera *Mundus Novus* di Amerigo Vespucci, come ben asserisce Nicola Bottiglieri (ivi).

Nella lettera a Luis de Santángel Colombo scrive di aver preso possesso di numerose isole in nome del re di Spagna: «ho scoperto moltissime isole popolate da gente innumerevole, e di esse ho preso possesso, in nome delle loro Altezze»³. Tra queste c'è Cuba, che lui battezza Juana, che non può essere per Colombo che il favoloso Catai descritto da Marco Polo nel suo *Milione*, di cui Colombo possedeva una copia, fittamente annotata di sua mano e sottolineata nei passi salienti. Ma si sorprende subito del fatto di non trovare nessuna città sulla costa, ma solo «piccoli villaggi e gente innumerevole, ma nessun indizio di ordinamenti politici» (*ibidem*). Queste isole presentano

una natura rigogliosa, ossia non lavorata dalla mano dell'uomo, e vi sono porti naturali, montagne altissime, più alte di quella del vulcano Teide, a Tenerife, considerata la più alta d'Europa. Comincia così la descrizione delle meraviglie delle terre ritrovate, dettata e dall'effettivo grande stupore destato nell'animo di Colombo da quanto aveva visto, e anche dal fatto che suo intento nel redigere questa lettera non era soltanto quello di informare i suoi destinatari, ma forse soprattutto quello di porre le basi per potere, non appena tornato, iniziare i preparativi per il secondo viaggio, visto che sia Santángel che Sánchez avrebbero subito portato la lettera a conoscenza dei sovrani. «[...] tutte bellissime, di mille forme, e tutte accessibili e piene di alberi di mille specie, e di tale altezza che sembrano toccare il cielo [...] Ci sono palme di sei od otto specie, che è una meraviglia vederle per la loro splendida varietà, e lo stesso vale per gli altri alberi, frutti ed erbe» (il corsivo è mio).⁴

Il termine meraviglia ricorre più volte; il navigatore genovese è sicuramente 'affascinato' da tali nuovi paesaggi, ma è pur vero che ci troviamo davanti a una strategia di scrittura ben evidente. Poche righe più avanti il discorso si fa più concreto, volto a convincere non solo sulla base di bellezze naturali, ma sulle ricchezze naturali e minerarie delle terre scoperte, che avrebbero giustificato in sede economica e politica nuovi investimenti per i viaggi successivi: «*La Spagnola è una meraviglia* [...] in questa ci sono spezie in abbondanza e *grandi miniere d'oro e di altri metalli*» (i corsivi sono miei)⁵.

Subito dopo passa alla descrizione dei suoi abitanti, i Taínos, appartenenti al gruppo degli Arawak, una popolazione di temperamento e costumi miti, praticamente disarmata, e privi di indumenti: «vanno tutti nudi, uomini e donne, così come le loro madri li mettono al mondo»⁶; la

loro nudità sconvolge gli spagnoli, vestiti di tutto punto, e fa sì che appaiano ai loro occhi come abitanti di un mondo primigenio. E su questa linea, gli indios «sono tanto privi di malizia e tanto liberali di quanto posseggono, che non lo può credere chi non l'ha visto» (*ibidem*). È questa la novità più dirompente, al punto di non trovare neppure un paragone per sancirne in qualche modo la credibilità. Tale docilità e generosità non porta Colombo, comunque, a voler conoscere la cultura di appartenenza di queste popolazioni, bensì egli dichiara che l'opera di conversione che ritiene necessaria sarà impresa facile. Dietro il suo progetto vi è un'ispirazione visionaria, poche volte enunciata ma evidente, che lo induce a enfatizzare il ruolo della sua persona, come profeta destinato a interpretare e realizzare grandi disegni divini e a descrivere il mondo incontrato non solo come «paradiso naturale», ma come luogo della provvidenza, strumento attraverso il quale è possibile realizzare i disegni del cielo (Bottiglieri).

Colombo si presenta quasi come un profeta; nel momento in cui ricorda come gli indiani credessero che gli spagnoli venissero dal cielo: «[...] gli altri andavano correndo di casa in casa e ai villaggi vicini gridando ad alta voce “venite, venite a vedere la gente del cielo!”»⁷. È proprio convinto di essere stato mandato dal cielo e perciò interpreta l'infantile stupore degli indios come riconoscimento del suo mandato divino. Egli si sentiva un profeta, un *Cristo-ferens*, scrisse la sua lettera credendosi in punto di morte e parlò di quelle terre dell'oriente all'interno di un'ottica ancora medioevale, in cui il suo viaggio era stabilito dalla provvidenza. L'immagine che diede di quel mondo era legata alle Scritture, alle intenzioni di una crociata, al disegno millenaristico di Gioacchino da Fiore. Insomma diede una visione sacra ed elitaria del viaggio, così come afferma Todorov: «in Colombo [...], la strategia fi-

nalistica ha il sopravvento nel suo sistema di interpretazione: questa non consiste più nel cercare la verità, ma nel trovare delle conferme a una verità già conosciuta in anticipo»⁸. Detto in altri termini, il navigatore genovese non riesce a percepire l'altro, gli impone i propri valori, si rifiuta di considerare gli indios un soggetto che ha gli stessi nostri diritti, senza nulla voler togliere alla grandiosità della sua impresa.

Quando, il 12 ottobre 1492, sbarca sull'isoletta caraibica di Guanahani, Colombo non sospetta affatto di aver toccato un continente nuovo. Si affanna al contrario a cercare di far coincidere i dati dell'esperienza con quelli, relativi all'Asia, che ha ricavato dalle sue letture e dalla cartografia in suo possesso. Il risultato è un'oscillazione continua tra la registrazione fedele delle realtà osservate e la volontà di costringere queste realtà in uno schema preconstituito. Più tardi, all'epoca del terzo viaggio (1498), di fronte all'incredibile portata della corrente d'acqua dolce che si mescola col mare (le foci del fiume Orinoco), Colombo intuisce di trovarsi, per la prima volta con certezza, di fronte alla terraferma; e intuisce anche che si tratta di una «terra grandissima» fino ad allora sconosciuta. Ma ancora una volta incasella i dati dell'esperienza in una costruzione culturale aprioristica, e decide che la terra che ha di fronte è molto probabilmente il paradiso terrestre. Nei suoi scritti sono dunque compresi l'antico e il nuovo, la mentalità medievale e l'atteggiamento moderno.

Le lettere di Amerigo Vespucci: un nuovo mondo

Amerigo Vespucci, a differenza di Colombo, non si sentiva un «apostolo», né aveva intenzione di organizzare crociate e soprattutto non credeva che la sua vita fosse strumento per un grandioso disegno di evangelizzazione.

Al contrario, aveva ricevuto un'educazione classica in ambienti umanistici, perciò credeva più alla 'fortuna' che della provvidenza. Nel 1499 si imbarca come cosmografo della flotta guidata dallo spagnolo Alonso de Ojeda, compirà anche lui quattro viaggi, ma la ricostruzione della sua vita è frammentaria, di sicuro c'è il suo rientro in Spagna nel 1505, dopo una breve periodo trascorso al servizio del re del Portogallo, e la concessione della cittadinanza spagnola, tre anni dopo.

Vespucchi capisce l'interesse degli europei verso le nuove scoperte geografiche e cerca così di adeguare la sua scrittura ai loro gusti. Mentre la letteratura di viaggio medioevale sceglieva i suoi lettori fra religiosi, mercanti, dignitari di corte, intellettuali (lo stesso Colombo si attiene a questo modello), il navigatore fiorentino si rivolge a un pubblico più vasto e meno colto: nelle sue lettere inserisce, per esempio, disegni astronomici esplicativi, fa uso di un latino semplice e scrive di argomenti di facile presa. Riprende molti stereotipi diffusi dalla letteratura sulle Indie, trasportandoli in America, forte della confusione ancora esistente fra i due mondi, tra questi quello delle Indie come luoghi degli eccessi sessuali. Le coordinate geografiche che dà sono spesso sbagliate e questo non solo per proteggere le scoperte dai nemici della Spagna, ma soprattutto perché le coordinate geografiche non interessavano alla maggioranza dei lettori europei, che non conoscevano il linguaggio specifico dei marinai. Questa modalità di scrittura fece sì che i suoi scritti si diffondessero velocemente in tutta Europa, colpendo così in profondità l'immaginario europeo che lo stesso Tommaso Moro nella sua *Utopia* del 1517 colloca il suo mondo ideale su di un'isola trovata da Vespucchi.

I due scritti che gli diedero una così grande fama, pubblicati quando era in vita e per giunta apocrifi, sono: *Mun-*

us Novus (1504) e la *Lettera a Soderini* (1507). Come afferma Mario Pozzi:

[...] il successo di *Mundus novus* fu travolgente. In poche settimane fu ristampata a Venezia, Parigi, Augusta, Norimberga, Anversa, Colonia, Strasburgo, poi tradotta in tedesco e fiammingo. Nel 1507, tradotta in italiano, fu inserita nella raccolta *Paesi novamente ritrovati e Novo Mondo da Alberico Vesputio florentino intitolato*, che a sua volta fu ristampata cinque volte fra il 1508 e il 1519, tradotta in latino, tedesco, francese. Fu dunque un vero *best-seller*. Nel giro di cinquant'anni se ne ebbero almeno cinquanta edizioni⁹.

Mundus Novus risulta essere una traduzione in latino, fatta forse dall'umanista Giovanni da Verona, di una lettera in italiano di poche pagine, arricchita di disegni, scritta da Lisbona intorno al 1503 e diretta a Pierfrancesco de' Medici. Tratta del suo terzo viaggio sulle coste meridionali del nuovo mondo iniziato il 14 maggio 1501 e terminato l'anno dopo, per mandato del re del Portogallo Emanuele I. «In questo viaggio condotto “ai confini del tempo e dello spazio” avviene la scoperta della “faccia nascosta” della terra con la rivelazione dell'esistenza di un mondo insperato, in palese contraddizione con le *autoritates* del medioevo».¹⁰

Si tratta di un mondo lontano, che, come a Colombo, al navigatore fiorentino appare come «cosa meravigliosa [...], i suoi alberi sono così belli e svettanti che ci sembrava di essere arrivati al paradiso terrestre»¹¹(la traduzione è mia). Ma è un mondo abitato da gente 'barbara', che va nuda, che vive «senza re, senza autorità [...], secondo natura»¹², che esercitano il cannibalismo (addirittura arriva a scrivere di aver conosciuto un uomo che si era mangiato più di trecento corpi umani!, ivi p. 62), che hanno strane abitudini, quali la consuetudine da parte delle donne, 'avide di sesso', di dare a bere ai loro uomini il succo di una

certa erba, affinché il loro membro diventasse più grosso (ivi p. 61).

L'altro testo, in realtà, porta il titolo completo di *Lettera di Amerigo Vespucci delle isole nuovamente trovate in quattro suoi viaggi*. Destinata a Pier Soderini, magistrato della Repubblica di Firenze, fu pubblicata a Firenze fra il 1505 o il 1506, con aggiunta di cinque xilografie. Anche questa lettera ebbe grande diffusione, tanto che una sua traduzione in latino – *Quattuor Americi Navigationes* – fu usata dal tedesco Martin Waldseemüller come appendice al trattato di geografia *Cosmographiae Introductio* pubblicato a Saint Dié in Lorena nel 1507. Il canonico tedesco propone di chiamare *Pars America*, dal nome appunto di Amerigo Vespucci, quello che sempre più ormai si andava rivelando come un nuovo continente. Pochi mesi dopo, esce a Vicenza una raccolta di viaggi italiana del Cinquecento, dal titolo significativo di *Paesi nuovamente ritrovati et Novo Mondo da Alberico Vesputio Florentino intitolato*, che include una traduzione italiana del *Mundus novus*. Quest'opera, ripubblicata in sette successive edizioni e tradotta in latino, francese e tedesco, contribuirà sicuramente all'ulteriore fortuna di *Mundus novus*. Entrambi i testi, con il loro singolare impasto di verità scientifiche e di invenzioni letterarie, di esperienza vissute e di dati puramente immaginari, diventeranno così un punto di riferimento costante.

La Lettera di Amerigo Vespucci delle isole nuovamente trovate in quattro suoi viaggi, spedita da Lisbona il 4 settembre 1504 a Pier Soderini, non può essere considerata autentica a causa di sicure manipolazioni editoriali a cui fu sottoposta, ma si può affermare che contiene materiali vespucciani autentici, ricavati dalle lettere che il navigatore spediva ai suoi amici e familiari di Firenze. Parla di quattro viaggi. I primi due al servizio del re di Spagna, i se-

condi al servizio del Portogallo. Nel primo (1497-1498) viene attribuito a Vespucci uno sbarco in *Tierra Firme* prima del terzo viaggio di Colombo, (dando così al fiorentino una seconda priorità dopo quella nei confronti di Cabrai), il terzo viaggio altro non è se non quello descritto in *Mundus Novus*, l'ultimo, infine, compiuto fra il 1503 ed il 1504, lo vede naufrago, proprio come Colombo sulle coste della Giamaica. La Lettera fa intendere grande familiarità dell'autore con le terre di cui parla, facendo emergere la figura di un mercante/marinaio spregiudicato, proiettato verso il futuro. Ma quello che più colpì il pubblico fu la rivelazione dell'esistenza di un grande continente sconosciuto, posto ai «confini del mondo», in prossimità del Paradiso Terrestre, abitato da popolazioni incredibili che errano fra le selve, prive di città, di autorità, di religione, in uno spazio/tempo anteriore alla «storia». Anche qui appare un Vespucci 'scandalizzato' dalla nudità deli indiani: – «del tucto vanno disnudi, sì li huomini come le donne, senza coprire vergogna nessuna»,¹³ il cui «vivere è molto barbaro»¹⁴.

Il testo, insomma, sviluppa e diffonde quella immagine degli indios selvaggi diffusa nella prima decade del sec. XVI, prima della conquista delle «barbare civiltà» americane azteca e inca. Gli 'eccessi sessuali' di questi indios, in particolare quelli delle donne, stimolavano la curiosità e il riso, così come la loro poligamia o certi usi religiosi ridicoli, qual'è quello di adorare la prima cosa si incontra al mattino¹⁵.

Vespucci proietta sulla descrizione di queste terre americane motivi letterari in voga a quei tempi, trasformando le sue lettere in una divertente carrellata di esilaranti luoghi comuni che ben pochi in Europa potevano verificare quanto corrispondesse al vero ...

Note

- ¹ C. Colombo, *Lettere ai reali di Spagna*, Sellerio, Palermo 1991, p. 63.
- ² N. Bottiglieri, *Lettere in conflitto: Colombo-Vespucci*, in www.cervantes.es/literatura/aispi (visitato il 18.05.23).
- ³ M. Farina, *I navigatori. La scoperta dell'America nelle lettere di Colombo De Cuneo Vespucci Verazzano*, Società Editrice Subalpina, Torino 1971, p. 4.
- ⁴ Ivi, pp. 6-7.
- ⁵ Ivi, p. 7.
- ⁶ Ivi, p. 10.
- ⁷ M. Farina, *I navigatori*, op. cit., p. 14.
- ⁸ T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, Einaudi, Torino 1984, pp. 23-24.
- ⁹ N. Bottiglieri, *L'impresa della scoperta: Colombo, Vespucci, Pigafetta*, in D. Puccini, S. Yurkievich (a cura di), *Storia della civiltà letteraria ispanoamericana*, Utet, Torino 2000, p. 53.
- ¹⁰ N. Bottiglieri, *Lettere in conflitto...*, cit.
- ¹¹ A. Vespuccio, *El nuevo mundo*, Madrid, Akal, 1985, pp. 13-14.
- ¹² Ivi, p. 61.
- ¹³ In M. Farina, *I navigatori* cit., p. 87.
- ¹⁴ Ivi, p. 91.
- ¹⁵ N. Bottiglieri, *Lettere in conflitto ...*, cit.

COMUNICAZIONI

Juan Carlos Moreno García

Egittologo e storico

Direttore di ricerca CNRS-France

Autoriflessioni e antefatti di mentalità premoderne nell'Egitto dei faraoni

Luci sul Medioevo is the title of the new conference organized under the auspices of Carlo Ruta and the Laboratorio degli Annali di Storia. Being an Egyptologist specialized in the history of Egypt during the Bronze Age, the theme of this conference may seem rather remote at first sight from the pharaonic world and my own research interests. However, some of the topics to be treated there can be traced back to the Egyptian Bronze Age, when scholars from one of the most sophisticated societies of the ancient world sought for answers about similar topics: how knowledge was produced, kept and transmitted to the next generations; what officials, people with some degree of authority and dignitaries thought about the organization of power, the means needed to keep it and the ideological tools indispensable to justify their actions; which were the doubts, contradictions and shortages they experienced when they performed their activities, not to speak about the difference between moral values and the reality in the actual exercise of power. Only in some occasions did such questions crystallize in compositions that depart from the official ideology and take a more intimate, even philosophical turn. Texts like the *Dialogue of a Man with his Soul*, or the unique composition known as *The Teaching for King Merikare*, can be regarded as precocious attempts to think about the meaning of the role that people and

kings played in this world and how such role would be judged in the future. As it happened in the Middle Ages too, learned people and scholars could not resist the temptation to use the intellectuals tools at their disposal to address a critical view about the organization of the society in which they lived and the actions of the authorities they served. An autonomous intellectual sphere began thus to emerge, more visible in periods of political fragmentation and civil war that exposed crudely the limits of the dominant values. The experience accumulated from these traumatic events led to a certain skepticism expressed in a corpus of knowledge, certainly minority, but that survived nevertheless through the centuries. Perhaps institutions like the House of Life represented a remote precedent of medieval universities. In any case, they expressed the need to build an autonomous sphere of knowledge, not uniquely at the service of power, and which included a high degree of self-reflection.

While I am unfortunately unable to join you, dear colleagues, in this most stimulant conference, I wish that your communications and discussions will certainly cast a new light on these topics that have never abandoned the intellectual reflection of humanity. Therefore, let me wish you a great success so this conference may contribute to dissipate the obscurity that still menaces our world and the hopes put on the humanity intellectual capacities.

Luci sul Medioevo è il titolo del nuovo convegno organizzato sotto l'egida di Carlo Ruta e del Laboratorio degli Annali di Storia. Essendo un egittologo specializzato nella storia dell'Egitto durante l'età del bronzo, il tema di questo convegno può sembrare a prima vista piuttosto lontano dal mondo faraonico e dai miei interessi di ricerca. Tutta-

via, alcuni degli argomenti da trattare possono essere fatti risalire all'età del bronzo egiziana, quando gli studiosi di una delle società più sofisticate del mondo antico cercarono risposte su argomenti simili: come la conoscenza veniva prodotta, conservata e trasmessa alle generazioni successive; cosa pensavano funzionari, persone con un certo grado di autorità e dignitari sull'organizzazione del potere, i mezzi necessari per mantenerlo e gli strumenti ideologici indispensabili per giustificare le loro azioni; quali erano i dubbi, le contraddizioni e le carenze che sperimentavano quando svolgevano le loro attività, per non parlare della differenza tra i valori morali e la realtà nell'effettivo esercizio del potere. Solo in alcune occasioni tali questioni si sono cristallizzate in composizioni che si discostano dall'ideologia ufficiale e prendono una piega più intima, anche filosofica. Testi come il *Dialogo di un uomo con la sua anima*, o la composizione unica nota come *L'insegnamento per il re Merikare*, possono essere considerati tentativi precoci di pensare al significato del ruolo che le persone e i re hanno svolto in questo mondo e come tale ruolo avrebbe potuto essere giudicato in futuro. Come avvenne anche nel Medioevo, i dotti e gli studiosi non resistettero alla tentazione di utilizzare gli strumenti intellettuali a loro disposizione per affrontare uno sguardo critico sull'organizzazione della società in cui vivevano e sull'azione delle autorità che servivano. Cominciò così ad emergere una sfera intellettuale autonoma, più visibile nei periodi di frammentazione politica e di guerra civile che mettevano a nudo crudamente i limiti dei valori dominanti. L'esperienza accumulata da questi eventi traumatici ha portato a un certo scetticismo espresso in un corpus di conoscenze, certamente minoritario, ma che tuttavia è sopravvissuto attraverso i secoli. Forse istituzioni come la Casa della Vita rappresentavano un remoto precedente delle università

medievali. In ogni caso, essi esprimevano la necessità di costruire una sfera autonoma del sapere, non unicamente al servizio del potere, e che comprendesse un alto grado di autoriflessione.

Pur non potendo purtroppo unirmi a voi, cari colleghi, in questo convegno molto stimolante, auspico che le vostre comunicazioni e discussioni gettino certamente una luce nuova su questi temi che non hanno mai abbandonato la riflessione intellettuale dell'umanità. Pertanto, permettetemi di augurarvi un grande successo affinché questo convegno possa contribuire a dissipare l'oscurità che ancora minaccia il nostro mondo e le speranze riposte nelle capacità intellettuali dell'umanità.

Bianca Maria Giannattasio
Archeologa. Università degli Studi di Genova

Annotazione sui linguaggi e i caratteri dell'iconografia religiosa nel medioevo

È con grande piacere che, a breve distanza dal precedente ed interessante Convegno sul legno nella storia, porgo i miei saluti ai partecipanti a questo nuovo incontro internazionale, che ancora una volta affronta un tema di grande respiro ed interesse culturale.

Il Medioevo è una cerniera tra l'antico e l'età «moderna», luogo in cui si agitano tanti fattori che con il tempo, esplodendo, portano al nostro attuale sentire. Numerosi sono i linguaggi, gli spazi politici e pubblici che nascono e si sviluppano in questa epoca, a partire dalle nuove parlate, che danno origine ai diversi volgari europei. Questo porta ad un differenziarsi di gruppi, che tendono a costituirsi come precisi territori, da cui si svilupperanno gli stati moderni.

Accanto, però, a questi nuovi spunti, tutta l'Europa è percorsa da una lingua che la unifica e che non si basa su parole, ma su immagini, spesso eredi dell'antico Impero Romano e veicolata attraverso la chiesa, poiché, come affermò papa Gregorio Magno, «la pittura può servire all'analfabeta quanto la scrittura a chi sa leggere e scrivere». Era assolutamente necessario che la dottrina cristiana si diffondesse nella popolazione e quindi le immagini diventano parola: così nei mosaici di Ravenna o nelle vetrate della cattedrale di Chartres o di Strasburgo.

Si afferma la figura della divinità in tutta la sua maestosità – si tratti di Cristo Pantocrator del Duomo di Monreale o della Vergine in trono – in posizione frontale e più gran-

de di tutti gli altri personaggi: questa è un'eredità dell'arte romana. Infatti dal IVsec. d.C. l'imperatore da seduto è più alto di tutti gli altri dignitari: Costantino sull'arco a Roma, Teodosio I sulla base dell'obelisco di Costantinopoli, etc., tutti monumenti all'epoca ancora visibili e godibili.

L'iconografia religiosa guarda all'arte classica, sia come evoluzione naturale del tardoantico sia con il desiderio di riprendere – e a volte stravolgere – immagini note; non bisogna dimenticare che, come già sottolineato, molti monumenti antichi erano ancora ben visibili ed utilizzati. Solo per fare un esempio, un'iconografia molto nota, che attraversa tutto il medioevo, è quella di San Giorgio mentre uccide il drago: il santo, nel suo impennarsi sul cavallo impugnando una lancia, non fa che ripetere un'immagine usuale con cui viene raffigurato l'imperatore che trafigge il nemico a partire dal fregio traiano poi sull'arco di Costantino fino al dittico Barberini del Louvre, presente in area franca già dal IX secolo¹; si tratta solo di sostituire il barbaro caduto con un drago ... D'altra parte, in modo politico e chiaro, il gruppo dei tetrarchi di Venezia mostra come ormai (fine III-inizio IV sec.d.C.) si parla per simboli: la dignità imperiale è espressa, oltre che dai vestiti e dagli ornamenti, anche dalla gestualità con cui l'imperatore in carica circonda le spalle di quello designato. Sono questi gli elementi su cui l'arte figurativa medievale si imposta adottandone il linguaggio e propagandosi in tutta Europa a sostituire quella classica, ma, come affermato in maniera magistrale da Bianchi Bandinelli², non è una cesura rispetto al passato: è solo la valorizzazione di una corrente artistica «plebea», che è sempre sopravvissuta sul territorio e che, per fattori politici e culturali, prende da un certo momento in poi il sopravvento. Giustamente viene anche sottolineato da Gombrich «Grazie al conflitto delle

due tradizioni, la classica e l'indigena, nacque nell'Europa occidentale qualcosa di completamente nuovo»³.

Non solo l'arte ufficiale è di ispirazione per gli artisti medievali: tutta una serie di monumenti, perfino privati che restavano rovina degli antichi splendori, vengono saccheggianti per costituire nuove figure; è il caso dello scultore Giovanni Pisano che si ispira ai sarcofagi presenti nel cimitero di Pisa per le sue figure nel Duomo della stessa di Pisa ed in quello di Lucca⁴, oppure per il monumento sepolcrale di Margherita di Brabante a Genova⁵. Lo stesso Giotto, nella sua genialità, ad Assisi recupera la prospettiva ed il paesaggio, che tanta importanza hanno avuto nella pittura tardo ellenistica e romana, sostituendo all'architettura romana quella medievale.

L'impronta dell'arte classica è talmente intrinseca alla cultura figurativa occidentale, che non può essere cancellata, e a volte inconsciamente riaffiora, finché alle soglie dell'Umanesimo si assiste ad un voluto e cosciente recupero dei valori antichi, non più e non solo rifacendosi al linguaggio figurato, ma rileggendo i testi classici. Nasce così la serie dei svetoniani dodici Cesari che ornano le sovrapposte dei palazzi genovesi o la pittura di Raffaello, che a Roma, penetrato all'interno della Domus Aurea, ne riproduce le decorazioni nelle famose grottesche, che divengono un leitmotiv della pittura dell'epoca.

Si tratta, però, di un cambio epocale, poiché viene meno quella universalità artistica propria del Medioevo, in cui la classicità è leggibile per tutti e parla a tutti; adesso è veramente riservata a chi sa leggere ed utilizza gli antichi modelli ad esaltazione sua personale o della propria stirpe, come Andrea Doria negli affreschi del suo palazzo genovese, opera di quel Perin del Vaga, formatosi alla scuola di Raffaello.

I c.d. secoli bui erano inondati dalla luce dell'arte ellenistico-romana e nella loro universalità hanno creato lo zoccolo su cui può fondarsi la moderna Europa ed unire le nazioni occidentali, poiché si riconoscono nei valori diffusi nel Medioevo.

Ringrazio il Direttore scientifico prof. Carlo Ruta, complimentandomi per la scelta dell'argomento e i criteri metodologici adottati. Ringrazio inoltre il team tecnico che ha lavorato per la riuscita di questo convegno, in particolare la Coordinatrice organizzativa dott.ssa Giovanna Corradini, e auguro a tutti i partecipanti un proficuo lavoro, sicura dei risultati scientifici che ne scaturiranno.

Note

¹ M. Cristini, *Eburnei nuntii: i dittici consolari e la diplomazia imperiale del VI secolo*, in «Historia», 68, 2019/4, pp. 489-520.

² R. Bianchi Bandinelli, *La fine dell'arte antica*, Milano 1970.

³ E.H. Gombrich, *La storia dell'arte raccontata*, Torino 1966, p.149.

⁴ C. Di Fabio, *Nicola Pisano: il volto di Cristo di Lucca e il suo modello classico*, in L. Stagno, D. Sanguineti (a cura di), *Il tempio delle Arti, Scritti per Lauro Magnani*, Genova 2022, pp. 181-186.

⁵ C. Di Fabio, *Giovanni Pisano e l'antico: passione e sublimazione*, in M. Bona Castellotti (a cura di), *EXEMPLA. La rinascita dell'antico nell'arte italiana. Da Federico II ad Andrea Pisano*, Ospedaletto (Pisa) 2008, pp. 83-88; C. Di Fabio, *Ritratto vero e vero ritratto. Giovanni Pisano e il volto di Margherita di Brabante*, in G. Zanelli (a cura di), *La Giustizia di Giovanni Pisano. I cinquant'anni di un'acquisizione*, Genova 2017.

Graziella Acquaviva
Storica di letterature e lingue africane
Università degli Studi di Torino

Contatti culturali e linguistici lungo le coste africane dell'Oceano Indiano durante il Medioevo

L'Oceano Indiano ha da sempre svolto un ruolo molto importante nelle tratte mercantili e, già dall'antichità, le coste dell'Africa orientale furono luogo di scambi commerciali. Area di passaggio per mercanti provenienti dalla costa occidentale dell'India e da quella meridionale della penisola araba, sarà proprio questa l'area costiera che svolgerà un ruolo importante nella creazione di contatti transculturali attraverso l'Oceano Indiano.

La prima testimonianza scritta legata alla presenza di arabi e indiani sulle coste dell'Africa orientale swahili risale al I secolo d.C. ed è il *Periplo del mar Eritreo*, guida marittima composta in greco da autore ignoto. Nei secoli successivi, i rapporti commerciali fra i popoli presenti sulle diverse coste dell'Oceano Indiano si intensificano a tal punto che commercianti e artigiani arabi e indiani si stanziavano sulla costa orientale dell'Africa e verso l'interno. Inizialmente la permanenza è limitata ad un breve periodo di tempo, che segue l'andamento delle correnti monsoniche, finché non si formano le prime comunità stabili sul territorio. Le persone emigrate in Africa orientale provengono principalmente dalle regioni del Gujarat, del Punjab, dello Ḥaḍramawte dello Ḥiğaz. A partire dalla seconda metà del I millennio d.C., le migrazioni verso l'Africa orientale non hanno più come unica motivazione quella

commerciale. Si narra che già nel 615 d.C., sia avvenuta la prima *hiğra* dei seguaci di Maometto, perseguitati dai pagani in Arabia e fuggiti in Abissinia. La leggenda narra di come il negus Aşham abbia protetto i fuggiaschi e si sia convertito al nascente islam, diventando così il primo sovrano musulmano. Questo racconto permette di comprendere quanto l'islam sia penetrato velocemente in Africa orientale, a partire dal Corno d'Africa, per poi spingersi gradualmente verso sud. Famiglie appartenenti a lignaggi riconducibili al Profeta e ai suoi familiari iniziano a spostarsi in Africa orientale, godendo di sempre maggiori benefici in virtù del proprio prestigio. Il *nasab*, cioè la genealogia ripercorsa seguendo il modello patrilineare, diventa determinante nell'affermare il proprio status all'interno della comunità. Inizia così la diffusione dell'islam nell'area. Nel II millennio d.C. la composizione etnica e religiosa della regione dell'Africa orientale è molto varia, poiché aumentano ulteriormente i rapporti commerciali nell'Oceano Indiano e cambiano le tipologie di migranti: dall'India, infatti, inizia un grande flusso migratorio di musulmani, prevalentemente sciiti ismailiti, che rende ancora più complessa la situazione da un punto di vista etnico e religioso. Islam, induismo e animismo, con i loro riti e credenze, si mescolano alle diverse etnie: quella araba, quella indiana e quella bantu.

Una ulteriore commistione culturale avviene nel secolo XII che vide il sovraggiungere degli Shirazi, che dalla Persia si stabiliscono lungo le coste dell'Africa orientale e sulle isole di Kilwa e di Unguja.

L'interscambio culturale e linguistico con le popolazioni bantu locali darà origine ad una serie di città-stato e a quella che sarà poi nota come cultura e lingua swahili caratterizzata appunto da un coacervo di aspetti culturali e linguistici di cui si tratterà nel contributo finale.

MESSAGGI DI SALUTO

Clemente Marconi

Storico dell'arte e archeologo

Università degli Studi di Milano e New York University

Nel complimentarmi con la Direzione scientifica e il comitato organizzativo per questa splendida iniziativa, esprimo il mio rammarico per non poter partecipare di persona a questo convegno internazionale del Laboratorio degli Annali di Storia dal titolo *Luci sul Medioevo*. Il convegno è dedicato a un ambito cronologico e culturale molto distante da quello del quale mi occupo, ovvero il mondo greco di età arcaica e classica. Il tema del convegno, però, è molto interessante per me sul piano comparativo, in quanto anche nel mio campo abbiamo un «Medioevo», quello «Ellenico», secondo una definizione a lungo utilizzata per chiamare la prima Età del Ferro, tra il 1050 e il 700 ca., particolarmente dagli studiosi tedeschi, a partire dalla fine dell'800. A questa definizione si è poi sostituita, particolarmente in ambito anglofono, quella di Epoca Buia (Dark Age), che comunque gravita attorno allo stesso concetto della prima Età del Ferro come una presunta età di decadenza rispetto all'Età del Bronzo e prima della rinascita del mondo greco in età arcaica. Scrivo «presunta» in quanto le ricerche interdisciplinari degli ultimi decenni di archeologi e storici hanno contribuito a gettare molta luce sulla società e la cultura greca della prima Età del Ferro, chiaramente assai più avanzata a livello economico e sociale di quanto ipotizzato per lungo tempo. Fondamentale, per questa conquista, è stato proprio l'approccio interdisciplinare, che oggi definiremmo «archeostoria». Mi rincresce molto di non essere presente: faccio i migliori auguri ai convegnisti e mi auguro di poter leggere quanto prima gli Atti.

Germán Navarro Espinach

Catedrático de Historia Medieval

Departamento de Historia Universidad de Zaragoza

Desidero congratularmi con il Laboratorio degli Annali di Storia di Ragusa per aver promosso il congresso internazionale *Luci sul Medioevo: età logica, età delle lingue d'Europa, età degli Studia generalia*, che si terrà proprio a Ragusa sabato 11 marzo 2023. Trovo importante questo evento accademico perché valorizza la storia delle università e della logica e dei linguaggi europei da una prospettiva multidisciplinare. Ho svolto la mia formazione dottorale in Italia, in particolare con un dottorato internazionale in cui ho svolto un soggiorno di ricerca presso l'Università degli Studi di Genova, svolgendo successivamente un soggiorno post-dottorato presso l'Università degli Studi di Milano. Da più di venticinque anni sono sempre stato in contatto con i medievisti italiani. In questo senso, è un piacere vedere il coinvolgimento di entrambe le università (Genova e Milano) nell'organizzazione di questo congresso. I rapporti tra Spagna e Italia dalla mia tesi di dottorato sull'arte della seta nel Mediterraneo medievale costituiscono per me un osservatorio fondamentale, come mostra il libro *Identidades urbanas Corona de Aragón Italia. Reti economiche, strutture istituzionali, funzioni politiche (secoli XIV-XV)*, che ho curato insieme ai professori Paulino Iradiel, David Igual e Concepción Villanueva in Prensas della Universidad di Zaragoza nel 2016. Il tema che sarà trattato nel prossimo congresso di Ragusa costituisce un orizzonte di ricerca che unisce le storiografie dei paesi che ci circondano e rivendica l'idea di Europa come spazio di molteplici culture e saperi. Sarà un piacere leggere gli atti di questo congresso quando saranno pubblicati. Auguro al professor Carlo Ruta, direttore scientifico del Laboratorio degli Annali di storia, e a tutti i

partecipanti al congresso una splendida giornata di scambi accademici. Il mio ringraziamento va inoltre alla dottoressa Giovanna Corradini, coordinatrice organizzativa dell'evento scientifico. A tutti i cordiali saluti dal Dipartimento di Storia della Facoltà di Filosofia e Lettere dell'Università di Saragozza e anche dall'Istituto Universitario per la Ricerca in Beni Culturali e Umanistici della stessa Università.

Juan-José Iglesias Rodríguez

Storico dell'Età moderna

Università di Siviglia

Illustri partecipanti al Convegno internazionale *Luci sul Medioevo*, la storia è una luce che illumina il passato, lo sforzo di ricostruzione scientifica della logica dei tempi passati e una componente essenziale delle scienze sociali e umane. Lo studio della storia è un'attività nobile che richiede rigore nell'interpretazione delle fonti del passato. Il lavoro dello storico, così spesso solitario, raggiunge il suo massimo potenziale quando collabora con altri storici, quando condivide le sue conoscenze, quando discute del passato per trovare nuovi modi di comprenderlo. Sono quindi lieto che si tenga questo colloquio. Il programma, ricco di prospettive interdisciplinari, di punti di vista complementari sulla cultura medievale e di specialisti prestigiosi, sarà senza dubbio un contributo di singolare importanza. Le mie più vive congratulazioni a tutti i partecipanti e i miei migliori auguri per il successo di questo importante convegno.

Luca Bevilacqua

Storico della letteratura francese

Università Tor Vergata Roma

Caro e illustre collega professor Carlo Ruta, care colleghe e cari colleghi tutti, sono molto dispiaciuto di non poter partecipare materialmente, causa malattia, ai lavori del convegno. In occasione della pubblicazione del volume che raccoglierà gli atti del convegno potrete tuttavia leggere il mio contributo a questa giornata di studi che si presenta, fin dal programma, così ricca e densa di stimoli. In quanto studioso della letteratura francese moderna e contemporanea non parlerò direttamente del Medioevo. Ne parlerò per come quest'epoca, così importante sul piano storico e culturale, si riflette nell'immaginario poetico di uno dei massimi scrittori francesi del Novecento, Guillaume Apollinaire. Ringrazio il Laboratorio degli Annali di storia per l'invito fattomi. Ne sono sinceramente onorato. Augurandovi buon lavoro, vi invio il mio più cordiale saluto.

Alberto Cazzella

*Docento ordinario di Preistoria e Protostoria
Sapienza Università di Roma*

Sono lieto di farvi pervenire un messaggio di saluto ai partecipanti al Convegno *Luci sul Medioevo: età logica, età delle lingue d'Europa, età degli Studia generalia*. Anche se il tema è lontano dal mio campo di interessi, lo sento vicino, così come avvenuto in occasione di altre iniziative promosse dal Laboratorio degli Annali di storia per l'impostazione data dal direttore scientifico, Prof. Carlo Ruta, volta a porre in evidenza gli aspetti interpretativi delle discipline storiche, a partire da solide basi conoscitive, con un'ampia prospettiva interdisciplinare, e per l'efficace coordinamento organizzativo curato dalla Dottoressa Giovanna Corradini. Il periodo preso in esame, il Medioevo, si presta in particolar modo a questo tipo di operazione in quanto sta ricevendo sempre in misura maggiore anche l'attenzione di un pubblico non specialistico, speso incuriosito proprio da una fama non meritata di «oscurità», che deve essere quindi indirizzato in maniera adeguata da studiosi esperti a una adeguata conoscenza dei diversi temi che lo caratterizzano. Sono del tutto certo che il Convegno darà importanti risultati e trasmetto a tutti i partecipanti i miei migliori auguri di buon lavoro.

Marina Castoldi

*Docente di Archeologia della Magna Grecia, Università degli Studi di Milano
già Direttore della Scuola di Specializzazione in Beni Archeologici*

Sono grata al Laboratorio degli Annali di Storia, per avermi fatta partecipe ancora una volta di un appuntamento scientifico importante, il Convegno internazionale *Luci sul Medioevo: età logica, età delle lingue d'Europa, età degli Studia Generalia*, che si terrà a Ragusa il prossimo 11 marzo 2023.

Un Convegno che si propone letteralmente di illuminare un periodo storico che, ormai a torto, veniva un tempo considerato un' epoca buia, di passaggio, di ristrettezze formali e mentali, di superstizioni.

Non è più così, per fortuna. Possiamo contare su una disciplina come l'Archeologia Cristiana e Medievale che mette a fuoco non solo basiliche e battisteri, ma anche cimiteri, case, villaggi e palazzi; usi e costumi di un periodo che si presenta sempre più interessante e foriero di importanti innovazioni.

Il Convegno è molto ricco, e tanti sono gli argomenti trattati. Non manca Dante, il sommo Poeta, non mancano gli Studi Teologici, ma si affrontano anche i rapporti con i territori di quella che diventerà poi la nostra Europa, e con l'Oriente, sempre più vicino.

Si parlerà di mosaici, di bestiari, di viaggi e di esplorazioni, ma anche di cultura popolare, di linguistica, di politica e di contatti tra popoli.

Insomma, un quadro ricco e denso di considerazioni e di spunti che meritano giustamente di essere approfonditi e comunicati ad un vasto pubblico.

Ben venga quindi questo Convegno, che raccoglie gli specialisti del settore, per le innovazioni che porterà ai nostri studi futuri.

Un buon lavoro a tutti!

Carlo Bitossi

Storico del mondo moderno

Università di Ferrara

Il *Laboratorio degli Annali di Storia*, con l'apporto dei suoi collaboratori e di altri enti scientifici italiani ed esteri, realizza oggi una nuova iniziativa di grande rilievo.

Il tema del convegno, *Luci sul Medioevo*, è affascinante e impegnativo. I temi toccati, articolati nel sottotitolo *Età logica, età delle lingue d'Europa, età degli Studia generalia*, ne evidenziano il carattere interdisciplinare, presentando interventi che spaziano dalla storia del diritto a quella del Cristianesimo, dalla storia politica a quella culturale.

Rivolgo perciò il mio sincero e caloroso augurio di buon lavoro agli illustri relatori, e rinnovo le congratulazioni agli ideatori e organizzatori del convegno.

Parco Archeologico di Segesta

Direzione

Porto il saluto da parte del Direttore del Parco Archeologico di Segesta, architetto Luigi Biondo, e quello mio personale, in qualità di Ispettore Onorario di tale Istituzione, agli Enti organizzatori del convegno internazionale di studi *Luci sul medioevo: età logica, età delle lingue d'Europa, età degli studia generalia*.

Se non per gli aspetti filosofici, per i quali non abbiamo memoria, bensì per quelli che riguardano la storia e l'archeologia, il Parco Archeologico di Segesta, e in particolare l'antico centro da cui prende il nome, l'elima Segesta, mostra ancora oggi fondamentali testimonianze medievali che ne fanno un luogo unico in Sicilia.

L'antica Segesta, che nel medioevo assume il nome di origine araba Calatabarbaro, mostra oggi molti significativi monumenti dell'età di mezzo, tornati alla luce in decenni di studi e ricerche condotte da generazioni di archeologi. Si tratta di testimonianze, quali, il castello, la moschea araba, la chiesa normanna, l'abitato svevo, che hanno restituito una messa significativa di dati sulla cultura materiale di quell'epoca e che raccontano, più che in ogni altro luogo dell'Isola, l'incontro, ma talvolta anche lo scontro, tra popoli di differenti culture, lingue e religioni che hanno contrassegnato il Medioevo nel Mediterraneo.

L'augurio è di un proficuo dibattito sui temi che saranno trattati in questo importante Convegno internazionale di studi, affinché la luce della conoscenza sull'età di mezzo possa continuare a risplendere sempre più nitidamente.

Antonino Filippi

*Ispettore Onorario
del Parco Archeologico di Segesta*

Maria Teresa Giaveri

*Storica di letterature comparate
Università degli Studi di Torino*

Il mio saluto e il mio augurio di buon lavoro a tutti i partecipanti della giornata di studi *Luci sul Medioevo*, che promette non solo un approfondimento della conoscenza di quel periodo, fondamentale per la costruzione di tutte le identità europee, ma una nuova prospettiva dei rapporti di quel millennio con la nostra modernità.

Già da tempo gli specialisti ci hanno ridisegnato il percorso di costruzione dell'immagine del Medioevo (sottolineando in particolare gli aspetti che definirei politici di certo giudizio illuminista e poi di certa rilettura romantica). La compresenza, in questo Convegno Internazionale, di studiosi di un arco pluridisciplinare, permetterà certo una visione più ampia delle caratteristiche e soprattutto dell'eredità di quel lungo e complesso periodo della nostra storia.

Indice

RELAZIONE DI APERTURA

Carlo Ruta, *La premodernità lunga dell'Europa come età strutturalmente logica. Da Severino Boezio a Beda il Venerabile*, 7

INTERVENTI

Antonello Folco Biagini, *Luci sul Medioevo e sviluppi storiografici degli ultimi decenni*, 41

Emanuele E. Intagliata, *Tra Luci e ombre: studiare Palmira tardo antica e islamica ieri e oggi*, 44

Pamela Kyle Crossley, *Language and reality in the time of Abelard, and Lu Xiangshan*, 60

Concetto Martello, *Spirito riformatore e riforma dei saperi. I casi di Berengario di Tous e di Pietro Abelardo*, 79

Spartaco Pupo, *L'avvenire della patria e dello Stato nel Medioevo: il Dante politico di Giovanni Gentile*, 101

Sandra Origone, *Mille anni di storia: convergenze e divergenze tra Bisanzio e l'Occidente*, 123

Alessandro Dani, *Luci e ombre del «rinascimento giuridico» romanistico medievale*, 149

Francesco Aleo, *Il volto del Cristo Pantokrator, nei mosaici del Duomo di Cefalù (XII sec.). Luce d'uno sguardo che ci ri-guarda*, 179

Giuseppe Varnier, *Sull'Orlo del Medioevo: Dante, l'Indiretto Libero, e il concetto di Opera*, 208,

Michael F. Feldkamp, *Il Medioevo: fra designazione epocale e framing. Il Medioevo nei dibattiti politici del Bundestag tedesco dal 1949 al 2022*, 224

Giuseppa Tamburello, *Luci sul Medioevo: e se lo sguardo si fosse rivolto a Oriente? Evoluzione della narrativa cinese tra le Dinastie del Nord e del Sud e la Dinastia Ming*, 228

Marco Leonardi, «Ad eum pertinet etiam incipientes erudire»: *l'Ordine dei Frati Predicatori come diffusore della conoscenza storica nella Sicilia tardomedievale (secc. XV-XVI)*, 247

Giuseppe Foglio, *La teologia politica medievale tra poteri universali e dinamiche territoriali. Un'ipotesi sulla nascita della secolarizzazione e della ragione politica*, 268

Annalisa Di Nuzzo, *L'altro Medioevo. Antropologia del comico, cultura popolare, letterature, immaginari erotici, identità femminili*, 296

Luca Bevilacqua, *Il Medioevo nell'immaginario di Apollinaire: il caso del Bestiaire*, 312

Emiliano Beri, *La politica genovese al volgere del Medioevo: Andrea Doria e il connubio con la Spagna*, 330

Antoine Graziani, *Agostino Giustiniani e la geografia della Corsica agli albori della modernità*, 350

Giovanna Minardi, *Le prime notizie dal/del Nuovo Mondo: Cristoforo Colombo e Amerigo Vespucci*, 362

COMUNICAZIONI

Juan Carlos Moreno García, *Autoriflessioni e antefatti di mentalità premoderne nell'Egitto dei faraoni*, 375

Bianca Maria Giannattasio, *Note sui linguaggi e i caratteri dell'iconografia religiosa nel medioevo*, 379

Graziella Acquaviva, *Contatti culturali e linguistici lungo le coste africane dell'Oceano Indiano durante il Medioevo*, 383

MESSAGGI DI SALUTO

Clemente Marconi, Germán Navarro Espinach, Juan-José Iglesias Rodríguez, Luca Bevilacqua, Alberto Cazzella, Marina Castoldi, Carlo Bitossi, Direzione Parco Archeologico di Segesta, Maria Teresa Giaveri, 387

