

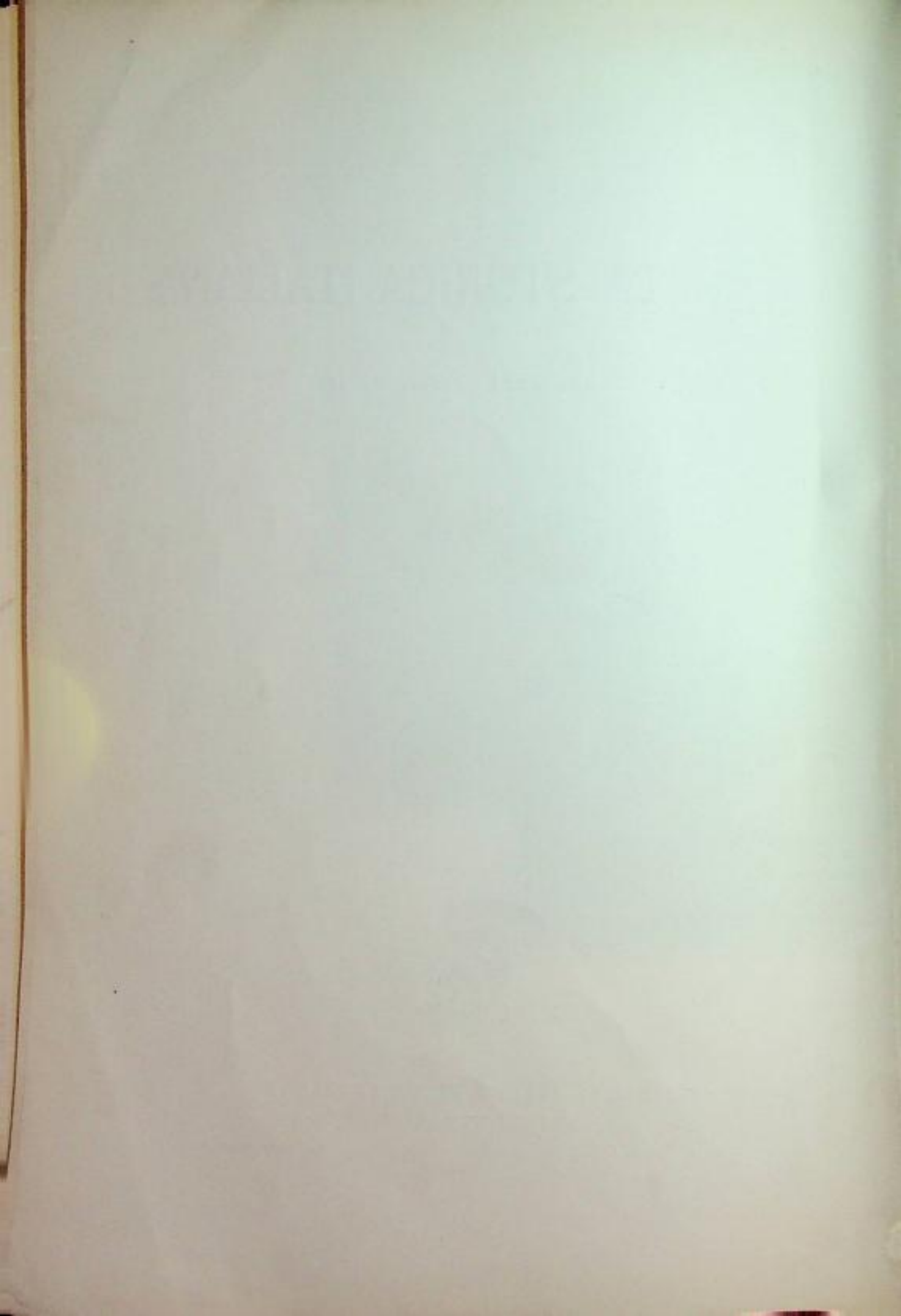
Redazione

RIVISTA STORICA ITALIANA

ANNO LXXX - FASCICOLO II



EDIZIONI SCIENTIFICHE ITALIANE
NAPOLI MCMLXVIII



RIVISTA STORICA ITALIANA

ANNO LXXX - FASCICOLO II



NAPOLI
EDIZIONI SCIENTIFICHE ITALIANE
1968

SOMMARIO

VOL. LXXX - FASCICOLO II - GIUGNO 1968

J. K. DAVIES, <i>La storia di Atene e il metodo del Münzer</i>	pag. 209
ARNALDO MOMIGLIANO, <i>Praetor Maximus</i>	" 222
FAUSTO PARENTE, <i>Escatologia e politica nel giudaismo del primo secolo avanti e dopo Cristo e nel Cristianesimo primitivo</i>	" 234

STORICI E STORIA

GAETANO COZZI, <i>Marin Sanudo il Giovane: dalla cronaca alla storia</i>	" 297
ALEXANDER GERSCHENKRON, <i>In difesa di un modo di vedere</i>	" 315

STUDI E RICERCHE

FRANCO CARDINI, <i>Viaggiatori medioevali in Terrasanta</i>	" 332
GIOVANNI BUSINO, <i>Una fonte per la storia del pensiero economico in Italia: il carteggio di Leon Walras</i>	" 340
LEO VALIANI, <i>Documenti francesi sull'Italia e il movimento jugoslavo</i>	" 351

RASSEGNE

GIUSEPPE RICUPERATI, <i>Studi recenti su Bayle</i>	" 365
--	-------

RECENSIONI

R. PFEIFFER, <i>History of Classical Scholarship. From the beginning to the End of the Hellenistic Age</i> (A. Momigliano)	" 377
R. MANSELLI, <i>L'eresia del male</i> (B. Smalley)	" 380
R. H. JONES, <i>The royal policy of Richard II: absolutism in the later middle ages</i> (G. Tabacco)	" 384
J. SIMON, <i>Education and Society in Tudor England</i> (F. Marengo)	" 386
S. KINSER, <i>The works of Jacques-Auguste de Thou</i> (C. Vivanti)	" 395
P. GAY, <i>The Enlightenment: An Interpretation. The Rise of Modern Paganism</i> (F. Diaz)	" 400
F. DIAZ, <i>Francesco Maria Gianni. Dalla burocrazia alla politica sotto Pietro Leopoldo di Toscana</i> (G. Quazza)	" 406
C. BUSINO, <i>Introduction à une histoire de la sociologie de Pareto</i> (H. Stuart Hughes)	" 410
K. H. JARAUSCH, <i>The Four Power Pact</i> (E. Serra)	" 413
R. DAWSON, <i>The Chinese Chamaleon. An Analysis of European Conception of Chinese Civilization</i> (G. Sofri)	" 415
L. CAPELLO, <i>Caporetto, perché?</i> M. ISNENCHI, <i>I vinti di Caporetto</i> (S. Sechi)	" 421

W. KURZE, *Der Adel und das Kloster S. Salvatore all'Isola im 11. und 12. Jahrhundert*, pg. 431; *I Benedettini nelle valli del Maceratese. Atti del II Congresso del Centro di Studi storici maceratesi (9 ottobre 1966)*, pg. 432; A. I. PINI, *I Libri Matricularum Societatum Bononiensium e il loro riordinamento archivistico*, pg. 433; G. FEDALTO, *Ricerche storiche sulla posizione giuridica ed ecclesiastica dei greci a Venezia nei secoli XV e XVI*, pg. 434; P. O. KRISTELLER, *Iter Italicum. A finding list of uncatalogued or incompletely catalogued humanistic manuscripts of the Renaissance in Italian and others libraries. Vol. II. Italy, Orvieto to Volterra. Vatican City*, pg. 435; A. OLIVIERI, *Alessandro Trissino e il movimento calvinista vicentino del Cinquecento*, pg. 436; R. GIURA LONGO, *Clero e borghesia nella campagna meridionale*, pg. 439; *Lettres de Henry IV concernant les relations du Saint. Siège et de la France, 1595-1609*, pg. 439; N. MATTEINI, *Il « Rimino »*, *Una delle prime « Gazzette d'Italia »*, *Saggio storico sui primordi della stampa*, pg. 441; G. CONIGLIO, *I Vicerè spagnoli di Napoli*, pg. 441; A. BELLETTINI, *La popolazione del Dipartimento del Reno*, pg. 442; F. NICOLINI, *Vico storico*, pg. 442; A. REINEMAN, *Metternich and the papal condemnation of the Carbonari, 1821*, pg. 443; *Il giornalismo italiano dal 1861 al 1870*, pg. 444; G. ASTUTI, *L'unificazione amministrativa del Regno d'Italia*, pg. 446; A. MARTEL, *Les confins Saharo-Tripolitains de la Tunisie (1881-1911)*, pg. 448; C. FRANCIOSI, *S. Marino « ospite suolo »*, *Cronache antiche e notizie contemporanee*, pg. 449; S. DRESDEN, *Het humanistische denken. Italië-Frankrijk 1450-1600 (Il pensiero umanistico. Italia-Francia 1450-1600)*, pg. 451.

La RIVISTA STORICA ITALIANA

esce in fascicoli trimestrali nei mesi di marzo, giugno, settembre, dicembre.

Ogni annata, complessivamente, conterà di circa mille pagine.

La RIVISTA STORICA ITALIANA

fondata da COSTANZO RINAUDO nel 1884, è diretta da:

MARINO BERENGO, CARLO M. CIPOLLA, GIUSEPPE CALASSO, LUCIO GAMBÌ,
ARNALDO MOMIGLIANO, ERNESTO SESTAN, GIORGIO SPINI, LEO VALIANI
FRANCO VENTURI.

Redattore: NARCISO NADA.

L'indirizzo del Comitato direttivo è: Via Michelangelo Caetani 32, ROMA

La RIVISTA STORICA ITALIANA

ha la sua REDAZIONE al seguente indirizzo: Via Po 17, 10124 TORINO.

A questo indirizzo dovranno essere perciò inviati tutti i libri per recensione,
le riviste in cambio, i manoscritti ed ogni altra comunicazione di carattere
redazionale.

La RIVISTA STORICA ITALIANA

ha la sua AMMINISTRAZIONE al seguente indirizzo:

EDIZIONI SCIENTIFICHE ITALIANE

Via dei Mille 47, NAPOLI

A questo indirizzo dovranno perciò essere inviati gli abbonamenti:

per l'Italia: L. 6.000

per l'Esterò: L. 6.500

fascicoli separati: Italia L. 1.700; Estero L. 1.800

fascicoli arretrati: Italia L. 3.400; Estero L. 3.600

LA STORIA DI ATENE E IL METODO DEL MÜNZER¹

Nella storia di Atene, come altrove, occorre cominciare con il solito paradosso che va discusso da chiunque si occupi di società ufficialmente democratiche. Da un lato è vero che Atene ha creato e sviluppato un sistema di governo improntato a un principio di eguaglianza tra i cittadini. Le riforme e le rivoluzioni posteriori — da Solone a Efialte — fecero dell'ἰσοψηφία una realtà politica effettiva; l'eguaglianza di opportunità politiche, più tardi rinforzata dal μισθός, venne oscurando le leggi timocratiche e aprì a tutti la maggior parte delle cariche e delle responsabilità della *polis* senza discriminazioni evidenti; l'eguaglianza davanti alla legge venne riconosciuta grazie all'esistenza di una legislazione scritta, protetta da grosse giurie e celebrata come virtù ateniese dagli eloquenti campioni della democrazia, da Pericle a Demostene. Dall'altro lato c'erano per esempio delle grottesche disparità economiche come quelle tra i 12.000 cittadini maschi adulti (probabilmente i tre quinti dell'intera cittadinanza) che avevano meno di 2000 dracme ognuno nel 316 a. C. e il gruppetto di uomini che andavano accumulando delle fortune gigantesche di 60, 100 e 300 talenti tra il 339 e il 330 circa grazie ai profitti delle miniere del Laureion. Si pensi anche alle grandi famiglie aristocratiche — e non solo alle grandi famiglie della città antica (Pisistratidi, Alcmeonidi e Cimonidi), ma anche alle grandi famiglie ellenistiche come quelle dei vari Eurykleides e Mikion di Cefisia o dei vari Phaidros e Timokhares di Sfetto, persino all'intreccio di parentele del primo secolo accentrato intorno a Diodoro di Halai e a Zenone di Maratona, o ancora agli οἰκοὶ ἑστρατηγηφόταις alle famiglie

¹ Questo lavoro è stato scritto per un seminario tenuto dal Prof. Momigliano presso l'Istituto Warburg dell'Università di Londra e si pubblica qui più o meno nella forma originale. Visto che il mio scopo principale non era di dimostrare una tesi con rigore accademico, ma piuttosto di descrivere e illustrare una linea di ricerca e di esporre alcune idee e alcuni spunti da discutere, mi è sembrato inutile appesantire il testo con una serie di note a piè di pagina. La maggior parte dei dati mancanti si potranno trovare in J. KIRCHNER, *Prosopographia Attica*, I-II, Berlino, 1901-3 e saranno raccolti nel mio libro *Athenian Propertied Families, 600-300 B. C.*, Oxford, The Clarendon Press, in corso di stampa. Colgo l'occasione per ringraziare i membri del seminario, e in particolare il professor Momigliano, per l'aiuto datomi con la loro discussione.

di strateghi del quinto e quarto secolo, come la discendenza di Conone e Timoteo di Anafisto e di Diotimo e Strombico di Euonimo. Ci si domanda come un simile fenomeno possa essere esistito (o possa essere continuato a esistere) in una città ufficialmente egualitaria. Che cosa avevano di speciale queste persone e queste famiglie tanto da poter raggiungere delle altezze simili e da potervi rimanere? Quale è il tipo di struttura politica che bisogna ricostruire?

Questo è uno dei problemi. Ce ne sono altri. Sebbene il contrasto tra δημοτικοί e βέλτιστοι, che il Vecchio Oligarca porta agli estremi, offra, entro certi limiti, uno schema in cui inquadrare la politica ateniese del quinto secolo, certo non lo si può applicare al quarto secolo in cui (nonostante Dem. xxii e Ps. Dem. xxvi) nella vita pubblica vi erano ben pochi — se pur vi era qualcuno — che prima del 320 arrivassero ad ammettere di essere oligarchi. Al contrario troviamo nelle fonti contemporanee un caleidoscopio confuso di uomini politici isolati — spesso senza nessun incarico ufficiale — e negli scritti moderni una serie di nomi come «partito della pace», «partito della guerra», «patriotti», «moderati» etc. Si vuol sapere a questo punto — e soprattutto a proposito del quarto secolo — se si possa scoprire nella vita pubblica ateniese delle unità più grandi dei singoli uomini politici, ma più piccole, più individuate e — dal nostro punto di vista — meno partigiane delle vecchie etichette ormai consunte, ma più utili per analizzare fatti e correnti.

E ancora. Sappiamo dagli oratori e dagli storici qualcosa sul potere di cui godevano gli Ateniesi ricchi grazie alla loro ricchezza e al loro modo di usarla. È vero che alcuni di quelli che Aristotele chiamava i κατ' οὐσίαν ἄνθρωποι, gli eccellenti per virtù o i nobili a cui compete la virtù e la ricchezza degli antenati², videro negate dalla costituzione le prerogative che credevano dovute alle loro rispettive ἀνισότητες, abbandonarono ogni iniziativa politica e si dedicarono a opporsi come meglio potevano alle depredazioni di un sistema fiscale singolarmente efficace (almeno per la Grecia). Altri però passarono al contrattacco e impiegavano le loro risorse nel formarsi — con efficacia e iniziativa — un capitale politico di riconoscenza pubblica. I mezzi impiegati includevano servizi pubblici, cariche civili, un uso liberale, e socialmente bene accetto, di cavalli, case, feste gastronomiche o etere, buona volontà e prontezza nel pagare vari contributi e sottoscrizioni, e soprattutto uno sfoggio di generosità nel sottoporsi alle varie liturgie che mantenevano la flotta di Atene e che arricchivano le sue innumerevoli festività religiose. Il motivo ne era φιλοτιμία, lo scopo λαμπρότης e la ricompensa una continua entrata di χάρις che proveniva dai propri concittadini e che poteva venire sfruttata per essere eletti alle varie cariche o per trovare una via di scampo nei momenti del bisogno. Tanto per citare due dei tanti esempi: poco dopo il 400 un cliente di Lisia poteva ammettere francamente e senza eufemismi: «Sono stato trierarca cinque volte, ho combattuto in quattro battaglie navali, ho contribuito molte offerte per la guerra e ho fatto la mia parte in molte liturgie non

² Pol. v, 1301^a 32; 1301^a 40-1301^b 4.

meno di nessun altro cittadino. Ma il mio scopo nello spendere di più di quel che la Città mi imponesse era di innalzarmi nella vostra stima, cosicché se mi capitasse un qualche guaio potessi aver miglior fortuna in tribunale »³. E nel 330 Licurgo poteva dire: « Alcuni [dei difensori di Leocrate]... potranno anche citare le loro liturgie in favore degli imputati. Ma è questo che soprattutto mi irrita. Dopo averle offerte pensando all'interesse delle loro famiglie, ora vi domandano un atto di gratitudine pubblico (κοινὰς χάριτας). L'allevamento dei cavalli, una coregia munifica e altri gesti dispendiosi non danno a una persona il diritto di chiedere simili atti di riconoscenza, dal momento che è la persona stessa che ne viene incoronata, senza che nessun altro ne venga beneficato. Ma per meritare la vostra *kharis* essa deve, al contrario, essersi segnalata come trierarca o aver costruito delle mura per proteggere la sua città, o aver speso generosamente dai suoi fondi privati a difesa della salvezza pubblica. Questi sono servizi fatti allo stato, riguardano il benessere di voi tutti e dimostrano la lealtà dei benefattori, gli altri servono solo a dimostrare la ricchezza di coloro che hanno speso il denaro »⁴.

Abbiamo qui un Licurgo che riecheggia la disillusione di Aristotele e di Demetrio⁵ sul sistema delle liturgie agonistiche e che pertanto cerca di sminuire il potere pubblico degli investimenti liturgici e degli altri investimenti economici, pur ammettendo al tempo stesso la loro legittimità. E del resto una dopo l'altra le varie orazioni sopravvissute del *corpus* ateniese dimostrano se non la loro legittimità, certamente la loro efficacia in una contesa forense o politica.

In altri termini ci troviamo ora di fronte a un esempio di potere politico basato sul possesso di un patrimonio. Mentre alcune delle vie che possono condurre a una posizione elevata nella vita pubblica ateniese si riconnettono più direttamente con il talento individuale — per esempio con le facoltà oratorie o con l'esperienza amministrativa, per citarne due soltanto — il potere basato sul patrimonio è di tipo differente. È nella sua natura di essere ereditabile: il patrimonio è ereditabile ed è quindi ereditabile il suo potenziale politico. Se non entra in concorrenza con altre abilità, o con altri diritti alla riconoscenza pubblica, esso tende a creare e a perpetuare un'oligarchia ereditaria, ufficiale o non ufficiale. In questo senso l'unità politica in questione non è l'individuo dotato di talento personale, ma la famiglia dotata di un patrimonio ereditario. Siamo così di nuovo nel periodo dei Cimonidi o degli οἰκοὶ ἑστρατηγηκότες.

Il problema diventa allora, mi sembra, di vedere se è possibile fare per la politica ateniese qualcosa di simile a quello che Münzer ha fatto per Roma⁶, vale a dire esaminare e far rivivere il meccanismo della distribuzione delle cariche, rintracciando le sorti delle varie famiglie, le loro alleanze l'una con l'altra o l'una contro l'altra, i loro matrimoni reciproci

³ Lys. xxv. 12-13.

⁴ Lys. *Leoc.* 139-140.

⁵ Ar. *Pol.* 1309^a 18. Demetrios F. 136 Wehrli.

⁶ F. MÜNZER, *Römische Adelsparteien und Adelsfamilien*, Stuttgart, 1920.

e le loro adozioni. Ci si domanda: è sensato, e soprattutto è giovevole prendere alcune delle famiglie più importanti come unità della vita politica non soltanto nel sesto secolo, ma anche più tardi nel quinto e quarto secolo, nel periodo della democrazia più spinta? Per vedere se il metodo funziona sembra che valga la pena di rischiare questa fatica.

Sin dall'inizio vi sono difficoltà. Alcune sono di ordine pratico. Per esempio, non vale la pena di parlare di tradizioni politiche familiari se non si sa chi si sia sposato e quando e con chi. Da un lato — nonostante tutte le fatiche di Kirchner nella *Prosopographia Attica* — c'è ancora molto che va fatto in questa direzione, dall'altro c'è molto che non può venir fatto. I dati che identificano una persona in Atene, anche se completi (nome, patronimico, demotico), sono molto meno perspicui di quelli romani e quando si calcola che dei 237 generali noti tra il 500 e il 300 solo poco più di metà sono conosciuti con il loro demotico (124 con demotico, 113 senza) e che stabilire un rapporto del tipo padre-figlio è impossibile o estremamente imprudente quando non si conosca il demotico delle persone discusse, diventa chiaro, purtroppo, che i nostri dati prosopografici costituiranno sempre un limite severo a ogni ricerca.

Un'altra difficoltà è la mancanza a Atene di un equivalente del concetto romano di *nobilitas*. Il titolo di eupatrida non serve a molto, in parte perché dopo il 580 non era più in rapporto diretto con delle determinate cariche politiche e in parte perché l'intero concetto perse talmente di importanza verso la fine del quinto secolo che non è quasi mai possibile dire chi fosse eupatrida e chi no — le nostre fonti non lo dicono mai. Si potrebbe invece adottare come criterio determinante l'elezione a arconte o a generale, ma anche qui, in primo luogo, i nostri dati sull'arcontato o la strategia antica sono penosamente lacunosi, e, in secondo luogo, per Atene è molto più difficile che per la repubblica romana decidere quali cariche definissero le persone che le ricoprivano come membri della *élite* politica, in un periodo in cui l'arcontato veniva a poco a poco soppiantato dalla strategia e a sua volta — verso la fine del quinto secolo e nel quarto secolo — la strategia andava perdendo di importanza di fronte a quegli uomini politici che esercitavano la loro influenza direttamente attraverso l'assemblea senza dover necessariamente ricoprire nessuna carica politica.

C'è un'altra difficoltà ancora più seria. Münzer e i suoi seguaci presero come unità di misura nella loro analisi quelle famiglie, almeno un membro delle quali avesse fatto parte della *élite* politica come console. È pur vero che bisogna cominciare in qualche modo, ma è discutibile, a mio modo di vedere, se convenga applicare questo criterio ad Atene, anche nel caso in cui si riuscisse a trovare una carica altrettanto importante e altrettanto elevata (o sia pure una serie di cariche). Cominciare da una carica ricoperta è in certo senso cominciare da un elemento secondario, vale a dire dai risultati di una serie di azioni fortunate basate su una data combinazione di vantaggi politici. Ma non ci si può permettere di rinunciare del tutto ad analizzare i fattori primari, vale a dire quella stessa combinazione di vantaggi politici. Perciò se ci si vuole mettere su questa strada conviene

orientare la propria ricerca intorno a un criterio che non sia la posizione nella vita politica presa come elemento primario. Per ogni uomo politico, per ogni famiglia « politica » si può invece cercare di vedere quali fossero le loro risorse iniziali o si può, al contrario, prendere una specie particolare di vantaggio « politico » e cercare di vedere quanto utile esso potesse riuscire nella carriera politica. Per quanto riguarda Atene, sembra che vi sia un solo criterio che sia al tempo stesso pertinente e non del tutto utopistico, quello patrimoniale. Pertinente, non vi è dubbio: il concetto di *kharis* che troviamo negli oratori del quarto secolo e della fine del quinto secolo, l'espressione classica delle ricompense che si aspettano in cambio di una generosità ostentata che Tuciddide mette in bocca ad Alcibiade nel 415, il contrattacco di Nicia contro Cleone basato sugli stessi principi nel 430-20, lo sfoggio che Cimone fa della sua *τυραννική οὐσία* nel 470-60, il motivo della *δαπάνη* che si ritrova facilmente in Pindaro e Bacchilide ed è dimostrato per esempio dal racconto in Ps. Hdt. di come grazie alle sue vittorie ippiche del 560-550 Callia (I) ⁷ ἐφανερώθη ἐκ τοῦς Ἑλληνας πάντας δαπάνησι μεγίστησι⁸ — tutte queste, e altre che si potrebbero citare, sono indicazioni incontrovertibili che se c'è un vantaggio politico che vale la pena di prendere come punto di partenza questo è basato sulla proprietà. Che non si tratti di un metodo del tutto utopistico, è una questione diversa. A meno che non sia possibile riconoscere un criterio obbiettivo che definisca la posizione economica dei membri della cittadinanza ateniese come membri della classe sociale più elevata, l'idea per quanto attraente va abbandonata.

Tutto il mio lavoro è basato sulla teoria che esiste un criterio per stabilire la composizione delle classe alte ateniesi e che esso consiste nei dati offerti dalle esecuzioni delle liturgie militari o religiose dello stato, vale a dire di quella forma di tassa individuale che richiedeva a determinati cittadini di agire ad esempio da impresario o da finanziatore di una produzione drammatica o corale (coregia), di addestrare e finanziare una squadra di corridori per le corse con la torcia nelle varie festività (gimnasiarchia), di armare e comandare una nave da guerra per un anno (trierarchia), o di anticipare del denaro allo stato per conto di un gruppo di cittadini (proeisphora). Da un punto di vista economico la scelta di questo criterio è abbastanza ovvia. Le spese in questione, che andavano da poche centinaia di dracme fino alle più usuali 2000-3000 dracme o persino alla somma più grossa di 6000 dracme, e che potevano venir ripetute ogni due o tre anni, facevano sì che la liturgia fosse al di sopra dei mezzi di tutti i cittadini eccetto un'esigua minoranza — certo non più del cinque per cento — che sembra ancora più piccola se confrontata con tutta la popolazione maschia adulta dell'Attica. D'altra parte i procedimenti legali dell'*antidosis* e della *diadikasia* permettevano che i cambiamenti che potevano avvenire nella po-

⁷ Qui come altrove i numeri romani, che vengono usati per distinguere due o più membri di una stessa famiglia, sono quelli adottati nel mio libro citato a nota 1: per lo più essi coincidono con quelli del Kirchner.

⁸ Thuc. vi, 16, 1-4; Plut. Nic. iii. 1-2; Ath. Pol. xxviii 3; Ps. Hdt. vi, 122, 1.

sizione economica dei vari individui si riflettessero nella composizione della classe liturgica, e pertanto portavano come conseguenza che di norma non vi era contrasto tra la classe liturgica e la classe superiore di Atene. Inoltre, con il passar del tempo, si produsse una specie di equiparazione tra i cittadini che eseguivano liturgie e i cosiddetti πλούσιοι o εὐποροί: la definizione dataci da Aristotele della seconda classe a partire dall'alto nello stato come τὸ ταῖς οὐσίαις λειτουργοῦν, ὃ εὐπόρους καλοῦμεν⁹ rese l'equazione esplicita e ufficiale; e le fonti ateniesi tendono a parlare di οἱ πλούσιοι, οἱ εὐποροί, οἱ τὰ κτήματ' ἔχοντες come di una classe identica dal punto di vista dei membri che la compongono a quella di οἱ τριτή-μαχοι o οἱ λειτουργοῦντες.

Il metodo da seguire consisterà pertanto nell'identificare tutte le persone di cui si sa che hanno eseguito almeno una liturgia statale e nel fare delle lievi aggiunte a questa lista prendendo in considerazione (a) tutte le persone di cui si sa che hanno posseduto un patrimonio di almeno tre o quattro ta'enti, il che segna, secondo le fonti del quarto secolo, il limite finanziario più basso che contraddistingueva la classe liturgica, e (b) tutte le persone di cui si sa che si occupavano a scopo agonistico di allevamento di cavalli su grossa scala, accettando in tal modo i dati qualitativi e quantitativi che abbiamo sull'altissimo costo di questa attività. Ciò ci permette, entro certi limiti, di descrivere tre secoli, dal 600 circa, quando si cominciano ad avere dei dati credibili sugli Ateniesi storici, fino al 300 quando la scomparsa delle liturgie ci priva di una delle basi per questo criterio selettivo. Si tratta naturalmente di un esame che varia di molto in profondità e che, visto che deve dipendere così sostanzialmente dai dati epigrafici (fasti, dediche, liste navali etc.), comincia a diventare adeguato solo negli anni tra il 380 e il 320.

Nondimeno, in questi tre secoli è possibile identificare 779 persone di cui è sicuro che, almeno a un momento determinato, hanno appartenuto alla classe superiore ateniese, se la si definisce oggettivamente come si è fatto sopra. La seconda tappa consiste nel cercare di rintracciare le famiglie di queste persone nei loro rami discendenti, ascendenti e collaterali, per quanto ci è concesso dai nostri dati, e nel cercare di accumulare tutti le notizie possibili sulla grandezza e sul tipo di patrimonio tramandato nella famiglia stessa.

È ovvio che il metodo qui seguito non è quello del Münzer. C'è una cosa in comune: l'idea di usare la famiglia come unità di misura, ma anche qui vi sono delle differenze. Le famiglie scelte non sono quelle almeno un membro delle quali abbia fatto parte dell'aristocrazia elettiva, ma quelle che hanno avuto almeno un membro che è entrato a far parte della classe superiore in quanto λειτουργῶν o per una simile ragione. Si tratta quindi del metodo del Münzer solo in un senso molto limitato.

Se alterato in questo modo, il metodo ha una sua validità. In parte è una questione di empatia — concentrare la ricerca sugli individui privati,

⁹ Pol. 1291a 33-4.

siano o non siano personalità pubbliche, considerarli attraverso il loro passato e le loro caratteristiche individuali, significa renderli, assai di più di quel che non sia possibile altrimenti, delle persone vere che agiscono in un contesto familiare in modo credibile e immediatamente comprensibile.

Per un periodo in cui i dati che possediamo sulle personalità singole sono così ridotti che per lo più esse non altro che nomi e *farbloße Gestalten* — come ha lamentato Matthias Gelzer in un altro contesto¹⁰ — questo rappresenta un progresso considerevole. È anche vero — in parte — che così ci si rende molto più conto di una serie di persone che erano importanti (in quanto ricche) da un punto di vista economico, ma rimasero sconosciute dal punto di vista politico: si acquista pertanto un panorama assai più sfumato della società ateniese di quel che non si ottenga considerando solo gli uomini politici. Forse però il modo in cui il metodo manifesta maggiormente la sua utilità è che esso riesce a mostrare sino a che punto e perché gli affari privati avessero importanza negli affari pubblici, visto che in realtà o erano essi stessi affari pubblici o potevano influenzarli profondamente. Se ne possono dare degli esempi considerando alcuni dei fenomeni contrassegnati dall'etichetta di « family politics » e cercando di mostrare modi e periodi in cui li si può o non li si può documentare.

Prima di tutto vi è il caso di quei gruppi di cugini o parenti che agiscono di concerto a scopi politici, cercando di ricavare il massimo dal potere e dalle cariche familiari. È ovvio che un buon esempio ne sono sia i Pisistratidi per il periodo che va dal 527 a dopo il 480 (quando spariscono in quanto gruppo familiare dai resoconti degli storici) sia gli Alcmeonidi che quasi certamente rappresentano un gruppo di questo tipo tra il 560 e il 540 nella generazione di Megacle (II) e di Alcmeonide (I), i figli di Alcmeone (I), e di nuovo nel 508 quando il fatto che Clistene, a quel che sembra, non sia riuscito o non abbia voluto influenzare l'elezione all'arcontato in favore del cugino Alcmeone (III) affrettò la conversione della famiglia a una nuova tendenza politica radicale, e ancora tra il 490 e il 470 quando Megacle (V), figlio di Ippocrate (I) e i suoi due cugini Calliseno e Callistene, figli di Aristonimo, formarono una lega di cugini che sarebbe stata trattata come un insieme unitario da Erodoto (vi. 121 ss.) nella sua discussione delle loro azioni a Maratona, celebrata come un insieme unitario da Pindaro nel 486 in uno dei suoi carmi più freddi (*Pyth.* vii), e infine attaccata e distrutta in quanto insieme unitario nell'epidemia di ostracismo del 490-80.

Questi gruppi sono *οἰκίαι* e non comprendono quasi mai più di tre o quattro persone di rilievo in uno stesso momento. Vi erano gruppi familiari più grandi, i *γένη*; a priori ci si aspetterebbe che questi ultimi gruppi, la cui unica ragion d'essere era nel monopolio, riservato a poche famiglie, di certi privilegi e responsabilità religiose, sarebbero divenuti unità politiche. E in realtà ci sono abbastanza dati che dimostrano che quando questi privilegi si trovarono attaccati o sottoposti a varie pressioni

¹⁰ *Kleine Schriften* I, Wiesbaden, 1962, p. 201.

che durante la rivoluzione del 460-40 propugnavano una loro diminuzione o almeno una loro riformulazione, i vari γένη pensarono o agirono, o almeno reagirono, come entità unitarie. Forse l'espressione politica più importante di tutta questa serie di azioni e reazioni è la riformulazione della situazione dei due γένη che presiedevano ai misteri di Eleusi¹¹. Certo è però che il caso più chiaro e più interessante è quello del decreto del 460-50 che comincia con queste parole: « Circa la richiesta fatta dai Praxiergidai, [il segretario del Consiglio] deve scrivere su una stele l'oracolo del dio e i diritti che abbiamo votato precedentemente in favore dei Praxiergidai » e continua spiegando nei minuti particolari i doveri e i diritti del γένος.¹²

Tuttavia dopo il 450 non c'è più niente di questo tipo. È vero che i documenti che abbiamo a proposito dei γένη del tardo quinto, quarto e terzo secolo — per esempio a proposito dei Demotionidai e dei Salaminioi¹³ — indicano che essi avevano la loro importanza, ma è anche vero che non c'è nessun indizio che funzionassero in qualsiasi modo come unità politiche o che nessuno si preoccupasse dei loro rapporti con lo stato. Al tempo stesso non solo sembra che le οἰκίαι scompaiono dal gergo politico delle nostre fonti dopo la distruzione degli Alcmeonidi nel 490-80, ma è anche difficile incontrare esempi particolari di cooperazione — sia pure specifica e di breve durata — tra parenti. Posso citare Euripoteo (III) che nel 408 opera da aiuto di campo per Alcibiade e nel 407 gli dà il benvenuto quando ritorna ad Atene o che alle Arginuse difende la condotta dell'altro suo cugino in terzo grado Pericle (II) e che anche, a sentire Senofonte, adduce la parentela come motivo della sua difesa¹⁴, o anche Demone (III) di Paiania che propose la mozione per il richiamo del cugino di suo padre Demostene dall'esilio nel 323¹⁵. C'è inoltre quel notevole terzetto di fratelli ricchi di talento, Filocare, Eschine e Afobeto che ottennero tutti posizioni di alta responsabilità nella vita pubblica ateniese nel tardo decennio 350-40 e che ovviamente formarono un gruppo del tipo di quelli che Demostene nel 349 avrebbe ironicamente chiamato συμμορία (Dem. ii. 29). Non ci sono altri dati — o, se ce ne sono, sono pochi e vaghi — che indichino l'esistenza di collaborazione tra cugini e/o parenti. Il viceversa è vero però, e se ne può dare come esempio lo strano contrasto tra Imeraio (II) di Falero, che, a giudicare dalla parte nota della sua carriera politica, fu sino alla morte (estate del 322) un democratico radicale di tipo demostenico e iperideo, e suo fratello, l'accademico e oligarchico Demetrio. Entro lo stesso γένος si può citare la differenza tra la reazione dimostrata dinanzi alla dominazione macedone da Prosseno (II) di Afidna da

¹¹ IG i². 6 = SEG X 6 = SEG XV 2 = SEG XVII 2 = SEG XXI 5.

¹² IG i². 80 = SEG X 28 = SEG XIV 3.

¹³ Demotionidai: IG ii². 1237 e cf. H. T. WADE-GERY, *Essays in Greek History*, Oxford, 1958, pp. 116 ss. Salaminioi: W. S. Ferguson, « *Hesperia* », 7 (1938), pp. 1 ss.

¹⁴ Xen. *Hell.* i 7, 16 ss.

¹⁵ Plut. *Dem.* xxvii. 4.

un lato e da Democrate dall'altro, benché quest'ultimo appartenesse allo stesso demos del primo e fosse un Γεφυραῖος come lui.

Un secondo fenomeno che è caratteristico della politica familiare è il matrimonio politico. La logica di questi matrimoni è così ovvia che non c'è bisogno di spiegarla. Dato che i matrimoni non erano altro che intese contrattuali fra l'eventuale marito e il κύριος della donna, in cui entrambe le parti miravano alla combinazione più vantaggiosa dal punto di vista della proprietà e della posizione sociale, non c'è da sorprendersi che quando un matrimonio avveniva nella cerchia dei πολίτευόμενοι, i calcoli venissero fatti pensando anche ai vantaggi politici. È qui soprattutto che bisogna sottoscrivere e sottolineare le lamentele degli storici romani sulle limitazioni dei dati a nostra disposizione. Per esempio, vi sono due donne che fecero entrambe due matrimoni di importanza politica notevole e che saremmo ben lieti di poter valutare al loro giusto grado. Di esse però non conosciamo né il nome né, quel che è peggio, il patronimico, di modo che ogni speranza siffatta rimane frustrata: si tratta della donna che ebbe come figli Cimone (I) (da Stesagora) e Milziade (III) (da Cipselo) e della donna che era parente di Pericle e sposò prima lui e più tardi Ipponico (II). Del resto anche quando si hanno i dati di cui, in questo caso, lamentavamo la mancanza, il nostro compito non è sempre facile. Tucidide (vi. 55. 1) ci dice con tutti i particolari che Mirrine, la moglie del tiranno Ippia, era la figlia di Callia, figlio di Iperochide. Non si potrebbe chiedere di più, ma Callia è uno dei nomi d'uomo più comuni in Atene e Mirrine uno dei nomi di donna più comuni. Iperochide è un hapax e il risultato ne è che l'informazione avuta non ci fa progredire di un passo.

Nonostante tutto però c'è ancora una serie di dati su cui lavorare — e lavorare con buoni risultati. Per esempio all'inizio del decennio 490-80 Callia (II) di Alopece, che era già daduco («portatore di torcia»: una dignità nei misteri di Eleusi) e che più tardi sarebbe divenuto l'artefice di due paci, sposò Elpinice la sorella di Cimone (II); circa nello stesso periodo sembra che un'altra sorella di Cimone (II) abbia sposato un membro di quella che doveva essere la maggior famiglia di Halimous e sia divenuta la madre di Oloro e la nonna di Tucidide lo storico; poco prima o poco dopo il 480, lo stesso Cimone (II) prese in moglie la Alcmeonide Isodice, nipote di Megacle (V), l'ostracizzato del 486; forse all'inizio del decennio successivo, una terza sorella di Cimone (II) si sposò con l'uomo politico Tucidide di Alopece. Ciò significa che nello spazio di circa dieci anni quattro famiglie, due delle quali sappiamo dalle nostre fonti, per quanto limitate, che avevano avuto notevole importanza politica nella generazione precedente, si legarono intorno a una quinta famiglia, quella di Cimone, creando così una formidabile unione. Naturalmente non si può dire che questi legami siano nuovi — il matrimonio di Pisistrato con la figlia di Megacle intorno al 559, il matrimonio di Megacle con la figlia del tiranno Clistene intorno al 575 e il matrimonio di Agamestore (se si tratta di un nome storico) con la figlia di Cipselo di Corinto intorno al 630 sono tutte riunioni dello stesso tipo. Ma se si considerano questi matrimoni di Cimone e delle

sue tre sorelle contro lo sfondo della condanna di Milziade nel 489, della riforma dell'arcontato nel 487/6 e degli ostracismi del 490-80, essi ci appaiono — come ben sapeva Ed. Meyer già molti anni or sono ¹⁶ — come qualcosa di nuovo e di differente; fatti come misure di difesa per salvaguardare la situazione delle famiglie che venivano variamente attaccate dalle pressioni della Sinistra di Temistocle, questi matrimoni rappresentano le prime mosse importanti nel processo di fusione tra le famiglie aristocratiche di Atene. Il sistema ebbe una sua efficacia. Almeno dovrebbe pur significare qualcosa il fatto che il processo contro Temistocle nel 470 o poco dopo fu condotto da un Alcmeonide, Leobotes, e che il protagonista di questa fusione dinastica, Cimone, fu anche il protagonista della politica Ateniese per più di quindici anni sino al crollo del 461. Ora, per continuare la storia di queste riunioni nella generazione successiva, possiamo tornare a Callia (II), daduco e artefice di pace. A un certo momento sembra che il suo matrimonio con la sorella di Cimone, Elpinice, sia finito in un divorzio. Ma benché egli fosse prosseno di Sparta, pure riuscì a sfuggire alla fama di essere un membro del partito spartano, e, a quel che sappiamo, non si trovò mai ad essere proposto per l'ostracismo per questa o altre ragioni. Il contrasto con Cimone o con Alcibiade il Vecchio è palese. Nonostante la sua posizione di daduco e di membro più vecchio nella importante famiglia degli araldi eleusini, le regole sempre più ristrette dei culti eleusini causate dalla rivoluzione di Efialte non gli impedirono di essere, in certo senso, l'agente propulsore della politica periclea nel 449 e nel 446. E infine nel 455, o poco dopo o poco prima, Pericle divorziò da sua moglie e la lasciò sposare, grazie a un'intesa amichevole, con il figlio trentenne di Callia, Ipponico.

Qui più che altrove si ha un esempio di come le azioni private rispecchino e al tempo stesso chiarifichino la vita pubblica. Abbiamo Callia che intorno al 480 si era unito con Cimone e con i suoi compagni conservatori e che ora rompe questi rapporti e, intorno al 455, una data che ha un'immensa importanza politica, annulla pubblicamente le implicazioni politiche di quell'antico legame, facendo invece pesare tutta la sua autorità sul piatto del nuovo regime con il permettere il matrimonio del figlio con la parente e ex-moglie di uno dei due o tre maggiori uomini politici del partito di Efialte. Si può anche dire qualcosa di più. Le storie su Callia in quanto *Λαγχόπλορος* dimostrano chiaramente che egli deve essere stato uno dei primi a rendersi conto delle possibilità delle miniere del Laureion e a sfruttarle sistematicamente e rendono credibile l'enorme cifra di 200 talenti che gli viene attribuita. Si può pensare, a mio parere, che è proprio questa sua enorme ricchezza, con i vantaggi politici che gliene derivavano, che deve averlo reso, dal punto di vista della sua posizione nella vita pubblica, meno dipendente dalle prerogative che si accompagnavano alla sua posizione di daduco e di araldo. Pertanto è grazie a questa base autonoma del suo potere che egli riuscì a non distruggere tutta la sua carriera poli-

¹⁶ *Forschungen zur alten Geschichte*, II, Halle, 1899, 48.

tica con il solo fatto di unirsi a quel regime che aveva delimitato le sue prerogative culturali.

Mi sono soffermato su Callia perché, a mio modo di vedere, egli rappresenta bene il modo in cui un esame che parta dallo studio delle condizioni private e dei fatti familiari e privati può chiarire le azioni pubbliche di un uomo politico. Ma di questo ce ne sono molti altri casi, come, per esempio, il raggrupparsi tra il 450 e il 420 delle famiglie di Pericle, Teisandro, Callia, Cleinia, Glaucone e Andocide in un tipo di aristocrazia liberale in cui, *exempli gratia*, il figlio maggiore di Pericle, Santippo (II), il figlio di Leagro, Glaucone (II), Leogora, il padre dell'oratore Andocide, ed Epilico, l'ambasciatore del 430-420, erano tutti e quattro cognati.

Si può paragonare questo raggruppamento con quello radicale che cominciò, a quel che sappiamo, quando le due figlie di Dicaiogene (I) di Kydathenaion, che fu ucciso alla battaglia di Halieis intorno al 459, sposarono, l'una il Gefireo Armodio (II), discendente del tirannicida, e l'altra (se una delle mie ipotesi più ardite è giusta) niente altri che Cleone, e che poi continuò e si estese nelle generazioni successive sino a includere l'uomo politico Thoudippos, il segretario del Consiglio Cefisofonte (I), di Paiania, l'ellenotamia Poliarato di Cholargos, l'altro ramo dei Gefirei, Pamfilo il generale della guerra corinzia, Mantia l'uomo politico e generale del 370-50, e persino il generale Cabria. Si pensi anche ai rapporti nella prima parte del quarto secolo tra Trasibulo di Steria e Nicia (II), il nipote del generale, o anche tra Agirrio, Callistrato e Timomaco.

Quel che è estremamente difficile però è il seguire questa serie di matrimoni politici attraverso il quarto secolo. Mi sembra difatti che gli ultimi tre matrimoni di cui si può supporre che fossero stati combinati con un intento definitivamente politico, anche se solo intenzionale, furono quelli di Timomaco con la figlia di Callistrato intorno al 370, di Diofanto con la figlia di Melanopo (III) circa nello stesso periodo, e del figlio di Ificrate, Menestheus, con la figlia di Timoteo nel 362. Dopo di ciò e fino alla guerra Lamiaca non c'è niente di paragonabile. Non si tratta della solita mancanza di fonti (che una volta tanto sono eccezionalmente buone per il periodo tra il 362 e il 322), ma di un qualcosa che ha direttamente a che vedere con la società ateniese. In certo modo il fatto porta in luce una limitazione severa del metodo che affronta la storia di questo periodo attraverso la storia delle singole famiglie; bisogna riconoscere a questo punto che il metodo del Münzer perde qui la sua validità.

Ci si deve quindi domandare perché il metodo non funzioni più in queste circostanze e sia pure in questa forma negativa domanda e risposta hanno un loro valore. Questo mi conduce difatti alla mia terza e ultima forma di politica familiare, la continuità di atteggiamento pubblico e politico durante più di una generazione. Non c'è da meravigliarsene. In una comunità piccola in cui, data la mancanza di una remunerazione adeguata che fosse al tempo stesso sicura e legittima, la classe sociale che è in grado di partecipare di persona alla vita politica ad alto livello è ancora più piccola, sarebbe strano non trovare una serie di famiglie «politiche», sin

tanto che il potere del patrimonio o di altre forme di risorse politiche ereditabili — come, per esempio, le cariche culturali — hanno una qualsiasi importanza.

Pertanto, molte delle figure pubbliche principali del sesto o quinto secolo o iniziarono una tradizione politica che sarebbe stata continuata dai figli e dai nipoti o ne furono gli eredi: per gli Alcmeonidi sappiamo di sei o più generazioni che furono attive politicamente, di cinque almeno per le famiglie di Andocide e di Callia e per i Cimonidi e di almeno tre per i Pisistratidi e le famiglie di Pericle e di Alcibiade. E ancora tra gli οἴκοι ἑστρατηγηκότες Conone e i suoi discendenti diretti tennero la carica di generale in tre generazioni successive, Diotimo (I) di Euonimo e la sua famiglia offrirono ad Atene cinque e forse sei generali e un taxiarca in cinque generazioni, Dicaiogene di Kydathenaion e i suoi discendenti diretti ebbero tre generali e un filarca in sei generazioni. Questi esempi e altri, forse meno notevoli, fanno sì che più di un quinto dei generali noti del quinto e quarto secolo (59 su 237) vengano ad appartenere a questi οἴκοι. Date le enormi difficoltà prosopografiche, che ho discusso in precedenza, questi dati sono sufficienti per far intravedere che le cariche militari tendevano ad appartenere alla stessa famiglia nonostante l'atmosfera radicale e democratica del clima politico e che l'osservazione del Vecchio Oligarca per cui gli Ateniesi solevano scegliersi i χρηστοί e i δυνατώτατοι come generali (*Ath. Pol.* i. 3) continuava ad essere valida anche nel quarto secolo.

D'altra parte — e in contrasto con ciò che si è appena detto — per i πολιτευόμενοι del quarto secolo non era vero che ci fosse una tendenza a provenire da famiglie ben note (benché Licurgo sia ovviamente un'eccezione); al contrario sarebbe molto più vicino al vero il dire che c'era una tendenza in questi personaggi a non adottare una tradizione ereditaria e a non crearne una nuova. È vero che ci sono alcuni di cui si sa che il padre era prominente in politica, e tra essi si annoverano anche figure importanti — Androzio figlio di Androne, Periandro figlio di Poliarato, Abrone figlio di Licurgo e forse Aristonico figlio di Aristotele — oltre a figure minori come Demea figlio di Demade e Polieucto figlio di Timocrate, ma la tendenza generale è rappresentata molto più chiaramente da figure isolate come Aristofonte, Eschine, Demostene, Eubulo e Iperide. A meno che i nostri dati, che pure sono ora abbastanza completi, non ci traggano completamente in errore, sembra che nella situazione generale del quarto secolo la forza propulsoria e i vantaggi che si originavano nella carriera politica di una determinata persona non fossero sufficienti a procurare una simile posizione politica al figlio e tanto meno al nipote.

Il perché di questo fenomeno va investigato, ma vi è ancora un altro punto da esaminare. Gli uomini politici del quinto secolo e della prima parte del quarto secolo aspiravano automaticamente a ottenere la carica di generale sì da poterla usare come base da cui esercitare il loro potere politico, ma le nostre fonti rendono abbastanza chiaro non solo che le occupazioni di generale e uomo politico erano divenute due cose separate e complementari nel quarto secolo, ma anche che molte delle principali figure

politiche del quarto secolo, e anzi la maggior parte di coloro che ottennero preminenza dopo il 370, non divennero mai generali, e che questo è dovuto a una scelta deliberata da parte loro.

A mio parere non può essere dovuto al caso che gli uomini politici abbiano smesso di aspirare al generalato in quella stessa decade (360-350) in cui smisero di aspirare ai matrimoni politici e che entrambi questi fatti siano avvenuti nella stessa generazione in cui essi non furono più in grado di trasmettere una carica o posizione politica ai loro figli. Questi fenomeni vanno messi in rapporto. Se si vuol essere brevi e forse dogmatici, la risposta si può riassumere così. Verso la metà del quarto secolo il potere del patrimonio e dei possesi andava perdendo la sua importanza politica (eccetto che per quel che riguarda la carica di generale, per cui aveva ancora importanza) di fronte alle esigenze contrastanti del potere democratico, vale a dire alle abilità finanziarie, retoriche e amministrative. Queste abilità però non erano ereditabili di padre in figlio in modo che fosse sia pur vagamente paragonabile con quello semplice e immediato in cui la proprietà privata o un privilegio di cerimoniale o di culto potevano venir trasmessi nella famiglia.

Per concludere: né il metodo del Münzer né, si potrebbe aggiungere, quello del Namier, si prestano, a mio parere, a venir adottati nell'esegesi della storia ateniese del quarto secolo. Capire il perché di questa conclusione negativa e rendersi conto delle circostanze che la rendono necessaria significa chiarire una serie di fatti e di motivi che sono della massima importanza non solo nella storia del quarto secolo, ma in quella di Atene in generale.

J.K. DAVIES

PRAETOR MAXIMUS

E QUESTIONI AFFINI

A Giuseppe Grosso

I.

SINTESI DI UNA SERIE DI TEORIE

Un passo di Livio (VII, 3, 5-8) può essere messo al centro di una ricostruzione rivoluzionaria di Roma arcaica. È il passo in cui Livio parafrasa una legge vetusta, scritta in lettere e parole arcaiche, la quale si trovava in passato sul lato destro del tempio tripartito di Giove Capitolino sul Campidoglio, in quella parte che era specificamente dedicata a Minerva, legge ordinante che chi sia pretore massimo figga un chiodo ogni anno alle idi di settembre. Secondo Livio lo scopo di questa cerimonia era di segnare la successione degli anni. Egli dà un parallelo molto opportuno e importante per questa interpretazione della cerimonia di piantare un chiodo ogni anno sulla parete di un tempio: la stessa cosa avveniva nel tempio di Nortia, dea etrusca, in Volsini. Livio anzi dà la sua fonte per questo parallelo: « auctor Cincius », quasi certamente (vedi oltre) non Cincio Alimento, ma un più tardo antiquario del I secolo a.C. Il resto del racconto liviano è assai più oscuro, e dovrebbe da noi essere discusso se ci interessassimo qui della interpretazione di questo atto rituale; e più precisamente del rapporto tra questa forma arcaica di indicare la successione degli anni piantando un chiodo sulla parete di un tempio (cfr. Fest., p. 49 L.) e la cerimonia di piantare un chiodo sulla parete di un tempio nel caso eccezionale di una epidemia o di altro segno di manifesta ira divina.

Ma un'analisi del passo di Livio in rapporto alla questione dei due atti rituali — il chiodo cronologico e il chiodo catartico — fu già data da me

circa 40 anni or sono nel *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale*, 58, 1930, 36-42; e non intendo qui ritornare sulla questione — anche se molto altro ci sarebbe da dire.

È press'a poco certo che alla legge sul chiodo annuale parafrasata da Livio implicitamente si riferisce un passo di Festo, *Maximum praetorem* (p. 152 L.), quando riporta contrastanti opinioni sul titolo *praetor maximus*: « Maximum praetorem dici putant alii eum qui maximi imperi sit, alii qui aetatis maximae ». Evidentemente mancava ormai ai dotti della fine della repubblica una chiara tradizione sulla natura del « praetor maximus », il cui nome era conservato nella *lex vetusta* citata da Livio.

I contemporanei di Livio non sapevano dunque molto più di quanto sappiamo noi sul « praetor maximus ». « Praetor maximus » è espressione superlativa. Se troviamo « praetor maximus », e non « maior », sembra naturale indurre (ed è stato indotto) che c'erano a Roma contemporaneamente almeno tre pretori di rango disuguale di cui uno era il « praetor maximus ». Si può conseguentemente addurre il passo di Livio come prova che Roma arcaica, dopo la caduta della monarchia, fu governata da più di due pretori, di cui uno era il pretore massimo, al quale spettava ogni anno di compiere la cerimonia di piantare un chiodo nel tempio di Giove Capitolino.

Fissato questo punto essenziale, possiamo andare avanti. Possiamo per esempio ricordarci di un altro particolare di questo passo liviano in discussione: « Horatius consul ea lege templum Iovis optimi maximi dedicavit anno post reges exactos ». Dunque, secondo Livio, il tempio stesso di Giove Ottimo Massimo fu dedicato, nel primo anno della repubblica, da un solo uomo: Orazio. È vero che Livio lo chiama console e implica che fosse uno dei due consoli. Ma non potrebbe essere stato Orazio il « praetor maximus » dell'anno I della repubblica? Questo spiegherebbe assai bene perché egli fosse il solo a dedicare il tempio. Tanto più che Dionigi di Alicarnasso nel dare la stessa notizia sulla dedica del tempio di Giove da parte di Orazio è anche più preciso. Egli dice (o sembra dire: la distinzione avrà il suo significato in seguito) che il nome di Marco Orazio, e di Marco Orazio solo, era iscritto sul tempio: « la consacrazione di esso e la iscrizione prese Marco Orazio » (5, 35,3).

È vero di nuovo che Dionigi aggiunge che Orazio era uno dei consoli e che si era affrettato a prevenire il collega; ma l'unica cosa che stava scritta sul tempio era *ex hypothesi* il nome di Orazio, e il resto può legittimamente essere considerato una congettura o di Dionigi o di una sua fonte.

Siamo dunque arrivati al punto di poter concludere che forse abbiamo

il nome di un « praetor maximus » — o, perché no?, addirittura del primo « praetor maximus » di Roma, dopo la monarchia, Marco Orazio.

A questo punto si aprono sempre più larghe prospettive. Anzitutto dobbiamo ricordarci che la tradizione storica ricorda piuttosto confusamente una designazione alternativa a quella del dittatore: il dittatore si chiama anche *magister populi* (Cic. *De rep.* 1, 40, 63; Varro, *L.L.* 5, 82 etc.), un termine chiaramente contrapposto a quello di *magister equitum*, il comandante della cavalleria nominato direttamente dal dittatore in situazioni di pericolo. È vero che la tradizione sempre implica che il dittatore o « magister populi » fosse un magistrato o comandante straordinario creato con procedura speciale in momenti eccezionali e per un periodo di tempo limitato. Ma la tradizione può sbagliare per l'età arcaica, di cui era certamente poco informata. L'idea di identificare il « praetor maximus » con il dittatore dell'età arcaica è attraente, e non si vede poi ragione perché non si debba accettare un'idea attraente.

Supponiamo che il « praetor maximus » sia il « magister populi ». Ne deduciamo che la dittatura, prima di diventare a Roma una magistratura straordinaria meno che annuale, era una magistratura ordinaria a cui erano subordinati altri comandanti. Di questi comandanti, o « praetores », possiamo indicare ora uno per nome: è il « magister equitum ». Certo bisogna trovare almeno un altro pretore, per avere un « praetor maximus ». Ma ci sono tante possibilità: per es. che il pretore urbano fosse stato non creato ma solo richiamato in vita nel 366 a. C. in quanto era già esistito in età più antica; o che il « tribunus » o i « tribuni celerum » (il loro numero è notoriamente controverso) fosse considerato originariamente un pretore; o che pretori fossero considerati i sei tribuni delle legioni. Poiché « praetor » significa in sostanza comandante (« prae-itor ») non è poi impossibile che tutti questi comandanti fossero considerati pretori. Obiettare che un pretore è un pretore, e un tribuno è un tribuno, può essere segno di arretratezza metodologica.

L'idea che a Roma in età arcaica ci fosse un dittatore o pretore massimo annuale con dei pretori subordinati può essere in qualche modo rafforzata dal confronto con magistrature etrusche e osco-umbre. In Etruria l'esistenza di un collegio di pretori, di cui uno stava al di sopra degli altri, sembra ragionevolmente probabile: si è paragonato più particolarmente il « praetor maximus » al *Zilath purthne*, o *princeps civitatis*, di certe città etrusche. In città osche o nella confederazione osca si è trovata una coppia di *meddices* di cui uno forse stava in qualche modo più in alto dell'altro. Abbiamo dunque qualche possibilità di confermare la esistenza di

una dittatura annuale a Roma con paralleli nel campo etrusco e osco-umbro, e possiamo postulare uno sviluppo costituzionale comune a molti gruppi etnici d'Italia per cui si sarebbe passato dalla monarchia alla dittatura annuale. Ci è lecito allora andare anche oltre e postulare una fase intermedia tra monarchia e dittatura annuale. Non sarebbe ragionevole ritenere che tra monarchia ereditaria e dittatura annuale ci fosse stato un periodo di dittatura a vita, o tirannia costituzionale o monarchia elettiva? L'idea è bella. E questa volta siamo fortunati nell'avere l'appoggio, almeno fino a un certo punto, della tradizione. Poiché la tradizione romana tende a presentarci i re come eletti dai comizi curiati, che al re conferivano l'imperio con una legge speciale. Non lasciamoci distrarre dalle complicate questioni sulla *lex curiata de imperio*, e in generale sulla tradizione dei re elettivi. Teniamo fermo al punto essenziale che a Roma la nozione di un re elettivo esiste. Per di più se prendiamo un Tarquinio Prisco o un Servio Tullio come tiranni o dittatori a vita, abbiamo un'altra prova di questa comunità costituzionale arcaica italica. La tirannide è un fenomeno non solo della Grecia asiatica e metropolitana, ma anche della Grecia italica. Non lontano da Roma stava Cuma, dove il tiranno Aristodemo è ben documentato proprio per il periodo intorno al 500 a.C. Altri tiranni, se non vitalizi, almeno a lunga scadenza erano noti alla tradizione, come Mezio Fufezio, il dittatore albano, su cui le fonti discordano nei particolari. E ora abbiamo il misterioso Tiberio Veliana di Cere rivelatoci dalle iscrizioni in etrusco e in fenicio di Pirgi. Tiberio Veliana non ha titolo o carica nel testo etrusco, ma è chiamato *melek* nel testo fenicio, ed è nel terzo anno del suo regno: è sembrato giusto congetturare che egli non fosse re ereditario, ma tiranno.

Accettata l'idea di un dittatore a vita, accettata l'ipotesi che Servio Tullio fosse un dittatore a vita, altre prospettive si aprono di fronte a noi. L'imperatore Claudio identificava Servio Tullio con l'avventuriero etrusco Mastarna. E una qualche avventura di Mastarna — in cui era coinvolto un Romano Tarquinio — ci è rappresentata dalle famose pitture vulcenti che si attribuiscono al IV o al III secolo a. C. Ora è stato proposto di vedere in Mastarna il nome di un magistrato piuttosto che un nome proprio — anzi la etruschizzazione del nome latino di *magister*. Dunque Servio Tullio sarebbe stato o un etrusco o un romano etruschizzato che per le sue funzioni di *magister* sarebbe stato chiamato Mastarna dagli Etruschi e immortalato come tale dalla loro tradizione pittorica. Il titolo Mastarna poi sarebbe stato preso come un nome proprio, precisamente come Brenno, Lucumone, Karanos o Koiranos ecc. passarono da appellativi di magistrati o comandanti a nomi propri di coloro che erano rispettivamente

Brenno, Lucumone, Karanos: il passaggio poté essere dovuto a fraintendimento o più semplicemente a conversione di appellativo in cognome. Se Servio Tullio fu *magister*, fu *mastarna*, abbiamo la conferma che il *magister populi* o *praetor maximus*, prima di essere magistrato annuale, fu magistrato o dittatore a vita.

Abbiamo dunque concluso la nostra rivoluzione. Invece della rappresentazione tradizionale che due consoli succedettero ai re, possiamo presentare uno sviluppo costituzionale assai più complesso, assai più collegato a istituzioni di altri popoli italici. Alla monarchia (presumibilmente) ereditaria successe la monarchia a vita; alla monarchia a vita succedette la dittatura annuale del pretore massimo accompagnato dal « *magister equitum* ».

La rivoluzione porta con sé le sue conseguenze. Queste conseguenze sono state tratte. La tradizione insiste sul fatto che il tempio di Giove Capitolino fu dedicato al primo anno della repubblica e che il dedicante fu uno dei primi consoli. Ma noi abbiamo visto che il trapasso dalla monarchia alla repubblica fu molto più graduale: in verità siamo arrivati a mettere in dubbio che ci sia stato un momento di vero trapasso dalla monarchia alla repubblica. Non possiamo dunque essere sicuri che il tempio di Giove Capitolino fosse stata l'occasione per iniziare una nuova era, senza « il primo anno della repubblica » è nozione molto incerta. Dobbiamo aprire la mente ad altre possibilità: per esempio che la consacrazione del tempio di Giove Capitolino fosse stata l'occasione per iniziare una nuova era, senza connessione con la fondazione della repubblica. In questo caso Marco Orazio dedicatario del tempio non sarebbe il primo « *praetor maximus* », ma solo il primo « *praetor maximus* » della nuova era caratterizzata dalla fondazione del tempio di Giove. Possiamo quindi ritenere compatibile l'esistenza di un « *praetor maximus* » con i re o dittatori a vita; non è detto che la nuova era di Giove Capitolino sia stata introdotta durante la repubblica. Che cosa avrebbe fatto il « *praetor maximus* » sotto i re è un'altra questione. Ma se immaginiamo che il « *praetor maximus* » fosse sotto i re un comandante militare, che venne a un certo punto elevato alla dignità di eponimo con la istituzione della nuova era di Giove Capitolino, non avremo poi difficoltà a capire perché il « *praetor maximus* » diventò il supremo magistrato di Roma dopo la caduta dei re. Analogie almeno parziali si potrebbero cercare fra gli efori di Sparta e forse anche tra gli arconti di Atene. Gli efori di Sparta esistettero certo sotto i re; uno di loro fu eponimo sotto i re; e a poco a poco gli efori si appropriarono almeno in parte del potere dei re spartani.

In questa prospettiva la data del 509 a.C. cessa d'essere la data della cacciata dei re da Roma e viene riferita solo alla introduzione della nuova era di Giove Capitolino conseguente alla dedica del nuovo tempio e alla scelta dei nuovi eponimi. Per conseguenza i Fasti Capitolini vanno interpretati, almeno nella loro sezione più antica, in un modo radicalmente nuovo. Essi non sono più da considerare come la lista dei consoli dell'inizio della repubblica, ma come la lista dei magistrati eponimi della nuova era di Giove Capitolino. Questi magistrati eponimi avrebbero dunque cambiato natura più di una volta.

Non sarebbe da escludere che i pretori originariamente fossero dei magistrati subordinati al dittatore a vita. Poi in una seconda fase sarebbero diventati i capi annuali dello Stato. Uno di essi, il più importante, il « praetor maximus » sarebbe già stato il magistrato eponimo sotto i re o dittatori a vita: lo sarebbe rimasto quando diventò il più autorevole dei magistrati repubblicani. Sotto di lui ci sarebbe stato il pretore più comunemente noto come « magister equitum ». Il « praetor maximus » sarebbe anche stato chiamato « magister populi » o forse già « dictator ». In una terza fase il « praetor maximus » e il « magister equitum » sarebbero stati trasformati in magistrati di pari grado, entrambi eponimi. I Fasti sarebbero naturalmente cambiati in corrispondenza della evoluzione del « praetor maximus ». Ma i cambiamenti dei Fasti pongono, in questa teoria, dei problemi di per sé. Se i Fasti (*ex hypothesi* del tempio di Giove Capitolino) avevano originariamente un eponimo per anno, come mai i Fasti a noi pervenuti hanno sempre (in quanto Fasti consolari, non in quanto Fasti dei tribuni con potestà consolare) due nomi? Qui tre ipotesi sono possibili: o che i Fasti più antichi contenessero anche i nomi del « magister equitum » di ogni anno, benché non fosse eponimo; o che i Fasti più antichi siano stati fraintesi per analogia dei Fasti più recenti, e gli eponimi di due anni successivi siano stati erroneamente presi come una coppia annuale (con ovvie conseguenze cronologiche); o che i Fasti più antichi siano stati interpolati in età più recente in modo da aggiungere un nome falso ogni anno al nome autentico. Tutte e tre le ipotesi sono difendibili. Nella prima e nella terza di queste ipotesi (ovviamente non nella seconda) una data intorno al 509 a. C. può salvarsi come data della dedica del tempio di Giove Capitolino; ma resta più che dubbio se essa possa valere anche come data della fondazione della repubblica.

II.

I VANTAGGI DELLA TRADIZIONE

Chi conosce l'argomento o ha una qualche idea del metodo da me professato sa che io non ho presentato fin qui una prospettiva mia. Ho solo cercato di dare una rappresentazione sintetica e semplificata (ma, spero, non travisata) di parecchie teorie affini che oggi dominano nel campo degli studi su Roma arcaica. Eminentissimi studiosi come lo svedese K. Hanell, il nostro S. Mazzarino, l'ungherese A. Alföldi si sono espressi in questo senso; sebbene nessuno di essi accetterebbe integralmente le proposizioni finora enunciate. Né essi furono i primi a enunciare una a una le nozioni su citate. La teoria centrale della dittatura annuale del *praetor maximus* si trova già in W. Ihne e A. Schwegler ed è poi stata ripresa in età più recente da E. Kornemann e K.J. Beloch. L'idea che il « *praetor maximus* » fosse originariamente il magistrato eponimo dell'era di Giove Capitolino, senza relazione alla fondazione della repubblica, deve aver avuto, per quanto so, la sua prima formulazione chiara in K. Hanell (1939), ma qualche antecedente è da riconoscersi perfino il G. De Sanctis (1907).

La questione che noi dobbiamo porci è se questa linea interpretativa spieghi meglio i dati della tradizione che la linea interpretativa fornita (insieme con i dati) dalla tradizione romana stessa (Livio, Dionigi, etc.).

Cominciamo a interpretare il passo liviano sul « *praetor maximus* ». E intanto domandiamoci se « *maximus* » necessariamente significhi più di due pretori. Senza dubbio, in latino classico, « *maximus* » normalmente significa più di due persone o cose. Ma sappiamo pure che la regola non vale per il latino arcaico. In Terenzio *Adelphoe* 881, uno dei due fratelli dichiara « *qui sum natu maxumus* ». « *Primus* » invece di « *prior* » è ben testimoniato. Ennio scrive (*Ann.* 198, V.):

Summus ibi capitur meddix, occiditur alter.

Egli parla evidentemente di due *meddices* oschi, contrapponendo « *alter* » a « *summus* ». Si può forse anche invocare la tradizione antiquaria romana che, come sappiamo da Aulo Gellio (13, 15), contrapponeva gli « *auspicia maxima* » dei consoli, pretori e censori agli « *auspicia minora* » degli altri. Ne consegue per intanto che noi non siamo sicuri che « *praetor maximus* » presupponga almeno tre pretori: può voler dire il maggiore di due pretori.

Ma deve poi necessariamente applicarsi in titolo « *praetor maximus* » a un solo pretore? Non potrebbe « *praetor maximus* » significare ciascuno

dei due consoli? Questa possibilità è suggerita, tra l'altro, dalla traduzione greca del titolo di console: στρατηγὸς ὑπατος. La più antica documentazione di questa traduzione greca, per quanto so, risale solo al principio del II secolo a.C. Ma è quasi inevitabile postulare che già Timeo dovesse tradurre il titolo di console se narrava la guerra di Pirro. Né è poi inverosimile che cronache greche d'Italia o Sicilia già traducessero il titolo del supremo magistrato romano assai prima di Timeo. Non è dunque in sé irragionevole considerare στρατηγὸς ὑπατος come ricalcato su « praetor maximus ». Come è noto, fu questa la opinione di Th. Mommsen. Essa perdette favore dopo la critica serrata di M. Holleaux. Ma se ben si guarda, ciò che dà efficacia alla critica di Holleaux è il tacito presupposto che nessun greco abbia potuto tradurre in greco il titolo di console durante il V o il IV secolo a. C. Oggi questo presupposto va dichiarato senz'altro arbitrario. Resta dunque il fatto che στρατηγὸς ὑπατος è una naturale versione di « praetor maximus ». Se è così, va tenuta anche presente la conseguenza — e cioè che per il traduttore greco « praetor maximus » doveva rappresentare la designazione di ciascun console. Se a torto o a ragione, è altra questione.

Abbiamo dunque presenti due possibilità: o che « praetor maximus » rappresenti il « praetor maior » fra due pretori; o che « praetor maximus » sia la designazione di entrambi i pretori-consoli della età arcaica. Ma una terza possibilità non ci deve sfuggire — ed è che con « praetor maximus » si indicasse originariamente quello dei due consoli o pretori che in alternanza mensile o quotidiana aveva i fasci (*penes quem fasces sint*): si ricorderà che, secondo Festo (154 L. s.v. « maiorem consulem ») il console in questa posizione veniva da taluni antiquari chiamato « maior consul ». In questa interpretazione si salverebbe l'esistenza dei due pretori-consoli di pari grado — ma si si attribuirebbe al pretore con i fasci il titolo di « praetor maximus » o « maior ».

Una quarta possibilità fu già anch'essa presente al Mommsen, ed è che la legge del « clavus annalis » citata da Livio intendesse indicare con « praetor maximus » il supremo magistrato a Roma alle idi di settembre, fosse o console, o dittatore, o *interrex*. Mommsen muoveva da una pedestre, ma indiscutibile, osservazione. A Roma alle idi di settembre, ci poteva essere o un dittatore, o più di rado un *interrex*, invece di un console. Se la legge citata da Livio intendeva dire « alle idi di settembre panderà il chiodo chi si trovi ad essere il capo dello Stato, sia egli console o dittatore o *interrex* », una formula molto semplice per indicare tutto questo era appunto: « qui praetor maximus sit idibus Septembribus clavum pangat ». Si è obiet-

tato che il linguaggio arcaico non è capace di queste sottili formulazioni astratte: e può essere vero. Ma noi sappiamo troppo poco del linguaggio arcaico di Roma per permetterci queste affermazioni.

Tre delle quattro possibilità che abbiamo prospettato (« praetor maximus » come il console con i fasci o come *uno* dei due consoli *sic et simpliciter* o come espressione generica del capo dello stato, sia esso pretore o dittatore o *interrex*) sono compatibili con l'ordinaria tradizione che fa dei due consoli i successori immediati dei re.

Si tratta di vedere se gli altri argomenti da noi elencati sono tali da sovvertire la tradizione anche senza l'aiuto del passo liviano sul « praetor maximus » — ora che abbiamo concluso che il « praetor maximus » non è necessariamente un magistrato supremo *anteriore* al consolato, non è necessariamente un dittatore annuo.

La tradizione romana, come abbiamo già insistito, non conosce una monarchia legalmente ereditaria; conosce una monarchia elettiva. Manca dunque a Roma la possibilità di postulare una fase transizionale fra monarchia ereditaria e governo repubblicano.

D'altra parte non c'è alcuna ragione di ritenere che Mastarna sia il titolo portato da Servio Tullio come capo dello stato romano. Non c'è dubbio che un personaggio Mastarna è esistito e che la tradizione etrusca ne narrava gesta connesse con la storia di Roma: sembra anzi verosimile che egli sia stato a un certo punto della sua carriera re di Roma, perché altrimenti non sarebbe stato identificato con Servio Tullio per salvare i sette re tradizionali. Ma l'identificazione di Servio Tullio e Mastarna è opera di eruditi romani: se non dell'imperatore Claudio, di un suo predecessore imbarazzato dal trovarsi di fronte a un re di Roma famoso nella tradizione etrusca, ma ignoto alla tradizione romana. Che poi Mastarna sia connesso con « magister » è possibile, ma tutt'altro che certo. Il nome Mastarna, come ha osservato A. Alföldi, si trova in età imperiale per un individuo di origine etrusca: può essere dunque un semplice nome proprio etrusco.

Né esiste seria ragione per distaccarsi dalla tradizione e postulare una fase di dittatura annuale a Roma. Non si capisce intanto come i Romani avrebbero potuto ignorare o dimenticare questo stadio del loro sviluppo costituzionale. La violenza che si deve fare ai Fasti è ovvia. D'altra parte le ragioni positive sono scarse e deboli. Il fatto che il tempio di Giove Capitolino fosse dedicato dal solo Marco Orazio è naturale: il dedicatore del tempio era un individuo solo. Dalla dedica non possiamo certo dedurre che Marco Orazio fosse « praetor maximus » unico al tempo della dedica. Tra parentesi, è perfino incerto che ci fosse sul tempio di Giove un'iscri-

zione attestante la dedica da parte di Orazio. Si interpreta di solito la frase di Dion. Hal., 5, 35, 3 τὴν ἐπιγραφὴν ἔλαβε come attestante la dedica di Orazio. Ma fu fatto osservare da K. Hanell all'Entretien di Vandoeuvres 1966 che τὴν ἐπιγραφὴν ἔλαβε significa semplicemente « prese il credito » come si vede dall'espressione parallela di Polibio I, 31, 4: φθάσαντα τὴν ἐπιγραφὴν τῶν πραγμάτων λαβεῖν a proposito di rivalità tra due generali (Dionigi doveva aver presente proprio questo passo di Polibio). La questione dell'esistenza dell'iscrizione è tuttavia secondaria. Ciò che importa è che anche un'epigrafe attestante la dedica di Orazio non aggiungerebbe nulla alla nota prassi di affidare a un solo magistrato la dedica del tempio.

Nulla parimenti può dedursi dall'altro fatto che Spurio Cassio fosse il solo magistrato romano a stringere il « foedus Cassianum », il trattato tra Roma e i Latini di un anno incerto intorno al 500 a.C. (Liv. 2, 33, 9). Noi non sappiamo nulla né sulle modalità dei trattati intorno al 500 a.C. né sull'esatta posizione di Cassio quando concluse l'accordo (poteva essere dittatore o « praetor maior »).

Né credo si possa difendere seriamente l'opinione che il tempio di Giove Capitolino fu dedicato intorno al 509 a.C. senza alcuna connessione con la fondazione della repubblica. Come risulta da Plinio *n.h.* 33, 1, 19 l'edile Cn. Flavio intorno al 304 a.C. già datava la dedica del tempio di Giove all'incirca al 507 a.C. D'altra parte i Fasti consolari arrivavano all'incirca alla stessa data per l'inizio della repubblica. Ora i Fasti consolari furono editi per la prima volta appunto da Cn. Flavio (Liv. 9, 46, 5). Non sarebbe sfuggito all'osservazione degli antichi se Flavio, in contraddizione con la posteriore opinione vulgata, avesse posto l'inizio dei Fasti a una data radicalmente diversa da quella della dedica del tempio di Giove. Dobbiamo ritenere almeno probabile che già per Flavio le due date coincidessero. Come è poi noto, una data della fondazione della repubblica intorno al 500 a.C. era anche presupposta dalla tradizione cumana su Aristodemo conservata da Dionigi di Alicarnasso, libro VII.

La connessione tra la fine della monarchia e la dedica del tempio di Giove è solidamente stabilita dalla convergenza di questi indizi.

Siamo dunque costretti a ritornare nelle linee generali alla tradizione: fondazione della repubblica intorno al 510-500 a.C.; sostituzione di due consoli ai re.

Ma l'accettazione della tradizione nelle linee generali non significa poi che non ci siano problemi ben aperti. Problemi aperti sulla natura della *plebs* e dei *conscripti* sono da me discussi altrove. Qui vorrei ancora ri-

chiamare l'attenzione sul difficile passo di Festo s.v. « Praetor ad portam » (p. 276 L.) che ha per fonte il medesimo Cincio a cui Livio aveva attinto le sue notizie sul « praetor maximus » e il chiudo annuale. Cincio nel suo libro *De consulum potestate* doveva aver sentito il bisogno di spiegare perché e come in tempo più antico i consoli si fossero chiamati pretori — e di lì procedeva a indicare i vari tipi di pretore. Un pretore romano di tipo speciale era quello che comandava la lega latina negli anni in cui toccava ai Romani di comandare l'esercito federale: « quo anno Romanos imperatores ad exercitum mittere oporteret iussu nominis Latini ». Qui si rivela un fatto ignoto alla tradizione annalistica. I Romani dovevano inviare uno o più generali a comandare la lega latina e lo facevano seguendo gli ordini dati loro dalla lega. La frase « quo anno mittere oporteret » implica evidentemente che non tutti gli anni i Romani dovevano inviare uno o più pretori. Ma la interruzione può interpretarsi in due modi: 1) come conseguenza della situazione di pace; 2) come conseguenza di un turno tra le città latine nell'inviare i pretori. Nel primo caso i Romani sarebbero stati richiesti di mandare il pretore ad ogni guerra federale; nel secondo caso avrebbero preso parte a un turno. Anche se si preferisce la seconda interpretazione, resta tuttavia incerta la natura del turno. Si potrebbe giungere a maggiore chiarezza se si conoscesse a che periodo Cincio si riferiva, e che cosa intendesse per « imperatores » (corretto arbitrariamente da taluni moderni in « imperatorem »). Se per es. si fosse riferito al periodo posteriore al « foedus Cassianum », diventerebbe probabile un'annuale alternanza tra Roma da una parte e le città della lega latina aderenti al « foedus » dall'altra.

Insomma, noi non sappiamo quanto spesso i Romani dovessero mandare un pretore a comandare i Latini, e tanto meno sappiamo a che periodo Cincio voglia riferirsi. Ma non sappiamo nemmeno come questo pretore fosse eletto, se facesse parte dei « praetores maiores » o « minores » della classifica di Festo (p. 152 L.).

È meglio confessare ignoranza che usare questo passo per provare, come ha fatto recentemente A. Alföldi, che tutta la tradizione romana sui rapporti tra Latini e Romani è una grossolana falsificazione di Fabio Pittore. Per Alföldi il passo proverebbe che Roma ancora nel quinto secolo a.C. aveva una posizione modestissima nella lega latina e doveva, a turno con le (trenta?) altre città latine, nominare un comandante federale.

Con questa confessione di ignoranza possiamo concludere. Il pretore romano comandante i Latini del passo di Festo sta a indicare una fase mal nota (e non datata) dei rapporti tra Roma e il Lazio, che allo stato attuale è difficilmente interpretabile¹.

ARNALDO MOMIGLIANO

¹ Lezione tenuta alla Università di Torino il 18 aprile 1967 come parte delle « Lezioni Augusto Rostagni ». Un testo corredato da apparato di note apparirà negli *Studi in onore di G. Grosso*, vol. I (editore Giappichelli, Torino). Intanto sia rimandato a uno studio apparso posteriormente di J. Heurgon 'Magistratures romaines et magistratures étrusques', *Les origines de la république romaine*, Ginevra, Fondation Hardt, 1967, pp. 97-132, dove è la bibl. relativa. Heurgon segue in complesso Hannell e Mazzarino.

ESCATOLOGIA E POLITICA NEL TARDO GIUDAISMO E NEL CRISTIANESIMO PRIMITIVO *

I

1. In un passo famoso delle *Antiquitates* (XIII, 10.5 §§ 288-292), Flavio Giuseppe narra che, avendo una volta Giovanni Ircano domandato ai farisei se egli, in qualcosa, avesse trasgredito la legge, costoro gli

* L'autore tiene ad esprimere la propria riconoscenza ed il proprio sentito ringraziamento al Warburg Institute di Londra e, in modo particolare, al direttore, professor E. H. Gombrich e al professor A. Momigliano, per avergli permesso un periodo di completa dedizione agli studi, durante il quale questo lavoro venne disegnato ed abbozzato.

Le opere più frequentemente citate nel corso del lavoro sono abbreviate come segue: *Apocrypha* (= *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament ... edited...* by R. H. CHARLES, Oxford, 1963 rist., 1913¹); *Apokryphen* (= *Die Apokryphen des Alten Testaments übersetzt und herausg. von E. KAUTZSCH*, Tübingen, 1900); *APTOWITZER, Parteipolitik* (= V. APTOWITZER, *Parteipolitik der Hasmonäerzeit in rabbinischen und pseudepigraphischen Schriften*, Wien, 1927); *BOUSSET, Religion* (= W. BOUSSET - H. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen, 1966⁴ ft.; 1903¹; *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*; 1906²; 1926³ herausg. von H. GRESSMANN - Handb. Lietzmann, n. 21); *BRANDON, Jesus and Zealots* (= S. G. F. BRANDON, *Jesus and the Zealots. A Study of the political factor in primitive Christianity*, Manchester, 1967); *BULTMANN, Geschichte* (= R. BULTMANN, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, Göttingen, 1967¹; 1921¹, 1931² neubearb.), *Ergänzungsh.* (= *Ergänzungsheft*, Göttingen, 1966³, 1958¹); *CULLMANN, Dieu et César* (= O. CULLMANN, *Dieu et César. Le procès de Jésus. Saint Paul et l'Autorité. L'Apocalypse et l'Etat totalitaire*, Neuchâtel-Paris, 1956); *DERENBOURG, Essai* (= J. DERENBOURG, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques*, Première partie. *Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien*, Paris, 1867); *DUPONT-SOMMER, Ecrits* (= A. DUPONT-SOMMER, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris, 1959); *FOOT-MOORE, Judaism* (= G. FOOT-MOORE, *Judaism in the first centuries of the Christian Era. The Age of Tannaim*, Cambridge Mass. 1958 rist.; 1927¹); *GOCUEL, Jésus* (= M. GOCUEL, *Jésus*, 1950² refondue; 1932¹; *Vie de Jésus*); *GOCUEL, Evangile de Marc* (= M. GOCUEL, *L'Evangile de Marc et ses rapports avec ceux de Mathieu et de Luc. Essai d'une introduction critique à l'étude du second évangile*, Paris, 1909); *GRÄTZ, Geschichte* (= H. GRÄTZ, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf Gegenwart*, gli undici volumi di quest'opera non sono apparsi in ordine; cfr. *Encyclopaedia Judaica*, VII Berlin, 1931, coll. 650-651, ove sono indicate le varie edi-

chiesero di deporre la carica di sommo sacerdote, contentandosi di mantenere solamente il potere politico poiché egli era nato quando sua madre era prigioniera; ed aggiunge che 'ciò era falso'. La maggior parte degli

zioni dei singoli volumi. Citaz. secondo la 5^a, bearb. von M. BRONN); HENGEL, *Zeloten* (= M. HENGEL, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70. n. Ch.*, Leiden und Köln, 1961); JUSTER, *Juifs* (= J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, Paris, 1914); KLOSTERMANN, *Markusevang.* (= E. KLOSTERMANN, *Das Markusevangelium*, Tübingen, 1950⁴, 1907¹ - Handb. Lietzmann, 3); LIETZMANN, *Geschichte* (= H. LIETZMANN, *Geschichte der alten Kirche*, Berlin, I, *Die Anfänge*, 1961⁴, 1932¹; II, *Ecclesia catholica*, 1961³, 1938¹; III, *Die Reichskirche bis zum Tode Julians*, 1961¹, 1938³; IV, *Die Zeit der Kirchenväter*, 1962³, 1944¹ incompiuto); MEYER, *Ursprung* (= E. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Stuttgart und Berlin: I, *Die Evangelien*, 1921¹⁻³; II, *Die Entwicklung des Judentums und Jesus von Nazaret*, 1921¹⁻³; III, *Die Apostelgeschichte und die Anfänge des Christentums*, 1923¹⁻³); MOWINCKEL, *He that cometh* (= S. MOWINCKEL, *Hans kommer*, København, 1951, cit. dalla trad. ingl. *He that Cometh*, transl. by G. W. ANDERSON, Oxford, 1959 rist., 1956¹); SCHÜRER, *Geschichte* (= E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*; Leipzig, I, *Einleitung und politische Geschichte*, 1901^{3,4}, 1890²; II, *Die inneren Zustände*, 1907⁴, 1886², 1898³; III, *Das Judentum in der Zerstreuung und die jüdische Literatur*, 1909⁴, 1898³; IV, *Register*, 1911⁴, 1902³; 1878¹; *Lehrbuch neutestamentlicher Zeitgeschichte*); STRACK, *Einleitung* (= H. L. STRACK, *Einleitung in Talmud und Midras*, München, 1930 rist., 1920⁵; 1887¹; *Einleitung in den Talmud*); VOLZ, *Eschatologie* (= P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Hildesheim, 1966 rist. ft., 1934²; 1903¹; *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*); WEISS, *Predigt* (= J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen, 1964³; 1892¹, 1900² neubearb.); WELLHAUSEN, *Evangelium Marci* (= J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, Berlin, 1902⁵, 1903¹); WELLHAUSEN, *Geschichte* (= J. WELLHAUSEN, *Israelitische und Jüdische Geschichte*, Berlin, 1958³, 1894¹, 1914²); WINTER, *Trial* (= P. WINTER, *On the Trial of Jesus*, Berlin, 1961).

Le sigle per le riviste, commenti e dizionari sono le seguenti: AThR (= Anglican Theological Review, Evanston Ill.); B (= Biblica, Roma); ETh (= Evangelische Theologie, München); HJ (= Hibbert Journal, London); JQR (= Jewish Quarterly Review, Philadelphia); JS (= Journal des Savants, Paris); JR (= Journal of Religion, Chicago Ill.); JSS (= Journal of Semitic Studies, Manchester); JThS (= Journal of Theological Studies Oxford); NC (= Nouvelle Clio, Bruxelles); NT (= Novum Testamentum, Leiden); NKGWGöt. (= Nachrichten von könig. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen Phil.-hist. Klasse); NTS (= New Testament Studies, Cambridge); RHR (= Revue d'Histoire des Religions, Paris); RHPH (= Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse, Strasbourg); REJ (= Revue des Etudes Juives, Paris); RH (= Revue Historique, Paris); SPAW (= Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse); SHAW (= Sitzungsberichte Heidelb. Akademie der Wissenschaften); STh (= Studia Theologica, Lund); ThB (Theologische Blätter, Leipzig); ThLZ (= Theologische Literaturzeitung, Leipzig); ThR (= Theologische Rundschau, Tübingen); ThZ (= Theologische Zeitschrift, Basel); TüZTh (= Tübinger Zeitschrift für Theologie); ZAW (= Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, Gießen-Berlin); ZNW (= Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft, Gießen-Berlin); ZThK (= Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen).

Handb. Lietzmann (= Handbuch zum Neuen Testament... herausg. von H. LIETZMANN); Komm. Meyer (= Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament begründet von H. A. W. MEYER); Komm. Zahn (= Kommentar zum Neuen Testament herausg. von TH. ZAHN); LEVY, *Wörter*. (= J. LEVY, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim* nebst Beiträgen von H. L. FLEISCHER. Zweite Aufgabe mit Nachträgen von L. GOLDSCHMIDT, Berlin und Leipzig, 1924); RE (= *Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*. Neu Bearbeitung... herausg. von G. WISSOWA, Stuttgart, 1894 ss.); RETHK (= *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*...

storici concorda nel ritenere che si trattava di un pretesto: 'es handelt sich hier, scrive Wellhausen, um ein Prinzip' e identifica questa ragione di fondo nella secolarizzazione dello stato giudaico, per cui, agli occhi dei farisei, non era più possibile che gli Asmonei continuassero ad essere, insieme, capi politici e sommi sacerdoti¹. Una ragione più specifica è stata indicata, invece, da Eduard Meyer, secondo il quale, nell'episodio, al di là dell'elemento aneddotico, 'der Kernpunkt, die Illegitimität des hasmonaischen Hohenpriestertum, tritt deutlich hervor'². Questa osservazione non convince, però, del tutto, poiché, nell'episodio, appare negata la legittimità di Ircano ad esercitare le funzioni di sommo sacerdote, ma non anche quella della sua famiglia e, da ciò che noi conosciamo, la tradizione giudaica sembra documentare piuttosto un atteggiamento ostile all'esercizio, da parte della dinastia asmonaica, del potere politico che di quello sacerdotale. In questo senso, Aptowitzer ha ritenuto di poter indicare il vero motivo della richiesta dei farisei nel fatto che Giovanni Ircano aveva assunto le prerogative regali, mentre queste, secondo la tradizione giudaica, appartenevano alla tribù di David³. Nonostante l'osservazione, formalmente ineccepibile, di Tcherikover⁴ che, in questo caso, la richiesta dei farisei avrebbe

herausg. von A. HAUCK, Dritte Ausgabe, Leipzig, 1896 ss.); *EJ* (= *Encyclopaedia Judaica - Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, Berlin, 1928 ss. incompleta) STRACK-BILLENBECK, *Kommentar* (= H. L. STRACK-P. BILLENBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München, I, *Das Evangelium nach Matthäus*, 1922; II, *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, 1924; III, *Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannes*, 1926, IV, 1 e 2, *Exkurse zu einzelnen Stellen des Alten Testaments*, 1928; V, *Rabbinischer Index*, 1956; VI, *Verzeichnis der Schriftgelehrten. Geographisches Register*, 1961); *TU* (= *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, herausg. von O. VON GERHARDT und A. HARNACK, Leipzig, 1883 ss.); *ThWNT* (= *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament* herausg. von G. KITTEL, Stuttgart, 1933 ss.).

¹ J. WELLHAUSEN, *Die Pharisäer und die Sadducäer. Eine Untersuchung zur innern jüdischen Geschichte*, Göttingen, 1967³, 1874¹, p. 92: 'Die Hasmonäer hatten einen Staat geschaffen, der nicht in das alte Kleid der geistlichen Verfassung Esra's hineinpasste, das haben die Schriftgelehrten und Pharisäer gefühlt und zur Geltung gebracht'. In *Geschichte*, p. 278, egli afferma, però, che, solo con Alessandro Janneo, l'ostilità dei farisei contro gli Asmonei 'wurde allgemeiner und prinzipieller'. Secondo E. MONTET, *Essai sur les origines des partis sadducéen et pharisien et leur histoire jusqu'à la naissance de Jésus-Christ*, Vienne, 1883, ciò che veniva contestato dai farisei agli Asmonei era 'l'union dans les mains du prince du double pouvoir temporel et spirituel', p. 210. SCHÜRER, *Geschichte*, I, p. 271, dice che: 'Je mehr die politischen Interessen bei ihm [Giovanni Ircano] in der Vordergrund traten, um so mehr traten die religiösen zurück... Ein inniges Zusammengehen mit den Pharisäern war bei dem stark weltlichen Anstrich seiner Politik auf die Dauer unmöglich'. Secondo A. SCHLATTER, *Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian*, Stuttgart, 1925³, 1900¹, p. 139-140, si trattava, invece, di uno scrupolo legalistico dei farisei. Per la letteratura precedente, cfr. soprattutto: H. G. A. EWALD, *Geschichte des Volkes Israels*, Göttingen, 1864³ 1843-1855¹, IV, pp. 499 ss. e J. M. JOST, *Geschichte des Judentums und seiner Sekten*, Leipzig, 1857-1859, I, pp. 234 ss.

² MEYER, *Ursprung*, II, p. 308.

³ APTOWITZER, *Parteipolitik*, pp. 13-17 e 31 ss. Y. LIVER, *Toledot bei David mihurbān mamlakūt Yehudā wē'ad lē'ahar hurbān habait hašne'i* [Storia della Casa di David dalla distruzione del regno di Giuda e fino a dopo la distruzione del secondo tempio], Yerušalaim, 1959, pp. 114 ss.

⁴ V. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilisation and the Jews* (translated [dal mano-

dovuto essere quella di abbandonare non le prerogative sacerdotali, ma quelle regali, è probabile che Aptowitzer abbia colto più nel segno di quanto non sembri a prima vista.

2. È questione disputata tra gli storici chi, per primo, tra gli Asmonei, abbia assunto il titolo di 're'. Giuseppe (*Ant.* XIII, 11,1 § 301 e *B.J.* I, 3,1 § 70) afferma che, alla morte del padre, nel 104, Giuda Aristobùlo, intendendo trasformare il potere in monarchia (τὴν ἀρχὴν εἰς βασιλείαν), διάδημα πρῶτος περιτίθεται. Strabone (XVI, 11,40) attribuisce questo atto ad Alessandro Janneo: πρῶτος ἀνθ' ἱερέως ἀνέδειξεν ἑαυτὸν βασιλέα Ἀλέξανδρος, mentre Girolamo, nel suo *Commento ad Ezechiele*, attribuisce invece questa iniziativa a Giovanni Ircano⁵. Gli storici hanno prevalentemente dato la preferenza alla testimonianza di Giuseppe, ma Aptowitzer, seguito da Oesterley⁶ ha, proprio sulla base dell'episodio ora riportato, ritenuto di poter affermare che il primo Asmoneo a cingere la corona sia stato Giovanni Ircano: la richiesta dei farisei sarebbe, appunto, la reazione alla sua assunzione della dignità regale in quanto: 'die Usurpierung der Königskrone durch einen Nichtdavididen war eine Tat, die gegen die im Volke lebende Tradition verstieß'⁷.

Tutto il problema va adesso riconsiderato tenendo conto degli ultimi risultati delle ricerche numismatiche da cui è, forse, possibile trarre qualche concreto elemento di giudizio, data l'estrema incertezza delle fonti letterarie.

In un recentissimo studio sulle monete ebraiche del periodo del secondo Tempio, un giovane studioso israeliano, Yakob Meshorer, ha sostenuto l'ipotesi che le monete recanti il nome di 'Yehudah', che gli studiosi (de Saulcy, Madden, Hill, Cavedoni, Schürer) hanno attribuito a Giuda Aristobùlo, debbano, invece, essere attribuite ad Aristobùlo II⁸, per cui il primo asmoneo a battere moneta sarebbe stato Alessandro Janneo.

Ora, nelle monete di Alessandro Janneo, cioè nelle prime monete coniate dalla dinastia, si leggono, nelle bilingui, i due titoli corrispondenti di 'melek' e di βασιλεύς e, nelle monete recanti la sola iscrizione ebraica, sia il titolo di *melek*, sia quello di *kohēn-gādōl*, 'sommo sacerdote', nell'espressione 'Yēhonatan il sommo sacerdote e la comunità dei Giudei', mentre in quelle degli altri Asmonei, si osserva, la scomparsa del titolo

scritto ebraico] by S. APPLEBAUM), Philadelphia, 1959/5719, p. 256 e p. 490, n. 25 (la 1ª ed. *Ha Yehudim we ha Yavanim* [Gli Ebrei e i Greci], Tel-Aviv 1931 ne differisce notevolmente).

⁵ 'Unde qui postea usque ad adventum Christi reges fuerunt pariter et sacerdotes quorum unus Hyrcanus diadema capiti suo imposuit frustra sibi et hoc et illud voluit vindicare cum regnum ei non deberetur' *Commentarium in Ezechielem* VII, 21 (Migne *P.L.* XXV, Parisiis, 1884, p. 207 col. 1). Anche nel *libro arabo dei Maccabei* è indicato Giovanni Ircano, cfr. GRÄTZ, *Geschichte*, III, p. 653.

⁶ W. O. E. OESTERLEY, *A History of Israel*, Oxford, 1957 rist. 1932¹, II, pp. 285-287.

⁷ APTOWITZER, *Parteilpolitik*, p. 15.

⁸ Y. MESHORER, *Matbē'ot ha-Yēhudim bimē bait-šēni*, Tel-Aviv, 1966. Citaz. dalla tr. ingl. *Jewish Coins of the second Temple period*, translated by I. H. LEVINE, Tel-Aviv, 1967, che migliora e completa l'orig., pp. 41 ss.

di 're' sia in ebraico che in greco nelle monete di Aristobulo II e di Ircano II e la ricomparsa del titolo di βασιλεύς in quelle di Antigono Mattatia, con la particolarità che, ad esso, non corrisponde in ebraico 'melek', bensì *kohēn-gādōl*. Per quanto riguarda Ircano II, il venir meno del titolo di βασιλεύς è logico, essendo egli stato sostituito al fratello da Pompeo nel 63 nel sommo sacerdozio, col titolo non di 're', ma di 'etnarca', ma il fatto che l'appellativo di 're' scompaia già nelle monete di Aristobulo II potrebbe far pensare che gli Asmonei, dopo averla adottata, abbiano poi voluto evitare deliberatamente tale qualifica di fronte agli Ebrei. Ma questo atteggiamento, dato il carattere marcatamente ellenizzante della dinastia, non può essere spiegato altrimenti che come il riflesso dell'ostilità che determinati strati del popolo dovevano aver assunto nei confronti di essa a tale proposito.

Le testimonianze numismatiche sembrerebbero, quindi, in questo senso, confermare indirettamente l'ipotesi di Aptowitzer, secondo il quale la narrazione di Giuseppe documenterebbe, come si è detto, l'episodio iniziale della rivolta dei farisei contro l'asmoneo che aveva assunto il titolo di re. Ma, chi è questo Asmoneo?

L'episodio in questione è ricordato anche nel *Talmūd* (*Kiddušin*, 66a), ma, invece di Giovanni Ircano, ne è protagonista Alessandro Janneo. Derenbourg ritiene che il nome di Yanna'y che compare nel *Talmūd* stia, in realtà, per Yohanan (invece di Alessandro Janneo, si tratterebbe, quindi, di Giovanni Ircano e la testimonianza del *Talmūd* discorderebbe solo apparentemente da quella di Giuseppe) poiché 'ce nom [Yanna'y] est donné indistinctement à tous les princes de la famille asmonéenne; le titre de roi est l'effet d'un anachronisme, Jean ne l'ayant pas encore porté'⁹.

Cominciamo con l'osservare che la considerazione di Derenbourg porta alla conclusione che Yanna'y potrebbe essere Yohanan, ma che non lo è necessariamente, tanto è vero che, per sostenere la propria ipotesi, Derenbourg è costretto ad argomentare che il titolo di re sia un anacronismo: se Yanna'y fosse Alessandro Janneo, questa incongruenza verrebbe meno¹⁰.

In secondo luogo, l'episodio è riportato dal *Talmūd* come una *baraitā*¹¹ e, a prescindere dalla specifica questione di quale asmoneo ne sia stato il protagonista, diversi storici hanno ritenuto di poter sostenere che questa testimonianza sia molto antica, addirittura preferibile a quella di Giuseppe¹².

⁹ DERENBOURG, *Essai*, p. 80, n. 1 e p. 95, n. 1.

¹⁰ Hanno sostenuto che si tratta di Alessandro Janneo e non di Giovanni Ircano, I. FRIEDLÄNDER, *The Rupture between Alexander Jannai and the Pharisees*, JQR, NS IV, 1913, pp. 443-448 e FOOT-MOORE, *Judaism*, I, p. 58.

¹¹ Per il concetto, STRACK, *Einleitung*, p. 2, § 3 e FOOT-MOORE, *Judaism*, I, pp. 148-149. B. HELLER in EJ III, 1929, coll. 1055-1057 ed ivi bibliog.

¹² DERENBOURG, *Essai*, p. 80, n. 1: 'cette baraita est citée par Abaïe, docteur babylonien célèbre, qui florissait au commencement du IV^e siècle et qui montre souvent une grande connaissance des choses palestiniennes' (su Abay, STRACK, *Einleitung*, p. 145 ed ivi bibliog.); GRÄTZ, *Geschichte*, III, pp. 687-689, nota 11, dice che il passo deve risalire ad un Amora del IV secolo, ma lo stile fa pensare che esso appartenga ad un'opera storica più antica, ipotesi accettata da I. LÉVI, *La rupture de Jannée avec*

Il racconto di questi è, in ogni caso, basato su una fonte tarda: come ha osservato J. Chamondard, la distinzione tra re e sommo sacerdote della fine del § 188 indica che la fonte non può essere più antica di Erode e che, probabilmente, deve essere identificata in Nicola di Damasco¹³; di conseguenza, la *baraitā* potrebbe essere, se non anteriore, almeno contemporanea alla fonte di Giuseppe. Se, però, la versione in essa contenuta e, quindi, anche il riferimento dell'episodio ad Alessandro Janneo invece che a Giovanni Ircano, fosse da preferire, tutto l'episodio sarebbe più agevolmente interpretabile nel senso proposto da Aptowitzer in quanto le testimonianze numismatiche ci assicurano che Alessandro assunse effettivamente il titolo di *'melek'*.

Posta la questione in questi termini, anche la testimonianza di Strabone, secondo il quale Alessandro Janneo e non Giuda Aristobùlo (come dice Giuseppe) sarebbe stato il primo a cingere la corona, verrebbe ad apparire più attendibile di quanto non sia stata finora considerata. In realtà, di essa non è stata data una vera e propria spiegazione: Schürer¹⁴ pensa, ad esempio, che Strabone non abbia considerato il breve regno di Giuda Aristobùlo, ma questa non è che una giustificazione di un presupposto errore. La notizia di Giuseppe potrebbe, al limite, essere meno attendibile di quella di Strabone. Per la storia della dinastia asmonaica, le fonti di Giuseppe non sono, come è noto, perfettamente identificabili, ma è verosimile che esse si compendino in Nicola di Damasco¹⁵. Una notizia come quella di quale Asmoneo abbia assunto il titolo di re doveva essere contenuta nell'opera di Nicola e Giuseppe, verosimilmente, deve aver attinto ad essa. Ora, Nicola di Damasco e Strabone sono strettamente contemporanei, ma, mentre Nicola viveva alla corte di Erode, Strabone era estraneo al mondo giudaico: per questa ragione, mentre Nicola di Damasco poteva aver attinto la notizia da una tradizione orale, Strabone, quasi certamente, deve averla raccolta da una fonte scritta. Ne discende che Strabone può averci conservato una versione del fatto (cioè l'indicazione di Alessandro Janneo come colui che si è proclamato re) contenuta in un documento scritto anteriore alla redazione delle storie di Nicola di Damasco, cioè della stessa fonte di Giuseppe.

Se, quindi, si mettono insieme: le testimonianze numismatiche che, secondo l'ipotesi di Meshorer, ci indicano in Alessandro Janneo colui il quale ha per primo battuto moneta e che, in ogni caso, ci documentano che

les pharisiens, REJ, XXXV, 1897, pp. 218-223; cfr. R. TRAVERS-HERFORD, *The Pharisees*, London, 1924, pp. 36 ss. S. ZEITLIN, *The Rise and Fall of the Judean State. A political, social and religious History of the second Commonwealth I*, Philadelphia, 5722/1962, p. 169 dice che 'the account in the Antiquitates is of a later period'.

¹³ *Oeuvres complètes de FLAVIUS JOSÈPHE* traduites en français sous la direction de TH. REINACH, III *Antiquités judaïques* XI-XV, traduction de J. CHAMONDARD, Paris, 1904, p. 177, n. 3.

¹⁴ SCHÜRER, *Geschichte*, I, p. 274, n. 5.

¹⁵ G. HÖLSCHER, *Die Quellen des Josephus für die Zeit vom Exil bis zum jüdischen Kriege*, Leipzig, 1904, pp. 11 ss. Sulla questione di come Nicola di Damasco abbia trattato il periodo asmonaico, BEN ZION WACHOLDER, *Nicolaus of Damascus*, Berkeley and Los Angeles, 1962, p. 60.

questi portò, unico tra tutti gli Asmonei, il titolo ebraico di *melek* e la testimonianza di Strabone, la *baraita* riportata in *Kiddušin*, 66a può veramente essere considerata come la versione più attendibile della rottura tra i farisei e gli Asmonei quando questi ultimi, oltre al sommo sacerdozio, assunsero anche il titolo e la dignità regali.

Perché, però, una volta che Alessandro Janneo si proclamò re, i farisei gli chiesero di rinunciare al sommo sacerdozio?

3. Un episodio narrato da Giuseppe sembra gettare una luce su questa richiesta dei farisei. Narra lo storico (*Ant.*, XIV, 3.2 § 41) che Pompeo, muovendo dalla Siria verso Damasco nella primavera del 63, venne ivi raggiunto da rappresentanti dei partigiani di Ircano e di Aristobùlo, i quali, vicendevolmente, si accusarono innanzi a lui. Accanto ad essi, Giuseppe introduce una rappresentanza degli 'Ebrei', la quale, contro ambedue, afferma di non essere disposta ad accettare una forma di governo monarchico poiché 'il costume tradizionale del loro paese era quello di obbedire ai sacerdoti del Dio che esso venerava', mentre Ircano ed Aristobùlo, pur essendo di legittima discendenza sacerdotale, cercavano di cambiare la forma di governo per rendere la nazione schiava. Questo discorso, che Giuseppe pone in bocca alla delegazione degli 'Ebrei' riflette l'atteggiamento degli ambienti farisaici. Esso è molto preciso ed esprime la concezione secondo la quale gli Asmonei, come legittimo titolo ad esercitare le loro funzioni politiche, avevano solamente la loro qualità di sommi sacerdoti¹⁶.

Molti storici — Tcherikover ne è l'esempio più significativo — hanno insistito sul carattere essenzialmente politico delle lotte tra i vari

¹⁶ 'In vormakkabäischen Zeit hat es für die politische Führung keinen besonderen Titel gegeben. Sie war im Hohenpriesteramt begriffen, so dass selbst im politischen Angelegenheiten immer nur der 'Hohenpriester' hervortrat', APTOWITZER, *Parteipolitik*, p. 14. Le prerogative politiche del sommo sacerdote sono, in realtà, il risultato di una situazione di fatto. A. CAUSSE osserva, molto giustamente, che, prima dell'avvento della dinastia maccabaica, 'le grand-prêtre apparaissait en face des gouverneurs étrangers comme chef national autant que comme chef religieux', ma che questa supremazia politica era, in realtà, estranea al redattore del 'Codice sacerdotale', il quale 'avait conçu son *kôhên haggādôl* comme le grand dignitaire du temple et le chef des sacrificateurs; mais il était trop étranger à toute préoccupation d'ordre politique pour songer à en faire un maître comme les princes qui gouvernent les peuples', *Du groupe ethnique à la communauté religieuse. Le problème sociologique de la religion d'Israël*, Paris, 1937, p. 231. Sulla riunione delle prerogative religiose e politiche nella persona del sommo sacerdote da Ezra in poi e sulle conseguenze religiose e politiche di essa, E. MEYER, *Die Entstehung des Judentums*, Halle, 1896, soprattutto nelle pagine conclusive, ed il § 70 (*Die jüdische Gemeinde*) del III vol. della *Geschichte des Volkes Israels* di R. KITTEL, Stuttgart, 1929, pp. 671 ss. WELLHAUSEN ha indicato questa particolare situazione politica in cui il sommo sacerdote è anche capo politico col termine di 'ierocrazia': 'Theokratie als Verfassung ist Hierokratie', *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin und Leipzig, 1927⁶; 1876¹: *Geschichte Israels* I, p. 240. Egli cita, in proposito, *Es.*, 19.6 (P) (ma cfr. *Isa.*, 61.6) 'e voi sarete per me un regno (*mamlékêh*) di sacerdoti ed una nazione (*gôy*) santa'. Il concetto, *Prolegomena*, p. 409, era già stato abbozzato da W. VATKE, *Die biblische Theologie wissenschaftlich*

gruppi in seno al giudaismo dell'epoca asmonaica¹⁷, forzando, probabilmente, un po' i termini della questione e trascurando di considerare il problema anche dal punto di vista religioso. Vi è, infatti, nella letteratura ebraica di questo periodo, una raccolta di diciotto salmi, giuntaci soltanto in una traduzione greca sotto la denominazione di *Salmi di Salomone*, che rappresenta, come ha messo in evidenza Wellhausen, l'espressione più tipica della pietà farisaica¹⁸ e che ci permette, forse, di precisare la concezione espressa dalla rappresentanza degli 'Ebrei' a Pompeo, individuandone il preciso motivo di fondo religioso.

Nel salmo 17 leggiamo, infatti, queste espressioni: 'Tu, o Signore, hai scelto David (per essere) re su Israele e gli hai giurato, riguardo alla sua discendenza, che il suo regno non sarebbe mai venuto meno innanzi a te, ma adesso, per i nostri peccati... ciò che tu non hai loro promesso, essi lo hanno preso con la violenza... essi hanno creato nel fasto una monarchia in luogo della loro eccellenza...' (5-8). Nonostante l'oscurità dell'espressione conclusiva¹⁹, la frase significa chiaramente che gli Asmonei, non essendo di stirpe davidica, non potevano assumere il titolo di re e l'arrogarsi questo titolo non era, da parte loro, che una violenza, quindi, una profanazione del sommo sacerdozio in forza del quale essi avrebbero dovuto reggere anche politicamente Israele.

Tenendo conto di ciò, non appare, quindi, inverosimile che, quando Alessandro Janneo assunse ufficialmente il titolo di *melek*, i farisei gli abbiano chiesto di deporre la carica sacerdotale, senza che ciò — come ritiene Eduard Meyer — significasse, però, che essi ritenevano illegittimo per principio l'esercizio delle funzioni della massima carica sacerdotale da parte degli Asmonei.

4. Come è noto, i *Salmi di Salomone* rispecchiano essenzialmente le vicende della lotta tra i due figli di Alessandro Janneo. Ora, in essi, c'è un

dargestellt, Berlin, 1835. Cfr. L. PERLITT, *Vatke und Wellhausen*, Berlin, 1965. Diversa l'opinione di STRACK, *Einleitung*, p. 195, 'auf die Königsherrschaft folgte in Israel nicht, wie man vielfach sagt, die Periode der Hierokratie, sondern die Zeit des Nomismus, der Gesetzesherrschaft'. Cfr. E. SCHALL, *Die Staatsverfassung der Juden*, Leipzig, 1896.

¹⁷ TCHERIKOVER, *Ellenistic Civilisation*, p. 253, 'under the Hasmoneans the quarrel between the Pharisees and Sadducees was mainly political and two strong parties, each supported by certain social strata, fought for the power in the state'. Secondo L. FINKELSTEIN, *The Pharisees. The sociological Background of their Faith*, Philadelphia, 1938, II, p. 606, 'it was only toward the end of John Hyrkan's reign that a series of events occurred which transformed the society [il farisaismo] into a political party'.

¹⁸ WELLHAUSEN, *Pharisäer*, pp. 112 ss. R. KITTEL, *Apokryphen*, II, p. 128: 'Die theologische Bedeutung der Lieder beruht wesentlich darauf, dass wir aus ihnen ein treues Bild der pharisäischen Frömmigkeit jener Tage gewinnen'.

¹⁹ ἀντὶ ὑψους αὐτῶν. J. VITEAU, *Les Psaumes de Salomon*, Paris, 1911, p. 343: 'en récompense de leur élévation'; E. E. GEIGER, *Der Psalter Salomo's*, Augsburg, 1871, p. 153: 'in ihrem Uebermuth'; WELLHAUSEN, *Pharisäer*, p. 160: 'in ihrem Stolz'; KITTEL, *Apokryphen*, II, p. 145: 'in [ἀντὶ = *mīn* causale] ihrem Stolze'; G. BUCHANAN-GRAY, *Apocrypha*, II, p. 648: 'in place of (that which was) their excellency'.

passo estremamente interessante a proposito del problema cui abbiamo ora accennato: in 8.12 si legge che «essi si sono impadroniti con la forza del culto di Dio, non essendovi l'erede legittimo che lo rivendicasse». Stando all'interpretazione del Viteau²⁰, questa frase va interpretata nel senso che, secondo il redattore del testo, Aristobulo si era impossessato a forza del sommo sacerdozio, spettante legittimamente al fratello primogenito Ircano: se si riflette al fatto che Ircano, durante il regno della madre (76-67), era stato solo sommo sacerdote, si comprende come, nel periodo di prevalenza del fratello (cioè dal 67 al 63), egli potesse benissimo apparire come il legittimo erede della carica sacerdotale usurpata da quest'ultimo.

Se ciò è esatto, ne discende, però, che l'osservazione di Lods, secondo il quale «le messie des psaumes de Salomon est le contre-pied exact des Hasmonéens»²¹ è inesatta per quanto riguarda i salmi in cui si rispecchia la prima fase della lotta tra i due fratelli — prima dell'intervento romano — durante la quale i farisei prendono le parti di Ircano; ed è, invece, esatta per i salmi che presuppongono l'intervento dei Romani come già avvenuto.

Ora, i termini in cui l'autore o gli autori di questo secondo gruppo di inni interpretano gli avvenimenti contemporanei sono decisamente escatologici e, in termini di dualismo apocalittico, essi formulano la loro opposizione agli Asmonei.

Questo è inequivocabilmente il motivo centrale e dominante dei *Salmi*: la parte eletta d'Israele si contrappone a quella dannata; ai «giusti» i «peccatori» (4.9); all'«assemblea dei pii», l'«empio» (βεβηλος) (4.1) e quando avverrà la «visita» (ἐπισκοπή), cioè l'avvento del messia (3.14; 9.8; 11.2 e 7) sarà il giorno della «scelta» (ἐκλογή) (18.6), cioè della distruzione dei malvagi per sempre (3.13; 13.10; 15.7 e 13; 17.26) e solamente i pii si salveranno (14.2).

Un passo dei *Salmi* ci fa, però, comprendere come questa formulazione in termini di dualismo escatologico della tradizionale contrapposizione tra farisei ed Asmonei sia stata, in realtà, determinata da un fatto specifico, cioè dall'arrivo in Giudea dell'esercito romano²²: «Il mio orecchio ha udito affanni e grida di guerra, il suono delle trombe che annuncia uccisione e strage ... Dio sta, dunque, per farci giustizia?»²³ (8.1-3).

²⁰ VITEAU, *Psaumes*, p. 12 e p. 294.

²¹ A. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque et juive. De origines à la ruine de l'Etat juif (135 après J.-C.)*, Paris, 1950, pp. 913.

²² Il paragone di Pompeo col Dragone (2.29) è una prova sicura di ciò (ma, contra, T. K. CHEYNE, rec. a *The Odes and Psalms of Solomon...* by J. RENDEL-HARRIS, 1909, HJ, IX 1910, pp. 206-212). Nel *Testamento di Asker* (7.3) è detto che, alla fine del mondo, Dio distruggerà il Dragone, Boussey, *Religion*, p. 516. Il Dragone, come le quattro bestie di *Daniele* (cap. 7) e come il Dragone dell'*Apocalisse*, è la grande potenza pagana (per i sottostanti miti, H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. I und Ap. Joh. 12*, Göttingen, 1921², 1895¹, pp. 323-335). Cfr. Volz, *Eschatologie*, pp. 280 ss. Già in *Ger.*, 51.34, al Dragone (*tannim* cfr. *Salmo* 74.13; *Ez.*, 29.3) è paragonato Nabuchadnezzar.

²³ Lett.: «dove, dunque, Dio lo giudicherà?» (ποῦ ἔρα κρινεῖ αὐτὸν ὁ θεός;);

Anche i Romani, infatti, sono destinati alla distruzione e compito del messia sarà, appunto, quello di 'cacciare i peccatori dall'eredità' (18.26) e di 'distruggere i pagani empì' (28.26): in questo salmo la figura del messia, se è ancora quella tradizionale del re che porterà Israele alla vittoria sui pagani, è anche, entro certi limiti, effettivamente il *contre-pied* della dinastia asmonaica. Come vedremo subito, questa contrapposizione sarà però sviluppata e portata alle sue logiche conseguenze solamente nei rotoli del Mar Morto.

Se vogliamo, intanto, riassumere ciò che si è fin qui osservato, potremmo dire che, stando alle fonti in nostro possesso, lo sviluppo dell'atteggiamento di ostilità dei farisei nei confronti della dinastia asmonaica sembra passare attraverso due momenti essenziali. Il primo è quello in cui la dinastia sacerdotale asmonaica assunse — crediamo di poter affermare con Alessandro Janneo — la dignità regale. Con questa prima rottura i farisei contestarono agli Asmonei la loro pretesa regale in quanto non erano di discendenza davidica e, conseguentemente, la legittimità di continuare ad esercitare insieme anche le funzioni di sommo sacerdote, tradizionalmente il fondamento dell'esercizio delle prerogative politiche. Il secondo momento è quello in cui — con Aristobulo II — gli Asmonei cercarono l'appoggio dei Romani per esercitare il potere politico: questo fatto portò ad una decisa radicalizzazione del contrasto che, dai farisei, venne formulato in termini di dualismo escatologico. La ragione determinante di ciò deve essere stata la comparsa dell'esercito romano in Giudea, fatto questo che deve essere stato interpretato come l'inizio dell'ultima fase del dramma apocalittico, che, secondo le concezioni tradizionali, era veduto come una spaventosa battaglia, a cui sarebbe seguito l'inizio di una nuova era per Israele, durante la quale Yahweh avrebbe regnato sovrano ed ogni male sarebbe stato distrutto.

II

1. Questa radicalizzazione in senso apocalittico dell'ostilità nei confronti della dinastia asmonaica ci appare, però, come si è detto, coerentemente sviluppata e portata alle sue estreme conseguenze nei rotoli del Mar Morto. Le concezioni fariseiche, così come esse traspaiono dai *Salmi di Salomone*, sembrano vedere la conclusione del dramma apocalittico nella distruzione dei peccatori operata direttamente da Dio o dal messia. Nelle concezioni proprie della setta di Qumrān, questa conclusione avrà luogo con una battaglia di cui i componenti della setta saranno i protagonisti. Nello schieramento opposto, accanto ai 'figli delle tenebre', si troverà anche l'esercito romano. Se, però, ci si chiede qual sia stato l'atteggiamento della setta di Qumrān ha assunto nei confronti dei Romani, non è difficile osservare come l'ostilità mostrata nei loro confronti sia

Qui 'giudicare' equivale chiaramente a 'distruggere', cfr. *I Macc.*, 7.42. Tutto il passo ricorda passi profetici come *Isa.*, 21.1 ss.; *Ger.*, 4.12-13 etc.

solamente una ostilità indiretta: l'avversario diretto della comunità è, infatti, il personaggio che, nei rotoli, riceve la denominazione di 'sacerdote empio'.

Secondo l'ipotesi sostenuta da Dupont-Sommer²⁴, che rimane, tra tutte quelle avanzate²⁵, la più convincente, questo personaggio deve essere identificato con Ircano II. Le accuse che i settari di Kumrān rivolgono contro costui sono essenzialmente due: quella di aver fatto morire il 'Maestro di giustizia' cioè il fondatore stesso della setta, e quella di aver profanato la carica di sommo sacerdote. Questa seconda accusa è formulata con notevole chiarezza nel *Commentario di Habakuk* ove si legge che, in un primo tempo, egli 'fu chiamato col nome di verità' (*nikēra' al šem hā'emet*) (8.9), ma in seguito, quando regnò (*māšāl*) su Israele, 'il suo cuore si innalzò' (*rām*) e abbandonò Dio e tradì i precetti per [cupidità di] ricchezze' (8.9-10).

Accettando l'identificazione con Ircano II, il primo periodo è, evidentemente, quello del regno della regina Alessandra (76-67), durante il quale, come si è detto, egli esercitò solamente il sommo sacerdozio, mentre il secondo periodo è quello della lotta col fratello Aristobulo durante il quale egli ottenne i poteri politici una prima volta da Pompeo nel 63 e, nuovamente, dopo esserne stato privato da Gabinio, da Cesare nel 47 col titolo di ἑθναρχης della Giudea. L'espressione conclusiva del passo che stiamo esaminando (2.5-6) 'e tenne una condotta abominevole in ogni sorta di sudicia impurità' (*bēkol niddat tūmē'āh*) (8.13) mostra chiaramente che si tratta di una profanazione della carica sacerdotale poiché viene adoperato il termine *niddāh*, che esprime l'impurità della donna mestrata in P, nel senso traslato di *II Cron.*, 29.5, ove indica la profanazione del santuario²⁶.

Il fatto che Ircano abbia potuto esercitare degnamente la carica sacerdotale per un certo periodo comporta necessariamente che la setta riconoscesse agli Asmonei, almeno fino ad un certo momento, la legittimità della carica sacerdotale: è quanto abbiamo già osservato a proposito dei farisei²⁷.

²⁴ DUPONT-SOMMER, *Écrits*, pp. 361-368. Precedentemente, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris, 1950, pp. 46 ss. e *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris, 1953, pp. 76 ss. Dupont-Sommer aveva proposto Aristobulo II. L'identificazione del 'sacerdote empio' con Aristobulo II è dovuto a R. GOOSSENS, *Onias le Juste, le Messie de la Nouvelle Alliance, lapidé à Jérusalem en 65 avant J.C.*, NC, I-II, 1949-1950, pp. 336-353.

²⁵ Le varie e diverse identificazioni sono discusse da G. R. DRIVER, *The Judean Scrolls. The problem and a solution*, Oxford, 1965, pp. 126-167 che conclude con queste parole: 'in conclusion, no solution of the problem of the scrolls yet propounded brings conviction and all must be rejected' (p. 167). Egli identifica negli zeloti la setta a cui i rotoli dovrebbero essere riportati. Analoga soluzione in C. ROTH, *The historical Background of the Dead Sea Scrolls*, Oxford, 1958.

²⁶ Si veda, soprattutto, *Lev.*, 15.19-24 ed il trattato *Niddāh* della *Mišnāh*. Per il senso traslato cfr. *Ezra*, 9.11.

²⁷ H.-J. SCHÖRS, *Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen Handschriften. Die Opposition gegen die Hasmonäer*, ThLZ, LXXXI, 1956, coll. 663-670, ha sostenuto che l'opposizione alla dinastia asmoneica documentata nei rotoli sarebbe una radicalizzazione, determinata dall'assunzione da parte degli Asmonei

Noi non siamo in grado di dire quando esattamente la setta essena si sia formata, ma possiamo affermare, con un buon margine di sicurezza, che essa deve essere venuta in essere quando un determinato personaggio, che la setta continuò a considerare come proprio fondatore, rinnovò l'alleanza. Questa concezione, di origine profetica, ma che aveva acquistato una notevole importanza soprattutto nel periodo successivo all'esilio e sulla quale non è ovviamente possibile soffermarsi in questa sede, presupponeva, però, una 'rottura' dell'alleanza stessa. In altre parole, la rinnovazione dell'alleanza che, secondo quello che sembra doversi concludere dai rotoli, sarebbe stata compiuta dal Maestro di giustizia, è una risposta ad una grave violazione compiuta nei confronti della religione tradizionale e sentita come una 'rottura' dell'alleanza. Ma, verosimilmente, l'alleanza non poteva essere rotta se non da chi, in un certo modo, ne era il custode, cioè dalla classe sacerdotale²⁸. È, quindi, molto verosimile che questa violazione della religione tradizionale sia stata compiuta dalla dinastia asmonica. Ma, quale può essere stata questa violazione? Come si è detto, dai rotoli non è possibile ricavare con una certa sicurezza quando la rinnovazione dell'alleanza sia stata compiuta e, di conseguenza, è difficile identificare l'atto che può essere stato considerato come la rottura di essa. Leggendo i rotoli, tutto lascia, però, pensare che la setta abbia considerato come sua ragion d'essere proprio questa rinnovazione dell'alleanza²⁹. Per questa ragione, l'ipotesi cui Dupont-Sommer sembra inclinare, che, cioè, il Maestro di giustizia abbia 'aperto una nuova fase dell'essenismo', che, cioè, il movimento esistesse già prima dell'inizio del ministero del « Maestro di

del potere politico, della vecchia ostilità della classe sacerdotale nei confronti di coloro che avevano usurpato la carica. Tale ipotesi non è accettabile per varie ragioni: 1) i rotoli riconoscono la legittimità della pretesa degli Asmonici al titolo sacerdotale; 2) l'opposizione è formulata in termini apocalittici e la classe sacerdotale era estranea alle speculazioni escatologiche; 3) i rotoli presentano un parallelismo marcatissimo, anche terminologico, con i *Salmi di Salomone* e, quindi, devono appartenere ad una corrente affine al farisaismo.

²⁸ L'espressione 'nuova alleanza' (*bērīt hadāšāh*) si trova, come è noto, nel celebre passo di Ger. 31.31 ed è in connessione con la concezione, caratteristica soprattutto di *Isaia*, del 'resto d'Israele' (cfr. I. MEINHOLD, *Studien zur israelitischen Religionsgeschichte*, I *Der heilige Rest*, Bonn, 1903; W. E. MÜLLER, *Die Vorstellung vom Rest im Alten Testament*, Leipzig, 1939) che è alla base delle speculazioni escatologiche ebraiche. Il concetto di 'rompere' l'alleanza è espresso nel V.T. con vari verbi, come *āvar*, *pārār* etc. Il senso specifico di 'rompere' l'alleanza (il particolare rapporto che lega Yahweh e Israele) è 'cadere nell'idolatria', *Deut.*, 17.3; 31.16, ma diviene sinonimo di 'peccare'. L'Israele postesilico ha conosciuto una serie di 'rinnovazioni dell'alleanza' (cfr. *Deut.*, 31.11-13, M. NOTH, *Geschichte Israels*, Göttingen, 1954², 1950³, p. 302), senza che, però, l'antica alleanza fosse considerata 'rotta': la 'rottura', cioè il peccato, era chiaramente sentita come individuale. Solamente nei rotoli ci è documentata la concezione, propria dell'escatologia nella sua fase più matura, che la 'rottura' è collettiva e, quindi, l'antica alleanza è venuta meno. È chiaro che questa concezione prese corpo quando la violazione venne commessa da chi era, in certo senso, considerato il custode dell'alleanza stessa, cioè dalla classe sacerdotale.

²⁹ Nello *Scritto di Damasco* (ad es., ms. a, 8.17-18) si parla di coloro che sono entrati per primi nell'alleanza e di coloro che sono entrati in un secondo tempo. I 'primi' sono, evidentemente, i diretti discepoli del 'Maestro di giustizia'.

giustizia', difficilmente può essere accettata. Dupont-Sommer pone questa svolta alla morte di Giovanni Ircano, quando 'la dynastie asmonéenne... semblait s'engager définitivement dans une voie trop profane'³⁰. L'osservazione pecca, forse, di una certa genericità: la rottura dell'alleanza deve essere stata un atto singolo e specifico, non il processo stesso di 'mondanizzazione' della dinastia.

Come si è detto, Ircano II fu, però, durante il regno della madre soltanto sommo sacerdote: come ai farisei, così agli esseni, questa dissociazione della carica politica da quella religiosa dovette farlo apparire in una luce particolarmente favorevole, al punto da 'essere chiamato col nome di verità', ma quando, nel 63, egli assunse anche i poteri politici grazie ai Romani, il suo atto dovette apparire come una insanabile profanazione della carica sacerdotale, e determinati gruppi — appunto gli esseni — dovettero interpretarlo come una 'rottura dell'alleanza'.

L'atteggiamento delle due sette nei confronti della dinastia asmonaica appare, dunque, sostanzialmente analogo. In che cosa si differenziava?

Se i farisei erano una setta religiosa, erano anche, incontestabilmente, un partito politico, né essi avevano esitato, nell'88, in un momento di debolezza di Alessandro Janneo, sconfitto dal re arabo Obedas, ad invocare l'aiuto di Demetrio III Eucairo (*Ant.*, XIII, 3.5 § 376 e *B.J.*, 1.44 § 92) per rovesciarlo. La vendetta dell'asmoneo fu terribile e di ciò vi è una chiara eco nel *Commentario di Nahum*. In questo testo, i farisei sono chiamati 'coloro che cercano l'adulazione' (lett. *ḥalākot*, 'cose lisce', 'che lusingano'). Ora, questa espressione si ritrova in *Isa.*, 30.10, ove il profeta stigmatizza coloro che, contro l'Assiria, cercano l'alleanza dell'Egitto: essi sono chiamati 'figli rinnegati che non vogliono ascoltare la legge di Yahweh' (v. 9). È probabile che il redattore del testo, con l'epiteto dato ai farisei, abbia voluto richiamare questo passo per stigmatizzare il ricorso ad una potenza straniera: mentre nei farisei vi era, se così si può dire, una palese scissura tra il momento 'politico' e quello 'religioso', negli esseni questi due momenti appaiono coincidere perfettamente.

Questa diversa prospettiva delle due sette si coglie al vivo considerando sia il diverso ruolo assegnato agli eletti al momento del supremo conflitto, sia le rispettive concezioni del messia.

2. Secondo le concezioni tradizionali, il 'messia' (originariamente il re 'unto', *māšiah*, aram. *mēšīhā*, di Yahweh; cfr. *I Sam.*, 24.7, 11.26.9, 11 etc.) sarebbe stato un discendente di David che avrebbe ricostituito lo stato ebraico riportando Israele all'antico splendore. Le concezioni escatologiche postesiliche modificarono, però, profondamente questo personag-

³⁰ Si veda soprattutto *Observations sur le Commentaire de Nahum*, JS, 1963, pp. 202-227, sp. p. 222 (l'articolo è il testo di una comunicazione all'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, letta il 5 luglio 1963).

gio, facendone una figura decisamente superumana. Nonostante ciò, esso era rimasto sempre il re dell'Israele futuro, la figura che esprimeva l'aspirazione del popolo ebraico alla ricostituzione di uno stato nazionale³¹.

Il messia dei farisei è sostanzialmente questo. I rotoli del Mar Morto ci documentano, invece, una concezione del messia del tutto diversa: accanto al messia davidico, abbiamo una seconda figura messianica, quella del 'messia di Aronne' o del 'messia levitico'. Abbiamo, in altre parole, una figura messianica a carattere sacerdotale³². Qual è il carattere ed il significato di questa seconda figura messianica?

Come ha posto in evidenza Bousset, al tempo dell'instaurazione della dinastia maccabaica, era sentimento abbastanza diffuso in Israele che l'era messianica fosse stata inaugurata³³. Per giustificare il fatto che gli Asmonei non erano della tribù di Giuda, ma di quella di Levi, si formò allora la concezione di una possibile monarchia della casa di Levi; si pensò, in altre parole, che il messia potesse appartenere anche alla tribù di Levi³⁴. Questa concezione è documentata nel *Libro dei Giubilei* e, nei *Testamenti*

³¹ Si veda: S. DRUMMOND, *The Jewish Messiah. A critical History of the messianic Ideas of the Jews from the Rise of Maccabees to the closing of the Talmud*, London, 1877; V. H. STANTON, *The Jewish and the Christian Messiah. A Study in the Earliest History of Christianity*, Edinburgh 1886; BOUSSET, *Religion*, pp. 222-232; H. GRESSMANN, *Der Messias*, Göttingen, 1929; VOLZ, *Eschatologie*, pp. 173 ss.; MOWINCKEL, *He that Cometh*; H. SCHMIDT, *Der Mythos vom wiederkehrenden König in Alten Testament*, Giessen, 1925. Più in generale, E. KAUTZSCH, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, 1911 postumo, sp. 312 ss.; W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, Göttingen, 1957³, 1933¹, I, *Gott und Volk*, sp. pp. 327 ss.

³² Sui due messia della setta di Kumrān cfr. M. BARROWS, *The Messiahs of Aaron and Israel*, *ATHR.* XXXIV, 1952, pp. 202-206 e *More Light on the Dead Sea Scrolls*, London, 1958, pp. 297-311, secondo il quale la concezione dei due messia deriverebbe dal fatto che, dopo l'esilio, la tradizione giudaica conosceva un 'principe' ed un 'sacerdote', come Zerubbabel e Yošua (cfr. *Ezra*, 3,2); K. G. KUHN, *Die beiden Messias Aarons und Israels*, *NTS.* I, 1954-1955, pp. 168-179 (e tr. ingl. *The two Messiahs of Aaron and Israel*, in *The Scrolls and New Testament* edited by K. STENPHAL, London, 1957, pp. 54-64); M. BLACK, *The Scrolls and Christian Origins. Studies in the Jewish Background of the New Testament*, London, Edinburgh, 1961, pp. 145 ss. Una questione molto importante, che andrebbe discussa è se la setta abbia identificato o meno il 'Maestro di giustizia' col messia levitico. DUPONT-SOMMER, *Nouveaux Aperçus*, p. 81, sulla base di *SD*, 6.10-11 e 12.23, sembra inclinare a questa identificazione. Un passo come *IQS*, 9.11: 'fino alla venuta del profeta e degli unti di Aronne e d'Israele' sembrerebbe escluderlo, né la frase sembra presupporre come ritiene DUPONT-SOMMER, *Écrits*, p. 109, n. 3 che il 'profeta', cioè il 'Maestro di giustizia' sia già venuto; neppure il passo di *IQSa*, 2.11 ss. sembra giustificare questa identificazione: il messia di Aronne è qui il messia sacerdotale che ha una chiara preminenza su quello d'Israele, non il 'Maestro di giustizia'.

³³ BOUSSET, *Religion*, p. 223: 'in der makkabäischen Zeit hatte man ein starkes Fürstengeschlecht, das wenigstens zu gewissen Zeiten auch von weiten Kreisen der Frommen mehr oder minder als ein messianisches Geschlecht angesehen wurde'.

³⁴ MOWINCKEL, *He that Cometh*, pp. 286-287. Secondo *I Macc.*, 2.1, gli Asmonei erano della casa di Yoarib; DERENBOURG, *Essai*, p. 119 dice che essi erano 'issus d'une famille de prêtres peu considérée'; contra GRÄTZ, *Geschichte*, III, p. 104; MONTET, *Essai*, p. 159 e n. 3. Di recente E. STAUFFER, *Probleme der Priestertradition*, *ThLZ*, LXXXI, 1956, col. 135-150, col. 140 è tornato all'opinione di Derenbourg: 'Die Hasmonäer sind von Haus aus kleine Dorfpriester und gehören nicht zum aaronischen noch viel weniger zum sadoquitischen Uradel'.

dei XII Patriarchi, troviamo, l'una accanto all'altra, le due concezioni del messia davidico e del messia levitico³⁵. Mowinckel, discutendo questa questione e scrivendo quando, praticamente, solo i primi frammenti dei rotoli cominciavano ad essere pubblicati, affermò che, nel giudaismo post-asmonaico, l'idea del messia levitico venne meno³⁶. Ora che gli scritti del Mar Morto ci hanno rivelato tutta una parte del giudaismo del primo secolo a.C. che ci era rimasta ignota, questa affermazione deve essere, però, rettificata. La concezione del messia levitico venne sì meno quando la dinastia asmonaica mostrò chiaramente di aver instaurato tutt'altro che un'era messianica, ma non scomparve: con lo svolgersi e l'arricchirsi dell'escatologia, in determinati circoli essa si trasformò, dando luogo ad un secondo personaggio messianico che, nell'Israele futuro sarebbe stato il sommo sacerdote, mentre il messia di Giuda sarebbe stato il re. Leggendo i rotoli, ci accorgiamo, però, che, mentre il messia davidico non è altro, in realtà, che una figura accettata dalla tradizione, il messia levitico ha un proprio significato ben specifico: esso è veramente, molto più di quanto non lo sia il messia dei *Salmi di Salomone*, il *contre-pied* della dinastia asmonaica, è l'espressione dell'ideale di rigenerazione messianica della carica di sommo sacerdote profanata da Ircano II che era alla base delle concezioni della setta.

3. Quanto abbiamo ora osservato, mostra con sufficiente evidenza come il nucleo essenziale delle concezioni della setta fosse una radicale contrapposizione — espressa in termini apocalittici — ad una parte del popolo ebraico: la classe sacerdotale. Come, nei *Salmi di Salomone*, ai 'giusti' si contrappongono i 'peccatori', nei rotoli, ai 'figli della luce' si contrappongono i 'figli delle tenebre'. Già tenendo conto di questo, appare chiaramente come, nonostante che gli esseni abbiano posto i Romani nello schieramento avversario, questi ultimi non potevano essere in alcun modo i protagonisti dello scontro, ma solo coloro che 'appoggiavano' la parte destinata alla distruzione.

D'altro canto, la posizione che la setta aveva assunto nei confronti dei Romani è precisata, con notevole scrupolo di esattezza, all'inizio del *Rotolo*

³⁵ *Giubilei*, 31.31 ss., cfr. BOUSSET, *Die Testamente der Zwölf Patriarchen*, ZNW, I, 1900, p. 165. Nei *Giubilei* c'è un solo accenno al messia davidico (31.18), cfr. CHARLES, *Apocrypha*, II, p. 9. Per la doppia figura del messia nei Testamenti dei XII Patriarchi, R. EPPÉL, *Le pietisme juif dans les Testaments des Douze Patriarches*, Strasbourg, 1930, pp. 97-105: 'en réalité, les Testaments, conformément à leur tendance particulière, s'efforcent de substituer un Messie issu de la race sacerdotale au Davidide traditionnel (p. 100); G. R. BEASLEY-MURRAY, *The Two Messiahs in the Testaments of the Twelve Patriarchs*, JThS, XLVIII, 1947, pp. 1-12.

³⁶ MOWINCKEL, *He that Cometh*, p. 289: 'post-Hasmonean judaism discarded the idea of a levitical Messiah', ma, già prima del 63, questa idea sarebbe venuta meno. CHARLES, *Apocrypha*, II, p. 294: 'for some thirty or forty years the hope of a Messiah from Judah was abandoned in favor of a Messiah from Levi. But with the breach of Hircanus with Pharisees the hope of a Messiah from Judah reappears'. Secondo lo stesso CHARLES, *The Greek versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Hildesheim, 1966³ ft., 1908¹, p. XLVI, questi cenni al messia davidico sarebbero più tarde interpolazioni ebraiche (*Levi*, 16, 5; *Giuda*, 24, 4-6 *Naft.*, 4.5).

della guerra, ove vengono descritte le forze in campo al momento del supremo conflitto. In esso si legge: «...l'inizio (si avrà) quando i figli della luce cominceranno (la lotta) contro il lotto dei figli delle tenebre, contro l'esercito di Bēliy'al, contro la banda di Edōm e di Mo'ab e dei figli di 'Ammōn e [...] dei Filistei e contro le bande dei Kittim di Aššur ed il loro popolo (che verranno) in soccorso degli empi dell'alleanza...» (1 QM, 1.1-2).

Questo passo è molto significativo soprattutto perché l'autore dello scritto ha cura di distinguere con termini diversi i vari gruppi che egli presenta. Per i «figli delle tenebre» che, con espressione tratta da *Daniele* (11.32), qualifica come *marš'ei bērit*, cioè «coloro che hanno profanato (= rotto) l'alleanza», egli adopera il termine *gorāl*, «lotto», «parte sorteggiata»; per coloro che sono guidati da Belial, cioè i dèmoni, adopera il termine *hayil*, espressione molto comune per «esercito»; per coloro che sono venuti in soccorso degli «empi dell'alleanza», adopera il termine *gēdūd*, che ha l'accezione, evidentemente peggiorativa, di «banda»³⁷.

Il termine *gorāl* ha, però, nei rotoli un significato molto preciso. Nel *Rotolo della regola*, per l'ammissione alla setta, vengono prescritti tre successivi esami e, ogni volta (IQS 6.16, 18 e 22), viene interrogata la sorte: *wē'im yēše lō haggōrāl*, «e, se la sorte esce per lui», il neofita è ammesso. Il «lotto» dei figli della luce è costituito, appunto, da coloro «per i quali è uscita la sorte»: *gorāl*, nel linguaggio della setta, è, perciò, un termine schiettamente escatologico ed esprime la scelta che Dio ha fatto per un individuo in funzione del combattimento finale. In questo preciso senso, i rotoli parlano di un «lotto» degli eletti e di un «lotto» dei dannati³⁸.

Adoperando ancora un'espressione modellata su *Daniele* (11.34), il redattore del *Rotolo della guerra* dice che «in aiuto» (*bē'ezzer*) dei figli delle tenebre verranno: l'esercito dei dèmoni guidati da Belial; i nemici tradizionali d'Israele (Edoniti, Mo'abiti, Ammoniti, Filistei) e, infine, i Romani. A questi ultimi, l'autore dello scritto si riferisce in modo preciso poco oltre (1.6) ove dice che «la dominazione dei Kittim verrà meno affinché sia abbattuta l'empietà senza che ve ne sia un resto...». Il termine tradotto con «dominazione» (*memšālāh*) indica in modo molto chiaro

³⁷ Cfr. *I Sam.*, 30.8 etc.; tardi anche come suddivisioni dell'esercito d'Israele, *I Cron.*, 7.4, ma anche come «mercenari», *II Cron.*, 25.9 e 10, accezione questa che potrebbe aver ispirato il redattore del testo.

³⁸ Una questione che meriterebbe una ricerca approfondita è se questa concezione si trovi o meno già nei *Salmi di Salomone*. In questo testo, varie volte (3.15; 5.6; 14.3; 16.5) ricorre il concetto che gli empi sono una «parte». In 3.15 leggiamo: αὐτῇ ἡ μερὶς τῶν ἀμαρτωλῶν εἰς τὸν αἰῶνα; il termine adoperato per «parte» è μερὶς. Nel V.T., *gorāl* è usato nel senso in cui è adoperato nei rotoli in *Daniele*, 12.13: «tu ti leverai per ricevere ciò che hai avuto in sorte alla fine dei giorni». Nei LXX, *gorāl* è, però, reso qui con κληρος. Nel N.T., κληρος è adoperato esattamente come *gorāl* nei rotoli in *Atti*, 26.18: «aver parte tra i santificati» e in *Col.*, 1.12: «aver parte nel lotto dei figli della luce». Non è certo una circostanza casuale che il termine venga adoperato nell'uno e nell'altro caso in un contesto nel quale compare la contrapposizione tra luce e tenebre. Cfr. *Enoch*, 48.7 e, per la letteratura rabbinica, STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*, III, p. 625.

che si tratta di una dominazione politica (si veda, ad esempio, *Il Cron.*, 32.9), quindi, l'autore vede nei Romani coloro che rendono possibile, con il loro appoggio, il persistere di una determinata situazione in Israele: la loro 'dominazione' dovrà venir meno affinché l' 'empietà' (cioè 'coloro che hanno rotto l'alleanza'; cfr. *Daniele*, 11.32) possa essere distrutta. I veri avversari non sono, perciò, essi, ma il 'lotto dei figli delle tenebre'.

Dalla letteratura *qumrānica* si ricava, però, l'impressione netta e precisa che la prospettiva di una lotta contro i Romani sia venuta, da un certo momento in poi, ad essere l'elemento centrale intorno al quale si sono impennate le concezioni escatologiche della setta. Non è difficile, infatti, distinguere, nel *Rotolo della guerra*, una serie di riferimenti realistici che ci fanno comprendere quanto concreta fosse, da parte degli esseni, l'aspettativa di una lotta armata contro l'esercito romano³⁹.

Questa lotta è certamente quella finale, ma è concepita in modo tale che si è portati a pensare che gli esseni abbiano, ad un certo momento, identificato lo scontro finale delle forze del bene e del male dell'escatologia tradizionale con una battaglia contro l'esercito romano. Negli altri scritti, lo scontro sembra, infatti, concepito piuttosto nei termini propri della tradizione e i membri della nuova alleanza appaiono soprattutto impegnati all'osservanza rigorosa di una serie di precetti per essere annoverati tra i salvati al momento dello scontro⁴⁰. In altre parole, può essere avanzata l'ipotesi che il *Rotolo della guerra* ci documenti una fase più recente delle concezioni apocalittiche della setta, modificate in modo sensibile proprio dalla presenza dell'esercito romano in Palestina: dopo il 63, l'opposizione alla dinastia asmonaica divenne, necessariamente, anche opposizione ai Romani, ma l'opposizione ai Romani, cioè ad un esercito regolare, non poteva essere concepita se non come una vera e propria lotta armata. Così, la lotta finale, pur restando sempre lo scontro tra angeli e demòni,

³⁹ Y. YADIN, *Megillot milamot bnēi 'ōr bibnei hahosek* [Rotoli delle guerre dei figli della luce contro i figli delle tenebre], Yerušalaim, 1955 (citaz. dalla tr. ingl.: *The Scroll of the war of the Sons of the Light against the Sons of Darkness*, translated by B. and Ch. RABIN, Oxford, 1962), giunge alla conclusione che (p. 175) 'the front formation [dei figli della luce] in the military structure described by the scroll — corresponds to the Roman legion'. L'osservazione è estremamente importante perché prova che gli esseni pensavano ad una reale battaglia contro l'esercito romano.

⁴⁰ Quando (*IQS*, 5.8 ss.) il neofita entra nella setta, egli si impegna con giuramento a 'convertirsi alla legge di Mosè, secondo tutto ciò che egli ha prescritto... seguendo ciò che è stato rivelato di essa ai figli di Sadok...' e la stessa setta è chiamata (8.9-10) 'la casa di perfezione e di verità in Israele per stabilire l'alleanza secondo i suoi precetti eterni'. Chi non osserva strettamente le 'istruzioni', 'non sarà contato tra i giusti' (3.1) etc. Ch. RABIN, *Qumran Studies*, Oxford, 1957, p. 96, afferma che 'with regard to the ἀκοίβεια in observing the laws, the Qumran sect stands on the same level as the Pharisees and Rabbinic community', ma non rileva il particolare significato apocalittico dell'obbligo, da parte dei componenti della setta, dell'osservanza dei precetti. Nei rotoli si osserva una decisa accentuazione in senso escatologico di una concezione non estranea al giudaismo, cfr. *Sanhedrin*, 10.1. L'affermazione di Foot-Moore, *Judaism*, II, pp. 94-95, secondo il quale 'eternal life is ultimately assured to every Israelite on the ground of the original election of the people...' non può più essere accettata, almeno per questo periodo.

divenne anche lotta tra la parte eletta d'Israele e l'esercito romano. Ma, proprio questo fatto deve aver condotto gli esseni a considerare se stessi, in maniera decisamente realistica, come attivi protagonisti di quella battaglia. Quanto abbiamo creduto di individuare, appena abbozzato, nei *Salmi di Salomone*, lo troviamo coerentemente portato alle sue estreme conseguenze, nella letteratura essena.

III

1. Il nocciolo della prospettiva escatologica della setta di Qumrān sembra, quindi, compendiarsi nell'attesa di una lotta contro i Romani, abbattuta la potenza dei quali, Israele sarà messianicamente rigenerato ed una nuova dinastia sacerdotale prenderà il posto di quella indegna degli Asmonei. Nei rotoli, questa lotta è considerata imminente, ma chiaramente condizionata da un avvenimento: il 'ritorno' (la 'visita') del 'Maestro di giustizia', il quale, fatto morire dal 'sacerdote empio', cioè, come si è detto, da Ircano II, sarebbe tornato per dare inizio all'ultima fase del dramma⁴¹. Per comprendere l'atteggiamento della setta, non dobbiamo trascurare questa circostanza per la quale nessun componente della comunità avrebbe mai potuto assumere un atteggiamento individualmente ostile nei confronti dei Romani. Ne consegue che, sebbene, come abbiamo veduto, essi fossero ben poco pacifisti nei confronti di costoro, agli occhi dei Romani, la setta doveva apparire come una tranquilla comunità di rigoristi e nulla più. Giuseppe, dal canto suo, ha dato di essa un'immagine che corrisponde a questa apparenza esteriore e, quindi, ne ha completamente falsato l'essenza ed il significato. Gli storici moderni, non avendo a disposizione altre fonti, non potevano che seguirlo e Wellhausen ha scritto che gli esseni erano una 'rein religiöse Sekte die sich um Politik nicht kümmerte'⁴².

⁴¹ IQS, 4.19; 9.11; CD, 1.7; 5.15-16 etc. 'Visita': *pēkūdāh*. Abbiamo già osservato nei *Salmi di Salomone* l'uso di ἐπισκοπή in questo senso (cfr. *loc. cit.*, 19.44). Nel V.T., l'uso di questo termine come 'punizione' è proprio dei profeti (*Isa.*, 10.3; *Michea*, 7.4; *Ez.*, 9.1) e di P. (*Nu.*, 16.29). A proposito del 'ritorno' del 'Maestro di giustizia', CH. RABIN, *The zadokite Documents*, Oxford, 1954, p. 23 e p. 37, ha avanzato l'ipotesi che questa figura sia analoga a quella di Elia *redivivus* e che, quindi, il 'Maestro di giustizia' sia una sorta di precursore. Questa interpretazione non può essere accettata perché Elia, nella tradizione giudaica tornerà perché non è morto (*II Re*, 2.11, cfr. *I Macc.*, 2.58 e *Ecclus.*, 48.1-11; *Enoch*, 89.52 e 93.8); Il N.T. (*Mt.*, 11.14) ha identificato il Battista con Elia; qui, 'Elia che deve venire' è effettivamente il precursore, ma la comunità cristiana non attende il 'ritorno' del Battista, egli è 'già venuto': l'attesa del ritorno del 'Maestro di giustizia' è analoga, anche se non identica, a quella della primitiva comunità per Gesù.

⁴² WELLHAUSEN, *Geschichte*, p. 317. A. LOISY, *La religion d'Israël*, Paris, 1933³, 1901¹, 1908², definisce l'essenismo come una 'forme de judaïsme ascétique où il y a plus qu'une très minutieuse observation de la loi' (p. 315-316). Estremamente significativo, al riguardo, il giudizio di W. BALDENSPERGER, *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit*, Strassburg, 1892², 1888¹, p. 110; 'Schwerlich doch werden die Essener, die sich durch ihre passive Haltung und durch den Grundsatz der Treue gegen die Obrigkeit auszeichneten, Hauptträger der apokalyptischen Bewegung gewesen sein. Hat dieselbe auch Waffengewalt verpönt, so konnte sie doch leidenschaftliche Zornesaufwallung gegen die Zwingherren (...) nicht

Una deformazione analoga, anche se in senso completamente opposto, si è avuta a proposito degli zeloti. Parlando di essi, Schürer dice che ' sich... von den Pharisäern eine strängere, fanatische Partei abzweigte, die der patriotisch Entscheidenden oder, wie sie sich selbst nannten, der Eiferer oder Zeloten, welche nicht in stiller Ergebung abwarten wollten, bis durch Gottes Fügung die messianische Hoffnung Israels sich erfülle, die vielmehr zu deren Verwirklichung das Schwert ergreifen und den Kampf mit dem gottlosen Feind aufnehmen wollten ' ⁴³. Si vedeva, in sostanza, nello zelotismo una manifestazione religioso-nazionalistica di opposizione ai Romani.

Nel periodo più recente, la ricerca storica ha, però, cercato di precisare le radici religiose di questa opposizione e W.R. Farmer ha posto in evidenza le analogie tra la rivolta contro i Seleucidi e quella contro i Romani, giungendo alla conclusione che il nazionalismo giudaico durante il periodo romano ' was not secular ' e che Maccabei e zeloti avrebbero agito spinti dalle medesime esigenze religiose. Queste esigenze sarebbero, essenzialmente, l'affrancamento da una potenza straniera idolatra ed ostile alla religione tradizionale ⁴⁴. Ora, se ciò può essere stato vero nei confronti di Antioco Epifane, è più difficile ammetterlo nei confronti dei Romani, la cui politica fu, a parte singoli episodi, quella di rispettare le istituzioni religiose tradizionali ebraiche: ciò che abbiamo osservato a proposito dei farisei e degli esseni, che, cioè, la loro ostilità nei confronti dei Romani appare subordinata a quella nei confronti del sommo sacerdozio, potrebbe far pensare che anche la *guerilla* condotta dagli zeloti contro i Romani possa aver avuto alla propria base un analogo significato religioso molto più specifico.

2. Cominciamo, intanto, col porci il problema dell'atteggiamento degli zeloti nei confronti del sommo sacerdozio. In un passo del *Bellum Judaicum* (IV, 3.7 §§ 153-154), Giuseppe narra che, dopo l'ingresso di Tito a Giscala, quando, cioè, tutta la Galilea era già sotto il dominio romano (fine del 67), Giovanni di Giscala, il capo degli zeloti, si rifugiò a Gerusalemme. Dopo aver eliminato parecchi personaggi in vista sospetti di atteggiamento filo-romano, gli zeloti occuparono il tempio e ' cercarono di creare sommi sacerdoti per mezzo della sorte '. A giustificazione di questo modo di agire, essi avrebbero addotto, secondo Giuseppe, un antico costume, asserendo che, anticamente, il sommo sacerdozio era attribuito con la sorte. Questo

unterdrücken, und dürfte, auch wider Willen, ihr Theil beigetragen haben zu dem gewaltigen Aufstand gegen Rom '. Sull'essenismo prima della scoperta dei rotoli del Mar Morto, S. WAGNER, *Die Essener in der Wissenschaftlichen Diskussion von Ausgang des 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhundert*, Berlin, 1960.

⁴³ SCHÜRER, *Geschichte*, I, p. 486: ' sie sind, im Gegensatz zu der Weltflucht der Essener und der Passivität der Pharisäer, die Männer der Praxis '. Cfr. A. BERTHOLET, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, Freiburg/B., pp. 245-246. Sulla presentazione da parte di Giuseppe degli zeloti come *λησταί* HENGEL, *Zeloten*, pp. 42 ss.

⁴⁴ W. R. FARMER, *Maccabees, Zealots and Josephus. An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period*, New York, 1958 rist. 1956 ¹.

discorso di Giuseppe dà àdito a molte perplessità. La 'giustificazione' dell'antica costumanza — del tutto estranea alla tradizione giudaica, secondo la quale la carica ha sempre avuto carattere ereditario — deve, verosimilmente, essere attribuita allo storico. Hengel, commentando questo passo, osserva che gli zeloti 'versuchten, die seit der Seleukidenzeit unterbrochene, legitime zadokitische Linie wieder zu Geltung zu bringen'⁴⁵, ma non riesce a dare una esauriente spiegazione dell'uso della sorte. Egli dice, infatti, che, per far ciò, gli zeloti ricorsero ad un'antica forma di giudizio divino che si riscontra nel Vecchio Testamento e cita, molto opportunamente, il passo degli *Atti* (1,26) nel quale questo procedimento è adottato per la sostituzione di Giuda. Non cita, però, un parallelo forse anche più interessante, e cioè l'uso della sorte da parte della setta di Kumrān per l'accettazione dei nuovi adepti di cui si è fatto cenno sopra. Ora, proprio quest'uso della sorte da parte della setta essena, che Giuseppe ci documenta per gli zeloti ed il Nuovo Testamento per i cristiani, porta a pensare che esso, durante questo periodo, avesse assunto un significato specificamente escatologico. L'interpretazione dell'atto compiuto dagli zeloti in termini puramente politici, sostenuta, ad esempio, da Klausner⁴⁶ e ripresa, di recente, da Brandon⁴⁷ si rivela, ad una attenta considerazione, molto poco convincente. Questo episodio potrebbe, invece, gettare una notevole luce sulle concezioni messianiche proprie dello zelotismo.

Le testimonianze numismatiche relative alla seconda rivolta fanno pensare che anche gli zeloti — al pari degli esseni — fossero caratterizzati da una figura messianica a carattere sacerdotale. Come è noto, infatti, oltre alle monete di Bar Koziba', dalle quali conosciamo il suo vero nome, Šim'on, e recanti la dicitura 'Simone principe (*nasi*) d'Israele', ne sono state trovate anche alcune recanti la dicitura 'elē'azar ha kōhēn, 'Eleazar, il sacerdote'⁴⁸. Che queste due monete siano strettamente contemporanee

⁴⁵ HENGEL, *Zeloten*, p. 225. Cfr. J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, II, Göttingen, 1958², 1923¹, p. 53. Secondo WELLHAUSEN, *Geschichte*, p. 350, 'den bisherigen Hohenpriester von Agrippas Gnaden erklärten sie für abgesetzt': la rottura tra gli zeloti ed il sommo sacerdote risalirebbe quindi, solo ad Agrippa II. Egli osserva, però, la singolarità del metodo scelto per l'elezione del sommo sacerdote.

⁴⁶ J. KLAUSNER, *Haystoriah šel habait hašeni* [La storia del secondo Tempio], Yerušalaim, 5714/1954, IV, p. 209.

⁴⁷ BRANDON, *Jesus and Zealots*, p. 58 e p. 140. Qui Brandon dice che 'their attitude [degli zeloti] now found significant expression by reviving the ancient custom of choosing the high priest by lot'. La frase non è chiara e può lasciar pensare che Brandon ritenga che effettivamente, in antico, i sommi sacerdoti venissero eletti con tale mezzo. La ragione dell'elezione del nuovo sommo sacerdote sarebbe stata dovuta al fatto che 'by this time, they [gli zeloti] had completely lost faith in the leadership of the sacerdotal aristocracy' (p. 140).

⁴⁸ MESHORER, *Coins*: Simone, monete nn. 169, 170, 171, 172, 193 etc.; Eleazar, monete nn. 166, 173, 197, 199, 213. Sulla possibile identità storica di questo personaggio, DERENBOURG, *Essai*, p. 424 e n. 2 che cita la *midraš* alle *Lamentazioni*, II,4 (r. 2,2) ove Eleazar è detto 'zio' (*hābīb*) di Bar Koziba' e lo identifica con Eleazar di Modi'im (*Abot*, 3,12. STRACK, *Einleitung*, p. 124 ed ivi bibliogr.). In realtà, l'ipotesi di Derenbourg non è del tutto certa: *hābīb* significa 'caro', 'amato' e, nel senso di 'l'amato di famiglia', anche 'zio' (LEVY, *Wört.*, II, p. 2; cfr. in ebr. *dōd*), ma, nel passo del *Midraš*, questa particolare accezione del termine non è indicata con

è provato dal fatto che una moneta reca l'una e l'altra dicitura sulle due facce⁴⁹. 'Es scheinen, come scrive Schürer, damals zwei Männer an der Spitze des Aufstandes zu haben: neben dem Fürsten Simon, der Priester Eleazar'⁵⁰.

Il soprannome di Simone Bar Koziba', Χοχεβās o Βαρχοχέβας, conservatoci da fonti cristiane, indica chiaramente che gli zeloti dovevano riconoscere a questo personaggio le caratteristiche di messia⁵¹. Analogamente, possiamo pensare che Eleazar fosse, anch'egli, considerato una figura messianica, fuori di dubbio a carattere sacerdotale. Questa conclusione ci permette, però, di comprendere forse più esattamente la scelta del sommo sacerdote da parte degli zeloti descritta da Giuseppe.

Come abbiamo osservato, i due messia della setta essena erano personaggi 'futuri': il loro avvento era condizionato ad un altro avvenimento, cioè dal 'ritorno' del 'Maestro di giustizia'. Se consideriamo l'insieme delle testimonianze sullo zelotismo, ci troviamo di fronte ad una serie di personaggi, come Giuda il Galileo, Ezekiah, Giovanni di Giscala e Simone Bar Koziba', ai quali, con ogni verosimiglianza, deve essere stato attribuito il carattere messianico regale. Accanto ad essi, abbiamo un'altra serie di personaggi a cui sembrerebbe essere stato riconosciuto il carattere di messia sacerdotale. Ma il passo di Giuseppe potrebbe, però, chiarire ancora più questa correlazione. Se, come si è cercato di mostrare, l'uso del sorteggio, sembra aver assunto un significato specificatamente escatologico nel senso che esso era considerato come il mezzo col quale veniva riconosciuta la volontà di Yahweh nei confronti della posizione di un individuo rispetto al conflitto supremo, la scelta operata in tal modo del sommo sacerdote, cioè del messia sacerdotale, porta alla conclusione che, nelle concezioni degli zeloti, le due figure fossero necessariamente congiunte. Una volta comparso il messia 'regale', doveva necessariamente essergli posto accanto anche l'altro messia, quello sacerdotale. Per individuarlo, il mezzo più idoneo non poteva che esser quello di riconoscere la volontà di Yahweh, cioè l'uso della sorte.

Questi personaggi messianici appaiono, perciò, radicalmente diversi da

certezza dal contesto. A. Cohen traduce, ad es., 'your friend R. Eleazar', *Midrash Rabbah*, translated... under the editorship of H. FRIEDMANN and M. SIMON, VII, London, 1961 rist., 1939¹, p. 158.

⁴⁹ MESHORER, *Coins*, n. 166 (che non rileva il particolare). cfr. F. W. MADDEN, *Coins of the Jews*, London, 1881, p. 201 ed ivi le varie opinioni avanzate in proposito.

⁵⁰ SCHÜRER, *Geschichte*, I, p. 684.

⁵¹ Nelle fonti rabbiniche, questo personaggio riceve il nome di Bar Koziba' e Ben Koziba' che può essere interpretato sia come il patronimico, sia come l'indicazione della patria (su questa località. F.-M. ABEL, *Géographie de la Palestine* II, Paris, 1938, p. 300). La denominazione conservataci nelle fonti cristiane significa 'figlio della stella' (*kōkāv*, aram. *kōkēvā*, con riferimento a *Nu.*, 24.17: 'una stella è uscita da Giacobbe...'), dove la stessa indica la nascita di un re, cfr. *Mt.*, 2.7. Un passo del *Talmūd* (*g. Ta'anit*, IV.5) ci dice che fu Rabbi Akiba (su R. Akiba ben Josef, STRACK, *Einleitung*, p. 125 ed ivi bibliogr.) ad applicare a Simone il versetto messianico dei *Numeri*. Cfr. SCHÜRER, *Geschichte*, I, pp. 682-684; DERENDOURG, *Essai*, pp. 423 ss., ove sono riportate le tradizioni rabbiniche su Bar Koziba'; GRÄTZ, *Geschichte*, IV, pp. 136 ss.

quelli esseni; per gli esseni, infatti, solo il maestro di giustizia era un personaggio reale, ma egli era morto e se ne attendeva il ritorno, laddove i vari messia zeloti erano chiaramente uomini che, dando vita ad un episodio di rivolta, erano 'riconosciuti' come messia, ma che, una volta che il loro tentativo era fallito, perdevano tale qualifica.

3. Prima di chiederci quale può essere stato il vero significato di queste 'rivolte' — che è, poi, il problema centrale dello zelotismo — occorre, però, fermare l'attenzione su una questione particolare per rispondere ad una eventuale obiezione che potrebbe essere mossa a quanto accennato sopra a proposito del fatto che lo zelotismo non sarebbe stato caratterizzato da personaggi messianici 'futuri' al cui avvento sarebbe stato subordinato l'inizio della guerra messianica. La tradizione rabbinica conosce, infatti, una figura che deve riportarsi allo zelotismo e che sembra presentare le caratteristiche di un personaggio 'che deve tornare': Pinēhas-Elia. La questione è piuttosto complessa e merita di essere discussa brevemente.

Pinēhas è (*Es.*, 6.25) il figlio di Eleazar e, quindi, il nipote di Aronne. Il cap. 25 dei *Numeri* narra, a proposito di Pinēhas, questo episodio. Trovandosi gli Ebrei in un luogo ad est del Giordano, fornicarono con le figlie di Mo'ab e, caduti, a séguito di ciò, nell'idolatria, adorarono il dio mo'abita Ba'al-Pē'or (cfr. *Deut.*, 3.29). Di qui l'ira di Yahweh che ordinò a Mosè di uccidere i colpevoli. Per placare l'ira di Yahweh, Pinēhas uccise, colpendoli nel basso ventre durante l'atto sessuale, un ebreo ed una madianita. Con questa uccisione cessò l'ira di Yahweh, il quale (v. 10) disse a Mosè: 'Pinēhas, figlio di Eleazar, figlio del sacerdote Aronne, ha distolto il mio furore dai figli d'Israele... per questa ragione io gli accordo la mia alleanza di pace ed essa sarà per lui e per la sua discendenza un'alleanza di sacerdozio eterno' (P).

Pinēhas divenne la figura ideale dello zelota⁵², ma alcuni cenni contenuti nella letteratura rabbinica fanno pensare che la sua figura dovette assumere anche un carattere specificamente messianico. Basandosi su *Mal.*, 2.5, dove, riferendosi all'alleanza con Levi, Yahweh dice: 'La mia alleanza con lui era la vita e la pace ed io gliela donai' e riferendo questa espressione a Pinēhas — col quale, si rammenti, Yahweh aveva stabilito un'alleanza sacerdotale — il *Midraš* (*Num. R.*, 21.3, a *Nu.* 25.12) dice: 'da ciò ne discende che egli (Pinēhas) è vivo ancor oggi'. Il *Targum* ad *Es.*, 6.18, alle parole 'Gli anni della vita di Kuehat furono centotrenta' aggiunge: 'affinché egli possa vedere Pinēhas, il quale è il sommo sacerdote Elia che sarà mandato alla fine dei giorni agli esuli d'Israele'. Hengel, commentando questi passi, scrive: 'möglichlicherweise erwartete man im zeltischen Kreise diese Doppelgestalt Pinēhas-Elia als endzeitlichen Erlöser'⁵³.

⁵² HENGEL, *Zeloten*, pp. 154 ss.; *Ecclus.*, 45.23: ἐν τῷ ζηλωσάῳ αὐτὸν ἐν φόβῳ κυρίου; *I Macc.*, 2.26 e 54: καὶ ἐξηλώσε [Mattatias] τῷ νόμῳ καθὼς ἐποίησε Φινεὺς τῷ Ζαμβοὶ...

⁵³ HENGEL, *Zeloten*, p. 181. APTOWITZER, *Parteilpolitik*, pp. 95 ss., ritiene che,

Gli zeloti avrebbero, perciò, atteso, analogamente agli esseni, l'avvento di un determinato personaggio che avrebbe dovuto inaugurare il regno messianico.

La figura di Pinēhas-Elia potrebbe essere, sia quella di un messia vero e proprio, sia quella di un precursore: Elia, nella tradizione giudaica, ha essenzialmente questa seconda funzione⁵⁴. Ma, che cosa può aver portato a differenziare, dalla figura tradizionale di Pinēhas, quella di Pinēhas-Elia e a farne una figura messianica? È questo il problema che adesso dobbiamo porci.

Torniamo, per un momento, al racconto di Giuseppe sull'elezione del sommo sacerdote. Per eleggere con la sorte il nuovo sommo sacerdote, gli zeloti, narra lo storico, scelsero una φυλή sacerdotale, quella di 'Ενιάχιν (della quale non abbiamo altra notizia), gettarono la sorte e il designato fu un certo Φάννι, figlio di Samuele, del villaggio di 'Αφθία (località mai ricordata altrove), il quale si rivelò completamente disadatto al proprio ufficio. Questo episodio è ricordato varie volte nella letteratura rabbinica ed il personaggio eletto sommo sacerdote è chiamato Pinēhas di Habta⁵⁵.

In che rapporto sta questo Pinēhas col Φάννι di Giuseppe e col Pinēhas-Elia ricordato dal *Targum*? Eisler non ha esitato ad identificare il Φάννι di Giuseppe col Pinēhas-Elia della tradizione rabbinica, 'in zu phantasievoller Weise', come dice Hengel⁵⁶. Ma i due personaggi, il sommo sacerdote realmente eletto e la figura composita, sono veramente indipendenti? Il Nuovo Testamento ci offre, al riguardo un parallelo significativo. La figura del Battista è, certamente, una figura storica, eppure egli è stato identificato con Elia in quanto 'precursore' del messia. Il

poiché la messianologia asmonaica prevedeva come messia un sacerdote, questi non poteva che essere Pinēhas. A costui, gli avversari contrapposero il tradizionale messia davidico. Pinēhas sarebbe stato identificato con Elia sulla base di *Mal.*, 3.23-24. Si può osservare che questa contrapposizione tra un messia davidico ed uno levitico in seno al giudaismo del 2° e 1° secolo a.C. in realtà non esiste: degli esseni sicuramente, degli zeloti con un buon margine di probabilità, possiamo, infatti, dire che erano caratterizzati da una doppia figura messianica, ma queste due figure non appaiono mai contrapposte.

⁵⁴ J. JEREMIAS, art. 'Ηλ[ε]ίας, in *ThWNT*, II, pp. 930-936; BOUSSET, *Religion*, pp. 232-233. Che *Mal.*, 3.23 (aggiunta tarda) identifichi in Elia il messia è dubbio. Il testo dice: 'ecco io vi invio il profeta Elia prima che giunga il giorno di Yahweh (*lifnei bō'yōm Yēhōwāh*). La sua funzione è, J. WELLHAUSEN, *Die kleinen Propheten* übersetzt und erklärt, Berlin, 1963⁴ ft., 1893¹, 1898³, p. 211, quella di operare la ἀποκατάστασις (*Atti*, 3.21) e, quindi, egli non è il messia, ma il precursore. W. STAERK, *Die biblische Erlösererwartung als religionsgeschichtliches Problem. Eine biblische theologische Untersuchung* I Teil: *Der biblische Christus*, Gütersloh, 1933, p. 69, ritiene che in *Ecclus.*, 48.10 la figura di Elia immortale sia il messia; contra MOWINCKEL, *He that Cometh*, p. 323. La funzione che l'*Ecclus.* attribuisce ad Elia è la stessa che in *Mal.* 3.23. D'altra parte, *Le.*, 1.17 cita espressamente *Mal.*, 3.23-24 ed Elia, nel N.T. ha inequivocabilmente la funzione di 'precursore'.

⁵⁵ DERENBOURG, *Essai*, p. 269 ed ivi indicazione dei passi.

⁵⁶ R. EISLER, *ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ*. *Die messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Aufstande Johannes des Täufers bis zum Untergang Jakobus des Gerechten. Nach der neuerschlossenen Eroberung von Jerusalem des Flavius Josephus und den christlichen Quellen dargestellt*, Heidelberg, 1929-1930, II, p. 159, n. 4 e p. 74, n. 5; HENGEL, *Zeloten*, p. 181, n. 2.

Pinēhas che ha dato luogo alla doppia figura di Pinēhas-Elia potrebbe essere stato, analogamente, un personaggio reale e, con l'opportuna prudenza, esso può essere identificato proprio col Φάννι di Giuseppe. La spiegazione, che rimane, naturalmente una pura e semplice ipotesi, potrebbe essere questa.

Al tempo della rivolta di Bar Koziba⁵⁷, gli zeloti avevano riconosciuto in costui il messia regale e, come abbiamo veduto, in Eleazar il messia sacerdotale. Ora, la letteratura rabbinica ci documenta (*Targum a Deut.*, 30.4 e *Midraš ai Salmi*, II, 42-43,5 a *Salmo* 43.3) che Elia aveva acquistato la funzione di secondo personaggio messianico a carattere sacerdotale accanto al messia davidico: nel primo dei due testi ora ricordati, egli è qualificato, infatti, come 'sommo sacerdote', mentre, nel secondo, è detto che egli è 'della casa di Aronne'⁵⁷. Egli rimaneva, però, essenzialmente il 'precursore' del messia; era, quindi, un personaggio che, una volta che il messia fosse venuto, doveva necessariamente essere già comparso. Di conseguenza, gli zeloti possono essere stati portati ad identificare nella figura del sommo sacerdote 'eletto' al tempo della guerra del 66-70 ed il cui nome poteva essere Pinēhas o uno molto simile, reso da Giuseppe con Φάννι, che era stato, sostanzialmente, un messia sacerdotale mancato, quella del 'precursore': di qui la connessione tra il 'sommo sacerdote' Elia ed il 'sommo sacerdote' Pinēhas, ambedue personaggi messianici a carattere sacerdotale. Non va trascurato, a questo proposito, che, nell'espressione del *Targum*: 'Pinēhas è il sommo sacerdote Elia che sarà mandato alla fine dei giorni...' è adoperata la stessa formula usata per Giovanni nel Nuovo Testamento: καὶ εἰ θέλετε δεῖξασθαι, αὐτός (il Battista) ἐστὶν Ἠλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι (*Mt.*, 11.14). Una volta esaurita la rivolta di Bar Koziba⁵⁷ questo doppio personaggio dovette cristallizzarsi, al Pinēhas storico si sovrappose il Pinēhas del Vecchio Testamento, la figura di Pinēhas-Elia divenne una figura messianica a carattere genericamente futuro e, come tale, venne raccolta dalla tradizione.

Quale è, dunque, la differenza più significativa tra esseni e zeloti? Ambedue le sette erano caratterizzate da una prospettiva escatologica; per ambedue questa prospettiva era polarizzata su una rigenerazione messianica del sommo sacerdozio che comportava, necessariamente, una guerra contro i Romani, ma gli esseni vivevano ritirati nel deserto, mentre gli zeloti si davano ad una vera e propria guerriglia armata. Questa diversità di atteggiamento non poteva essere determinata che da una diversa idea sull'inizio di tale lotta e questa diversità doveva, a sua volta, essere la conseguenza di una diversa concezione della figura del messia. Abbiamo osservato come, per gli esseni, l'inizio della lotta fosse subordinato alla 'visita' del 'Maestro di giustizia': per essi, quindi, ogni iniziativa personale era radicalmente esclusa. Gli zeloti, invece, come si è cercato di mettere in evidenza, non conoscevano una figura messianica futura, all'avvento della quale fosse subordinato l'inizio della lotta: essi dovevano, quindi, essere

⁵⁷ Volz, *Eschatologie*, pp. 196-197.

in una posizione, anche psicologica, tale da poter essere portati a vedere, anche se entro certi limiti, l'inizio della lotta messianica e, quindi, la realizzazione del regno di Dio, come dipendente da una propria azione o iniziativa personale.

IV

1. Una luce su questa situazione psicologica e, altresì, su quelle che sembrano essere state le concezioni proprie degli zeloti sul modo col quale il regno sarebbe stato realizzato, sembra gettare un passo della tradizione sinottica che ha lasciato la critica sostanzialmente perplessa: quello della 'violenza al regno' (Mt., 11.12-15, con parallelo in Lc., 16.16).

La scoperta dei rotoli del Mar Morto ha dimostrato abbastanza fallace lo schema di sviluppo della guerra messianica proposto da H. Windisch nel suo noto studio su questo problema⁵⁸. Egli ha veduto, in sostanza, una doppia evoluzione della guerra messianica: da lotta tra due eserciti, come era concepita ancora al tempo della rivolta maccabaica⁵⁹, essa sarebbe divenuta, da un lato, la lotta di Dio solo contro le forze del male, 'Jahve allein in Aktion treten lassen' e, dall'altro, la concreta lotta di coloro che, sostanzialmente al di fuori delle concezioni escatologiche del tempo e caratterizzati solo da una forma di messianismo politico, in determinate occasioni, come l'imposizione del censo di Quirino, impugnavano le armi per liberare Israele dal giogo straniero⁶⁰.

Anche secondo Bousset, da cui, in sostanza, Windisch dipende, le concezioni escatologiche giudaiche avrebbero considerato l'avvento della nuova realtà come la conseguenza di un'azione diretta di Dio: 'der Gedanke, dass die Frommen etwa Gott bei der Errichtung des Reiches helfen könnten, liegt der jüdischen Frömmigkeit im ganzen Recht fern', ma, egli aggiunge, questa regola pativa eccezioni e cita, appunto, il passo di Mt., 11.12-15 riferendolo agli zeloti: 'später herrscht in den zelotischen Kreisen die Stimmung, dass man das Reich Gottes herbeizwingen könne (ἀρπάζειν, βιάζειν, Mt., 11.12)'⁶¹.

Ciò che nel discorso di Bousset non è del tutto chiaro è che cosa egli esattamente intenda con l'espressione 'herbeizwingen': con essa egli traduce βιάζω senza, però, spiegarne il significato.

2. Il passo, uno dei più tormentati della tradizione sinottica, presenta

⁵⁸ H. WINDISCH, *Der messianische Krieg und das Urchristentum*, Tübingen, 1909. Il libro fu scritto soprattutto come confutazione della interpretazione economicistica e politica della genesi del cristianesimo proposta da K. KAUTSKY in *Der Ursprung des Christentums. Eine historische Untersuchung*, Stuttgart, 1909.

⁵⁹ Cfr. G. VON RAD, *Der heilige Krieg im alten Israel*, Göttingen, 1965¹, 1951¹, pp. 83-84.

⁶⁰ 'Sie hängen nicht an der Person des Messias; aber der messianische Krieg zur Befreiung des heiligen Landes und zur Errichtung der Herrschaft Gottes ist ihr Programm', WINDISCH, *Messianische Krieg*, p. 7.

⁶¹ BOUSSET, *Religion*, p. 217 e n. 2.

una differenza abbastanza marcata nei due testi paralleli di *Mt.* e di *Lc.*: mentre *Mt.* ha ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἀρπάζουσιν αὐτήν· πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν..., *Lc.* ha: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου. ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτήν βιάζεται.

Come ha osservato Johannes Weiss, mentre in *Mt.* si ha un discorso su Giovanni, in *Lc.* l'accento è spostato sulla validità della legge e dei profeti⁶²; mentre *Lc.* documenta, cioè, una fase già paolina della tradizione, *Mt.* documenta una fase precedente. Ora, oltre il capovolgimento dei due membri della frase, *Lc.* presenta anche un altro particolare molto interessante e cioè la sostituzione di εὐαγγελίζεται a βιάζεται. Questa sostituzione è compiuta, evidentemente, in funzione del diverso significato dato alla frase (una volta che l'evangelio è annunziato, la validità della legge, che ne è stato l'annuncio, viene meno), ma essa fa anche pensare che il redattore del testo lucano non abbia più compreso il significato dell'espressione che trovava nella sua fonte. Ciò è confermato dal fatto che egli riutilizza, per così dire, il verbo βιάζω per sostituire l'altra espressione di *Mt.* καὶ βιασταὶ ἀρπάζουσιν αὐτήν che diventa un generico πᾶς εἰς αὐτήν βιάζεται. Dal testo lucano scompare, quindi, il sostantivo βιασταί che è, invece, l'elemento essenziale del testo di *Mt.*

Il passo di *Mt.* ha, infatti, chiaramente il tono di una polemica contro coloro che sono designati come βιασταί⁶³. Se, quindi, come sembra, *Mt.* ci ha conservato qui un frammento della tradizione più antica risalente quasi certamente a Q⁶⁴, se ne deve concludere, intanto, che coloro che sono chiamati βιασταί erano avversari o, comunque, antagonisti di Gesù, ovvero, della comunità più antica, ma non del cristianesimo al tempo in cui è stato redatto il testo di *Lc.*, cioè dopo il 70. Inoltre, poiché il testo di *Lc.* ha un tono evidentemente paolino, resta esclusa l'ipotesi avanzata da Dibelius⁶⁵ e ripresa di recente, da Betz e dallo stesso Hengel⁶⁶, secondo i quali i βιασταί sarebbero non gli avversari diretti di Gesù, ma le potenze

⁶² WEISS, *Predigt*, p. 194: 'Unser Spruch ist also von Lk (oder seiner Quelle LQ) ganz anders behandelt, als bei Mt. Nicht Johannes ist die Hauptperson, sondern es handelt sich um die Frage nach der Gültigkeit von Gesetz und Propheten.

⁶³ L'ipotesi che l'espressione vada interpretata in senso positivo, un tempo sostenuta da critici autorevolissimi, come Ewald e De Wette, è oggi praticamente abbandonata.

⁶⁴ 'Auch Mt. 11.12 Par., schon zu Q gehörig, wird schon aus der Urgemeinde stammen', BULTMANN, *Geschichte*, p. 178. E, però, dubbio che tutto il passo risalga a Q. A. LOISY, *Les Evangiles synoptiques*, Ceffond, 1907-1908, I, p. 669 e G. S. MONTEFIORE, *The Synoptic Gospels*, edited with an introduction and a commentary, London, 1927², 1909¹, II, p. 163, hanno osservato che l'espressione ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου... ἕως ἄρτι presuppone un lungo periodo di tempo trascorso.

⁶⁵ M. DIBELIUS, *Die urchristliche Ueberlieferung über den Täufer*, Göttingen, 1911, p. 26. Contra, M. GOCUEL, *Au seuil de l'Evangile. Jean-Baptiste*, Paris, 1928, p. 67. Cfr. G. DALMAN, *Die Worte Jesu I*, Leipzig, 1930², 1898¹, pp. 113-116.

⁶⁶ O. BETZ, *Jesu heiliger Krieg*, NT, II, 1957, pp. 116-137; HENGEL, *Zeloten*, p. 345 e n. 4.

intermedie, gli ἀρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου di cui è cenno in *I Cor.* 2,6 e 8 che, durante il periodo nel quale non sono ancora definitivamente vinti — e lo saranno solo col giudizio finale — cercano di impedire l'avvento del regno. A parte il fatto che, accettando questa interpretazione, l'uso di ἀρπάζειν resterebbe del tutto inspiegato, la concezione degli ἀρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου è inequivocabilmente paolina, mentre tutto fa pensare che, almeno il nucleo essenziale del passo di *Mt.* risalga alla tradizione gerosolimitana.

Veniamo adesso al passo. Βιάζεται qui non può essere interpretato come medio a causa della frase che segue καὶ βιασται ἀρπάζουσιν αὐτήν⁶⁷, quindi la frase va tradotta: 'il regno dei cieli è sottoposto a violenza ed i violenti se ne impossessano' (o 'cercano di impossessarsene'). Chi sono i violenti? Johannes Weiss, dopo aver discusso varie opinioni, così conclude: 'Die richtige Anschauung ist von Schweizer entwickelt worden (Stud. Krit. 1836, 90-122). Jesus beschreibt — und in der Form der Beschreibung liegt die Ablehnung — eine stürmische, zelotische, messianische Bewegung, die seit den Tagen des Täufers im Gange ist'⁶⁸. Il frammento della tradizione più antica conservatoci da *Mt.* ci documenterebbe, quindi, una polemica tra Gesù e gli zeloti a proposito del regno. Quali possono essere stati i termini di questa polemica?

La maggior parte dei critici che hanno accettato l'interpretazione 'zelotica', come, ad esempio, Bernard Weiss⁶⁹ o A.M. Mc Neile⁷⁰, hanno individuato i termini di questa polemica nel rimprovero mosso da Gesù agli zeloti di cercare di realizzare il regno con la ribellione e la guerra. Mc Neile, ad esempio, scrive che il regno è sottoposto a violenza 'by those who thought of the messianic blessing as political, and tried to reach them by rebellion and war'. Questo ragionamento è, però, chiaramente viziato. Esso poggia sul presupposto che la concezione del regno propria di Gesù e la concezione propria degli zeloti fossero radicalmente diverse: escatologica nell'un caso, politica nell'altro. Partendo, però, da questa premessa, la polemica tra Gesù e gli zeloti nei termini in cui ci è stata tramandata dalla tradizione non ha senso. Gesù non rimprovera loro di non aver fiducia in Dio e di fare essi quello che spetta a Dio. La sua accusa è molto precisa: egli rimprovera loro di cercare di appropriarsi del regno.

È questione molto disputata tra gli studiosi se, nella predicazione di Gesù, e, quindi, nella coscienza dei primi discepoli, il regno di Dio avesse un carattere presente o futuro, ma il giudizio di Johannes Weiss, secondo il quale, 'der Grundcharakter der Predigt Jesu ist eben doch Prophetie, Evangelium' rimane la più convincente: il regno di Dio era, nella predica-

⁶⁷ E. KLOSTERMANN und W. BAUER, *Die Evangelien*, Tübingen, 1919, Handb. Lietzmann, 2, p. 234.

⁶⁸ WEISS, *Predigt*, pp. 196-197.

⁶⁹ B. WEISS, *Das Matthäusevangelium*, Göttingen, 1898², 1893⁷, Komm. Meyer, I, 1, p. 219. Weiss osserva che, al tempo del Battista, il movimento zelota non era, però, ancora sorto.

⁷⁰ A. H. MCNEILE, *The Gospel according to St. Matthew*, London, 1915, p. 155.

zione di Gesù, ancora futuro⁷¹. Di conseguenza, la polemica con i 'violenti' che volevano 'appropriarsi' del regno verte essenzialmente sulla realizzazione di esso. Gesù ed i suoi primi discepoli — così come gli esseni di Qumrān — dovevano considerare se stessi come coloro per i quali il regno si sarebbe realizzato: essi erano la parte eletta, il 'resto' d'Israele, quindi, il regno non avrebbe potuto che 'appartenere' ad essi. Di conseguenza, chiunque altro avesse voluto realizzarlo avrebbe dovuto 'straparlo' loro⁷².

Da ciò discende, però, la precisa conseguenza che Gesù doveva concepire il regno che gli zeloti intendevano realizzare come del tutto analogo al regno che egli stesso si sentiva chiamato a realizzare: se gli zeloti avessero voluto soltanto liberare Israele dal giogo romano, egli non avrebbe potuto considerarli come propri diretti concorrenti.

Il discorso di Mt. è, però, ancora più preciso: egli non dice che determinate persone tentano di impossessarsi del regno con la forza, ma che essi 'operano violenza sul regno' e 'tentano di impossessarsene'. Si tratta di due azioni distinte e la prima ha tanta importanza che essi vengono qualificati in base, appunto, ad essa: non sono 'coloro che rubano', ma 'coloro che esercitano la violenza'; proprio in questo doveva, perciò, consistere la loro caratteristica peculiare. In altre parole, essi dovevano cercare di realizzare il regno con la violenza. Ma questa 'violenza' non può che essere l'azione diretta, armata, condotta dagli zeloti contro i Romani. Di conseguenza, agli occhi di Gesù e dei primi cristiani, i tentativi di insurrezione compiuti dagli zeloti non apparivano affatto come insurrezioni 'politiche', ma come azioni volte a 'forzare' la mano di Dio per la realizzazione del regno ed aventi, perciò, un significato estremamente preciso e concreto sotto il profilo escatologico.

V

1. Da questa interpretazione di Mt., 11,12-15 discendono, però, alcune conseguenze sulle quali è opportuno soffermarci. La prima cosa da porre in evidenza è la radicale differenza tra il gruppo dei cristiani dopo la

⁷¹ WEISS, *Predigt*, p. 71. Cfr. J. WELLHAUSEN, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin, 1905, pp. 98-108, mette molto bene in evidenza la tensione tra presente e futuro che l'idea del regno aveva nella coscienza dei discepoli. Si tenga presente che, nella seconda edizione, 1911, pp. 86-98, Wellhausen, ha apportato diverse modifiche al testo. 'Mit seinem plötzlichen Erscheinen aus dem Himmel kommt das Reich Gottes vom Himmel herab auf die Erde. Es ist dann eigentlich nicht mehr himmlisch, sondern irdisch... Aber konsequent wird das irdische nicht festgehalten (Mc 12,25)', p. 91². Cfr. la posizione più conservatrice di J. HÉRING, *Le Royaume de Dieu et sa venue, d'après Jésus et Saint Paul*, Paris, 1937, pp. 34-38.

⁷² L'interpretazione di questo passo proposta da D. DAUBE, *New Testament and rabbinic Judaism*, London, 1956, pp. 285-300 è ben lungi dall'apparire convincente. La sua ipotesi base che 'both Matthew and Luke probably regarded John as the prophet of Deuteronomy', p. 296, non ha giustificazione alcuna.

morte di Gesù e gli zeloti da un lato e, dall'altro, la significativa affinità di situazione con la setta di Kumrān: mentre gli zeloti dovevano cercare di 'forzare' l'avvento del regno di Dio con un'azione diretta contro i Romani, i cristiani, così come gli esseni di Kumrān, vedevano subordinato al ritorno del loro messia il compimento dell'avvento definitivo del regno.

Noi conosciamo oggi in modo abbastanza preciso lo schema della battaglia finale come era immaginato dagli esseni; non possiamo dire lo stesso per il cristianesimo, in quanto le sue concezioni più antiche ci sono giunte filtrate attraverso una tradizione ulteriore che le ha profondamente deformate.

Se ci poniamo il problema dell'atteggiamento dei primi cristiani — ed anche dello stesso Gesù — nei confronti del mondo ebraico contemporaneo e nei confronti dei Romani, una considerazione preliminare si impone innanzi tutto. Alcuni autori che hanno cercato di reinserire la figura di Gesù non solamente nel mondo religioso, ma anche in quello politico-sociale del suo tempo, hanno voluto fare di lui una figura di predicatore popolare, sostanzialmente vicino agli zeloti, come ha cercato di dimostrare Brandon in un libro ⁷³ che è una intelligente e acuta riconsiderazione di alcuni problemi che avevano formato oggetto del famoso libro di Robert Eisler ⁷⁴ al quale la critica accordò, a ragione, un credito molto scarso ⁷⁵. Ma,

⁷³ BRANDON, *Jesus and Zealots*. E. TROCMÉ, *Jésus Christ et le Temple: éloge d'un naïf*, RHPH, XLIV, 1964, pp. 245-251, parla di Gesù come di un 'obscur prédicateur et guerisseur galiléen formé à l'école de Jean-Baptiste' p. 249. HENGEL, riferendosi alle posizioni di BRANDON (soprattutto in *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, London, 1951, pp. 100 ss.), ZELOTEN, p. 345, n. 6: 'Die seit S. Reimarus... immer wieder vertretene und neuerdings wieder vor allem von R. Eisler und S. G. F. Brandon aufgenommene Ansicht, Jesus und seine Jünger seien dem Zelotismus nahegestanden, lässt sich nicht halten. Già D. F. STRAUSS, *Leben Jesu kritisch bearbeitet*, § LXIII e § LXIV, Tübingen, 1838¹, 1835-1836¹, 1937², I, pp. 542-552 e H. S. Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, Leipzig 1862, pp. 186 ss. aveva criticato la posizione di Reimarus; cfr. [H. S. REIMARUS] *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelchen Ungenannten* herausg. von G. E. LESSING, Braunschweig, 1778, pp. 108-157. Su Reimarus, A. SCHWEITZER, *Geschichte der Jesu-Leben-Forschung*, Tübingen, 1913², 1906¹; *Von Reimarus zu Frede*, pp. 13-26.

⁷⁴ EISLER, ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ. Di questo libro esiste anche un'edizione inglese ridotta: *The Messiah Jesus and John the Baptist according to Flavius Josephus recently rediscovered 'Capture of Jerusalem' and the other Jewish and Christian sources*, London, 1931. L'assunto fondamentale di Eisler è che la traduzione slava di Giuseppe Flavio (cfr. A. BERENDT und K. GRASS, *Flavius Josephus vom Jüdischen Kriege, Buch I-IV, nach der slavischen Übersetzung*, Dorpat, I, 1924-1926, II, 1927; *La prise de Jérusalem de Joseph le Juif. Texte vieux-russe publié intégralement par V. ISTRIN*, Imprimé sous la direction de A. VAILLANT; traduit en français par P. PASCAL, Paris, I, 1934, II, 1938) sia stata condotta sull'originale aramaico, oggi perduto, della prima stesura del *Bellum Judaicum* e che, perciò, il testo slavo rappresenterebbe una fonte più attendibile di quello greco. Nonostante che questa ardita tesi di Eisler non sia accettabile, come dice BRANDON, *Jesus and Zealot*, p. 364, 'the origin of this version still remains a mystery'. Cfr. da ultimo A. RUBINSTEIN, *Observations on the Old Russian Version of Josephus*, JSS, II 1957, pp. 329-348.

⁷⁵ Si veda, M. GOGUEL, *Un nouveau témoignage non-chrétien sur la tradition évangélique selon M. Eisler*, RHR, XCVIII, 1928, pp. 1-42; *Jésus et le messianisme politique*, RH, CLXII, 1929, pp. 217-267; H. WINDISCH, *Das Problem der Geschichtlichkeit*.

proprio leggendo il libro di Brandon, si capisce meglio l'intrinseca debolezza del libro di Eisler, anche a prescindere dalla 'fantasiosità' delle sue ipotesi, e non si può non constatare che essa si ritrova anche alla base dell'opera dello storico inglese.

Specialmente oggi, che il concetto di 'rinnovazione dell'alleanza' ed il significato che esso ha assunto nel tardo giudaismo si è chiarito e precisato, il problema deve essere impostato in maniera completamente diversa. Nel cristianesimo prepaolino, il concetto di 'rinnovazione dell'alleanza' nel senso chiarito a proposito della setta di Qumrān, appare di importanza centrale: sarà solamente Paolo che, trasformando διαθήκη da 'alleanza' (= *bērīt*) in 'testamento', muterà radicalmente la prospettiva propria della comunità dei discepoli di Gesù. Quando Brandon studia l'atteggiamento ostile di Gesù nei confronti della classe sacerdotale, trascura a torto questo aspetto del problema, che è, invece, il vero e proprio punto di partenza di tutta la questione. Se Gesù — come la tradizione cristiana sembra documentare — ha rinnovato l'alleanza, o aderito ad una setta — quella del Battista — che aveva rinnovato l'alleanza, ciò comporta con assoluta certezza che egli si sia contrapposto ad un determinato aspetto del giudaismo del suo tempo, che non poteva essere che la classe sacerdotale. La falsa prospettiva nella quale la tradizione cristiana ci presenta gli avvenimenti più antichi dipende dal cambiamento, intervenuto ben presto nella figura di Gesù, per cui il cristianesimo del periodo durante il quale si è formata la letteratura a noi giunta si è trovato in aspra polemica col giudaismo sinagogale (cioè con i farisei) ed ha trasformato — come ha mostrato bene Paul Winter⁷⁶ — la polemica tra le comunità cristiane e la sinagoga in una polemica tra Gesù ed i farisei.

In realtà, le nostre fonti documentano, anche se piuttosto confusamente, una ostilità tra Gesù ed i sadducei, il che ha portato alcuni studiosi — come Cullmann⁷⁷ — ad affermare che, contro Gesù, farisei e sadducei si sarebbero 'alleati', soluzione questa che è piuttosto una giustificazione della tradizione che un'analisi critica di essa.

2. Come abbiamo veduto, pur nella diversità delle rispettive prospettive escatologiche, sia gli esseni che gli zeloti, miravano ad una rinno-

keit Jesu. Die ausserchristlichen Zeugnisse, ThR, NF, I, 1929 pp. 275-276; W. BAUER, rec. a ΙΗΣΟΥΣ etc., ThLZ, LV, 1930, pp. 557-563; C. G. MONTEFIORE, *Dr. R. Eisler on the beginning of Christianity*, HJ, XXX, 1931-1932, pp. 298-318. Cfr. anche EISLER, *Messias Jesus*, pp. 629-630.

⁷⁶ WINTER, *Trial*, soprattutto il cap. 'The enemies of Jesus' pp. 111-135: 'Not a historical assessment of factual situations, but a theological purpose was responsible for the framework that holds the diverse parts of Mark, our oldest Gospel, together', p. 111. Molto acuta l'osservazione, p. 120, che il quarto vangelo ometta completamente qualsiasi riferimento ai sadducei poiché, al tempo in cui esso fu redatto, i sadducei non esistevano più. Egli conclude, p. 126, che 'if any Jews exercised effective influence in the circumstances which lead to the death of Jesus, it would have been prominent members of the priestly aristocracy'.

⁷⁷ CULLMANN, *Dieu et César*, p. 47 ove manca del tutto ogni analisi della tradizione sinottica.

vazione del sommo sacerdozio. Vediamo ora se la tradizione cristiana può aver conosciuto anch'essa una concezione analoga.

Considerando la figura di Gesù-messia come essa viene presentata dalla tradizione sinottica, come prima cosa si nota che, in essa, coesistono due differenti concezioni del messia: accanto al tradizionale messia davidico, la tradizione presenta, con particolare evidenza, la figura del danielico *bar naša*, il 'figlio dell'uomo' veniente sulle nuvole.

Nelle concezioni della setta di Qumrān, noi abbiamo, chiaramente distinte, tre figure messianiche: il 'Maestro di giustizia', del quale la setta attende il ritorno ('la visita'); il messia davidico ed il messia levitico. Come abbiamo veduto, in quest'ultima figura si compendia in certo senso l'ostilità della setta nei confronti della classe sacerdotale asmonaica.

Come è noto, nell'*Epistola agli Ebrei*, Gesù è definito ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας ἡμῶν (3.1). Quale può essere stato il nucleo originario di tale concezione? L'*Epistola agli Ebrei* si presenta con caratteristiche proprie ben definite: essa vuol essere una dimostrazione, su base scritturale, della diversificazione del cristianesimo dal giudaismo: l'autore insiste, quindi, in modo particolare sull'equivoco terminologico che aveva permesso a Paolo di trasformare il significato di διαθήκη da 'alleanza' in 'testamento', il che gli consente di dichiarare 'morta' la religione della legge dal momento che διαθήκη... ἐπὶ νεκροῖς βεβαία (9.17). Altra prova della 'morte' della religione ebraica gli appare il compimento delle profezie in Gesù in quanto, con ciò, essa ha ormai esaurito il suo compito⁷⁸.

Tra queste, l'autore vuole, però, porre l'accento particolarmente su una: μαρτυρεῖται γὰρ ὅτι σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδεκ (7.17). Cioè, la profezia messianica contenuta nel v. 4 del Salmo 110: 'attāh-kohēn lē'ōlām 'al-divēratī Malki-sedek ('tu [sarai] sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchisedek') si è avverata in Gesù. L'autore si pone il problema della discendenza davidica di Gesù e sembra quasi rispondere all'obiezione che egli, per questa ragione, non avrebbe potuto rivestire la dignità sacerdotale: 'poiché è chiaro che nostro Signore si è levato da Giuda, tribù a proposito della quale Mosè non ha detto nulla dei sacerdoti'. Tenendo conto del carattere scopertamente postpaolino della lettera⁷⁹, questo accenno alla discendenza davidica di Gesù fa pensare che questo passo potrebbe contenere un'eco di polemiche precedenti, ciò che sembra confermato dal fatto che l'autore della lettera

⁷⁸ Sulla Lettera agli Ebrei in generale, TH. ZAHN, *Einleitung in das Neue Testament*, II, Leipzig, 1907³, 1897¹, pp. 126-163; A. JÜLICHER, *Einleitung in das Neue Testament*, Tübingen, 1906²⁻⁶, 1894¹, pp. 128-150; P. FEINE - J. BEHM - W. G. KÜMMEL, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg, 1965¹⁶, 1913¹; FEINE, *Einleitung*, pp. 281-291 ed ivi bibliogr. più recente, Su *bērit*-διαθήκη-testamentum, F. DELITZSCH, *Kommentar zum Briefe an die Hebräer*, Leipzig, 1857, pp. 301-305.

⁷⁹ JÜLICHER, mette molto bene in evidenza che la lettera, pur presupponendo le concezioni proprie della teologia paolina, non può essere spiegata soltanto in termini di essa: 'Aber der gesamte theologische Standpunkt des Verf. ist keineswegs dem des P. gleich auch nicht als einfache Fortentwicklung des paulinischen zu begreifen', *Einleitung*, p. 150.

risolve l'aporia con un ragionamento di indole inequivocabilmente paolina, per cui è dubbio che avrebbe posto di propria iniziativa una simile questione. Egli dice, infatti, che la 'regola anteriore' è stata abolita 'a causa della sua debolezza ed inutilità' (7.18) e che Gesù ha rivestito la propria dignità sacerdotale 'al modo di Melkisedek, un altro sacerdote che non è divenuto (tale) per mezzo della prescrizione di una regola carnale, ma in forza della vita indistruttibile (κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκατάλυτον: 7.15-16). L'autore séguita svolgendo un parallelo tra il sommo sacerdote e Gesù in questa sua nuova veste, affermando che egli 'non ha bisogno, come i sommi sacerdoti, di offrire ogni giorno i sacrifici, prima per i propri peccati, poi per quelli del popolo, poiché egli lo ha fatto una volta per tutte offrendo se stesso' (7.27). Si tratta, dunque, di una speculazione cristologica paolina, ma, ciò che appare oscuro e che costituisce il nòciolo del problema è da dove l'autore abbia tratto lo spunto. In altre parole, il redattore dell'epistola ha tradotto in termini paolini una concezione precedente (come potrebbe far pensare il cenno alla discendenza davidica) o ha semplicemente attribuito a Gesù il vaticinio del *Salmo* 110 ritenendo che, necessariamente, ogni profezia messianica dovesse essergli attribuita?

C'è, però, un'altra possibilità che non va trascurata e cioè che l'autore abbia compiuto l'attribuzione a Gesù della profezia del *Salmo* 110 sulla base non di una precedente concezione cristiana, ma sulla base di un qualche scritto ebraico particolarmente vicino al sentire cristiano. Nel cap. 18 del *Testamento di Levi*, che è un inno messianico risalente probabilmente al periodo asmonaico⁸⁰ e che testimonia l'idea, cui abbiamo accennato, di una possibile ascendenza levitica del messia, è proclamato l'avvento di un ἱερεὺς καὶ νέος in termini chiaramente escatologici. Poiché i *Testamenti dei XII Patriarchi* hanno esercitato una notevolissima influenza sul Nuovo Testamento, né l'accento al 'nuovo sacerdozio' può ritenersi una interpolazione cristiana⁸¹, tale derivazione non sarebbe, in linea di

⁸⁰ BOUSSET, *Religion*, p. 223; EPEL, *Pietisme juif*, pp. 100-104: 'l'auteur du cantique du Testament de Lévi a donné à cette conception du prêtre messianique sa forme définitive', p. 104.

⁸¹ M. DE JONGE, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, Assen, 1953, pp. 43-46 conclude la sua analisi del cap. 8 affermando che questo 'is a composition of the author of the Greek Testament of Levi'. Le sue fonti restano indeterminabili ed i vv. 11a, 16 e 17 potrebbero risalire all'originale che 'will also have contained a description of Levi's installation as high priest'. Le conclusioni di De Jonge lasciano àdito a qualche dubbio. È probabile che il cap. 8 contenga rimaneggiamenti forse cristiani, ma ciò è suggerito essenzialmente dalla circostanza, certamente non decisiva, che la descrizione dell'investitura vi compare in doppia redazione (1-2 e 3-10), ma che il cenno al pane e al vino del v. 5 sia senz'altro cristiano (p. 44) è dubbio dal momento che nei rotoli (IQS, 6.5, cfr. K. G. KUHN, *Über den ursprünglichen Sinn des Abendmahls und seine Verhältnis zu den Gemeinschaftsmahlen der Sektenschrift*, ETh, X, 1950-1951, pp. 508-527, ma tr. ingl. rivista, *The Lord's supper and Communal Meal at Qumran*, in *The Scrolls and New Testament* edited by K. STENDAHL, London, 1957, pp. 65-93) questi due elementi hanno una parte molto importante e le connessioni dei *Testamenti* con i rotoli sono evidenti. Cfr. B. OTZEN, *Die neugefundenen hebräischen Sektenschriften und die Testamente der Zwölf Patriarchen*, STh, VII, 1953, pp. 125-157.

principio, impossibile, ma, anche ammettendo tale dipendenza, l'*Epistola agli Ebrei* non può, in realtà, spiegarsi completamente in termini di quel testo.

L'autore, che pone innanzi in modo estremamente evidente il passo del Salmo 110 — la cui importanza nel Nuovo Testamento non si limita certamente all'*Epistola agli Ebrei*⁸² —, afferma il compimento in Gesù della profezia del v. 4, ma dichiara, altresì, di svelare un segreto: 'voi avete ancora bisogno che vi si insegnino gli elementi iniziali degli oracoli di Dio' (5.12). Michel, commentando questo passo, dice: 'Wenn wir annehmen dürfen, dass nach Ps. 110 eine festgefügte Gemeindenliturgie sich zu Jesus als dem «Gesandten» und «Hohenpriester» (3.1; 4.14; 10.23) bekannt, dann wird Kap. 7.10-18 zu einer Entfaltung dieser Begriffe'⁸³. L'osservazione è acuta soprattutto perché pone a fuoco l'importanza e la centralità che il Salmo 110 ha in tutto il testo. Di conseguenza, l'*Epistola agli Ebrei*, proprio per questo suo svolgersi attorno al salmo, dà la netta impressione di non esaurirsi in una mera esercitazione teologica compiuta da un discepolo di Paolo sulla base di una concezione propria dei *Testamenti dei XII Patriarchi*, ma di essere, piuttosto, la ritraduzione in termini di cristologia paolina di una concezione già presente nella comunità più antica.

Gesù potrebbe, dunque, aver originariamente assorbito in sé anche le caratteristiche di messia levitico, ciò che sembrerebbe confermato da un cenno contenuto nella tradizione sinottica (*Mt.*, 12.29; cfr. *Mc.*, 3.27). In un contesto chiaramente escatologico, Gesù chiede: 'Come si può penetrare nella casa del Forte (τοῦ ἰσχυροῦ = Satana) per prendere le sue cose, se prima non si lega il Forte?'. Che questo atto di 'legare' avesse un significato specifico, è provato dal fatto che, nell'*Apocalisse* (20.2-3), un angelo lega il Dragone, rinchiudendolo per mille anni nell'abisso. Ora, nel passo del *Testamento di Levi* cui si è ora accennato (18.12), una delle azioni che compirà il 'nuovo sacerdote' è, appunto, quella di legare Beliar: 'e Beliar sarà legato ed egli darà potere ai suoi figli di aver ragione degli spiriti del male'⁸⁴.

⁸² Il Salmo 110 ricorre nel NT nei seguenti passi: *Mc.*, 12.36; 14.62; 16.19; *Mt.*, 22.44; 26.64; *Lc.*, 20.43-3; 22.69; *Atti*, 2.34-35; 5.31; 7.55; *Rom.*, 8.34; *I Cor.*, 15.26; *Col.* 3.1; *Efes.*, 1.20; *Ebrei*, 1.3; 8.1; 10.13; *I Pietr.*, 3.22. Sul significato del Salmo 110 nel NT, W. BOUSSER, *Kyrios Christos, Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen, 1965⁵, 1913¹, p. 78; P. BESKOW, *Rex Gloriarum. The Kingship of Christ in the early Church*, Stockholm Göteborg, Uppsala, 1962, pp. 48 ss.

⁸³ O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen, 1950¹⁰, 1936¹, p. 159. Cfr. S. KISTEMAKER, *The Psalms citations in the Epistle to the Hebrews*, Amsterdam, 1961, pp. 116-124.

⁸⁴ Sulle possibili connessioni tra la figura di Gesù propria dell'*Epistola agli Ebrei* e le concezioni messianiche proprie della letteratura qumranica, H. KOSMALA, *Hebräer, Essener, Christen. Studien zur Vorgeschichte der Frühchristlichen Verkündigung*, Leiden, 1959, pp. 1 ss. La figura di Gesù presentata nell'epistola riunisce in sé le funzioni dei due messia secondo F. F. BRUCE, *Qumran and early Christianity*, NTS, II, 1955-1956, pp. 176-190 e F. M. CROSS, *The Ancient Library of Qumran and modern*

Anche traendo da questi elementi le debite conclusioni con la massima prudenza, non sembra di dover escludere radicalmente che la concezione di un doppio messia, di Giuda e di Aronne, abbia caratterizzato anche il cristianesimo primitivo. Se ciò è esatto, se in altre parole, anche Gesù ed i suoi discepoli, rinnovando l'alleanza, o entrando a far parte di una comunità che aveva rinnovato l'alleanza hanno presupposto una sostituzione messianica della figura del sommo sacerdote, nella valutazione del loro atteggiamento di fronte al mondo giudaico e di fronte ai Romani, questo elemento non va certamente trascurato.

VI

1. Quale sembra, dunque, essere stato l'atteggiamento dei cristiani nei confronti del giudaismo contemporaneo e dei Romani in rapporto allo scontro finale? Per rispondere a questa domanda è necessario cominciare col porci il problema di come la comunità più antica concepiva lo scontro finale e di quale parte essa stessa ritenesse di avervi. Un'analisi della cosiddetta 'apocalisse sinottica' (Mc., 13.14-20; Mt., 24.15-22; Lc., 21.20-24) potrà permetterci di impostare questo problema.

Brandon ritiene che il passo sia stato, originariamente, un oracolo zelota risalente al tentativo compiuto da Caligola nel 39-40 di far porre nel tempio di Gerusalemme una propria statua ed avrebbe rappresentato 'virtually a directive addressed to the inhabitants of Judaea, prescribing what action should be taken when the offending image is placed in the temple. Flight into the mountains, which is ordered, provide a clue'⁸⁵. Questo oracolo sarebbe stato riutilizzato dai cristiani e riferito, *post eventum*, alla catastrofe del 70. Il fatto, conclude Brandon, che i cristiani abbiano potuto riutilizzare un testo zelota prova la profonda affinità tra i due movimenti⁸⁶. Ad una disamina accurata, questa spiegazione si rivela piuttosto improbabile.

Una considerazione, soprattutto, non permette di accettarla: la tra-

biblical Studies, New York, 1958, pp. 165 ss. In Gesù si riassumono le due figure messianiche e quella profetica secondo J. C. G. GRIEC, *Gospel messianism and Qumran use of the Prophecy*, « Studia Evangelica », TU, LXXIII, Berlin, 1959, pp. 593-599. Si veda anche W. H. BROWNLEE, *Messianic Motifs of Qumran and New Testament*, NTS, III, 1956-1957, pp. 12-30 e 195-210. Per le varie opinioni avanzate in proposito e per la bibliogr., H. BRAUN, *Qumran und das Neue Testament*, I, Tübingen, 1966, pp. 241-278, spec. 258 ss. e II Tübingen, 1966, pp. 181-184. Sul problema del messia sacerdotale nel N.T. cfr. G. FRIEDRICH, *Beobachtungen zur messianischen Hohepriestererwartung in den Synoptikern*, ZThK, LIII, 1956, pp. 265-311.

⁸⁵ BRANDON, *Jesus and Zealots*, pp. 88-92.

⁸⁶ BRANDON, *Jesus and Zealots*, ibid.: 'if we may thus reasonably interpret this oracle as being of zealot origin, ... we are naturally led on to consider the significance of the fact that it has been preserved by a christian writer'. Ciò porta a concludere che dovesse esistere 'a significant agreement of attitude between the Zealots and the Jewish Christians'. Che il passo di Mc. riutilizzi materiale ebraico precedente e da datarsi al 40-39 era ipotesi già avanzata da G. HÖLSCHER, *Der Ursprung der Apokalypse Mrk 13*, ThB, XII, 1933, coll. 193-202, che contiene osservazioni molto interessanti.

dizione sinottica documenta chiaramente un successivo adattamento del passo. Solo in *Lc.* (21.20-24), il passo è stato effettivamente riferito ed adattato ai fatti del 70: 'quando vedrete Gerusalemme assediata dalle truppe, saprete che la rovina è prossima' (v. 24); ma in *Mt.* e, tantomeno, in *Mc.*, tale riferimento non esiste affatto. Già in *Mt.* questo processo di razionalizzazione è chiaramente evidente, sia con la citazione esplicita di *Daniele* (v. 15), sia, soprattutto, con la sostituzione dell'espressione indeterminata di *Mc.*: 'quando vedrete l'abominazione della desolazione installata là ove essa non deve (esserlo)' (ὁπου οὐ δεῖ) con quella molto più precisa: 'nel luogo sacro' (ἐν τόπῳ ἁγίῳ)⁸⁷. L'ipotesi, sostenuta da Goguel⁸⁸ secondo la quale sarebbe *Lc.* a conservare in questo caso la forma più arcaica del racconto non è affatto convincente. Egli afferma, ad esempio, che, in *Mc.* ed in *Mt.*, 'la recommandation de la fuite reste en l'air et n'est expliquée ou justifiée par rien', il che significa dimenticare veramente che i cristiani aspettavano in concreto da un momento all'altro lo sconvolgimento apocalittico. Per quale ragione *Mc.* e *Mt.* avrebbero tolto via il riferimento all'assedio di Gerusalemme ed avrebbero introdotta la formula di *Daniele* dell' 'abominazione della desolazione' e perché poi *Mt.* avrebbe avvertito la necessità di razionalizzare il testo di *Mc.*, Goguel, infatti, non lo spiega⁸⁹. In realtà, l'interpretazione tradizionale di questo passo resta ancor oggi la più convincente: 'Wir haben wirkliche Weissagung vor uns: die Zeit der Abfassung liegt deutlich vor der Zerstörung Jerusalems', dice Wellhausen⁹⁰ e, aggiunge Eduard Meyer, 'es handelt sich ja auch gar nicht um eine Katastrophe, die speziell über Jerusalem und die Juden hereinbringt, sondern um das Weltende'⁹¹.

Leggiamo, intanto, la descrizione degli avvenimenti, così come essa viene presentata in *Mc.* Quando accadrà un determinato fatto, dice questo testo, quando, cioè l' 'abominazione della desolazione' (τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως) sarà installata là, ove essa non deve (esserlo), coloro che si troveranno in Giudea dovranno fuggire sulle montagne senza curarsi di nulla: chi si troverà sul tetto della casa non dovrà neppure rientrarvi, chi si troverà nei campi non dovrà tornare a casa per prendere il mantello ed in grande difficoltà saranno le persone impediti nei movimenti, come le donne incinte o che allattano.

⁸⁷ 'Il [*Lc.*] a parlé de ces choses d'après la connaissance qu'il en avait, en imitant le style des anciens prophètes, et pour montrer l'accomplissement des prophéties... par Jésus', A. LOISY, *L'Evangile selon Luc*, Paris, 1924, p. 497.

⁸⁸ GOGUEL, *Jésus*, pp. 338-340.

⁸⁹ BULTMANN, *Geschichte*, p. 129: 'Für die Geschichte der Tradition ist wesentlich dass Mt die Weissagungen Mk 13,9-12 in einem anderen Zusammenhang (Mt 10,17-22) eingearbeitet hat ... Ähnlich hat Lk die Tradition bereichert... In v. 20-24 hat er den Mk-Text ex eventu, nämlich nach den Ereignissen des jüdischen Krieges geändert'; *Ergänzungsheft*, pp. 19-20 ed ivi bibliogr. più recente. KLOSTERMANN, *Markusevangelium*, p. 135.

⁹⁰ WELLHAUSEN, *Evangelium Marci*, p. 104. 'Dieser Greuel ist nicht Bestimmtes, Historisches, sondern etwas Mysteriöses ein, während vorher von schon Gegenwärtigem (Christenverfolgungen) die Rede ist' p. 103, cfr. G. R. BEASLEY-MURRAY, *A commentary on Mark Thirteen*, London, 1957, pp. 73 ss.

⁹¹ MEYER, *Ursprung*, I, p. 127.

Anche ammettendo che il redattore di *Mc.* abbia riutilizzato materiale precedente, molto difficilmente questa fuga può essere interpretata, come vorrebbe Brandon, come un accorrere in un determinato luogo per iniziare una *guerrilla*: tutti devono fuggire così come si trovano, senza prendere nulla e, certamente, per chi si accingeva a combattere, le armi sarebbero state necessarie. Che si tratti di una vera e propria fuga è confermato dall'accento alle donne incinte.

Perché questa fuga? Adoperando ancora una volta espressioni tratte dal libro di *Daniele*, l'autore dice: 'perché quei giorni saranno «tribolazione come non ve ne è mai stata di simile dagli inizi della creazione che Dio ha fatta fino ad oggi» e come non ve ne saranno altre' (*Mc.*, 13.19; *Dan.*, 12.1) e, aggiunge, 'se il Signore non avesse abbreviato i giorni, nessun uomo sarebbe sfuggito, ma, a causa degli eletti, egli ha abbreviato i giorni' (*Mc.*, 13.20).

Quest'ultimo particolare è molto significativo: da esso si deduce inequivocabilmente che agli eletti viene solamente offerta la possibilità di mettersi in salvo. Essi non hanno assolutamente alcuna parte attiva nello sconvolgimento finale. Se essi devono porsi in salvo, devono, però, essere avvertiti; in altre parole, essi attendono un 'segno', sanno, cioè, che, quando accadrà un determinato avvenimento, essi dovranno sottrarsi allo scatenarsi di forze tremende alle quali, se Dio non avesse stabilito altrimenti, necessariamente dovrebbero soccombere. Questo 'segno' è indicato con l'espressione di *Daniele* 11.31 *šikkuš mēšōmēm*. In *Daniele*, l'espressione è un gioco di parole: 'Zeus olimpico', cui l'autore vuol alludere, avrebbe dovuto essere reso in ebraico con *ba'al šāmāim* (signore dei cieli), ma egli sostituisce *ba'al* con *šikkuš* (lett. 'cosa detestabile', specialmente detto di idoli, cfr. *Deut.*, 29.16; *II Re*, 23.13 etc.) e *šāmāim* con [*mē*] *šōmēm* ('causante orrore')⁹². In *Mc.*, l'espressione di *Daniele* non ha affatto lo specifico significato che le ha dato il redattore del libro di *Daniele* cioè di 'simulacro idolatra': il redattore di *Mc.* si è chiaramente ispirato a questo testo traendone, tra l'altro, la concezione della 'grande tribolazione' (11.1) e della salvezza di coloro che 'sono iscritti nel libro' al momento della suprema battaglia (12.1), ma, pur utilizzando questi elementi, egli li ha rielaborati in una visione propria. In questa rielaborazione, egli ha utilizzato anche l'espressione 'abominazione della desolazione', attribuendole, però, un significato radicalmente diverso.

Nella sua concezione del conflitto supremo, vi è chiaramente un periodo durante il quale prevalgono le forze del male e che ha inizio col 'segno'. Senza, ovviamente, cercare una verosimiglianza realistica, è pur

⁹² S. R. DRIVER, *The Book of Daniel*, Cambridge, 1912 rist., 1900¹, The Cambridge Bible for Schools and Colleges, p. 188, ma già, E. NESTLE, *Der Greuel der Verwüstung*, ZAW IV, 1884, p. 248. BEASLEY-MURRAY, *Commentary*, pp. 54 ss. Per tutta la questione della dipendenza di questo passo da *Daniele*, si veda L. HARTMANN, *Prophecy interpreted. The formation of some jewish apocalyptic texts and of the eschatological discourse of Mark 13 par.*, Lund, 1966, spec. pp. 145 ss. ed ivi bibliogr.

sempre da tener conto del fatto che questo 'segno' è un fatto straordinario in quanto sarà percepito da tutti in un determinato momento in qualunque luogo essi si trovino (si parla di persone sul tetto della casa, nei campi) per cui è giocoforza ammettere che esso debba avere un carattere del tutto straordinario, né va trascurato il fatto che, poco dopo (13.24-25), si parla di oscuramento del sole, di stelle che cadono e di altri fenomeni straordinari. Leggendo tutto il passo, vediamo chiaramente che questo periodo di prevalenza delle forze del male si concluderà con l'avvento del 'figlio dell'uomo' ed è significativo che, ancora una volta l'autore faccia ricorso ad una immagine tratta dal libro di *Daniele* (7.13).

Di conseguenza, l' 'abominazione della desolazione', cioè ciò che segna l'inizio del prevalere delle forze del male, va identificata, come ha visto giustamente Bousset, con l'Anticristo⁹³. Lo schema della lotta è, quindi, chiaro: all'avvento dell'Anticristo, coloro che sono destinati al regno, cioè gli eletti, potranno, essendo a conoscenza di cosa dovrà avvenire, porsi in salvo fino a quando, con l'avvento del messia, del 'figlio dell'uomo', essi non saranno definitivamente salvi (*Mc.*, 13.27)⁹⁴. Se ne deve concludere che lo scontro avverrà tra angeli e demòni; che coloro che non sono eletti sono votati alla distruzione; che gli eletti non prendono parte alcuna al supremo conflitto.

2. Se si confronta questo schema della suprema battaglia con quello documentato nei rotoli, notiamo che le differenze fondamentali sono due: 1) il ruolo passivo degli eletti; 2) l'assenza dei Romani. Se, però, leggiamo l'*Apocalisse*, ci accorgiamo facilmente che tali differenze non sussistono più: gli eletti — o, meglio, una parte di essi, i martiri — prendono parte allo scontro ed i Romani si trovano schierati dalla parte di Satana. Ciò fa supporre che le concezioni proprie del cristianesimo antico sulla suprema battaglia abbiano subito un determinato sviluppo.

Considerando nel loro insieme, le testimonianze contenute nei sinottici sull'attività esorcistica di Gesù, osserviamo che essa si configura come una lotta tra Gesù da un lato e lo spirito impuro che possiede l'indemoniato

⁹³ Bousset, *Religion*, p. 255: 'Vielleicht ist in der Apokalypse des Markusevangeliums 13.14-20 (= Mt. 24.15-22) das Regiment und die Zeit des Antichrist geschildert'; KLOSTERMANN, *Markusevang.*, p. 135: 'Mc, der den Greuel erst noch erwartet, wird dabei an den Antichrist denken (= Thess. 2,3 f.)'. Sull'Anticristo, W. BOUSSET, *Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der Alien Kirche*, Göttingen, 1905², 1895¹; B. RICAUX, *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Paris, 1932.

⁹⁴ Nei rotoli IQM, 1.11-14, abbiamo ugualmente un periodo di sopravvento delle forze del male: 'e questo sarà un tempo di angoscia (*šārāh*) per tutto il popolo riscattato da Dio...'. La stessa parola è adoperata in *Dan.*, 12.1 (angoscia dalla quale può liberare solo Yahweh, cfr. *Isa.*, 33.2; *Ger.*, 14.8; 15.11 etc.) che i LXX traducono con θλίσις che è anche il termine usato in *Mc.* (13.19) e da *Mt.* (24.21), ma non da *Lc.* (ἀνάγκη μεγάλη). Qui *Mc.* e *IQM* dipendono chiaramente dalla stessa fonte (*Daniele*), mentre *Lc.* rappresenta uno stadio ulteriore della tradizione: l'abbandono del termine danielico ne è una prova ulteriore. Per la concezione di una temporanea prevalenza delle forze del male e per i soggiacenti motivi mitologici, MOWINCKEL, *He that cometh*, pp. 272-273 ed i passi ivi citati.

dall'altro. Questa concezione si precisa al punto che in un passo (*Mt.*, 12.28) vediamo affermato in modo esplicito che, mentre l'indemoniato è il portatore dello 'spirito impuro', Gesù è il portatore dello 'spirito di Dio' o, come dice *Lc.*, con un'immagine forse più arcaica (11.20), del 'dito di Dio' (cfr. *Es.*, 8.15).

In questo passo è, però, riportato un λόγιον che permette di precisare ancor meglio questo concetto. Gesù dice: 'se (è) per mezzo dello spirito di Dio (che) io caccio i dèmoni, allora il regno di Dio è venuto a voi'. Esso non si trova in *Mc.*, ma, quasi certamente, risale a *Q*⁹⁵ e non significa, come pensa ad esempio, Guignebert⁹⁶ che il potere di cacciare i demoni sia stato considerato una prova della messianicità di Gesù. Questa spiegazione non regge perché l'esorcismo doveva essere allora una prassi molto diffusa ed è molto difficile pensare che essa potesse essere assunta come caratteristica essenziale del messia⁹⁷.

Come ha acutamente intuito Johannes Weiss⁹⁸, nelle concezioni del cristianesimo più antico, gli esorcismi compiuti da Gesù dovevano avere un significato radicalmente diverso da quelli compiuti dagli altri esorcisti; con essi 'wirklich die Herrschaft des Satans unheilbar erschüttert und die Herrschaft Gottes in Anbruch begriffen war'. Gli esorcismi avevano, cioè, un significato già attuale in termini apocalittici: i dèmoni urlano

⁹⁵ BULTMANN, *Geschichte*, p. 11 e 174 ritiene che *Lc.* 11.20 'Kann... den höchsten Grad der Echtheit beanspruchen, den wir für ein Jesuswort anzunehmen in der Lage sind'. Per la priorità di *Lc.*, GOGUEL, *Jésus*, p. 147, n. 2.

⁹⁶ CH. GUIGNEBERT, *Jésus*, Paris, 1947 rist., 1933¹ p. 234.

⁹⁷ Affermare che le pratiche di esorcismi 'were uncommon in Palestine in the time of Jesus' soltanto perché esse non ricorrono nella *Mišnâh*, come fa L. ABRAHAM, *Studies in Pharisaism and the Gospels. First Series*, Cambridge, 1917, p. 110, significa dimenticare il passo di Giuseppe, *Ant.* VIII, 2.5 § 45, ove è detto che Dio accordò a Salomone l'arte di combattere i dèmoni per l'utilità e la guarigione degli uomini. Benché, come osserva L. BLAU, *Das altjüdische Zauberwesen*, Strassburg, 1898 p. 56, 'des Exorcismus ist jedoch in echtjüdischen Kreisen nicht planmässig betrieben worden', doveva essere una prassi popolare notevolmente diffusa di cui si ritrovano tracce, anche se scarse, nella letteratura rabbinica (*Gittin*, 68b e 69a; F. WEBER, *System der Altsynagogalen Palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud*, Leipzig, 1880, p. 248). L'attività di Gesù come esorcista e guaritore documentata nei sinottici è certamente autentica ricordo storico, sia perché appartiene agli strati più antichi dei testi (ad es. alcune guarigioni con tratti più evidentemente magici contenute in *Mc.*, come la guarigione del sordo-muto 7.31-37, e quella del cieco di Betsaida, 8.22-26, scompaiono in *Mt.* ed in *Lc.*; cfr. GOGUEL, *Jésus*, p. 124 e le malattie erano attribuite essenzialmente all'azione dei dèmoni, A. BERTHOLET, *Kulturgeschichte Israels*, 1919, pp. 218 ss.) sia perché tale prassi si è mantenuta in seno alla Chiesa (Ireneo, *Adv. haer.*, II, 32.4; Orig. *Contra Cel.*, III, 24). Sulla magia ebraica in generale, BLAU, *Zauberwesen*; sull'esorcismo in particolare, pp. 54-61. Sulla magia durante il primo secolo a. e d. C., SCHÜRER, *Geschichte*, III, pp. 407-420 ed ivi bibliogr.

⁹⁸ WEISS, *Predigt*, p. 91, ma si veda tutto il § 4, pp. 88-95, essenziale in proposito. I critici più conservatori (ad es. P. WERNLE, *Die Anfänge unserer Religion*, Tübingen und Leipzig, 1901, p. 59) si sono sforzati di mostrare come Gesù, pur seguendo una prassi del suo tempo, abbia dato ad essi un significato radicalmente diverso da quello che avevano presso gli altri esorcisti, ma non certo nel senso indicato da Weiss: 'und für das Bild Jesu ist es ein wesentlicher Zug, dass ihn der Hunger, die Krankheit, das Leid kaum weniger zu Helfen trieben als seelische Schmerzen' (ivi).

all'avvicinarsi di Gesù perché egli è il messia ed il messia è colui che guiderà le schiere degli angeli nella lotta finale che si concluderà con la distruzione delle forze del male. In altre parole, l'atto che Gesù compie vincendo il demone è già parte integrante del dramma finale.

Ciò porta, però a pensare che le descrizioni riportate nei sinottici di esorcismi compiuti da Gesù potrebbero contenere qualche elemento atto a permetterci di precisare lo schema del supremo conflitto secondo le concezioni cristiane più antiche, tenuto conto del fatto che l'apocalisse sinottica illustra, si può dire, soltanto l'atteggiamento negativo che dovranno assumere gli eletti in quell'occasione. Tenendo presente l'analogo schema che ci presentano gli scritti kumrānici, il problema che adesso occorre porsi è quello della parte che, in questa lotta, può essere stata attribuita ai Romani.

3. Il passo che, a questo proposito, può fornire una traccia interessante è quello di *Mc.*, 5.1-20 e paralleli (*Mt.*, 8.28-34; *Lc.*, 8.26-39), quello, cioè, del demone il cui nome è λεγεών.

La pericope descrive un esorcismo, per compiere il quale, Gesù trasferisce lo spirito che possiede l'indemoniato in un animale⁹⁹. L'episodio ha una collocazione geografica estremamente incerta¹⁰⁰. Secondo la narrazione di *Mc.*, appena Gesù giunto εις την χώραν τῶν Γερασηνῶν, sul lato orientale del lago di Genezaret, un uomo, che viveva tra le tombe perché posseduto da uno spirito impuro, gli corre incontro supplicandolo di non

⁹⁹ Secondo una prassi comunissima nel mondo semitico e documentata specialmente nei testi accadici. Il 'sostituto' poteva essere un animale o un simulacro dell'uomo stesso, cfr. J. MORGENSTERN, *The Doctrine of Sin in the Babylonian Religion*, Berlin, 1905, pp. 69-73: praticamente si trattava di ingannare il demone come nel caso della sostituzione di un animale alla vittima sacrificale umana, W. ROBERTSON-SMITH, *The Religion of the Semites. The Fundamental Institutions*, London, 1927³, 1889¹, p. 364. Particolare importanza come sostituto aveva il porco, R. CAMPBELL-THOMPSON, *The Devils and Evil Spirits of Babylonia*, London, 1904, II, pp. XXXIII-XXXIV e pp. 20-21. A p. XXXIII, riferendosi all'episodio dell'indemoniato, Campbell-Thompson scrive che 'undoubtedly here is some reminiscence of the Assyrian or some similar tradition'; cfr. MORGENSTERN, *Doctrine of Sin*, p. 72. Per l'iconografia, K. FRANK, *Babylonische Beschwörungsreliefs*, Leipzig, 1908, pp. 58-60. Nella tradizione giudaica, il porco è un animale impuro (*Lev.* 11.7 P; *Deut.* 14.8) e in *Isa.*, 65.4 e 66.17, cfr. 66.3, 'coloro che dimorano nei sepolcri', quindi gli spiriti impuri, e coloro che mangiano la carne di porco sono posti sullo stesso piano. Nel *Talmūd* i porci sono definiti 'latrine ambulanti' (g. *Bērakot*, II, 3) e le latrine sono considerate come i ricettacoli favoriti dei demoni (*Bērakot*, 62a) quindi la tradizione ebraica conosce una precisa connessione tra demoni e porci. Anche il fatto che i demoni siano più di uno (due in *Mt.*) non stupisce, ma, si noti bene, CAMPBELL-THOMPSON, *Devils*, II, p. 28, i demoni sono diversi — sette nel caso — poiché ognuno s'impossessava di una parte del corpo dell'indemoniato.

¹⁰⁰ *Mc.*, εις την χώραν τῶν Γερασηνῶν; *Mt.*, Γαδασηνῶν; *Lc.*, Γεργεσηνῶν. Per le incertezze dei codici, WELLHAUSEN, *Evangelium Marci*, p. 38, ritiene che tutti e tre i vangeli abbiano originariamente indicato lo stesso luogo. La questione è discussa in G. DALMAN, *Orte und Wege Jesu*, Gütersloh, 1924², 1919¹ pp. 190 ss. Si veda anche C. A. SMITH, *The Historical Geography of the Holy Land*, London, 1913¹³, 1894¹, pp. 458-459. Per le interpretazioni meno recenti, A. P. STANLEY, *Sinai and Palestine*, London, 1856, pp. 376-377.

tormentarlo. Gesù compie l'esorcismo e, per far ciò, chiede allo spirito il nome, poiché, secondo le concezioni magiche semitiche, soltanto chi conosce il 'nome' di uno spirito ha potere su di esso¹⁰¹. Il demone risponde: λεγεὼν ὀνομάμοι, ὅτι πολλοὶ ἔσμεν. Il testo continua narrando come lo spirito impuro prega Gesù di non mandarlo ἔξω τῆς χώρας.¹ Poiché vi erano 'sulla montagna' un gran numero di porci al pascolo, i demoni (che adesso parlano al plurale) supplicano Gesù di farli entrare negli animali. Avendolo Gesù permesso loro, tutti i porci, ricevuti gli spiriti, si precipitano in acqua, affogando. Erano, precisa il testo, circa duemila.

Il racconto parallelo di *Mt.* è molto più sobrio: vi si parla di due indemoniati, manca il particolare della richiesta del nome e, stando al tenore del testo, anche i demoni sembrerebbero essere due. Il passo corrispondente di *Lc.* dipende da quello di *Mc.* e ne costituisce la razionalizzazione.

Già da molto tempo, la critica ha rilevato che il racconto di *Mt.* non dipende da quello di *Mc.*¹⁰² e che, pertanto, l'ipotesi che *Mt.* abbia eliminato dal racconto di *Mc.* gli elementi più gravemente magici, sostenuta ancora da Wellhausen e da Loisy¹⁰³ non può essere accettata. Ciò principalmente per due ragioni: in primo luogo, perché *Mt.* presenta tratti peculiari che non ricorrono in *Mc.*; in secondo luogo, perché *Mc.* presenta evidenti sconnessioni, come, ad esempio, mentre al v. 2 è detto che 'come egli (Gesù) scese dalla barca, subito venne a lui... un uomo con uno spirito impuro...', al v. 6 è detto che '...e avendo egli (l'indemoniato) scorto Gesù di lontano (ἀπὸ μακρόθεν) accorse...'. Questi particolari portano chiaramente alla conclusione che il testo di *Mc.* è secondario ed è la rielaborazione di un testo più antico, documentato, forse, in *Mt.*, che è stato combinato con un'altra fonte. Il nocciolo del problema diventa, così, l'individuazione di quest'ultima. Johannes Weiss ha proposto i ricordi di Pietro¹⁰⁴, ma l'ipotesi non regge perché tutti gli elementi introdotti da *Mc.* nel racconto sono assolutamente inverosimili:

¹⁰¹ 'Le mot est l'image sonore de la chose qu'il exprime, il en est l'équivalent exact, il est cette chose elle-même, et n'avoir pas de nom c'est proprement ne pas exister', CH. FOSSEY, *La magie assyrienne*, Paris, 1902, p. 95. G. CONTENAU, *De la valeur du nom chez les Babyloniens et de quelques-unes de ses conséquences*, RHR, LXXXI, 1920, pp. 316-322. Negli esorcismi si recitavano intere liste di nomi per non mancare di nominare quello giusto, FOSSEY, *Magie*, p. 94; CAMPBELL-THOMPSON, *Devils*, II, p. 59. Per il mondo ebraico, questo particolare significato del nome si applicò soprattutto al nome di Dio; per il V.T., F. GIESEBRECHT, *Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens*, Königsberg, 1901; BLAU, *Zauberwesen*, pp. 117 ss.; per il giudaismo, BOUSSET, *Religion*, pp. 307 ss.; FOOT-MOORE, *Judaism* II, pp. 426 s.; WEBER, *System*, pp. 144 ss.

¹⁰² B. WEISS, *Das Markusevangelium und seine synoptische Parallelen*, Berlin, 1872, p. 172, n. 1; GOGUEL, *Evangile de Marc*, pp. 111-117; 'Mathieu prendrait son récit dans une source tandis que Marc combinerait ce récit avec les données d'une autre' (p. 116).

¹⁰³ J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Mathaei*, Berlin, 1904, p. 39: 'Wie gewöhnlich verkürzt Mt seine Vorlage'; LOISY, *Evangiles synoptiques*, I, p. 804; BULTMANN, *Geschichte*, pp. 224-225: 'Mt kürzt wie so oft'.

¹⁰⁴ J. WEISS, *Das älteste Evangelium*, Göttingen, 1903, p. 198.

la storia, così come è raccontata da *Mc.* non ha alcuna possibilità di contenere un nucleo storico: mentre *Mt.* parla di un branco di porci, *Mc.* ne gonfia a dismisura le proporzioni, immaginando addirittura, che esso fosse composto di duemila animali.

Leggendo attentamente il passo di *Mc.*, non è difficile notare che la più evidente sconnessione, anche grammaticale, di esso è proprio nella risposta che il demone dà alla richiesta del nome, cioè, nella frase che, appunto, manca in *Mt.* Λεγεών ὀνομά μοι, ὅτι πολλοί ἐσμεν è una frase che, logicamente, non regge, tanto è vero che *Lc.*, che dipende da *Mc.* e cerca di razionalizzarlo, scrive: ὁ δὲ εἶπε, λεγεών· ὅτι δαιμόνια πολλὰ εἰσῆλθεν εἰς αὐτόν. Il nocciolo della modificazione operata dal redattore di *Mc.* sulla fonte è proprio il termine λεγεών: è per introdurre questa parola che *Mc.* ha modificato il testo originario introducendo l'assurda descrizione di uno sterminato branco di porci.

Λεγεών, cioè il latino *legio*, sembrerebbe indicare qui solamente 'gran numero', 'moltitudine'; questa spiegazione è, però, inaccettabile: essa è chiaramente quella che di *Mc.* ha dato *Lc.* (ὅτι δαιμόνια κ.τ.λ.), ma il senso di *Mc.* è chiaramente diverso. Oltre che in greco, il termine latino *legio* è passato anche in ebraico (*ligēion*) ed in aramaico (*ligēionā*) e la letteratura rabbinica mostra chiaramente che l'uso che sembra esserne fatto da *Mc.* (= 'moltitudine') non può essere spiegato come un semitismo. Sia in ebraico che in aramaico, l'espressione ha conservato, infatti, il suo significato originario di 'formazione guerresca': come giustamente ha osservato Klostermann¹⁰⁵, la spiegazione dell'uso del termine proposta nel commento di Strack e Billerbeck¹⁰⁶, è inesatta. Tanto per citare alcuni esempi, in *Hullin*, 123a, il termine è adoperato in senso proprio per indicare le legioni romane¹⁰⁷; in *Es. R.*, 23.7 (a *Es.*, 15.1), è adoperato in senso di 'schiere', in un contesto che ne esclude ogni accezione peggiorativa¹⁰⁸; nel *Midraš* ai *Salmi*, I, 5,7 (a *Salmo* 5.5) è adoperata nel senso di 'schiera di angeli'¹⁰⁹.

Quale può, dunque, essere stato lo spirito della modificazione appor-

¹⁰⁵ KLOSTERMANN, *Markusevang.*, p. 49: 'Billerbeck II 9 erklärt fälschlich den Kollektivnamen daraus, dass *ligēion* im Rabbinischen auch «den einzelnen Legionssoldaten» bedeute'. Sull'uso del termine *legio* in ebraico e aramaico, SCHÜRKER, *Geschichte*, II, 59 ed ivi bibliogr.

¹⁰⁶ STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*, II, p. 9: 'Dass sich ein einzelner Dämon den Kollektivnamen «Legion» beilegt, darf übrigens nicht wundernehmen, da *ligēion* im Rabbinischen nicht bloss «Legion» bedeutet, sondern auch den einzelnen Legionssoldaten bezeichnet'. Il nome non ricorre mai come nome di demone, cfr. *Excursus: Zur altjüdische Dämonologie*, IV,1, pp. 501-535.

¹⁰⁷ 'Se una legione (romana) che passa di luogo in luogo entra in una casa, la casa è impura...'

¹⁰⁸ 'Quando gli angeli vollero cantare innanzi a Dio nella notte durante la quale Israele passò il mare, colui che è santo, che egli sia benedetto, li prevenne dicendo: «Le mie legioni sono in pericolo e voi volete intonare un canto?».

¹⁰⁹ 'L'angelo il cui incarico è l'indignazione di Dio, Egli lo tenne lontano. Di quest'angelo è detto «Essi sono venuti da una lontana contrada, dalla fine dei cieli, Dio stesso e le armi della sua indignazione per distruggere l'intera terra» (*Isa.*, 13.5). Questo verso può essere spiegato con la parabola del re mortale che aveva due legioni barbare'. Altri passi in LEVY, *Wört.*, II, pp. 473-475.

tata al testo originario del redattore di Mc.? Perché, in altre parole, il redattore di quel testo avrebbe portato i dèmoni da due a duemila allo scopo di far dire loro: λεγεὼν ὄνομά μοι, ὅτι πολλοί ἐσμεν?

Per dare una risposta a questa domanda occorre esaminare un altro passo (Mt., 26.52-54) nel quale ricorre, ancora una volta, la parola λεγεὼν e che sembra aiutare a chiarire il significato del passo di Mc. ora discusso. Nella descrizione della cattura di Gesù, dopo l'episodio del bacio di Giuda, è detto che uno di coloro che si trovavano al séguito di Gesù sfoderò la spada tagliando un orecchio ad un servo del sommo sacerdote. A questo gesto, Gesù intervenne dicendo: 'Pensi tu forse che io non possa pregare il padre mio di procurarmi sull'istante più di dodici legioni di angeli πλείους ἢ δώδεκα λεγεῶνας ἀγγέλων)? Come, dunque, si compirebbero le scritture secondo le quali ciò deve accadere?'

Dal cenno alle scritture, traspare chiaramente che ci troviamo di fronte ad un passo volto a giustificare la morte di Gesù: Gesù è morto perché la sua morte era prevista dalle profezie, ma, aggiunge il redattore del testo, se egli avesse voluto, avrebbe potuto cambiare il corso degli eventi. Ora, interessante è considerare come il redattore ha immaginato questo eventuale cambiamento che avrebbe potuto verificarsi nel corso degli eventi, perché è molto verosimile pensare che egli non abbia escogitato un qualunque fatto straordinario, ma abbia, invece, fatto dire a Gesù che, proprio per sua espressa volontà un fatto straordinario che i discepoli attendevano non si era verificato. In altre parole, è legittimo pensare che questo passo di Mt. abbia il preciso scopo di giustificare una delusione provata dai componenti della primitiva comunità: quella di non aver veduto gli angeli scendere a battaglia quando il messia, che nelle concezioni tradizionali era il loro capo, veniva arrestato ed ucciso.

Come è noto, molto si è discusso sulla parte avuta dai Romani nell'arresto di Gesù. L'osservazione di Goguel¹¹⁰ che, tenuto conto del fatto che la tradizione si evolve nel senso di porre sempre più esplicitamente fuori causa i Romani, è molto difficile che il particolare della coorte romana che, secondo Gn. (18.12), avrebbe arrestato Gesù, sia una pura invenzione del redattore mantiene ancor oggi intatta la sua validità. D'altra parte, si accetti o meno questa notizia come storica, resta fuori dubbio che Gesù è stato condannato ed ucciso dai Romani.

Contro chi, dunque, avrebbero dovuto combattere le 'legioni' di angeli che Dio avrebbe potuto mandare in soccorso di Gesù? Tenendo conto della notevole simmetria che caratterizza l'escatologia ebraica (si veda, ad esempio *Testamento di Ruben*, 2-3) tra le forze del bene e le forze del male, le dodici legioni di angeli avrebbero dovuto combattere

¹¹⁰ M. GOGUEL, *Juifs et Romains dans l'histoire de la passion*, RHR, LXII, 1910, pp. 165-182 e 295-322; sp. p. 302, ma già: *Les chrétiens et l'Empire romain à l'époque du Nouveau Testament*, Paris, 1908, pp. 24 ss.; *Jésus*, pp. 392-393; WINTER, *Trial*, pp. 44-50. C. H. DOOB, *Historical tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, 1963, pp. 65-81. Sulle fonti di Giovanni, F. SCHWARTZ, *Aporien im Vierten Evangelium*, NKGWGöt., 1907 pp. 342-379 e 1908, pp. 115-183; 497-560, sp. p. 171; M. GOGUEL, *Les sources du récit johannique de la Passion*, Paris, 1910, pp. 81-82.

contro altrettante 'legioni' di dèmoni, ma, se angeli e dèmoni erano visti ordinati in legioni ed i Romani erano coloro che uccidevano il messia, ne discende che questi ultimi non potevano rimanere fuori di tale conflitto: se teniamo conto della stretta connessione, caratteristica delle concezioni tradizionali ebraiche, tra dèmoni e idolatri¹¹¹, appare estremamente verosimile pensare che i seguaci di Gesù, vedendo il loro maestro, colui, cioè, che essi, con ogni verosimiglianza, consideravano il messia, catturato e messo a morte dai Romani, abbiano ritenuto che questi ultimi fossero gli strumenti delle potenze demoniche. Questa concezione sembra, appunto, quella che può aver indotto il redattore del vangelo di *Mc.* a modificare la narrazione dell'esorcismo dell'indemoniato del paese dei Geraseniani in maniera tanto singolare: egli intendeva alludere in maniera icastica alla connessione tra i dèmoni ed i Romani idolatri uccisori del messia. D'altra parte, nel suo linguaggio ὄνομα non significa solamente 'nome' nel senso di 'denominazione', ma indica, invece l' 'essenza' magica della cosa¹¹²: appunto l' 'essenza' diabolica dello schieramento guerresco dei Romani¹¹³.

VII

1. Il problema dell'atteggiamento di Paolo nei confronti dell'autorità in generale e, quindi, anche dei Romani è stato oggetto di lunghe discussioni tra gli storici. L'interpretazione ora proposta di *Mc.*, 5.9 ss. e di *Mt.*, 26.52-54 sembra, nella sostanza, confermare la soluzione che, di questo

¹¹¹ 'Sacrificare ai dèmoni' è sinonimo di 'sacrificare agli idoli'. In *Deut.*, 32.17, il termine *šēd*, che indica i dèmoni, è un prestito dell'assiro *šēdu*, il 'toro alato'. Negli apocrifi, il concetto che i dèmoni inducano gli uomini all'idolatria si ritrova in *Enoch*, 19.1 e 99.7. Una delle accuse rivolte ai pagani è quella di adorare i dèmoni, BOUSSET, *Religion*, pp. 305-306. Nel *Libro dei Giubilei*, 10.7, Dio dà potere a Mastēmā di sedurre gli uomini, ma su Israele i dèmoni non hanno potere (15.32; 16.18; 19.28) poiché Dio solo è il signore quindi i dèmoni hanno potere solo sui pagani; cfr. *Test. di Naftali*, 3.3: i pagani 'obbediscono a legni e pietre'. Nel N.T. si riscontra lo stesso ordine di idee: in *I Cor.*, 10.19-20, gli idolatri sacrificano ai dèmoni, non a Dio e sacrificando ai dèmoni si entra in comunicazione con essi. In *Ap.*, 9.20, dèmoni ed idoli sono posti gli uni accanto agli altri, ma restano distinti, W. BOUSSET, *Die Offenbarung des Johannes*, Göttingen, 1896, Komm. Meyer, 16, p. 359: 'der Unterschied, der oben zwischen den Dämonen (den Göttern der Heiden selbst nach jüdischen Anschauung...) und leblosen Götzenbildern gemacht wird ist bemerkenswert'; cfr. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*, III, pp. 48 ss. Nel *Talmūd*, il 'cattivo impulso' (*yezer ha-ra'*) FOOT-MOORE, *Judaism*, I, pp. 469 ss. è senz'altro idolatria: *Sabbat*, 105b; *Tos. Bābā' Kammā*, 9.31, ma il 'cattivo impulso' è personificato in Satana, *Bābā' Bātrā*, 16a, FOOT-MOORE, *Judaism*, I, p. 492; S. SCHECHTER, *Aspects of Rabbinic Theology*, New York, 1910, pp. 244 ss.

¹¹² H. BIETENHARD, art. ὄνομα, *ThWNT*, V, pp. 242-283.

¹¹³ WINTER, *Trial*, p. 129: 'Whether the story originally circulated as a popular *Schwanck* or as a *Novelle*... need not be discussed here. As it is reproduced in the second Gospel an anti-Roman bias at some time affected the character of the narrative. This is discernible in the use of the word *λαγνόν* as the name of the demonic agency... The latin name was not chosen by accident'.

problema ha di recente sostenuto Oscar Cullmann¹¹⁴. Non tutte le ipotesi avanzate da questo storico appaiono, però, convincenti allo stesso modo e la questione nel suo insieme merita una nuova discussione.

Anche dopo la morte di Gesù, la prospettiva escatologica della comunità dei suoi discepoli — di coloro, cioè, che con lui avevano rinnovato l'alleanza — dovette rimanere 'futura': Gesù sarebbe tornato sulle nuvole, come il danielico 'figlio dell'uomo' e la sua 'venuta', la *παρουσία* avrebbe coinciso con l'avvento del regno di Dio¹¹⁵. Con Paolo, questa prospettiva mutò radicalmente in quanto, come dice Schöps, 'infolge der Auferstehung Jesu von den Toten das Eschaton schon im Rücken hat'¹¹⁶; i due termini entro i quali si compendia la prospettiva dell'apostolo sono, ormai, la crocifissione e la *παρουσία*.

Paolo aveva, però, conservato una concezione che doveva essere stata propria della comunità primitiva e che troviamo anche documentata nei rotoli del Mar Morto: la distinzione tra il 'lotto' dei salvati e quello di coloro che sono votati alla distruzione. Un passo dell'*Epistola ai Colossesi* dice, infatti: 'Rendiamo grazie al Padre che ci ha resi atti a far parte del lotto dei santi della luce, lui che ci ha salvato dalla potenza delle tenebre e ci ha trasportato nel regno del figlio del suo amore, nel quale noi abbiamo la redenzione e la remissione dei peccati' (1.12-14).

Come abbiamo veduto, per i settari di Kumrān, l'elemento discriminante, se così si può dire, tra i salvati ed i votati alla distruzione era l'adesione alla comunità di coloro che avevano rinnovato l'alleanza; per Gesù ed i suoi seguaci, l'elemento discriminante doveva essere lo stesso. Per Paolo — come egli dice nella stessa *Epistola ai Colossesi* — è per la morte del Cristo che gli eletti saranno salvi: 'voi eravate morti nei peccati... egli (Gesù) vi ha resi vivi con lui facendoci grazia dei nostri peccati, cancellando lo scritto a noi relativo con le (sue) clausole che ci erano contrarie ed egli lo ha fatto sparire inchiodandolo alla croce; avendo disarmato τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας, egli le ha messe alla gogna, trionfando di esse in lui' (2.13-15).

Il discorso di Paolo è qui molto preciso: prima della morte di Gesù sulla croce, ognuno — quindi, anche coloro che, secondo la comunità primitiva, erano gli eletti — era in balia della 'potenza delle tenebre', cioè delle potenze demoniche. Con la sua crocifissione, Gesù ha 'disarmato e messo alla gogna' le potenze demoniche facendo sì che gli eletti venissero a far parte del 'lotto' di coloro che si salveranno. Ciò significa che la crocifissione è già un episodio attuale in termini escatologici: se la primitiva comunità aveva veduto negli

¹¹⁴ CULLMANN, *Dieu et César*, pp. 55-75 e 97-120; *Christ et le temps*, Neuchâtel-Paris, 1966², 1946¹, pp. 136-150.

¹¹⁵ J. WEISS, *Das Urchristentum*, Göttingen; 1917 (ed. definitiva: la 1^a ed., 1914, rimase interrotta alla p. 416 per la morte dell'A.: 24 agosto 1914), pp. 60-98; MEYER, *Ursprung*, III, pp. 236 ss.; LIETZMANN, *Geschichte*, I, p. 54.

¹¹⁶ H.-J. SCHÖPS, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen, 1959, p. 96.

esorcismi una fase della lotta tra Gesù e le potenze demoniche, Paolo vede nella crocifissione la conclusione di questa lotta.

Ma le potenze, 'vinte e messe alla berlina' non sono ancora, nel pensiero dell'apostolo, definitivamente distrutte: esse lo saranno, infatti, al momento della *παρουσία*, quando Gesù, rimettendo al Padre la *βασιλεία* abolirà *πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν* (I Cor., 15.23-24). Secondo Paolo, la lotta apocalittica tra Gesù e le potenze demoniche subisce, perciò, uno sdoppiamento: la prima fase, identificata con la crocifissione, è considerata come già avvenuta; la seconda, identificata con la *παρουσία*, rimane ancora futura. Perché questo sdoppiamento della battaglia? La vittoria riportata da Gesù sulle potenze con la sua morte sulla croce non era che l'espressione concreta della 'fede nel risorto' di Paolo, la sua interpretazione della morte del messia, estranea allo schema escatologico giudaico¹¹⁷, ma la concezione che egli aveva della lotta finale era, come quella di tutto il giudaismo del suo tempo, decisamente realistica. Di qui lo sdoppiamento della lotta e l'attesa, per l'immediato futuro, dell'instaurazione vera e propria del regno di Dio.

Oltre questa interpretazione, della concezione dell'apostolo, può, però, esser data una spiegazione più specifica che permette di cogliere abbastanza bene quello che deve essere stato l'atteggiamento di Paolo nei confronti dei Romani.

Poiché la crocifissione era diventata, nel pensiero dell'apostolo, un momento essenziale del processo escatologico, è importante chiedersi in qual modo egli abbia considerato coloro che avevano materialmente ucciso

¹¹⁷ 'In spite of statements to the contrary, Judaism knows nothing of a suffering, dying and rising Messiah', MOWINCKEL, *He that Cometh*, p. 327 ed ivi opinioni contrarie; 'aus allen diesen Gründen hat die aus Jes. 53 abgeleitete Lehre von Leiden des Messias niemals die christliche Richtung auf einen Sühntod des eingeborenen Gottessohns nehmen können, der der Ganzen Menschheit zugrunde käme', SCHÖPS, *Paulus*, p. 144; cfr. G. DALMAN, *Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrhundert*, Berlin, 1888. Inaccettabile l'ipotesi 'sacrificale' di W. D. DAVIES, *Paul and rabbinic Judaism. Some rabbinic Elements in the pauline Theology*, London 1958 rist., 1955², 1948¹ pp. pp. 227 ss. In realtà, come ha posto in evidenza W. WREDE, *Paulus*, Tübingen, 1904, il concetto paolino di 'redenzione' è essenzialmente da intendersi come vittoria sulle potenze cosmiche, cfr. A. SCHWEITZER, *Geschichte der paulinischen Forschung*, Tübingen, 1911, pp. 130 ss. Ciò pone, però, in evidenza uno degli aspetti più deboli della ricerca storiografica su Paolo: la netta distinzione tra soteriologia (non spiegabile in termini ebraici) e l'escatologia (sostanzialmente espressa in termini tradizionali). Quando Schöps dice (cfr. nota precedente) che, con la resurrezione, l'ultimo atto del dramma apocalittico si è aperto, egli intende ciò nel senso che, con la resurrezione di Gesù, ormai la resurrezione dei morti è un fatto attuale; 'die Totenaufstehung ist bereits im Gange' p. 97, ma ciò non è, forse del tutto esatto. Per Paolo ciò che ha reso attuale il dramma apocalittico è la morte di Gesù, non la resurrezione. La resurrezione, concezione che egli deve aver mutuato dalla comunità primitiva, significa per Paolo solamente che Gesù, pur morendo sulla croce, non è stato sconfitto dalle potenze intermedie, ma che, al contrario, le ha vinte. Ma, vincendole, egli ha liberato l'umanità — e trattandosi di potenze cosmiche, la redenzione non avrebbe potuto essere limitata al solo popolo ebraico — dall'ipoteca del peccato, permettendo ai predestinati di scampare al giudizio finale.

Gesù. Il passo che sembra permetterci di dare una risposta a questo problema è quello di *I Cor.*, 2.6-8. Esso dice: 'Noi parliamo saggezza tra i perfetti, ma non saggezza di questo mondo, né dei principi di questo mondo, che sono stati vinti, ma parliamo saggezza di Dio in mistero, quella che era nascosta, che Dio aveva definito prima delle età in vista della nostra glorificazione e che nessun principe di questo mondo ha conosciuto. Perché, se essi l'avessero conosciuta, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria'.

Cullmann, analizzando questo passo, ha scritto: 'lorsque le juif Paul emploie ce terme [*ἀρχόντες*], il n'est pas douteux qu'il entend aussi, comme le judaïsme de son temps, ces puissances et pouvoirs invisibles, d'autant que ceux-ci jouent un grand rôle dans sa pensée comme en général dans celle des premiers chrétiens. Mais il est non moins certain qu'il entend en même temps les organes d'exécutions de ces puissances, c'est-à-dire les souverains terrestres et plus particulièrement les gouverneurs romains de la Palestine'¹¹⁸.

Cominciamo col dire che i critici più autorevoli, come Lietzmann e Johannes Weiss¹¹⁹, hanno sostenuto decisamente l'ipotesi che gli *ἀρχόντες τοῦ αἰῶνος τούτου* siano da identificare nelle potenze demoniche e che il passo debba essere compreso alla luce degli altri passi delle epistole in cui Paolo afferma che, con la sua morte, Gesù ha disarmato le *ἀρχαί* e le *ἐξουσίαι*: in questo senso, è chiaro, gli *ἀρχόντες τοῦ αἰῶνος τούτου* non possono essere che le potenze diaboliche. Nella crocifissione, però, i Romani avevano avuto una parte non indifferente in quanto erano stati pur sempre essi a crocifiggere Gesù. Ora, nel passo di *I Cor.*, 2.6-8, vien fatta una netta distinzione tra 'questo mondo' (ad esempio: *σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου*) ed un 'mondo superiore', appartenente a Dio (ad esempio, si parla di una *σοφία θεοῦ* contrapposta alla 'sapienza di questo mondo') ed è detto che gli *ἀρχόντες* di questo mondo, 'per ignoranza della saggezza di Dio, hanno crocifisso il Signore della gloria'.

In *II Cor.*, 4.3-4, troviamo questa affermazione: 'se, pertanto, il nostro evangelio è velato, è tra i perduti che esso è velato, fra i non credenti, dei quali il Dio di questo mondo (=Satana) ha accecato le intelligenze, affinché essi non vedano la luce dell'evangelio della gloria del Cristo'. I due passi appaiono evidentemente basati sullo stesso concetto: il 'Dio di questo mondo' è Satana e, a questo mondo di Satana, si contrappone il mondo di Dio. I due mondi non sono, però, separati: fino alla lotta finale,

¹¹⁸ CULLMANN, *Dieu et César*, p. 67.

¹¹⁹ H. LIETZMANN, *An die Korinther I-II*, Tübingen, 1949⁴, Handb. Lietzmann, 9 1^a ed. separate, I, 1907, II, 1909, pp. 12-13; J. WEISS, *Der erste Korintherbrief*, Göttingen, 1910⁵, Komm. Meyer, 5. pp. 56-57; ma già H. A. W. MEYER, *Kritisch-exegetisches Handbuch über den ersten Brief an die Korinther*, Göttingen, 1861⁴, 1839¹, p. 52, ed ivi opinioni meno recenti; O. EVERLING, *Die paulinische Angelologie und Dämonologie. Ein biblisch-theologischer Versuch*, Göttingen, 1888, p. 91; BOUSSET, *Religion*, p. 323; G. DELLING, art. *ἀρχόν* in ThWNT, I, p. 487; contra: PH. BACHMANN, *Der erste Brief an die Korinther*, Leipzig-Erlangen, 1936⁴, 1905¹, Komm. Zahn, 7, p. 124, n. 1: 'es bestätigt sich hier ... dass unter *ἀρχόντες* nicht teuflische Gewalten zu verstehen sind'.

essi resteranno mescolati e sarà, appunto, la lotta finale a dar luogo al 'regno di Dio', ad una realtà, cioè, nella quale il male sia stato abolito. Prima della instaurazione del regno, coloro che non sono destinati ad esso hanno avuto l'intelligenza ottenebrata dal Dio di questo mondo. C'è, dunque, una precisa contrapposizione sapienza — ignoranza che corrisponde a quella di eletto — dannato. Ora, in *I Cor.*, 2.6-8 è detto chiaramente che 'per ignoranza della saggezza di Dio', cioè dell'evangelio, gli ἄρχοντες hanno crocifisso Gesù; in altre parole, essi lo hanno crocifisso perché non lo hanno riconosciuto come messia: questo mancato riconoscimento è chiaramente determinato dal 'Dio di questo mondo', cioè da Satana. Chi sono, di conseguenza, gli ἄρχοντες? Non i dèmoni, perché in questo caso dovremmo pensare che Satana abbia accecato i dèmoni affinché questi crocifiggesero Gesù. È molto più logico pensare che gli ἄρχοντες siano qui le autorità romane, ignari strumenti nelle mani di Satana: Satana, in altre parole, è riuscito a far crocifiggere Gesù non permettendo alle potenze di questo mondo di riconoscerlo come messia¹²⁰.

Se gli ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου devono, però, essere interpretati come le autorità terrene in quanto ignari strumenti delle potenze demoniche, il loro destino non può che essere strettamente congiunto a quello di queste ultime. Il passo di *I Cor.*, 15.23-24 non sembra, infatti, considerare soltanto l'abolizione delle potenze demoniche; esso dà, al contrario, la netta impressione di alludere anche alle autorità terrene. Paolo dice esplicitamente che si tratta della fine della situazione determinatasi a séguito della crocifissione: εἶτα τὸ τέλος; e specifica che questa fine — che corrisponde all'inizio del regno di Dio — avverrà ὅταν (il Cristo) παραδίδῃ τὴν βασιλείαν τῷ Θεῷ καὶ Πατρί, e ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν.

Le due 'azioni' del Cristo sono, evidentemente, una sola: il rimettere la βασιλεία al Padre significa far venir meno ogni possibile manifestazione 'profana' della βασιλεία stessa. Paolo non dice, infatti, 'quando avrà abolito le ἀρχαὶ le ἐξουσίαι e le δυνάμεις, ma 'quando avrà abolito ogni ἀρχή etc.', cioè ogni possibile forma 'profana' della βασιλεία. Se egli avesse voluto alludere soltanto alle potenze demoniche, non avrebbe, probabilmente, adoperato la forma πᾶσα ἀρχή etc., e non avrebbe accumulato tre diversi termini con sfumature diverse. È, quindi, probabile che Paolo, con la sua espressione volutamente generica abbia voluto alludere proprio ad ogni possibile forma di autorità sia demonica che terrena¹²¹.

¹²⁰ Theodoret's Interpretatio XIV Epistularum Sancti Pauli Apostoli, Migne, PG LXXXII, col. 241: "Ἀρχοντας τοῦ αἰῶνος τούτου προσηγόρευσε, τὸν Πιλάτον, τὸν Ἡρώδην, τὸν Ἄνναν, τὸν Λαϊάπαν, καὶ τοὺς ἄλλους τῶν Ἰουδαίων ἀρχοντας.

¹²¹ C'è, nel testo, una chiara contrapposizione tra βασιλεία e ἀρχή, ἐξουσία e δύναμις. La realizzazione della βασιλεία τοῦ θεοῦ si identifica con la 'sottomissione' ὑποταγή, vv. 27 e 28) di tutti, anche del Cristo stesso, a Dio. Di conseguenza i termini ἀρχή, ἐξουσία e δύναμις indicano quelle forme di autorità a cui, prima della παρουσία, gli uomini sono soggetti e in *Filippesi*, 3.20 è detto che ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει. Qui la contrapposizione tra sottomissione ad autorità terrena e sottomissione a Dio è chiaramente suggerita dal contesto.

Ma, se questa interpretazione è esatta, il passo potrebbe far comprendere con maggiore esattezza i motivi che hanno indotto Paolo a formulare la sua teoria della doppia vittoria del Cristo sulle potenze demoniche. In *I Cor.*, 15,24, Paolo dicendo che la βασιλεία non è stata ancora rimessa al Padre, implicitamente ammette che l'esistenza dell'autorità è ancora possibile. Se questa autorità è, come sembrerebbe, l'autorità terrena o, perlomeno, anche l'autorità terrena, il passo acquista un evidente carattere di giustificazione del persistere delle autorità terrene, strumenti delle potenze demoniche, anche dopo la sconfitta di queste ultime. In altre parole, Paolo, attribuendo un valore escatologico e attuale alla crocifissione, si è trovato di fronte al dato di fatto inoppugnabile che gli esecutori materiali di essa, gli strumenti concreti delle potenze demoniche, coloro di cui esse si erano servite accecandoli per impedire loro di riconoscere in Gesù il messia, restavano nel pieno possesso di tutte le loro prerogative. Di qui, verosimilmente, deve essere nata la concezione, caratteristica del suo pensiero, della vittoria 'parziale' di Gesù e dell'abolizione, al momento della παρουσία di ogni forma di podestà.

Paolo sembra, dunque, considerare ogni potere terreno indissolubilmente connesso con le potenze demoniche poiché, quando queste, con la παρουσία saranno abolite, anch'esso, in ogni sua forma, verrà meno.

2. Questa conclusione appare, però, radicalmente contraddetta dalla celebre affermazione contenuta nel 13° capitolo dell'*Epistola ai Romani* secondo la quale ciascuno deve essere sottoposto alle autorità perché non vi è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono ordinate in modo che, chi resiste all'autorità, resiste all'ordinanza di Dio.

Cullmann ha creduto, già in *Christ et le temps*, di poter spiegare in questo contesto il termine ἐξουσίαι così come aveva spiegato quello di ἄρχοντες in *I Cor.*, 2,6-8, cioè come le potenze demoniche e quelle terrene insieme¹²²: 'sans doute — egli scrive in *Dieu et César*¹²³ — Paul aussi est-il convaincu que la victoire décisive sur les puissances est acquise: elles sont soumises et se trouvent au service du Christ'. Durante il periodo che va dalla crocifissione alla παρουσία, le potenze demoniche sarebbero,

¹²² CULLMANN, *Dieu et César*, pp. 137 ss.; *Christ et le temps*, pp. 137 ss. L'ipotesi venne avanzata da M. DIBELIUS, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Göttingen, 1909, p. 200 e sviluppata da G. DEHN, *Engel und Obrigkeit. Ein Beitrag zum Verständnis von Rom. 13,1-7*, in *Theologische Aufsätze K. Barth zum 50. Geburtstag*, München, 1936, pp. 90-106. Dibelius ha poi rifiutato questa ipotesi in *Rom und die Christen im ersten Jahrhundert*, SHAW, 1941-42, 2. Heidelberg, 1942, p. 7: 'eine Deutung der konkreten ἐξουσίαι auf übermenschliche Mächte wäre sprachlich schwierig und sachlich überflüssig'. Contra anche K. L. SCHMIDT, *Das Gegenüber von Kirche und Staat in der Gemeinde des Neuen Testaments*, ThB, XVI, 1937, coll. 1-16, per la questione Excursus I, coll. 14-15; G. KITTEL, *Christus und Imperator. Das Urteil der ersten Christenheit über den Staat*, Stuttgart, 1939, pp. 48-54; H. SCHLIER, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, ThB, IX, 1930, coll. 289-297 e *Die Beurteilung des Staates im Neuen Testament*, *Zwischen den Zeiten*, 1932, pp. 312 ss.

¹²³ CULLMANN, *Dieu et César*, p. 73.

infatti da identificare con i λειτουργικά πνεύματα di cui è cenno nell'*Epistola agli Ebrei* (1.14)¹²⁴.

Bultmann¹²⁵, ma, soprattutto, Von Campenhausen¹²⁶ hanno respinto questa ipotesi, senza che la replica, peraltro molto interessante, di Cullmann¹²⁷ sia riuscita a convincere dell'attendibilità di tale assunto.

Occorre, intanto, non trascurare il fatto che l'*Epistola agli Ebrei* è un testo chiaramente postpaolino che, come abbiamo osservato, pur dipendendo dal pensiero dell'apostolo, sembra, sviluppare concezioni proprie, per cui è opportuno evitare di adoperarlo per l'interpretazione di concetti paolini. In secondo luogo, nel passo in questione, i λειτουργικά πνεύματα sono, fuori di ogni possibile dubbio, non i dèmoni, ma gli angeli. Tutto il passo è una celebrazione di Gesù come superiore agli angeli e assolutamente nulla autorizza a ritenere — come Von Campenhausen ha molto giustamente rilevato¹²⁸ — che gli ἐχθροί del v. 13 (cioè dei vv. 1 e 2 del Salmo 110) vadano identificati con i λειτουργικά πνεύματα del versetto seguente. Sarebbe, inoltre, veramente strano che gli spiriti del male, destinati alla distruzione, fossero mandati 'in assistenza' (εἰς διακονίαν) agli eletti.

Veniamo adesso all'analisi del passo. Nonostante la loro radicale discordanza, sia Cullmann che Von Campenhausen interpretano il passo nella prospettiva escatologica dell'apostolo: in questa prospettiva, l'esistenza delle ἐξουσίαι — comunque le si voglia interpretare — ha un termine preciso, e cioè la παρουσία. Fino a questo termine, dicono sostanzialmente i due storici, anche gli eletti devono rimanere soggetti ad esse in quanto poste da Dio¹²⁹.

L'interpretazione proposta sopra, secondo la quale per Paolo ogni potenza terrena è indissolubilmente connessa con le potenze demoniche rende difficile accettare questa interpretazione e, in effetti, nessuna delle soluzioni proposte per risolvere l'aporia in questo senso si rivela veramente convincente; d'altro canto, vi sono concrete ragioni per ritenere il passo una interpolazione più tarda¹³⁰.

¹²⁴ CULLMANN, *Dieu et César*, p. 117; *Christ et le temps*, p. 142.

¹²⁵ R. BULTMANN, *Heilsgeschichte und Geschichte*, Zu Oskar Cullmanns *Christus und die Zeit*, ThLZ, LXXIII 1948, coll. 659.665.

¹²⁶ H. VON CAMPENHAUSEN, *Zur Auslegung von Rom. 13: Die dämonistische Deutung des exousiai-Begriffs*, Festschrift A. Bertholet, zum 80. Geburtstag gewidmet, ... Tübingen, 1950, pp. 97-113.

¹²⁷ *Zur neuesten Diskussion über die ἐξουσίαι in Röm. 13.1*, ThZ, X, 1954, pp. 321-336. Ripubblicata in appendice a *Dieu et César*, pp. 97-120.

¹²⁸ VON CAMPENHAUSEN, *Zur Auslegung*, p. 106.

¹²⁹ CULLMANN, *Dieu et César*, p. 55: 'mais aussi longtemps que dure cet éon l'existence de l'Etat, même de l'Etat païen romain, est tout de même voulue de Dieu'; VON CAMPENHAUSEN, *Zur Auslegung*, pp. 108-109.

¹³⁰ Mentre già a F. CH. BAUR, *Paulus der Apostel Jesu Christi, Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre, Ein Beitrag zur einer kritischen Geschichte des Urchristentums*, Stuttgart, 1845 p. 389, l'aporia era chiaramente apparsa, A. DEISSMANN, *Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, Tübingen, 1925², 1911¹, p. 63, scrive che Paolo 'dem römischen Staat, dessen Bürger er ist, steht er freundlich gegenüber, ja er hat gelegentlich die ungeheuren Gedanken hinworfen, dass die

Leggendo tutto il passo, cioè fino al v. 7, possono essere fatte, intanto, due osservazioni: 1) c'è una evidente preoccupazione di giustificare da un punto di vista teologico, la sottomissione ai magistrati, il che fa pensare che il comune sentire dei destinatari della lettera fosse orientato teologicamente in senso contrario; 2) il passo si preoccupa di specificare un particolare aspetto di tale sottomissione e tutta l'esortazione lascia nel lettore l'impressione di essere stata scritta in funzione del pagamento dell'imposta. La catena dei ragionamenti che conducono a questa conclusione è tutt'altro che logica e convincente: l'autorità è posta da Dio; essa porta la spada perché deve punire i malvagi; di qui la necessità di essere sottoposti non soltanto a causa del castigo. Per questa ragione si devono pagare le imposte.

L'affermazione che ogni autorità proviene da Dio e che, quindi, i magistrati sono λειτουργοὶ... θεοῦ, (12.6), contrasta in maniera piuttosto evidente con l'affermazione di *I Cor.*, 6.1, ove è fatto espresso divieto ai cristiani di sottoporre ai giudici profani le proprie controversie con la significativa giustificazione che saranno essi a giudicare il 'mondo' e gli 'angeli' (cioè i dèmoni, v. 3).

Inoltre, se noi consideriamo l'ultima parte del cap. 12 (cioè i vv. 16-21) ed il v. 8 del cap. 13, possiamo facilmente notare che il passo che risulta così composto consta di una serie di comandi tutti a carattere apocalittico e tutti giustificati con una citazione del Vecchio Testamento mentre i vv. 1-7 del cap. 13 contengono un comando assolutamente a carattere non apocalittico e non giustificato da una citazione del Vecchio Testamento. Questa differenza tra il carattere apocalittico del contesto ed il carattere non apocalittico dei vv. 1-7 del cap. 13 si può, però, determinare in maniera ancora più specifica. Leggendo il testo così come esso è, si nota un'apparente ripetizione: al v. 7 è detto: ἀπόδοτε πᾶσι τὰς ὀφειλάς e, al v. 8 è ripetuto μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε. Se consideriamo i due comandi, constatiamo facilmente che il primo (v. 7) tende a ribadire l'obbligo di pagare l'imposta (τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον...), mentre il secondo va interpretato in maniera radicalmente diversa. Leggendo i vv. 8 e 9, ci accorgiamo, infatti, che ὀφείλημα è adoperato qui nel senso dell'aramaico *hōbā*, cioè in quello traslato di 'peccato', come è adoperato nel 'Pater' in *Mt.*, 6.8. Anche in ebraico, a *hūb* = 'essere colpevole' (cfr. *Dan.*, 1.10) corrisponde *hōb* = 'debito' (cfr. *Ez.*, 18.7) e nei vv. 8 e 9 si parla solo di peccati, che vengono elencati sulla base di *Es.*, 20.13-17 e di *Dt.*, 5.17 e questa esortazione a non avere 'debiti' (= peccati) verso nessuno è chiaramente in funzione della posizione dell'eletto nei confronti del regno imminente. Il v. 11 continua, infatti, 'e ciò (tanto più) in quanto voi sapete (che) il tempo (è arrivato) e che è già ora per noi di risvegliarci dal sonno, poiché adesso la nostra salvezza è più vicina di quando siamo

Staatsregierung etwas göttliches sei...'. Secondo C. WEIZSÄCKER, *Das apostolische Zeitalter*, Tübingen und Leipzig, 1902², 1886¹, pp. 420-421 si tratterebbe di un principio di prudenza che Paolo avrebbe adottato fin dall'inizio della sua missione

divenuti credenti... deponiamo, dunque le opere delle tenebre e rivestiamo le armi della luce...'. L'attesa apocalittica non è qui una prospettiva lontana, il regno di Dio non è posto qui alla fine dei tempi, ma 'la notte è avanzata ed il giorno è prossimo' (v. 12). Radicalmente diverso è il carattere ed il tono della lunga e contorta esortazione a pagare l'imposta: essa, come molto acutamente ha detto Loisy, 'dans les termes où elle est donnée, nous amène au temps des Pastorales, au temps des premiers apologistes, au temps où fut écrite la Première de Pierre, au temps des Antonins' ¹³¹.

Il doppio uso di ὁφείλημα ci fa comprendere anche la ragione per la quale l'interpolazione è stata inserita tra l'attuale v. 21 del cap. 12 e l'attuale v. 8 del cap. 13: l'interpolatore ha creduto di giustificare la propria esortazione con la frase μηδενὶ μηδὲν ὁφείλετε e ne ha fatto la conclusione del passo insiticio ripetendo, ad ogni buon conto, l'esortazione (v. 7) probabilmente senza rendersi conto dell'accezione particolare che il termine aveva in Paolo e senza avvertire la tensione apocalittica di cui tutto il passo è pervaso e che restava spezzata.

Von Campenhausen ha, però, notato un notevole parallelismo terminologico tra il 13° cap. dell'*Epistola ai Romani* ed il 5° cap. della 1^a ai *Tessalonicensi*, specialmente nei vv. 12-16 ¹³². Nonostante tali concomitanze, i due testi non coincidono affatto: in *Rom.*, 13 vi è, inequivocabilmente, l'esortazione ad obbedire alle autorità profane, laddove in *I Tess.*, 5.12 abbiamo un'esortazione a riconoscere i capi religiosi della comunità. I termini ivi adoperati (v. 14) non lasciano adito a dubbi: κοπιᾶω, 'lavorare con sforzo' è adoperata da Paolo col preciso significato di 'lavoro pastorale' (cfr. *I Cor.*, 15.10; 16.16, ove si ritrova l'accenno ad 'essere sottomessi' a coloro che svolgono opera pastorale; *Rom.*, 16.12; *Gal.*, 4.11) compiuto con l'assistenza divina (*Col.*, 1.29); προϊστίμι, 'governare', proprio nell'*Epistola ai Romani* (12.8), ha questa accezione; vouθετέω, 'ammonire', 'esortare' in *Rom.*, 15.14 è adoperato per indicare le esortazioni reciproche dei fedeli.

Se si considerano, invece, gli scritti del Nuovo Testamento nei quali

tra i gentili. Secondo l'opinione di DIBELIUS, *Rom und das Christentum*, il passo 'zur Paränese gehört' (p. 7) e rappresenta una tradizione giudeo-cristiana (cfr. Giuseppe B.J. II 8,7 § 140; Abot, 3.2) 'riutilizzata' da Paolo in un contesto escatologico 'ohne sie mit einem besonderen christlichen Stempel zu versehen' (p. 10). Su questa linea di interpretazione, sottile, ma scarsamente convincente, si pone E. KÄSEMANN, *Grundsätzliches zur Interpretation von Römer 13*, in *Unter der Herrschaft Christi*, Beitrag zur evang. Theol., 32, München, 1961, pp. 37-55 e, da ultimo R. WALKER, *Studie zu Römer 13, 1-7*, Theologische Existenz Heute, 132, München, 1966; per una rassegna delle varie opinioni in proposito, E. KÄSEMANN, *Römer 13,1-7 in unserer Generation*, ZThK, LVI, 1959, pp. 316-376.

¹³¹ A. LOISY, *Remarques sur la littérature épistolaire du Nouveau Testament*, Paris, 1935, pp. 30-31. Nella sua traduzione del Nuovo Testamento, *Les Livres du Nouveau Testament traduits en français avec introduction générale et notes par A. Loisy*, Paris, 1922, egli aveva posto il passo tra parentesi quadrate e nella 'notice' aveva scritto: 'La note suivante, touchant le respect aux pouvoirs (XIII, 1-7) est d'un autre caractère que ce qui précède, et elle atteste une préoccupation, que Paul n'avait probablement à ce degré de témoigner fidélité à l'empire', p. 104. Circa le probabili interpolazioni dell'*Epistola ai Romani*, JÜLICHER, *Einleitung*, pp. 92 ss.

¹³² VON CAMPENHAUSEN, *Zur Auslegung*, pp. 109 ss.

l'idea della sottomissione alle autorità profane è effettivamente affermata e dei quali costituisce, si può dire, un *leit-motiv*, cioè le tre 'pastorali' e la *prima di Pietro*, appare subito evidente l'indiscussa affermazione dell'episcopato monarchico già avvenuta ed una quasi totale assenza di prospettiva apocalittica¹³³. Basta leggere, l'uno accanto all'altro, i passi di *Rom.*, 13.11 ss. e di *a Tito*, 2.11 ss. per convincersi che il passo di *Rom.*, 13.1-7 non può essere che l'espressione di uno stato d'animo molto posteriore a quello che ispira tutta la lettera. Abbiamo già visto con quanta imminenza Paolo senta, nell'*Epistola ai Romani*, l'avvento del regno. Nel suo scritto l'ignoto imitatore esorta il destinatario delle lettere, evidentemente il vescovo, a rammentare ai fedeli di restar soggetti alle autorità e ai poteri costituiti: 'poiché la grazia di Dio è apparsa, salutare a tutti gli uomini, noi vi istruiamo a vivere saggiamente, giustamente e piamente in questo secolo presente, attendendo la felice speranza e l'apparizione della gloria del nostro grande Dio e Salvatore, Gesù Cristo'.

Nella *Iª di Pietro*, l'affermazione è ripetuta in maniera molto significativa: qui vien data una precisa spiegazione della ragione di sottostare alle autorità: 'perché (così facendo) ridurrete al silenzio l'ignoranza degli uomini insensati' (2.16). Come giustamente ha osservato Ramsey¹³⁴, la *Iª di Pietro* non può essere spiegata che presupponendo che essa sia stata scritta in occasione di una persecuzione.

VIII

1. Se l'osservazione di Ramsey è esatta, poiché l'*Apocalisse*, fuori di ogni dubbio, è una 'risposta' ad una persecuzione, deve trarsi una conclusione molto precisa che, nella valutazione dell'atteggiamento del cristianesimo verso lo stato e della trasformazione di tale atteggiamento, deve vagliarsi con la massima attenzione.

Di fronte alla persecuzione, di fronte, diciamo in termini più generali, ad un atteggiamento ostile da parte dello stato, possiamo chiaramente constatare due diverse ed opposte reazioni. Da un lato abbiamo una serie di testi, a carattere inequivocabilmente parenetico nei quali è

¹³³ Il problema delle cosiddette 'pastorali' (*lettera a Tito* e *Iª* e *2ª a Timoteo*, il termine compare per la prima volta in P. ANTON, *Exegetische Abhandlungen der Pastoralbriefe*, Halle, 1753-1755) venne posto nei suoi termini esatti da F. CH. BAUR, *Die sogennante Pastoralbriefe des Apostel Paulus auf's neue kritisch untersucht*, Stuttgart-Tübingen, 1835. Dopo lunghe esitazioni e numerose discussioni, cfr. M. COGUEL, *Introduction au Nouveau Testament*, IV.2, Paris 1926, pp. 477-500, la loro inautenticità è ammessa oggi dalla quasi totalità della critica. Bibliogr. fino al 1920 in P. N. HARRISON, *The probleme of the pastoral Epistles*, Oxford, 1921, pp. 179-184; per la critica più recente, E. K. SIMPSON, *The pastoral Epistles*, London, 1954. Contro la tesi dell'inautenticità: G. THÖRNELL, *Pastoralbrevevs Äkthet*, Göteborg, 1931, che discute, però essenzialmente le argomentazioni linguistiche.

¹³⁴ W. M. RAMSEY, *The Church in the Roman Empire before A.D. 70* (Mansfield College Lectures, 1892), London, 1907², 1893¹, p. 290: 'if I Peter implies a developed persecution by the State, it must be as later as Trajan'.

documentato uno sforzo di evitare la persecuzione facendo sì che i cristiani si inseriscano nella società, abbandonino, cioè, la loro prospettiva escatologica di 'eletti' del 'secolo futuro' e si adattino a vivere in 'questo secolo', con tutti i compromessi che tale adattamento comporta. Ciò presuppone, però, che il comune sentire dei cristiani non fosse quello di adattarsi a vivere nella società di 'questo secolo', ma che esso fosse, invece, ancora sostanzialmente e fondamentalmente apocalittico. Dall'altro lato, nell'*Apocalisse*, noi abbiamo, appunto, la documentazione di tale comune e prevalente sentire.

Ora, a chi consideri la storia del cristianesimo del 1° e del 2° secolo, non è difficile cogliere in tutto il suo svolgimento, una continua tensione interna, tensione alla quale si deve riportare, in ultima analisi, proprio lo sviluppo che quella storia presenta: la lotta, il conflitto tra il profeta ed il vescovo, tra l'ispirazione carismatica e la disciplina ecclesiastica¹³⁵.

La formazione dell'episcopato monarchico¹³⁶, cui questa lotta mise capo, senza, con ciò, esaurirsi, costituisce, per esprimersi in termini moderni, ma non del tutto inadeguati, la formazione di una 'classe dirigente' in seno ad una associazione a carattere essenzialmente religioso formatasi dall'entusiasmo apocalittico. Di conseguenza, è possibile distinguere chiaramente le due reazioni di fronte alla persecuzione: da un lato il prudente atteggiamento del vescovo, che tende, finché è possibile, a garantire la vita della comunità cercando di promuovere l'inserimento di essa nella società, dall'altro l'immaginazione propria del sentire religioso che, nello scatenarsi della persecuzione, vedeva, finalmente, l'inizio del dramma finale.

¹³⁵ LIETZMANN, *Geschichte*, II, p. 195: 'Bischof und Prophet sind nun einmal ihren Wesen nach Gegenspieler und müssen es sein; und daran hat sich nicht geändert bis zum heutigen Tage'. Le intrinseche ragioni storiche del conflitto tra queste due anime della Chiesa già nella fase più antica sono state perfettamente colte da MEYER, *Ursprung*, I, pp. 164-165: 'Denn wenn auch Jesus und seinem Anhang alle politische Absichten ganz fern lagen, so musste dennoch, falls er sich durchzusetzen vermochte, die innere Umgestaltung der Gemeinde schliesslich mit Notwendigkeit in den Konflikt mit Rom hineintreiben: die reinliche Scheidung zwischen der Geistigen transzendenten Gemeinde und der politisch organisierten Kirche und ihren wesentlichen Interessen lässt sich nun einmal in realen Leben nicht durchführen, der innere Zwang der Dinge treibt über das ursprüngliche Ziel hinaus. Die Bewegung würde die radikalen Tendenzen emporgebracht haben, welche eine Harmonie zwischen der inneren und äusseren Gestaltung des Lebens verlangten'.

¹³⁶ La genesi dell'episcopato monarchico non è del tutto chiara, LIETZMANN, *Geschichte*, II, p. 48; la concentrazione dei poteri nelle mani di una sola persona sembra essere stata determinata essenzialmente dalla lotta antignostica, W. BAUER, *Rechtsgläubigkeit und Ketzerei*, Tübingen, 1934, pp. 65-74. Classico resta, in proposito, lo scritto di F. CH. BAUR, *Ueber den Ursprung des Episkopats in der christlichen Kirche*, TüZTh, 1838, pp. 1-185 ora in *Ausgewählte Werke in Einzelausgaben*, herausg. von K. SCHOLKEN, I, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1963, pp. 321-505. Molto importante anche J. REVILLE, *Les origines de l'épiscopat, Étude sur la formation du gouvernement ecclésiastique au sein de l'église chrétienne* (première partie), Paris, 1894; sulle pastorali, pp. 262 ss. Renville ritiene che le pastorali documentino uno stadio intermedio tra lo stato democratico delle prime comunità ed il governo episcopale, pp. 283-284.

L'*Apocalisse* non è, come spesso si suole ripetere, una 'reviviscenza' di spirito escatologico determinata dall'insorgere della persecuzione. Questo è un grosso errore di prospettiva storica: le stesse esortazioni contenute nelle 'pastorali' e nella *1^a di Pietro* ad essere soggetti all'autorità mostrano chiaramente come tale soggezione repugnasse al comune sentire cristiano. Hardy ha messo molto bene in evidenza come questo atteggiamento doveva apparire ai pagani, che lo giudicavano dall'esterno e senza poterne comprendere lo specifico significato religioso ed escatologico¹³⁷.

Se non si pongono in luce questi due opposti e contrastanti atteggiamenti in seno al cristianesimo del 1° e del 2° secolo, non si può assolutamente capire la reazione di fronte alla persecuzione. A questo proposito, Cullmann ha affermato che l'atteggiamento nei confronti dell'impero, documentato nell'*Apocalisse*, è l'atteggiamento che il cristianesimo ha assunto nei confronti dello stato 'totalitario', dello stato, cioè, che esorbita dalla propria sfera legittima¹³⁸. Nonostante che Cullmann stesso affermi il contrario¹³⁹, questa spiegazione non è, in realtà, che una indebita trasposizione di concetti moderni ad un periodo e ad una realtà la cui prospettiva era radicalmente diversa. Tra Paolo e l'*Apocalisse* non c'è alcuna reale differenza di fondo: sia secondo l'apostolo, sia secondo l'ignoto redattore del testo apocalittico, i Romani sono gli strumenti di Satana. Ciò che cambia — e questo è essenziale per comprendere l'*Apocalisse* — è che,

¹³⁷ E. G. HARDY, *Christianity and the Roman Government*, London, 1925⁴, 1894¹, pp. 34-40. Certi aspetti del cristianesimo, visti da chi non era cristiano dovevano apparire socialmente pericolosi: persone che abbandonavano la famiglia sottraendo la propria parte di beni e ponendoli nella cassa comune della comunità; rifiuto soprattutto da parte delle donne convertite, del matrimonio; assoluto rifiuto di partecipare a qualsiasi festa religiosa, cioè alla stessa vita pubblica; rilevante numero degli schiavi convertiti; tendenza a separarsi dalla vita degli altri ed a riunirsi in case private per il culto che era, quindi, segreto e, nell'opinione corrente, immorale, appaiono i principali motivi dello scatenarsi dell'odio dei pagani contro i cristiani.

¹³⁸ CULLMANN, *Dieu et César*, p. 79-83 e 95.

¹³⁹ CULLMANN, *Dieu et César*, p. 82. Se l'interpretazione 'non politica' di E. LOMMEYER, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen, 1953², postumo, a cura di BORNKAMM, 1926¹ Handb. Lietzmann, 16, non può certamente essere accettata, cfr. M. RISSI, *Zeit und Geschichte in der Offenbarung des Johannes*, Zürich, 1952, ed è certamente vero che, se il cristianesimo ha accentuato i caratteri 'regali' del Cristo in contrapposizione alla pretesa divina dell'imperatore, è altrettanto vero, come ha messo in evidenza BESKOW, *Rex Gloriarum*, pp. 132 ss., che 'when the NT represents Christ as King, it normally does so in connection with an exposition of OT messianic texts in which Christ is regarded as having fulfilled the prophecies' (p. 132): la figura del messia era pur sempre una figura 'regale'. La 'satanicità' dello stato nell'*Apocalisse* non dipende, come pretende Cullman, dal fatto che esso abbia 'oltrepassato i propri limiti'. Il fatto stesso che l'imperatore sia stato interpretato come la figura specularmente opposta al messia, come l'*'antimessia'* dal sentire apocalittico sta ad indicare che lo stato umano veniva sentito come qualcosa di opposto al regno di Dio: ciò comporta necessariamente che lo stato non poteva avere in nessun caso un aspetto positivo. Solo al di fuori di questo sentire, solo, cioè, da parte di coloro che ritenevano la *παρουσία* un fatto essenzialmente futuro per cui si rendeva necessario un compromesso col mondo, si poteva distinguere tra uno stato 'tollerante' ed uno stato 'persecutore' (non totalitario); per coloro che vivevano in una prospettiva apocalittica, persecutore o no, lo stato non poteva che essere il regno di Satana e lo scatenarsi della persecuzione era solo la prima fase del dramma finale.

con la persecuzione, si è ormai scatenato l'Anticristo e l'ultimo atto del dramma si è aperto: l'*Apocalisse* non è una fantasia futura; essa è la descrizione di una lotta ormai in atto.

2. Secondo le concezioni cristiane che abbiamo cercato di ricostruire sopra, la lotta suprema si sarebbe dovuta svolgere tra angeli e dèmoni. Al cap. 12.7 dell'*Apocalisse* leggiamo, infatti, che 'vi fu un combattimento in cielo: Michele ed i suoi angeli combattevano col Dragone (= Satana) ed il Dragone combatteva egualmente con i suoi angeli'. Come dice Loisy¹⁴⁰ 'le combat au ciel se trouve préluder à la grande lutte qui se livrera sur la terre pour y introduire le règne de Dieu'. Come risultato di questa lotta, Satana ed i dèmoni vengono definitivamente estromessi dal cielo (v. 8) e precipitano sulla terra (v. 9). Questa 'caduta' di Satana sulla terra non può non essere messa in connessione con la concezione paolina secondo la quale Satana è il Dio di questo mondo e la si ritrova anche nei sinottici e precisamente in *Lc.*, 10.17, ove è detto che Satana 'cade dal cielo come una folgore'. Ma, proprio questo passo lucano conferma in maniera significativa l'ipotesi sopra avanzata secondo la quale, nel cristianesimo più antico, l'esorcismo avrebbe ricevuto una interpretazione specificatamente apocalittica: se la caduta di Satana non può certamente che essere un avvenimento nello svolgimento del dramma apocalittico, essa, nel racconto del terzo evangelio, è chiaramente posta in correlazione con gli esorcismi compiuti dai settantadue discepoli¹⁴¹.

La realtà della persecuzione ha, però, necessariamente mutato la prospettiva paolina in un punto essenziale che occorre mettere in rilievo ed esaminare accuratamente. Esso concerne la partecipazione degli eletti alla lotta finale. Già prima delle persecuzioni, probabilmente, gli eletti, in quanto delegati da Gesù a compiere esorcismi in suo nome, dovevano considerarsi come aventi una parte attiva, anche se indiretta, nell'avvento del regno: con l'inizio della persecuzione, la loro posizione si precisa. Il passo dell'*Apocalisse* ora citato continua dicendo che in cielo si giubila per la sconfitta di Satana: 'e udii [parla il veggente] una gran voce che diceva nel cielo: Ora sono arrivate la vittoria e la potenza, il regno del nostro Dio ed il potere (ἐξουσία) del suo Cristo poiché è stato precipitato l'accusatore dei nostri fratelli il quale li accusava davanti al nostro Dio giorno e notte' (v. 10).

Gli ἀδελφοὶ ἡμῶν sono i martiri¹⁴². Costoro, però, seguita ancora il testo, 'lo hanno vinto per mezzo del sangue dell'agnello e per mezzo della parola della loro testimonianza ed essi non hanno fatto caso alla vita fino alla loro morte'. Come giustamente ha osservato Lohmeyer¹⁴³, ἄλλοι τοῦ

¹⁴⁰ A. LOISY, *L'Apocalypse de Jean*, Paris, 1923, p. 234. Per le difficoltà della costruzione e per i riferimenti mitologici, BOUSSET, *Offenbarung*, pp. 397-398. Cfr. anche H. B. SWETE, *The Apocalypse of St. John*, London, 1907², 1906¹, pp. 152-153.

¹⁴¹ Si veda, LOISY, *Evangelio selon Luc*, pp. 298-300.

¹⁴² LOISY, *Apocalypse*, p. 238; BOUSSET, *Offenbarung*, p. 400; SWETE, *Apocalypse*, pp. 155-156.

¹⁴³ LOHMEYER, *Offenbarung*, p. 104.

θανάτου equivale (cfr., *Ebrei*, 6.11-12) a 'fino alla vittoria'. La loro morte, dunque, come quella di Gesù, è soltanto una sconfitta apparente; in realtà, il vero sconfitto è Satana.

Ciò comporta, però, che i martiri prendano parte, insieme agli angeli, al combattimento contro le forze del male. La loro 'arma' è il sangue del Cristo. La tensione che abbiamo osservato in Paolo tra la crocifissione e lo scontro futuro è qui ormai annullata: nello scontro finale è il sangue del Cristo che sconfigge i dèmoni.

Ma, se al martire si contrapponeva, in realtà, Satana, colui che concretamente lo sottoponeva al martirio non poteva non esserne strumento: il parallelo con la morte di Gesù continua qui in modo significativo. Questo concetto è riaffermato, d'altra parte, diverse volte in maniera piuttosto esplicita. Nella 'lettera alla comunità di Smirne' (2.10) è detto espressamente che 'il diavolo (ὁ διάβολος) getterà alcuni di voi in prigione affinché siano provati' e, comunque li si voglia interpretare i 'dieci re' di 17.12, τὴν δύναμιν καὶ ἐξουσίαν αὐτῶν τῷ θηρίῳ διδόασιν e combatteranno contro l'Agnello. Essi sono, probabilmente, gli imperatori romani, senza, però alcuna corrispondenza esatta di numero, essendo il passo costruito su *Dan.*, 7.24¹⁴⁴.

La posizione subordinata dei Romani rispetto al nemico principale, cioè Satana, si precisa e si puntualizza ancor meglio nel cap. 19 ove — analogamente a quanto abbiamo osservato all'inizio del *Rotolo della Guerra* — abbiamo una descrizione molto scrupolosa delle forze in campo. Quelle del male sono così descritte dal veggente: (v. 19) καὶ εἶδον τὸ θηρίον καὶ τοὺς βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ τὰ στρατεύματα αὐτῶν. Vi è, dunque, il capo delle forze demoniche l'Anticristo, col suo esercito ed i 're della terra' con i loro. I 're della terra' sono quelli di 16.14, ove è detto che essi sono guidati da tre mostruosi spiriti di dèmoni (πνεύματα δαιμονίων) che, in forma di rana (ὡς βάτραχοι), vanno ai 're di tutto l'universo' (ἐπὶ τοὺς βασιλεῖς τῆς οἰκουμένης ὅλης) per guadagnarli alla causa dell'Anticristo.

Se noi leggiamo accuratamente quest'ultimo passo, notiamo che l'autore del testo fa una precisazione che, per il problema che ci interessa non è affatto da trascurare: egli precisa che si tratta dei re dell'οἰκουμένη, espressione che qui certamente va intesa, come *tebel* in ebraico, nel senso di 'tutto il mondo abitato' (cfr. 3.10; 12.9, ma anche *Rom.*, 10.18 = *Salmo* 19.5; *Ebr.* 1.6). Ciò conferma che l'interpretazione cullmanniana che l'*Apocalisse* prenda in considerazione l'impero romano in quanto 'totalitario' non può assolutamente essere accettata. Abbiamo cercato di mostrare il carattere subordinato dell'ostilità nei confronti dei Romani documentata dall'*Apocalisse*: questa constatazione ne è la conferma. La prospettiva del comune sentire cristiano non era affatto — come l'ipotesi di Cullmann

¹⁴⁴ LOISY, *Apocalypse*, pp. 309-312; BOUSSET, *Offenbarung* pp. 471-472; LOHMEYER, *Offenbarung*, p. 143. L'identificazione dei 'dieci re' resta, comunque ipotetica, cfr. SWEET, *Apocalypse*, pp. 222-223, ed ivi le varie ipotesi avanzate al riguardo. Per la identificazione con gli imperatori romani, cfr. D. VÖLTER, *Das Problem der Apokalypse*, Freiburg/B. und Leipzig, 1893, pp. 295 ss.

porta necessariamente a presupporre — una prospettiva 'politica'. Essa non distingueva in alcun modo un impero romano com'era da un impero romano come avrebbe dovuto essere, ma considerava ogni autorità profana, qualunque essa fosse, persecutrice o meno, come uno strumento di Satana che, in ogni caso, all'atto del supremo conflitto non avrebbe potuto che essere dalla parte delle forze demoniche, e, quindi, avrebbe dovuto necessariamente essere distrutta.

A questo proposito, giova rammentare quanto abbiamo osservato sopra a proposito della setta di Kumrān. Neanche la setta considerava i Kittim, cioè i Romani, come gli unici alleati del lotto di Beliar: vi sono, infatti, anche le 'bande di Edom e di Mo'ab' che portano aiuto agli 'empi dell'alleanza'. Neppure in questo caso, la prospettiva in cui i Romani vengono considerati è una prospettiva politica. I Romani non vengono mai visti come gli avversari diretti: essi sono, sia per gli esseni, sia per i cristiani, sia, quasi certamente anche per gli stessi zeloti, il principale strumento per mezzo del quale i dèmoni recano la loro offensiva, ma niente più.

3. Una conferma interessante di queste conclusioni tratte dall'analisi dell'*Apocalisse* sembra offrire un elemento della tradizione sinottica rimasto, nonostante i molti tentativi di spiegazione, sostanzialmente un enigma: la pericope della tentazione di Gesù nel deserto (*Mc.*, 1.12; *Mt.*, 4.1-11; *Lc.*, 4.1-13). Nonostante l'ingenuità delle soluzioni che egli propone, va certamente riconosciuto ad uno studioso inglese, completamente dimenticato dalla critica, Stephen Liberty, l'indiscutibile merito di aver considerato la pericope delle tentazioni sotto l'aspetto 'politico'¹⁴⁵.

Considerata nell'ambito della tradizione sinottica, la narrazione della 'tentazione' di Gesù da parte di Satana, mostra chiaramente di aver subito uno sviluppo nel quale, appunto, l'aspetto 'politico' affiora sempre più. In *Mc.*, (1.12-13) il racconto comprende due soli versetti: Gesù fu spinto nel deserto dallo spirito e vi rimase quaranta giorni insieme alle bestie tentato da Satana e servito dagli angeli. *Mt.* e *Lc.* ampliano rispetto a *Mc.* il racconto descrivendo le tentazioni. Della priorità di *Mc.*, non sembra, nonostante le molte opinioni contrarie, un tempo prevalenti, che oggi si possa dubitare¹⁴⁶. Il problema che qui ci interessa va, però, affrontato confrontando i due testi di *Mt.* e di *Lc.*

In *Mt.* abbiamo l'enumerazione di tre tentazioni, alle quali Gesù risponde con tre passi biblici: 1) 'Se tu sei figlio di Dio, di che queste pietre

¹⁴⁵ S. LIBERTY, *The political relations of Christ's ministry. With a new study of the temptation and an appendix on 'the powers of the Sanhedrin'*, Oxford, 1916. Per il problema delle tentazioni, pp. 44-71.

¹⁴⁶ Hanno sostenuto il carattere secondario di *Mc.*, nel senso che esso avrebbe ridotto il testo di Q, documentato da *Mt.*, E. REUSS, *La Bible, Nouveau Testament* Ière Partie, *Histoire Evangelique*, Paris, 1876, p. 76; LOISY, *Evangelies synoptiques*, I, pp. 68 e 414; WEISS, *Alteste evangelium*, p. 133. Hanno, invece, sostenuto il carattere più arcaico di *Mc.*, A. JÜLICHER, art. *Marcus im NT*, in *REThK*, XII, p. 296; GOGUEL, *Evangelie de Marc*, p. 54; BULTMANN, *Geschichte*, pp. 270-275; *Ergänzung*, pp. 37-38.

diventino pane'; risposta di Gesù: 'Non di solo pane vive l'uomo...' (*Deut.*, 8.3); 2) sul pinnacolo del Tempio: 'Se tu sei figlio di Dio, gettati giù, poiché è detto: «Ai suoi angeli darà ordini... e ti porteranno sulle loro mani etc.» (*Salmo* 91, 11-12); risposta di Gesù: 'Tu non tenterai il Signore tuo Dio' (*Deut.*, 6.16); 3) da una montagna altissima: 'egli gli mostrò tutti i regni del mondo e la loro gloria e gli disse: «Io ti darò tutto ciò e tu ti prosternerai e mi adorerai». Risposta di Gesù: 'Indietro Satana, poiché è scritto: Il Signore tuo Dio tu adorerai e a lui solo renderai il culto' (*Deut.*, 6.13). L'unica tentazione che sembri avere un significato ben preciso è la terza¹⁴⁷. In essa sono posti in correlazione tre concetti: Satana, i regni del mondo e l'idolatria.

In *Lc.*, la narrazione è molto simile; c'è, però, una precisazione molto interessante: Satana, dopo aver mostrato a Gesù tutti i regni del mondo, dice: 'io ti darò tutta questa potenza ed il suo splendore poiché essa mi è stata rimessa ed io la do a chi voglio: se tu, dunque, etc.'. Questa precisazione non è trascurabile; essa è, in realtà, una esplicita affermazione che i 'regni del mondo' appartengono a Satana. Gesù, che qui rappresenta evidentemente una figura paradigmatica, li rifiuta perché accettarli significherebbe piegarsi all'idolatria, ad adorare, cioè, Satana. In *Lc.*, non c'è, però, solamente l'aggiunta dell'affermazione esplicita che ogni ἐξουσία è stata rimessa a Satana; c'è anche un significativo mutamento terminologico che non può essere casuale e che non va trascurato: mentre *Mt.* parla di κόσμος, *Lc.* adopera il termine οἰκουμένη. Anche se nel Nuovo Testamento i due termini sono praticamente sinonimi, κόσμος è adoperato alcune volte — ad es. in *Atti*, 17.24 — nel senso di 'universo', che esso ha in greco classico. La sostituzione di κόσμος con οἰκουμένη adottata dal redattore di *Lc.* sembra tradire la preoccupazione di precisare che Satana non è il Signore dell'universo, ma il signore di 'questo mondo', del 'mondo degli uomini' (οἰκουμένη). La sovranità di Satana non è, quindi connessa in modo specifico con l'impero romano, ma si estende a tutti i regni. Non è, quindi, il singolo regno che incarna la sovranità di Satana, anche se, come si è visto, qualcuno di essi può diventare il suo 'strumento', ma è la 'sovranità' terrena in quanto tale che si contrappone, con quella speculare simmetria così caratteristiche dell'apocalittica ebraica, alla 'sovranità' di Dio.

IX

1. Un'analisi a parte deve essere riservata ad un tratto della tradizione sinottica dal quale diversi storici hanno ritenuto di poter dedurre la posizione di Gesù nei confronti dell'autorità romana; la pericope del censo (*Mt.* 12.13-17; *Mt.*, 22.15-22; *Lc.*, 20.20-26)¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Sul diverso carattere della terza tentazione, BULTMANN, *Geschichte*, p. 274.

¹⁴⁸ Tradizionalmente il passo è stato interpretato: da parte della critica protestante come una sorta di enunciazione della separazione dello stato dalla chiesa; ad

Ciò che stupisce, a proposito di questo celebre passo, è che i critici che hanno particolarmente analizzato la tradizione sinottica, come Goguel e Bultmann abbiano trovato che questa pericope non presenta, nei tre sinottici quasi nessuna trasformazione¹⁴⁹. Proprio dal punto di vista della tradizione sinottica, la pericope presenta, invece, alcune particolari caratteristiche da cui si può prendere le mosse per tentarne una spiegazione. La variazione riguarda non tanto il detto di Gesù, quanto, piuttosto, la situazione in cui questo è presentato.

Mentre in *Mc.* ed in *Mt.*, farisei ed erodiani interrogano Gesù sulla liceità di pagare il $\kappa\eta\nu\sigma\omicron\varsigma$ in *Lc.* gli scribi ed i sommi sacerdoti mandano alcune persone 'che si fingevano giuste' per interrogare Gesù sulla liceità di pagare il φόρος. Tutti e tre i testi dicono che coloro che pongono la domanda lo fanno per sorprendere Gesù 'in parola'. In *Lc.* viene precisato che essi volevano arrestarlo, ma, avendo paura del popolo, volevano sorprendere in parola (v. 20) al cospetto di essi (v. 26), in modo da avere un pretesto ὥστε παραδοῦναι αὐτὸν τῇ ἀρχῇ καὶ τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ ἡγεμόνος.

Questo particolare mostra chiaramente che *Lc.* ha armonizzato il racconto del tributo con quello del processo. In quest'ultimo troviamo, infatti (23.2), un particolare che manca negli altri due sinottici, cioè la frase: 'è lui che abbiamo trovato mettere il nostro popolo in rivoluzione, vietando di pagare il tributo'. In questo contesto, parallelamente al passo sul tributo (20.22), è adoperato il termine φόρος. Φόρος è un termine generico, ma in *I Macc.*, 10.33 è adoperato per indicare il tributo pagato da una nazione soggetta e, nei LXX, traduce *middāh* di *Neh.*, 5.4, ed ha, quindi, lo stesso significato. Giuseppe adopera questo termine sia per indicare il tributo imposto da Pompeo (*B.J.* I, 7.6 § 154; *Ant.*, XIV, 4.4 § 74 e 5.7 § 78), sia per indicare il *fiscus judaicus* (*B.J.* VII, 6.6 § 218)¹⁵⁰. Tenendo presente che *Lc.* è stato redatto dopo il 70 e

es. A. REVILLE, *Jésus de Nazareth, Etudes critiques sur les antécédents de l'histoire évangélique et la vie de Jésus*, Paris, 1906², 1897¹, II, pp. 265-267; da parte dei rappresentanti della cultura ebraica, che hanno posto l'accento sull'aspetto politico del ministero di Gesù, come un'abile risposta per sfuggire ad una trappola, ad es. J. KLAUSNER, *Yeshu ha-nosri, Yerushalaim*, 1922 (citaz. dalla trad. ingl. *Jesus of Nazareth, His Life, Times and Teaching*, trans. by H. DAMBY, London, 1947 rist. 1925³), p. 318 o come una prova del lealismo di Gesù (cfr. più avanti nel testo) da H. LOEWE, 'Render unto Caesar'. *Religious and political Loyalty in Palestine*, Cambridge, 1940. Il passo compare relativamente tardi nella tradizione cristiana (Giust., *Apol.* I, 1-17; *Const. Apost.*, 2.46). Per una diversa forma della domanda (ἐξὸν τοῖς βασιλεῦς [ὡς] ἀποδοῦναι τὰ ἀν[ή]κοντα τῇ ἀρχῇ ἀπ[ο]δοῦμεν αὐ[τοῖς] ἢ μ[η]; cfr. H. IDRISS-BELL and T. C. SKEAT, *Fragments of an unknown Gospel and others early Christian Papyri*, London, 1935, fr. 2 recto, vv. 47-50, pp. 10-11 e pp. 20-22. Per le interpretazioni più recenti: M. RIST, 'Caesar or God' (*Mark 12: 13-17*). *A study in Formgeschichte*, JR, XVI, 1936, pp. 317-331; J. SPENCER-KENNARD JR., 'Render to God'. *A study of the Tribute passage*, New York, 1950.

¹⁴⁹ GOGUEL, *Evangile de Marc*, p. 22, parla di 'variantes légères'; BULTMANN, *Geschichte*, p. 25: 'An Gemeindebildung zu denken, liegt... kein Grund vor'.

¹⁵⁰ Si tenga presente che φόρος nei LXX traduce, in genere, *mas* ed ha, quindi, più il senso di *corvée* che quello di tributo. Non è da trascurare che, nel N.T., φόρος è usato soltanto in questi due passi di *Lc.* (20.22 e 23.2) e nel 13° cap. dell'*Epistola ai Romani*, 6 (τελὶν) e 7 (ἀποδοῦναι), circostanza questa che fa pensare che il passo

fuori della Palestina e tenendo, altresì, presente il carattere politico dell'accusa rivolta in questo testo a Gesù dalle autorità ebraiche, è molto probabile che il redattore, adoperando il termine φόρος avesse in mente proprio il *fiscus judaicus*¹⁵¹.

Κῆνος, il termine usato da *Mc.* e da *Mt.*, è chiaramente il *census* imposto dal legato di Siria Quirino nel 6/7, quando la Giudea venne ridotta a provincia imperiale¹⁵². Dall'imposizione di questa tassa ebbe inizio una sollevazione degli zeloti a cui tentò di opporsi inutilmente il sommo sacerdote Yoazar (*Ant.*, XVIII, 1.1 § 3 e 2.1 § 26). In proposito, Giuseppe è molto vago e, dalla sua testimonianza, non è possibile cogliere l'esatta dipendenza tra l'imposizione del *census* e la sollevazione. Gli *Atti* (5.37) pongono, però, i due avvenimenti in tale rapporto di stretta dipendenza, da far pensare ad un rapporto di causa-effetto¹⁵³. Schürer parla di una 'ribellione' e di una 'guerra rivoluzionaria predicata in nome della religione'¹⁵⁴, ma tale giudizio resta sostanzialmente vago. È possibile individuare, infatti, un motivo di opposizione religioso molto più specifico. Il *census* di Quirino era una tassa di capitazione la cui imposizione comportava necessariamente un censimento¹⁵⁵. Lo stesso testo di *Lc.* (2.1-2), parlando di quell'avvenimento, dice chiaramente: 'fu il primo censimento (ἀπογραφή); Quirino era governatore della Siria'¹⁵⁶. Ora, se consideriamo come, nella tradizione

di *Rom.*, 13.6 e 7 e i passi di *Lc.*, 20.22 e 23.2 non siano tra loro indipendenti, anche se tale dipendenza non può essere esattamente determinata.

¹⁵¹ 'Le troisième évangile et les Actes, où qu'ils aient été composés, refléchissent le développement antignostique de la foi et l'épanouissement varié de cette foi entre l'an 125 et l'an 150'. LOISY, *Évangile selon Luc*, p. 62; la composizione di *Lc.* cadrebbe, invece, tra l'80 e il 120 secondo JÜLICHER, *Einleitung*, p. 296. Giuseppe precisa che la tassa (in ebr. *dimōsia*, δῆμοσία cfr. S. KRAUSS, *Talmudische Archäologie*, Leipzig, 1910-1912, II, p. 373) colpiva tutti gli Ebrei dovunque si trovasero. Essa era particolarmente odiosa perché era pagata al tempio di Zeus capitolino (cfr. Dione Cassio, LXVI, 7.2) e sostituiva la tassa pagata al Tempio (cfr. *Neh.*, 10.32; *Es.*, 30.13 P; *Sekālim*, 2.1). Sul *fiscus judaicus*, L. GOLDSCHMIDT, *Les impôts et droits de douane en Judée sous les Romains*, REJ. XXXIV, 1897, pp. 192-217, sp. pp. 196 ss.; SCHÜRER, *Geschichte*, II, p. 315; III, pp. 117-118; M. ROSTOWZEW, *Fiscus Judaicus* RE, VI, coll. 2403-2405; JUSTER, *Juifs*, II, pp. 282 ss. La data dell'imposizione oscilla tra il 70 ed il 71. L'esazione era annuale. Il senato-consulto di Nerva del 96 sopprime solo gli abusi, ma lasciò sussistere l'imposta che, probabilmente, fu abolita da Giuliano.

¹⁵² SCHÜRER, *Geschichte*, I, pp. 454 ss.; TH. MOMMSEN, *Römische Geschichte*, V, 1886², 1856¹, pp. 509-511. Con la deposizione di Archelao, la Giudea divenne una provincia procuratoria. Sulla notizia di Giuseppe, *Ant.*, XVIII, 1.1 2 che la Giudea fosse stata aggregata alla Siria, MOMMSEN, *Geschichte*, V, p. 509, n. 1.

¹⁵³ 'Dopo di lui [Teuda] si levò Giuda il Galileo nei giorni del censimento e sviò (ἀπέστρεψε) tutto il popolo dietro di lui. Sulla possibile incongruenza cronologica, A. LOISY, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1920, pp. 286-287 e F. J. FOAKES JACKSON and KIRSOPP LANE, *The Beginning of Christianity*, IV, London, 1933, pp. 61-62, dove sono riportate e discusse le varie opinioni avanzate in proposito.

¹⁵⁴ SCHÜRER, *Geschichte*, I, p. 566.

¹⁵⁵ Sul *census* di Quirino, bibliogr. in SCHÜRER, *Geschichte*, I, pp. 508-509 e L. H. FELDMAN, *Josephus*, IX, London-Cambridge Mass., 1965 (Loeb Classical Library), Appendix B^a, pp. 556-557.

¹⁵⁶ Che si tratti dello stesso censimento in cui è cenno negli *Atti*, è quasi certo. In questo caso, però, poiché tale censimento ebbe luogo nel 7 d.C. ed Erode era morto nel 4 a.C. ed in *Lc.*, 1.5 è detto che Giovanni fu concepito 'ai giorni di Erode'

giudaica, veniva considerato il censimento, è possibile individuare il motivo specificatamente religioso che sembra aver determinato la sollevazione di Giuda il Galileo.

Il cap. 24 del *Secondo libro di Samuele* illustra chiaramente le ragioni del divieto religioso del censimento: esso fissa un limite alla cifra della popolazione che, secondo le promesse divine (*Gen.*, 13.16; 15.5; 22.17; 26.4; 28.14; 32.13; 41.49) deve essere incalcolabile. Che questa antica concezione fosse rimasta viva lo prova il fatto che il passo parallelo di *I Cron.*, 21 attribuisca non più a Yahweh, bensì a Satana il suggerimento a David di prendere l'iniziativa del censimento¹⁵⁷.

Di conseguenza, il fatto che *Mc.* e *Mt.* adoperino *κῆνσος* e che chiaramente *Lc.* pieghi la pericope ad un significato politico ponendola in correlazione con la sua presentazione del processo, fanno ritenere che, originariamente, il passo doveva avere un significato del tutto diverso: esso doveva concernere la liceità religiosa del pagamento della tassa di capitazione come acquiescenza al censimento.

2. Se questo può essere stato il significato originario del quesito nella fonte di *Mc.*, veniamo adesso alla risposta di Gesù. Questa, nella tradizione sinottica, si mantiene effettivamente quasi inalterata e sembra, quindi, risalire alla fonte. Essa consta di due elementi: 1) la richiesta di Gesù che gli venisse mostrata la moneta; 2) la frase: 'di chi è quest'immagine etc.'. Il nocciolo della frase è τὰ Καίσαρος ἀπόδοτε Καίσαρι. Nel contesto in cui essa è posta, non può che essere tradotta: 'restituite a Cesare le cose di Cesare'. Girolamo, ad es., l'ha chiaramente interpretata in questo senso¹⁵⁸. Gesù ha visto la moneta, ha constatato che essa reca l'effigie di Cesare ed ha concluso: [tutto] ciò che è di Cesare gli sia restituito. Questa risposta non può essere una esortazione a pagare il tributo; essa sembra, piuttosto, una esortazione a disfarsi di tutto ciò che di Cesare (τὰ Καίσαρος). Ora, la narrazione riporta anche un esame della moneta: è, appunto, come conclusione di questo esame che Gesù dice

e Gesù (1.25), sei mesi dopo, le due date non coincidono. Su ciò, LOISY, *Évangile selon Luc*, p. 110, ma cfr. W. M. RAMSEY, *The bearing of recent discovery on the trustworthiness of the New Testament*, London-New York, 1915², 1914¹, pp. 238-254 e SCHÜRER, *Geschichte*, I, Anhang I, pp. 508-543.

¹⁵⁷ La concezione si ritrova anche nel *Talmūd*, *Yōmā*, 22b, cfr. DERENBOURG, *Essai*, p. 195, n. 1. Per tutta la questione del censo e dell'opposizione religiosa ad esso, HENCEL, *Zeloten*, pp. 132-145. Né è da trascurare il particolare che *κῆνσος* è passato in ebraico (*kēnās*) ed in aramaico (*kēnasā*) col significato di 'punizione' (*kānas* e *kēnas* = 'punire'), cfr. LEVY, *Wört.*, IV, pp. 340-341.

¹⁵⁸ 'Reddite igitur quae sunt Caesaris Caesari' etc. (*Mc.*) 'Reddite ergo quae sunt Caesaris Caesari' etc. (*Mt.*); 'Reddite ergo quae sunt Caesaris Caesari' etc. (*Lc.*) e 'reddo' in latino non ha assolutamente il senso di 'pagare (l'imposta)'. 'Ἀποδίδωμι ha il senso di 'pagare', ma essenzialmente riferito al debito cioè di 'restituire'. Il termine tecnico per 'pagare (l'imposta)' è ὑποτελεῖν, ad es. Isocr. *Ἐλένη*, 213. In Paolo, *Rom.*, 13.7 è adoperato ἀποδίδωμι, ma il verbo è riferito a ὀφειλή, 'debito'.

di restituire a Cesare ciò che è suo. Tenuto conto di ciò, l'unica domanda a cui, logicamente, questa risposta si adatta è un quesito concernente la liceità dell'uso della moneta.

A questo risultato è giunto, come è noto, Herbert Loewe in uno studio¹⁵⁹ che, benché contenga molto materiale interessante, è viziato, come ebbe ad osservare Bickermann¹⁶⁰ da un uso piuttosto acritico delle fonti e dalla presupposizione — che è poi la tesi che Loewe intende dimostrare — che gli Ebrei fossero, nei confronti dei Romani, su una posizione di perfetto lealismo. Se, certamente, la sua conclusione, che anche l'atteggiamento di Gesù sarebbe stato 'lealistico' non può essere accettata, le sue osservazioni sulle difficoltà che comportava l'uso delle monete romane¹⁶¹ portano alla conclusione che è molto verosimile pensare che una 'controversia' sulla accettabilità dell'uso delle monete — che Gesù avrebbe risolto dichiarando idolatra 'tutto ciò che è di Cesare' e, perciò, da 'restituirsi' a Cesare — possa aver fatto parte del materiale utilizzato dal redattore di *Mc.* per la stesura del suo testo.

Ci troveremmo, così, di fronte a due quesiti, ambedue di natura schiettamente religiosa, l'uno riguardante la liceità di pagare il censo come acquiescenza al censimento e l'altro riguardante la liceità di adoperare le monete romane che non potevano non essere considerate come idolatre. Ora, una delle preoccupazioni del redattore di *Mc.* è chiaramente quella di presentare Gesù sempre in atteggiamento tale da scagionarlo dall'accusa che, inequivocabilmente, comportava la sua morte¹⁶². Nel rielaborare il materiale che aveva a disposizione, egli si è trovato di fronte 1) ad una risposta negativa ad un quesito sul pagamento del censo, risposta che, anche se fondata su motivi puramente religiosi, non poteva non risultare come una presa di posizione antiromana; 2) ad una risposta negativa circa la liceità dell'uso delle monete che esortava a 'disfarsi' delle monete romane in quanto idolatre: egli ha, quindi, adoperato l'enunciazione del primo quesito e la risposta al secondo, forzandone, però, il significato. Nel far ciò, egli ha creato, infatti, il parallelismo tra Dio e Cesare che Dibelius ha definito 'ironico'¹⁶³, ma che, in realtà, è del tutto assurdo. Come può essere spiegata questa evidente incongruenza del testo?

Se, nella fonte di *Mc.* era effettivamente espresso il concetto di 'resti-

¹⁵⁹ LOEWE, 'Render unto Caesar', pp. 73-96.

¹⁶⁰ E. BICKERMANN (sic), rec. a LOEWE, 'Render unto Caesar', RHR, CXXIX, 1945, pp. 174-175.

¹⁶¹ Si tenga, peraltro, presente quanto osservato in proposito da RIST, 'Caesar or God', pp. 317 ss. Sull'atteggiamento degli Ebrei nei confronti delle immagini, STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*, IV.1 pp. 384-414 e J.-B. FREY, *La question des images chez les juifs à la lumière des récentes découvertes*, B, XV, 1934, pp. 265-300.

¹⁶² BRANDON, *Jesus and Zealots*, pp. 221-282, svolge al riguardo una serie di importanti osservazioni.

¹⁶³ DIBELIUS, *Rom und die Christen*, p. 4. Sulle difficoltà del parallelo, cfr. anche A. DEISSMANN, *Lichte von Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen, 1909², 1908¹, p. 184: 'Gebet dem Cäsar, was des Cäsars ist, und erst recht Gott, was Gottes ist! — das ist der Sinn'

tuire (per disfarsi) ' a Cesare di ciò che è di Cesare, può pensarci che fosse adoperato, al *pō'el* o all'*hif'il*, il verbo *šūb* (in aram. *tūb*). In questo caso, però, la frase 'restituite a Cesare... restituite a Dio' potrebbe ricevere una spiegazione molto precisa: *šūb* è il *terminus technicus* per 'convertirsi' (= μετανοέω), di conseguenza, la frase, nella fonte, potrebbe essere stata benissimo un gioco di parole tra *šūb* (all'*hif'il*) = 'restituite a Cesare ciò che è di Cesare' e *šūb* (al *kal*) = 'convertitevi a Dio' ¹⁶⁴.

Si accetti o meno questa spiegazione, il giudizio da dare sulla pericope del censo resta, però, sempre quello di Loisy: 'L'anecdote du tribut tend à justifier le Christ d'avoir été en rébellion contre l'autorité romaine, et sans doute a-t-elle été conçue à cet effet, pour empêcher qu'on ne solidarisât les chrétiens avec les zélotes juifs, révoltés contre la domination impériale. Il n'est point du tout certain que Jésus et ses premiers sectateurs aient considérée si favorablement l'autorité de César, mais on comprit d'assez bonne heure la nécessité de ce ralliement, bien qu'il ait comporté des exceptions, témoin l'Apocalypse johannique' ¹⁶⁵.

FAUSTO PARENTE

¹⁶⁴ Da non trascurarsi è il particolare che la risposta di Gesù presenta in modo evidente una costruzione tipicamente semitica (il cosiddetto *parallelismus membrorum*), per cui essa sembra effettivamente risalire ad un originale aramaico. Per i due sensi di *šūb* nel V.T.: 1) nel senso di 'tornare a Dio', 'convertirsi' (al *kal*), ad es. *Osea*, 14.2: *šūvāh Yšrā'el 'ad Yēhōwāh 'eloheyikā*, 'torna, Israele, a Yāhweh, tuo Dio', ma anche costruito con 'et', *Osea*, 6.1; 7.10; 14.3 etc.; con *lō*, *Isa.*, 31.6 etc. e assoluto: *Osea*, 3.5; 11.5; *Isa.*, 6.10; *Ger.*, 3.7, 12, 14, 22 etc.; 2) nel senso di 'restituire' (*hif'il*), ad es. *Gen.*, 20.14 E: *wayāšev lō 'et Šārāh*, 'e gli [ad Abramo] restitui Sara', cfr. v. 7; *Deut.*, 22.1 e 2; *Isa.*, 42.22; nel senso di 'pagare il tributo', *Il Re*, 17.3. WELLHAUSEN, *Evangelium Marci*, p. 7: 'Das Wort μετανοεία ist unjüdisch, obgleich es sich ein paarmal bei Sirach findet; das aramäische Äquivalent ist tūb = hebr. schüb. Schübū ist der Ruf schon der älteren Propheten; auf griechisch fordert Jonas nach Mt. 16.4] [sic: 12.41] zur μετανοεία auf'; WEISS, *Predigt*, p. 140: 'Das griechische Wort μετανοεία « Umsinnung », drückt diese Umwandlung der « Gesinnung » vielleicht noch treffender aus, als das zu supponierte plastische tēšūvāh Umkehr'; cfr. J. BEHM, art. μετανοεία ThWNT, IV, pp. 994-1004.

¹⁶⁵ Loisy, *Évangile selon Luc*, p. 483.

STORICI E STORIA

MARIN SANUDO IL GIOVANE: DALLA CRONACA ALLA STORIA *

(Nel V centenario della sua nascita)

Marin Sanudo nasceva a Venezia il 22 maggio 1466; vi moriva il 4 aprile 1536¹. Settant'anni di vita, distesi in uno spazio di tempo decisivo per la vita di Venezia, d'Italia e d'Europa. È il periodo del tentativo veneziano di espandersi verso il centro della Penisola e di conquistare in essa una posizione dominante, della sua conquista di Cipro, dell'acme insomma del suo splendore politico e commerciale, e insieme dell'inizio della sua crisi, a causa della sconfitta inflittale ad Agnadello dalla lega di Cambray e della perdita del suo predominio esclusivo sugli empori del Mediterraneo orientale; è il periodo dell'affacciarsi minaccioso della potenza turca sull'Adriatico, su tutta la penisola balcanica, fin nel cuore della terraferma veneta, della spedizione di Carlo VIII e del successivo insediarsi in Italia dei domini francese e spagnolo, delle lotte tra Carlo V e Francesco I per imporvi la supremazia ispano-imperiale o francese, e degli estremi tentativi di Venezia per riprendere l'iniziativa e la potenza perduta; è il periodo dell'esplosione della cultura rinascimentale, nelle lettere e nelle arti, e del nuovo fremere di interessi per le scienze, dall'astronomia alla geografia, alle matematiche, alla medicina. L'esistenza di Marin Sanudo è immersa in queste vicende politiche, anche se egli in fondo è costretto a rimanerne solo spettatore: ma si impegna di orgoglio, di disperazione, di speranza, di stupore, in una visione lucida e drammatica di tutto quello che sta accadendo; ed è venata di cultura umanistica, di un interesse vivissimo per

* Si riproduce, per gentile concessione, il testo della conferenza tenuta il 30 aprile 1966 presso la « Fondazione Giorgio Cini » di Venezia nell'ambito del ciclo sul tema « Storiografia Veneziana ».

¹ R. BROWN, *Ragguagli sulla vita e sulle opere di Marin Sanudo detto il iuniore*, Venezia, 1837-38; G. BERCHET, *Prefazione ai Diarii di Marin Sanudo*, Venezia, 1903.

l'astrologia, di vigile attenzione per le altre scienze; stretto tra ideale e reale, si potrebbe dire di lui come di un personaggio di Carpaccio. Una vita infelice, la sua. Iniziata in un'atmosfera di gloria, vissuta in un sogno di gloria, nella convinzione di aver qualcosa di particolare da fare e da dire per sé e per Venezia, bruciata nello sforzo di tener fede a questa vocazione, ritmata, in misura sempre più frequente e più dura, da delusioni, amarezze, fin da umiliazioni, rischiarata solo a tratti da soddisfazioni, poche, modeste, anche se per l'ambizione ingenua del Sanudo assumevano il sapore del successo.

Marin Sanudo apparteneva a una delle famiglie più antiche del patri-ziato veneziano, derivante, così si diceva, da quella dei Candiano, che era stata una delle maggiori nei tempi leggendari delle origini di Venezia, e che annoverava tra i suoi membri uno Janus re di Padova e un Tomà Candiano, ricordato come uno dei tre fondatori di Rialto. Leggende, che il Sanudo accoglieva e ripeteva con compunzione, e che avevano avuto parte non piccola nella formazione della sua personalità. Suo padre, Leonardo, era un patrizio assai influente nel governo veneziano. Nel 1476 era stato inviato a Roma, ambasciatore della Repubblica presso il pontefice; era morto laggiù ancor prima di iniziare la sua attività diplomatica, ed era stato sepolto nella basilica di Santa Maria Maggiore, con una lapide che ne illustrava sobriamente la memoria ed il dovere compiuto.

Questa memoria paterna, di una carriera troncata al servizio della patria, doveva aver una certa influenza nell'alimentare di idealità e di orgoglio il giovane Sanudo. Quanto poi alle conseguenze materiali di quella scomparsa, saranno gravissime, decisive forse per tutto il suo avvenire. Anzitutto perché mancava col padre la tutela degli interessi economici della famiglia, che Marino non saprà, o non vorrà, curare, assorbito completamente nella sua attività di scrittore. Conseguenze poi sul piano politico, in quanto mancherà al Sanudo chi potesse lanciarlo efficacemente nella via delle magistrature, appoggiarlo, oltre che col peso della propria autorità, con quello di una solida cerchia di amicizie, e pungolarlo a un impegno politico più scaltrito e più pratico.

Il Sanudo aveva però potuto avere, anche dopo la morte del padre, una buona preparazione culturale, quale si soleva dare in quel tempo a molti giovani delle famiglie più in vista. Aveva frequentato la scuola di San Marco, particolarmente versata negli studi di umanità, studiando con maestri di fama, tra cui spiccava il nome di Giorgio Merula². Da questi studi aveva tratto, a quanto pare, notevole profitto. Lo provano le lettere di plauso scrittegli dai suoi maestri, e conservate dal Sanudo con la cura che gli sarà caratteristica, e anche le lettere scritte da lui, ancor giovinetto, in uno smagliante latino umanistico. Soprattutto gliene era derivato un fervido entusiasmo per la poesia e per gli studi, che non verrà mai meno,

² B. NARDI, *Letteratura e cultura veneziana del Quattrocento*, in *La Civiltà veneziana del Quattrocento*, Venezia, 1957; CARLO DIONISOTTI, *Aldo Manuzio umanista e PIER GIORGIO RICCI, Umanesimo filologico in Toscana e nel Veneto*, entrambi in *Umanesimo veneziano*, Firenze, 1963, pp. 221 e 169.

nel corso della sua vita, e lo farà frequentare, anche sul finire di essa, tra vari crucci per la sua salute e per altre difficili vicende personali, le lezioni più interessanti tenute alle scuole di San Marco e di Rialto. Ma quel suo entusiasmo si era subito concretizzato in una serie di lavori³. A quindici anni, riprendendo il *De genealogiis deorum* di Giovanni Boccaccio, aveva composto un'operetta, *Memorabilia deorum dearumque*. Scriveva poi una noterella su una lettera di Francesco Petrarca, una dissertazione sulle *Metamorfosi* di Ovidio — poeta che gli era assai caro, tanto che Aldo Manuzio dedicava a lui l'edizione delle *Eroidi* e della *Metamorfosi* — e una raccolta di epitaffi. Ma accanto a questi studi, quasi a definire subito la duplicità dei suoi interessi, il Sanudo si dedicava anche ad opere di erudizione storica, le più congeniali al suo temperamento, come una raccolta di *Notabilia* tratte dai Notatori di Collegio, ed un elenco degli ordini religiosi esistenti a Venezia.

Il più importante degli scritti compilati da Marin Sanudo durante la sua giovinezza, quello che riflette più schiettamente la sua personalità e la sua cultura, è l'*Itinerarium cum syndicis terrae firmae*, rimasto inedito sino ai nostri giorni, come le altre operette di cui si è accennato⁴. Titolo latino: era scritto però in volgare veneziano, sia nella prima stesura, la più discorsiva e vivace, sia nella seconda, la più elaborata e ricca di riferimenti culturali; mentre in un volgare fiorentineggiante era composto un poemetto a terzine, di ispirazione dantesca, in cui riassumeva il contenuto dell'*Itinerario*, dando però rilievo preminente a certe sue reminiscenze sentimentali. L'*Itinerarium*, dunque, è una descrizione della terraferma veneta, che il Sanudo aveva percorso in ogni suo angolo nel 1483, assieme a tre magistrati veneziani, gli Auditori novi, il cui compito era di controllare l'esercizio della giustizia in tutto il territorio e di raccogliere le lamentele dei popoli a questo riguardo. L'idea doveva esser venuta al Sanudo dalla lettura dell'*Italia illustrata*, opera di uno degli scrittori più celebri di quei tempi, scomparso da alcuni decenni, e ben noto e stimato a Venezia, Flavio Biondo⁵. L'*Italia illustrata* era una descrizione storico-geografica della penisola, con ampi cenni, per le varie terre e città, alle maggiori personalità cui avevan dato i natali. Il Sanudo ripeteva questo disegno: non solo, ma per la parte concernente le vicende storiche, ad esempio di Padova, Verona, Vicenza, si atteneva strettamente al Biondo, riportandone spesso interi brani. Egli citava bensì, di tanto in tanto, lo storico forlivese, ma, così pare almeno ad occhio maligno, mirando a far credere che del Biondo si servisse solo laddove lo menzionava esplicitamente, mentre l'utilizzazione più ampia, e magari letterale, era fatta altrove. La traduzione fatta dal Sanudo, quel ritmo tra svagato e saltellante del suo volgare, toglievano all'esposizione mutuata dal Biondo la originaria plasticità e solidità. Le parti più belle dell'*Itinera-*

³ G. BERCHET, *op. cit.*, p. 38.

⁴ Delle due redazioni in cui era stato scritto dal Sanudo l'*Itinerarium*, la seconda era pubblicata a Padova nel 1847, mentre la prima usciva in « Archivio Veneto », XXII (1881).

⁵ Edita a Roma nel 1474.

rium erano così quelle che corrispondevano al genio, al gusto, alla vivacità giovanile del Sanudo, come le annotazioni di carattere politico-amministrativo e militare sulle varie città, fitte di dettagli minuziosi e di osservazioni non banali, o quelle parti in cui egli manifestava, a cuore aperto, il suo orgoglio entusiastico nel visitare tanti splendidi luoghi appartenenti alla Repubblica, nel vedere in atto la sua opera di governo, o nell'incontrare residenze di patrizi veneziani; e piacevoli sono i brani, infilati tra citazioni erudite e annotazioni politiche, in cui lascia prorompere i sentimenti d'amore sbocciati dall'incontro fugace con due giovani donne.

Era in corso, proprio in quel periodo, la guerra tra la Repubblica di Venezia ed il marchese di Ferrara, alle cui spalle stava, quale paladina, la Sede Apostolica. Sanudo ne aveva parlato, descrivendo il suo passaggio per la bassa padovana e veronese e soprattutto per il Polesine, dove si trovavano le truppe veneziane e si svolgevano le operazioni. Probabilmente, aveva raccolto tutte le notizie possibili e cercato di ascoltare racconti di episodi bellici dalla voce degli stessi protagonisti; altre notizie se l'era procurate più tardi, al suo ritorno a Venezia. Era stato così in grado di stendere, già nel 1484, una storia dell'intera vicenda, *I Commentari della guerra di Ferrara*; li dedicava a Zaccaria Barbaro, sia per affetto verso di lui, sia, aggiungeva, « per la venerazione che porto ad Ermolao giureconsulto, peritissimo nel greco e nel latino »⁶. Il titolo dell'opera rivela, insieme alle ambizioni culturali già così trasparenti dalla scelta del dedicatario, il modello storiografico cui il giovane intendeva rifarsi: Cajo Giulio Cesare, i suoi *Commentarii de bello gallico*. Non era una cosa nuova, nella letteratura veneziana di quel secolo: altrettanto aveva fatto prima del Sanudo un altro patrizio, Francesco Contarini, scrivendo sulla guerra di Siena, cui aveva partecipato, dei *Commentaria rerum in Hetruria gestarum*⁷. Quanto ai *Commentari* del Sanudo, essi hanno il pregio indiscutibile della ricchezza di notizie, tante, comunque, e così minuziose, da soffocare spesso l'esposizione e da renderla di lettura faticosa: sebbene sia da riconoscere che talune narrazioni di fatti d'arme abbiano un ritmo veloce e pressante. Manca invece una reale inquadratura politica della guerra, e ancor più il rapporto tra l'andamento delle vicende militari e quello delle vicende politiche. Di tanto in tanto il racconto delle prime si interrompe per dar posto ad accenni a trattative diplomatiche in corso: ma sono parentesi rapide, che aggiungono solo notizie di argomento diverso, e non arricchiscono il quadro storico di nuove prospettive tematiche. Né il Sanudo abbonda nell'espone proprie considerazioni: e le poche che egli si concede, sono di intonazione moralistica, non politica, evocanti i doveri di

⁶ L'opera era pubblicata per la prima volta a Venezia nel 1829. L'edizione è affatto insoddisfacente: il curatore dice di aver ridotto l'ortografia il più possibile uniforme e « che alcune maniere un po' troppo trascurate regolate si sono ». Ma una ampia revisione dei criteri editoriali seguiti nella pubblicazione delle opere sanudiane, così come la riedizione critica delle più importanti tra esse, quali la *Cronachetta* e la *spedizione di Carlo VIII*, sono quanto mai auspicabili.

⁷ In BIBLIOTECA NAZIONALE MARCIANA, Venezia, ms. Lat. X. 284 (3663). L'opera è stata pubblicata, ma mutila, nel 1562 a Lione, a cura di Michele Bruto.

gratitudine che i vari principi italiani avevano nei confronti della Repubblica, e violavano invece, con misconoscente brutalità.

Nel sec. XV, e in particolare nella seconda metà, la Repubblica di Venezia aveva assunto la storiografia, delle proprie origini dapprima, e poi anche delle proprie vicende contemporanee, a strumento dell'azione politica che stava conducendo. Non era cosa del tutto nuova, né peculiare alla Repubblica. Ma per Venezia, data la posizione di potenza in cui si trovava, e le tendenze espansionistiche della sua politica, e l'orgoglio e l'ambizione che la pervadevano, era quanto mai necessario difendere le proprie tradizioni di immacolata libertà e di indipendenza, i diritti che vantava sui territori già occupati o cui mirava, le idealità religiose e morali che la ispiravano, la perfezione dei propri ordinamenti: cose che i suoi avversari, sempre più numerosi, le contestavano, cercando di dimostrare l'infondatezza delle sue ragioni storiche e di scoprire debolezza e rapacità laddove i Veneziani ostentavano forza e diritto. L'umanesimo, con l'affinamento dei metodi di critica interpretativa e documentaria e la riscoperta delle grandi opere dell'antichità classica, poteva dare alla storiografia moderna efficacia, lustro, prestigio sconosciuti nei secoli passati. Nel 1433 era un umanista fiorentino, Poggio Bracciolini, ad offrirsi alla Repubblica, per scrivere, diceva, « *historiam vestram, et ex antiquis annalibus eruere memoriam priscarum rerum* »⁸. Dopo più di vent'anni, nel 1456, un altro famosissimo umanista, Lorenzo Valla, veniva invitato da amici veneziani a presentare la sua candidatura al carico di compilare la storia della Repubblica. Il Valla sarebbe stato ben disposto. Ma si eran manifestate evidentemente contro di lui, nell'ambito veneziano, talune perplessità⁹. Non se n'era concluso nulla, infatti; e l'incarico era stato invece affidato, dietro pressione di un gruppo di patrizi assai influente nel mondo politico e culturale veneziano tra cui primeggiavano Ermolao Barbaro e Ludovico Foscari, a un altro illustre studioso, Flavio Biondo¹⁰. Questi aveva accettato, e in breve aveva scritto un'operetta, *De origine et gestis Venetorum*. Lo si era corrisposto concedendogli, a titolo onorifico, la cittadinanza originaria veneziana: ma in realtà quella storia, così attenta a vagliare e a rifiutare leggende, così restia ad indulgere ai miti, non era piaciuta sino in fondo; e non la si era pubblicata. Così che, nel 1483 — l'anno della guerra di Ferrara, quando l'antivenezianesimo si faceva sentire più insistente e pericoloso — la Repubblica affidava l'incarico ufficiale di riscrivere tutta la storia della Repubblica, dalle origini ai tempi attuali, a Marcantonio Sabellico, un umanista laziale residente da tempo a Udine e distintosi per certi studi sulle antichità aquileiesi. Il Sabellico, trasferitosi a Venezia, si metteva subito al lavoro: nel 1489, i suoi *Rerum venetarum ab urbe condita libri XXXIII*,

⁸ G. ZIPPEL, *Lorenzo Valla e le origini della storiografia umanistica*, in « Rinascimento », 7 (1956), pp. 132-33.

⁹ *Ibid.*, pp. 93-94.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 128 e sgg.; G. Cozzi, *Cultura, politica e religione nella « pubblica storiografia » veneziana del '500*, in « Bollettino dell'Istituto di Storia della Società e dello Stato » LXVI (1963-64), p. 218 e sgg.

giungenti all'anno 1486, eran già pronti¹¹. Si trattava di un'opera di scarssimo valore, zeppa, per le origini, di leggende favolose, accolte nel modo più acritico, e abbondantemente ricalcate sulle pagine di cronisti come Bonintendi de' Ravegnani e Andrea Dandolo. Per la parte moderna il Sabellico plagiava a piene mani dalle *Historiae ab inclinatione Romanorum imperii*, modificandone però, con intenti di purezza linguistica, il latino asciutto e preciso, ed eliminandone parti e brani che davano alla narrazione biondiana la sua peculiare ampiezza e profondità di visuale. Ma quella aulica veste letteraria riecheggiante la prosa liviana, quell'accettazione compunta, incondizionata di tutti i miti veneziani, di libertà, di indipendenza, di moralità, di religiosità, corrispondevano perfettamente alle esigenze storiografiche della Repubblica: l'opera aveva riscosso larghissimi consensi. A quanto pare, era piaciuta di più, allora, della storia *De origine urbis Venetiarum*, scritta, senza un formale incarico ufficiale, da Bernardo Giustinian, un notissimo patrizio di quel tempo: il quale doveva rivelarsi con questa sua opera, ispirata alla scuola del Biondo, anche se non priva di passi favolosi e di interpretazioni tendenziosissime, uno dei maggiori storici che Venezia abbia avuto.

Marin Sanudo non aveva voluto restar estraneo a questo fiorire di studi sulla sua città. Si era messo a raccogliere e a studiare quante più cronache e storie gli era stato possibile, a consultar documenti, a registrare meticolosamente, in forma diaristica, tutte le notizie che gli riusciva di racimolare su fatti e personaggi contemporanei e del passato. Aveva messo insieme in tal modo un'enorme quantità di materiale, abbracciante tutta la storia veneziana, e continuamente arricchito ed aggiornato, elaborandolo poi in un'esposizione scritta sempre in volgare veneziano e articolata secondo le vite dei dogi succedutisi alla testa della Repubblica: si intitolava infatti *Vite dei dogi*¹². La parte più valida, ai nostri occhi, che presenta ancora un'indubbia utilità per lo studioso, è quella riguardante la seconda metà del sec. XV, in quanto presenta notizie e dati sicuri, altrimenti di non facile reperibilità, oltre ad essere un documento interessante di per sé, quale espressione genuina di idee e sentimenti di un contemporaneo. Ma di grande importanza per la conoscenza del Sanudo e del suo modo così peculiare di avvicinarsi al passato e di cercar di comprenderlo e di farlo comprendere, è la parte iniziale della sua opera, quella sulle origini e i primi secoli di Venezia¹³. Vi si mescolano da un lato la cura, che potremmo quasi dire scientifica, di riordinare per bene

¹¹ A. TENENTI, *La storiografia in Europa dal Quattro al Seicento*, in *Nuove Questioni di Storia Moderna*, Milano, 1963, pp. 9 e sg.

¹² Edita una prima volta, ma insoddisfacentemente, in *Rerum Italicarum Scriptores*, par. IV, e riedita compiutamente e diligentemente da C. MONICOLA nella nuova ed. di quella raccolta, t. XXII, parte IV, Città di Castello, 1900.

¹³ Il Sanudo ne andava orgogliosissimo. Concludendo la sua *Cronachetta*, egli rinvia coloro che volessero « veder de gestis Venetorum » non già al Biondo, ma a quella « Vita di dogi, over Cronica veneta, per mi — scriveva — non senza grande fatica compilata, sì per metter le cosse con ordine, qual per haver convenuto lezer diverse historie et croniche... » « Opera assa' degna », la definiva poco più avanti (*Cronachette*, Venezia, 1880, p. 27).

il materiale disponibile, facendo elenchi circostanziati di tutto quel che poteva, dogi, vescovi, chiese, reliquie conservate nelle chiese, e di riconoscere tradizioni, riti, usanze, civili e religiose, di riproporre così in un quadro minuzioso la vita passata — non già, dunque, i soli grandi eventi — nello sforzo di innestare il più possibile il presente nel passato; dall'altro lato, racconti favolosi, gli stessi che si trovano in Sabellico, ripetuti con la stessa pedissequa compunzione. Analoga era la data di nascita della città che essi adottavano, 21 marzo 421, giorno di ricorrenza dell'Annunziazione alla Vergine, del concepimento di Gesù, della morte di Gesù; analoghi i racconti sulla fondazione di Venezia da parte dei Padovani, sui tre consoli inviati da questa città, sulle costruzioni delle prime chiese, e così via. La cosa più curiosa è che il Sanudo, nel tracciare questa parte iniziale del suo lavoro, si sia valso del brano dell'*Italia illustrata* di Biondo dedicato alle origini veneziane: prendendone bensì singole frasi, ma trascurandone quell'ampia impostazione che dava respiro storico ai fatti, e polemizzando addirittura sulla data di fondazione della città, che il Biondo, indifferente ai miti dei Veneziani, collocava nel 456, in corrispondenza con la discesa in Italia di Attila e dei suoi Unni¹⁴.

Quando, nel 1489, usciva dalla stamperia la storia del Sabellico, incontrando a Venezia quel favore di cui si è detto, e quando venivano alla luce altri due suoi scritti, destinati ad integrare la sua opera storica, il *De situ urbis* e il *De magistratibus venetiarum*, su cui si riversava altrettanta ammirazione, Marin Sanudo aveva sentito una pungente gelosia verso questo autore: il quale riusciva a conseguire, con relativa fatica, tanto successo e buone ricompense, mentre lui, che aveva scritto tanto, e studiato a fondo la storia veneziana, non riusciva a stampare i suoi scritti, non guadagnava nulla, ed era trascurato da tutti. Aveva deciso così di replicare, dimostrando che egli sapeva fare quanto il Sabellico, e meglio, anzi. Nel 1493 il Sanudo aveva pronta, in manoscritto, una *Cronachetta*, rifacimento ampliato dell'introduzione alla *Vite dei dogi*, e un trattatello *De magistratibus*, cui era preposta una descrizione della città. Anche nello stendere la *Cronachetta* il Sanudo aveva tenuto presente il Biondo, ma, in luogo dell'*Italia illustrata*, lo scritto precedente, *De gestis et origine Venetorum*. Pure in questa sua opera il Biondo aveva sostenuto con forza che la data di nascita di Venezia doveva essere collocata nel 456, e faceva capire, anzi, che qualsiasi discorso serio sui primordi di questa città sarebbe stato impossibile qualora si fosse

¹⁴ « Secondo Biondo Foroliviense — narra il Sanudo — nel libro *De gestis Venetorum* scrive fu ne l'anno 456, facendo la raxon di tempi che regnavano a la morte di Athila (...) Ma la verità fu ne l'anno 421, in dì de vènere, zercha horra de nona, ascendendo (...) gradi 25 di Cancro » (*Vite dei dogi* cit., p. 1). « Venetias civitatem in intimo Adriatici maris sinu sitam ad annum salutis quinquagesimum sextum supra quadragesimum fuisse conditam » scrive il Biondo, descrivendo, nell'*Italia illustrata*, la « regio octava Venetic » (Roma 1474). « Crevit autem illico ab ipso conditionis initio Veneta civitas, quia non a pastoribus sicut Roma, sed a potentioribus ditioribusque regionis olim Venetiae fuit a principio habitata », scrive il Biondo: « Ave principio non da pastori — ripete il Sanudo —, come ave Roma, ma da potenti et nobili ».

respinta quella data e ci si fosse ostinati sul 421. Il Sanudo invece insisteva proprio su quell'anno e su quel giorno e quel mese di cui si è detto, adducendo a riprova quelle coincidenze con la vita di Cristo e i dati forniti da un oroscopo. Dopo di che proseguiva il suo racconto dilungandosi sui Veneti quali progenitori della città, adducendo Livio e Plinio e Strabone, e soffermandosi in particolare sui Padovani, nella loro veste di fondatori di Rialto. E non riluttava, proprio lui che conduceva una polemica, seppure indiretta, contro il Sabellico, di allegare l'autorità di quest'ultimo riguardo i nomi esatti dei tre padovani che per primi sarebbero sbarcati nell'isoletta di Rialto — anche perché tra quei nomi sanciti dal Sabellico figurava Tomà Candiano, l'antenato di Marin Sanudo. L'acribia storiografica del nostro sembrava fermarsi, dunque, davanti alla mitica età natale di Venezia. Non sarebbe stato possibile fare altrimenti, in un'opera scritta in quel momento da un patrizio veneziano. Quelle leggende costituivano la base su cui poggiare i principi giuridici e ideali dell'attuale politica veneziana, quell'immensa, mirabile costruzione che continuava a svilupparsi e a consolidarsi. Per quanto concerne però la descrizione della città e della sua costituzione, l'opera del Sanudo era condotta ottimamente, e reggeva bene il confronto, malgrado il semplice volgare veneziano in cui era scritta, con i due lavori in latino del Sabellico. La sua descrizione di Venezia era vivacissima; non una guida di luoghi, come quella del Sabellico, ma un esame della vita cittadina distinta per sestieri e parrocchie, nei loro aspetti sociali e di costume, e fin di linguaggio; attenta a caratterizzare e a distinguere, affinché emergessero talune particolarità che sarebbero altrimenti sfuggite — si veda, ad esempio, quanto dice delle case e delle gondole¹⁵. La sua stessa illustrazione delle magistrature veneziane, considerata dai suoi contemporanei come il capolavoro del Sanudo, era molto più bella ed interessante di quella del Sabellico; anche se quest'ultima scorreva sempre sul filo di una prosa ampia ed armoniosa, mentre la prima in qualche parte stentava a dipanarsi, ed era allora un affastellarsi di ripetizioni, o di riprese di discorsi già conclusi. Ma si avvertiva, nel Sanudo, un'esperienza viva delle istituzioni, e insieme una visione più efficace e più penetrante di esse, delle loro funzioni, della realtà storica e politica dello Stato in cui operavano; laddove in Sabellico, e non sarà diversamente in qualche celebratissimo scrittore di poco più tardo, le magistrature appaiono avulse dal contesto storico-politico, e sono assunte a simbolo un po' astratto della perfezione dell'ordinamento veneziano.

Le differenze tra Sabellico e Sanudo, evidenti nel contenuto delle loro opere, e ancor più nella concezione della storia che è alla base di esse, dei fini cui dovevano mirare, del pubblico cui si intendeva che fossero rivolte, sono espresse nettamente anche dalla lingua usata dall'uno e dall'altro: il latino di Tito Livio da parte del Sabellico, che si collocava sulla linea classica della storiografia umanistica, come un Bruni o come un Merula; il volgare cancelleresco veneziano da parte del Sanudo, il quale

¹⁵ *Cronachetta*, p. 30 e segg.

stava su una linea che derivava da Flavio Biondo, ossia dalla polemica che questi aveva condotto con il Bruni intorno alla necessità di scrivere la storia in un latino adattato nel lessico ai concetti e alla realtà che si doveva trattare, così da riuscire più preciso ed efficace. Contemporaneamente, a Milano, storici vicini a Giorgio Merula, che aveva lasciato Venezia per ricevere dagli Sforza l'incarico di scrivere la storia dei Visconti — incarico analogo, nei suoi intenti, a quello che la Repubblica affidava al Sabellico —, storici come Tristano Calchi e Bernardino Corio si ponevano nei confronti della storiografia umanistica in posizione analoga a quella del Sanudo¹⁶. Il Calchi, scrivendo bensì in latino per così dire biondiano, come biondiano era il suo credo storiografico; in un volgare veneto di milanesismi Bernardino Corio. Forse per un'esigenza comune: perché questi tre storici, cittadini delle due massime città del Nord Italia, rappresentavano tendenze culturali e sociali che stavano prendendo piede nell'ambito delle strutture soffocate dello stato principesco e oligarchico, e la volontà di aprirlo e rinvigorirlo a forze nuove e con forze nuove, del patriziato minore e della borghesia.

Quanto al Sanudo, dunque, la scelta del suo veneziano era frutto di un profondo convincimento. Non credo che fosse dovuta a un'insufficiente conoscenza del latino, o di quel latino aulico, stilisticamente ineccepibile, riecheggianti moduli di scrittori latini, quale si conveniva a chi volesse cimentarsi da pari a pari con i grandi storici dell'antichità. Non per nulla era stato allievo di Giorgio Merula; in latino aveva scritto varie operette e, a quanto diceva, gli stessi *Commentari della guerra di Ferrara*, nella lor prima stesura. Anche il volgare fiorentino gli era familiare, e non avrebbe potuto esser diversamente per un amico qual egli era di Aldo Manuzio, il maggior diffusore del fiorentinismo, per dirla col Migliorini¹⁷; in fiorentino, con preziosismi perfino, con tocchi studiati e rifiniti, erano scritte le lettere dedicatorie della storia della spedizione di Carlo VIII, un'opera che, come si vedrà, sarà scritta in volgare veneziano e, secondo testimonianze di contemporanei, anche in latino. La scelta del volgare corrispondeva a un modo particolare di concepire la storia e la cultura: cioè per renderle accessibili al numero più vasto di persone, per portare a loro conoscenza cose da cui avrebbero potuto trarre pur esse grande giovamento, e intellettuale e politico e morale, e che sarebbero rimaste altrimenti riservate a un pubblico ristretto, di privilegiati della cultura, e non solo della cultura. Parlando, in una splendida lettera al cognato Giovanni Malipiero, di una sua opera sulle *auctorità* — raccolta di estratti da libri di vari autori conservati nella sua biblioteca personale —, il Sanudo scriveva che essa sarebbe stata necessaria a ogni categoria di persone, « et non solum — spiegava — li disciplinati, ma li rudi item la doveano pigliare »¹⁸. Presentando

¹⁶ G. MERULA, *Antiquitates Vicecomitum*, Milano, 1500; T. CALCHI, *Historiae Patriae*, Milano, 1628; B. CORIO, *Patria Historia*, Venezia, 1503. Su di loro, cfr. E. FUETER, *Storia della storiografia moderna*, Napoli, 1944, I, pp. 132-34 e 54-56.

¹⁷ B. MIGLIORINI, *Storia della lingua italiana*, Firenze, 1961, p. 261.

¹⁸ G. BERCHEY, *op. cit.*, p. 39: la lettera, in data 30 dicembre 1495, figura nella

ai lettori i *Commentari della guerra di Ferrara*, il Sanudo si scusava con loro « ch'essendo la materia degna l'abia descritta nel sermon materno e lasciato la degna latina; ma — spiegava —, come se divulgano, questa guerra è sta scritta per ecelenti autori et quella latina piglieranno, *unde* per quelli che ne le faccende sono occupati, acciò qualche cognitione de la Ferrarese guerra possino avere, et altri patricii che de scientia non sono periti, ho descritto questi commentarii in vulgar. Per la qual cossa — proseguiva — se questi l'utilità della mia opereta diligentemente considerando, non ricercando l'ornato et elegante parlar, non dubito che tal mia utile et honesta fatica comenderano... »¹⁹. « Ho fatto [la Cronachetta] nel sermon materno, a ciò dotti et indotti la possino leggere et intendere », scriveva al doge Agostino Barbarigo, in un volgare fiorentino o fiorentineggiante, dedicandogli la sua opera. Nella dedicatoria allo stesso doge Barbarigo della storia della spedizione di Carlo VIII ripeteva queste cose, e con maggior forza, e con precisi riferimenti polemici: « Benché ne sia molti — diceva — che tal gallica historia habbi descripto sì in latino, come Marco Antonio Sabellico, huomo litteratissimo et veterano in tal cose, et altri nel sermon materno, et questi o con più alto stile o con nova forma haranno formato loro scritture; ma io non curando altro che di la verità, ho fatto questo *vulgari sermone*, acciò tutti dotti et indotti la possino leggere et intendere, perché molto meglio è faticharsi per l'università che per rari et pochi »²⁰.

D'altronde, anche Aldo Manuzio e il bergamasco Jacopo Foresti confermavano le parole del Sanudo, ricordando che questi aveva scritto le storie della spedizione di Carlo VIII in due lingue, « latine vulgariterque », « ut — soggiungeva il Foresti — a doctis pariterque et indoctis legerentur »²¹. Quella connessione tra il suo scrupolo di dir la verità e l'uso del semplice volgare ricorrerà poi nei suoi Diari, e avrà un'intonazione particolarmente amara quando lamenterà che fossero anteposti a lui, quali storici ufficiali della Repubblica, personaggi che avevano al loro attivo semplicemente il saper scrivere una bella prosa latina.

L'uso di una lingua diversa comportava, si è detto, lo scrivere cose diverse, e concepire la storia in un modo diverso. Per gli storici umanisti la storia doveva consistere nella rievocazione dei fatti e delle situazioni più importanti del passato, illustrati a grandi linee suggestive, e dei maggiori personaggi, scolpiti statuariamente; tutto con intenti di monumentalità, per suscitare a grandi imprese e a grandi virtù; tralasciando fatterelli minori, personaggi poco prestigiosi, argomenti di scarsa suggestione. Un monu-

grafia manoscritta de *La spedizione di Carlo VIII* conservata nella Bibliothèque Nationale di Parigi.

¹⁹ Cito dalla trascrizione della lettera data dal BERCHET, *op. cit.*, p. 24.

²⁰ *La spedizione di Carlo VIII in Italia*, a cura di R. Fulin, Venezia 1873, pp. 16-17. Il Sanudo insisteva polemicamente sul carattere della propria opera anche nella lettera dedicatoria del libro V, diretta al podestà di Bergamo Marco Sanudo: « *Tamen, captato tempore*, leggendo, prometto a Toa Magnificentia — scriveva — non di ornato parlare, non di vocabuli exquisiti, non di nuove imaginatione, ma ben de verità et cosse ordinate a suo luoco... » (*ib.*, p. 603).

²¹ G. BERCHET, *op. cit.*, pp. 41-42.

mento era la Venezia di Marc'Antonio Sabellico, tutta fatta di grandezza politica, di elevatezza religiosa, di saggezza civile; esemplari erano le virtù degli uomini che l'avevano guidata, le loro gesta, il loro amore per l'indipendenza, la loro devozione religiosa. Per il Sanudo, le azioni compiute dai Veneziani erano altrettanto belle e degne e altamente ispirate; anch'egli riteneva che il conoscerle potesse esser assai utile, e tale utilità, come si è visto, egli voleva estenderla a un largo novero di persone. Ma per Sabellico l'utilità della storia consisteva nel suscitare l'emulazione dei grandi personaggi, nel trarre una lezione dalle loro imprese. Secondo Sanudo, perché la storia potesse essere di qualche utilità era necessario comprenderla; e per comprenderla bisognava conoscere il reale andamento delle cose, e non solo i lati più appariscenti, ma tutti quei nessi minuti esistenti tra fatto e fatto e dovuti spesso all'operato di personaggi minori, la realtà profonda, dunque. A tal fine egli badava a ritrarre le vicende nel modo più accurato, con ogni particolarità di tempo e di spazio, ricordando fedelmente nomi di persone e di località, indugiando, come nell'introduzione alle *Vite dei dogi* e nell'illustrazione della città e delle sue magistrature, su innumeri particolari, a rischio di perdersi, e di ingolfare la sua prosa e di renderne ardua la lettura. Nella storia del Sabellico, in cui esistevano solo grandi uomini e grandi azioni, potevano riconoscersi solo le maggiori personalità del presente, cui era dato, almeno idealmente, di compiere azioni del tipo e della dimensione di quelle narrate. I personaggi minori, e la gente più umile, dovevano aver più cara quella realtà stemperata in tanti episodi, dai più rilevanti ai più modesti, dove si coglieva un'eco dell'agire dei grandi — e magari dei loro difetti e dei loro errori, oltre che delle loro qualità — e insieme dell'agire degli altri, minori o più umili. L'aspetto più importante dell'opera di Marin Sanudo è nel senso che egli ha della notizia quale documento di vita, nella sua concezione della storia quale specchio obiettivo di vita, e nel suo convincimento della necessità di un'esposizione precisa e comprensibile a tutti; e saranno elementi che si ritroveranno, in misura più o meno grande, in molta parte della storiografia rinascimentale, che potremmo definire, con espressione moderna, politicamente e religiosamente impegnata, da un Gerolamo Priuli a un Sarpi e a un Niccolò Contarini a Venezia; da un Machiavelli a un Guicciardini a un Adriani a Firenze; a un Giovanni Sleidano in Germania; a un Philippe de Comynes in Francia.

« Mi missi come sai l'anno passato la notte della natività del Redemptore nostro a prencipiare questa — scriveva della più nota delle sue opere storiche vere e proprie, quella sulla spedizione di Carlo VIII, dedicandola al cognato Giovanni Malipiero che era stato il suo grande incitatore —, et già Carlo era vicino a Roma et credendo la materia esser bella, et opra sarebbe assae degna, la qual spero mi darà perpetua fama, vulsi sforzarme de inquerire molte cose de Principi, et non senza continua sollicitudine ho potuto quello qui è scritto sapere et maxime verificare le cose alla qual ho abuto grandissima fatica (...) et necessario mi è stato — continuava il Sanudo — di esser in questo tempo come uno sfamato curioso di nove, el qual havendo poi da mangiare si satolla assai; cussì io bramando di

haver li veri successi et trovato le vie, tanto poi me ho saciato che in verità più di quello harebbe voluto mi è sta necessario di scrivere, et far sì grande opra». Per aver notizie, dunque, e non lasciare questo suo lavoro imperfetto, si era mosso da Venezia nell'agosto 1499 «per andar in campo di Novara [dove Luigi XII di Francia era impegnato con Ludovico il Moro] et per veder con l'ochio molte cose come per ritrovarmi in qualche cosa degna di memoria»; ma colpito da malattia durante il viaggio, «non volendo lassar l'opra imperfetta per la qual bisognava molto et molto corectione, unde vulsi — spiegava — a più presto atender a finirla e tutta questa transcrivere di mia mano che atender alla egritudine havia, stimando più l'immortalità che la vita presente»²².

Con quest'opera Marin Sanudo riteneva di aver realizzato appieno il suo grande sogno «scrivere hystoria, et *res gestas* di la Patria nostra»²³. Malgrado tanta fatica e tante speranze, questa storia non aveva fortuna, né presso i posteri, né tanto meno presso i contemporanei. Quest'ultimi non la giudicavano meritevole della stampa, e non solo nella veste volgare, ma neppure in quella latina in cui si diceva che fosse stata pure redatta: non la stampava nemmeno uno stampatore che diceva di apprezzarla, Aldo Manuzio, e probabilmente perché l'opera, di mole rilevantissima, comportava ingenti spese tipografiche; né c'era, e questo era ancor più indicativo dei gusti del gran pubblico veneziano e dei suoi umori verso il Sanudo, chi, per l'onore di esserne dedicatario e di vedere il proprio ritratto figurare in frontespizio, fosse disposto ad anticiparne le spese, in tutto o in parte. Quanto ai posteri, che la mandavano alle stampe nel 1883, in un'edizione per altro non del tutto soddisfacente, giudicano *La spedizione di Carlo VIII* una miniera di notizie, ma confusa e disordinata. Giudizio non facilmente modificabile: si è testé visto come lo stesso Sanudo confessasse al cognato Malipiero che egli si era trovato oppresso a un certo momento dalla mole di cose da scrivere. A parte questo, comunque, e a parte quella valutazione positiva già data sull'importanza del metodo e della concezione della storia che qui trovano piena realizzazione, è da dire che l'inizio dell'opera, riguardante i preparativi della spedizione, è strutturata in maniera assai interessante. Il Sanudo infatti comprende che, per un esatto intendimento di quella spedizione, nel suo scopo e nella sua complessità politica, è necessario sia presentare la personalità e l'attività di governo del maggior protagonista, Carlo VIII, sia inquadrare la vicenda in un contesto europeo — e parla abbondantemente, pertanto, degli accordi di Senlis e di Barcellona che l'avevano preceduta e dell'atteggiamento degli altri contraenti, l'imperatore Massimiliano e Ferdinando il Cattolico. Anche riguardo ai vari stati italiani il Sanudo si preoccupa di scrivere tutto quello che può, onde presentarli al lettore ben definiti nei loro scopi e nelle linee della loro politica. Se manca dunque della capacità di cogliere e ancor più di rendere lo svolgersi dei fatti con plasticità essenziale, e non ha l'asciutta

²² *Ibid.*, p. 40.

²³ *Ibid.*, p. 39.

finezza del grande storico nel tratteggiare i personaggi, anche se affonda nel mare di notizie che egli ritiene doveroso offrire, non mi sembra tuttavia che gli si possa negare un indubbio senso storico e che veda la spedizione nelle sue linee fondamentali, oltre che nelle sue prospettive drammatiche, e che egli, sebbene incapace di realizzarla, dimostri di aver compreso la grande lezione del Biondo riguardo l'architettura di una pagina storica e sullo sforzo di comporre in unità gli elementi costitutivi di una situazione. Un confronto con altri storici della spedizione di Carlo VIII, quali un Commynes o un Guicciardini, riuscirebbe disastroso, fin ridicolo per il povero Sanudo; ma gli riuscirebbe vantaggioso un confronto con un Pietro Bembo, che pur era storico ufficiale della Repubblica e aveva avuto modo di utilizzare la fatica del Sanudo.

La preparazione e la stesura de *La spedizione di Carlo VIII* erano state un'esperienza importantissima per il Sanudo. Il raccogliere fatti e informazioni di un avvenimento gravissimo tuttora in corso, l'aggirarsi tra i protagonisti e l'ascoltare le loro voci e l'osservare i loro atteggiamenti, lo scrivere in un'atmosfera carica di attese e di presagi, il pensiero del giudizio che avrebbero dato i posteri e la conseguente preoccupazione di proporre, nel loro complesso concatenarsi, le vicende del 1494-95 e degli anni successivi, gli avevano fatto sentire in misura più intensa e concreta che nel passato il rapporto strettissimo tra la storia, strumento indispensabile per la conoscenza della realtà presente, e l'azione politica attuale, che doveva scaturire da quella realtà e che ne era condizionata. Il suo compito, dunque, era quello di contribuire alla vita della Repubblica non solo come magistrato, al modo degli altri patrizi — e in quegli anni a cavallo del secolo egli riscuoterà i pochi successi della sua carriera —, ma come registratore degli avvenimenti, così da fornire ai posteri materiale per capire il passato ed esperienze su cui forgiare la loro azione. «Hessendo ordinato da le dispositioni di cieli, che da poi la venuta di Carlo re di Franza in Italia (...) io debbi esser quello che, fino non veda la quiete de Italia, debba farne nota di tutte le cosse che per giornata sequitano che siano degne di memoria»: così scriveva nel marzo del 1498²⁴. Non sfuggirà quel suo accento ispirato, indubbiamente sincero; esso permetterà di comprendere l'interesse riserbato dal Sanudo alle notizie, giungenti in quel torno di tempo da Firenze, su un uomo quale Gerolamo Savonarola, intriso di spiriti profetici sulla drammatica situazione dell'Italia²⁵.

I famosi *Diari* di Marin Sanudo, destinati a continuare sino al 1533 e a riempire cinquantotto volumi, nascevano nel 1496, quale prosecuzione de *La spedizione di Carlo VIII*, con l'intento di dare, al ritorno di un'atmosfera più distesa, veste storica anche a questo lavoro. È d'altronde questa loro origine, l'esser creati in vista della successiva stesura di una storia — di una storia quale la intendeva il Sanudo, e quindi con quelle esigenze di precisione e di completezza — a costituire il loro pregio e la loro carat-

²⁴ *Diari*, I, col. 893.

²⁵ *Ibid.*, coll. 899, 930, 955 etc.

teristica, a distinguerli cioè da altre cronache e diari. Una cronaca come quella di Pietro Dolfìn, composta negli stessi anni, era densa di notizie e di curiosità, varianti giorno per giorno, o magari ripetute, così come offriva il mutare o meno delle circostanze: oggi un dato sulla guerra, domani sui prezzi in ascesa o in discesa, posdomani su fatti atmosferici; e un giorno si riportano integralmente lettere o altri documenti, un altro se ne dà solo un sunto; sono tante minute informazioni, raccolte ed esposte senza un criterio unitario e senza un particolare impegno del cronista. Si differenziano da quelli del Sanudo anche i *Diari* di un altro suo ben noto contemporaneo, Gerolamo Priuli — ben più polemici di quelli del Sanudo nei confronti della classe dirigente veneziana, animato, dopo Agnadello, nel maggio 1509, da accenti ancor più drammatici e savonaroliani. In realtà, i dati che egli aveva raccolto, in una quindicina d'anni a cavallo del secolo, giorno per giorno, o quasi, sono stati rielaborati da lui successivamente, con l'illusione di aver fatto una storia, anche se in realtà rimangono spezzettati e mancano assolutamente di fusione.

I *Diari* di Marin Sanudo sono, anzitutto, infinitamente più ricchi di documenti e di notizie sia dell'uno che dell'altro. Nel primo tomo, che è il più bello, forse perché redatto con maggior baldanza e capacità di lavoro, e con la certezza di poter in seguito rielaborare tutto il materiale in una storia vera e propria, il Sanudo non si limita a riportar documenti o a riassumerli o a registrar notizie, chiosandole di tanto in tanto, e brevemente, come farà nel resto della sua opera monumentale: le notizie sono spesso già filtrate dalla sua interpretazione, accostate le une alle altre, o con rinvii dalle une alle altre, secondo l'affinità degli argomenti, e perdono della loro asciutta oggettività per intonarsi alla valutazione personale del Sanudo (e si può osservare, a tal proposito, come i fatti tendano a stemperarsi nel mito quando egli parla della politica veneziana); talune notizie — la visita dei baroni napoletani al re di Francia e il diffondersi del morbo gallico, ad esempio — sono esposte con una prosa distesa, fluida, in cui il Sanudo rivela il suo gusto di scrittore colorito e preciso e vivace; certi brani, dedicati a un argomento particolare, come quelli sul « re di romani », costituiscono tra essi un'unità, quali elementi già pronti di un capitolo della futura storia, e costituiscono ottime pagine di storia, tra le migliori del Sanudo, sottratte probabilmente per il loro carattere monografico, alla tematica usualmente troppo complessa, in cui egli non riesce a districarsi²⁶.

Giornata per giornata, dunque, i *Diari* forniscono lettere pubbliche, inviate da rappresentanti diplomatici della Repubblica presso governi stranieri, lettere di privati di interesse pubblico, decreti governativi, episodi di cronaca, giudiziaria o di costume, o racconti di vari accidenti, risultati dettagliati delle elezioni alle magistrature, annotazioni biografiche e così via. Ma quello che contraddistingue i *Diari* del Sanudo non è tanto questa mole veramente immensa di materiale, fin più abbondante di quella messa a disposizione da un normale archivio, quanto il criterio con cui esso

²⁶ *Ibid.*, coll. 195-97, 227, 234, 302, 335-337, 350, 356.

materiale è stato raccolto, criterio di una sistematicità che si potrebbe definire scientifica. Si badi alla precisione e alla costanza con cui sono forniti taluni dati, ad esempio di prezzi, o di valore delle monete, così che su di essi può esser costruita una curva statistica; si badi alla cura di offrire per le lettere pubbliche sia la data di partenza, sia quella in cui vengono lette, cosa che ha permesso a uno studioso moderno di rilevare, proprio sulla scorta del Sanudo, l'incidenza che l'arrivo delle notizie aveva sull'andamento dei prezzi e il conseguente strumento di potere a disposizione di chi aveva possibilità di procurarsi rapidamente, o con priorità sugli altri, le varie informazioni²⁷. Di altre lettere, il cui testo fornisce integralmente, il Sanudo riporta anche le note apposte a tergo, e specifica perfino dove è collocata la sottoscrizione²⁸; sono esempi che potrebbero continuare in misura pressoché inesauribile. I documenti — lo dico come frutto di un'indagine, seppur rapida, condotta confrontando il testo di alcune lettere riportate dal Sanudo e il loro originale conservato all'Archivio dei Frari —, sono trascritti bene, o riassunti con gran scrupolo, e di solito molto ampiamente, per tema di omettere dei particolari di un certo interesse. Mi pare anche evidente nel Sanudo la cura di conservare il più possibile uniformità di linguaggio: spesso, cioè, testi in volgare fiorentino sono trascritti, non solo riassunti, nel veneziano cancelleresco che costituisce la lingua ufficiale dei *Diari*.

Già tutta quella cura dei dettagli e quello sforzo di completezza e di precisione sono indicativi di una indiscutibile sensibilità di storico. Ma senso storico vero e proprio, dei più robusti e dei più schietti, emerge dalla ricerca dei documenti e dall'insistenza mediante essi su determinati temi. Si prenda ad esempio i tomi abbraccianti gli anni 1521-25. La riforma protestante trova vastissima eco nelle sue pagine: non solo per i dispacci inviati dagli ambasciatori veneziani a Roma o in Germania, ma attraverso documenti particolari su Lutero e la sua dottrina, come certe lettere private di Gasparo Contarini, ambasciatore in Germania, al cognato Matteo Dandolo e a Nicolò Tiepolo, o del nunzio Francesco Chiericati e di altro corrispondente al marchese di Mantova, o la condanna inflitta da Carlo V allo stesso Lutero a Worms, o lo scritto, tradotto dal tedesco, « Novità de uno ordine, over uso, de la fede christiana comenzada in Vuintibergia »²⁹. Documenti preziosi, che solo un uomo conscio della straordinaria importanza di quegli avvenimenti poteva andar a cercare, per ritrascrivere poi con tanta cura. La crisi finanziaria da cui Carlo V era endemicamente tormentato, e che faceva delle sue truppe un'accollita di affamati tenuti insieme dal mito dell'improvviso guadagno, ricorre con una frequenza voluta, ad esprimere il convincimento del Sanudo dell'importanza determinante di un simile pro-

²⁷ P. SARDELLA, *Nouvelles et spéculations à Venise au début du XVI^e siècle*, Paris, s. d. Per la ricchezza di dati storico-economici, v. M. BRUNETTI, *Banche e banchieri veneziani nei « Diari » di Marin Sanudo* in « Studi in onore di Gino Luzzatto », Milano, 1950, II, pp. 26-47.

²⁸ Ad es., XXXII, coll. 308-10.

²⁹ V. XXXII, coll. 311-14 e 473 e XXX, coll. 208-09, 211, 214; XXXIII, col. 599; XXXIV col. 191; XXXVI, col. 236.

blema per la politica dell'imperatore; né gli sfugge, nel quadro delle lotte tra Francesco I e Carlo V, la suggestione dolorosa espressa dalla figura del connestabile di Borbone, passato al campo imperiale per rivalità col suo re Francesco I, e costretto a trascinare per i campi di battaglia l'ombra infamante del tradimento. La rivolta dei contadini tedeschi trova largo spazio nelle pagine sanudiane, narrata in molte lettere inviate a Venezia dall'ambasciatore veneziano presso l'arciduca di Austria. Frequenti, ed esposte ed elaborate sistematicamente, sono le notizie di paesi d'oltremare (come quelle sull'Egitto, studiate recentemente da Maria Nallino) e così quelle di paesi d'oltralpe³⁰. C'è tutto un mondo, dunque, nei *Diari* di Marin Sanudo: egli sapeva, a differenza di altri storici veneziani suoi contemporanei, che la storia della Repubblica di Venezia non poteva esser intesa che sullo sfondo di orizzonti di quella vastità. Non era vano il suo orgoglio quando affermava che nessuno avrebbe più potuto scrivere la storia del suo tempo senza utilizzare i suoi *Diari*.

Il raccogliere le notizie, direttamente quando egli stesso partecipava ad organi di governo, o indirettamente, ottenendole da amici che vi avevano accesso (gli saranno però precluse sin quasi all'ultimo le informazioni sui consigli segreti della Repubblica), o frequentando privati che disponevano di lettere o documenti o dati economici e finanziari, tutto quel girare e chiedere e sopportar risposte spesso irritate o ironiche o insoddisfacenti, doveva esser di per sé lavoro faticosissimo; ma micidiale era poi il trascrivere tutto, e non si capisce come al Sanudo bastassero le ore della notte, nonché quelle del giorno. Era un lavoro poi che gli impediva praticamente qualsiasi altra attività remunerativa, e che costava molto danaro — per carta, inchiostro, probabili doni a collaboratori e informatori —, così da spremere alla lunga le già scarse risorse familiari: non ripagato neppure da soddisfazioni, né sul piano politico, né su quello culturale.

Nel 1506, quando moriva il pubblico storiografo della Repubblica Marcantonio Sabellico, il Sanudo aveva infatti sperato di esser eletto a succedergli, in virtù di tutto quello che aveva scritto e della sua conoscenza, veramente eccezionale, della storia veneziana. La scelta era invece caduta su un celebre umanista, Bernardo Navagero, il quale avrebbe dovuto proseguire l'opera del Sabellico secondo gli stessi canoni storiografici. Il dolore del Sanudo era stato ancor più forte quando, nel 1529, alla morte del Navagero (che non aveva scritto nulla, a dispetto dello stipendio corrispostogli dalla Repubblica), era stato chiamato a succedergli un altro letterato, Pietro Bembo. E a scorno ancor più bruciante, il Consiglio dei X, pressato dallo stesso Bembo, ingiungeva al Sanudo di metter a disposizione dello storico i suoi *Diari*³¹. Il Sanudo si era piegato, indirizzando però al Consiglio una lettera di amarissima protesta per il sistematico misconoscimento dei suoi diritti: si eran decisi così, nel settembre 1531, quasi allo spegnersi della sua vita, a dargli ufficialmente l'incarico di diarista, concedendogli

³⁰ M. NALLINO, *L'Egitto dalla morte di Qā' it Bāy all'avvento di Qānsūh Al-Gūrī (1496-1501) nei «Diari» di Marin Sanudo*, in «Atti Acc. naz. dei Lincei» XX (1965).

³¹ G. Cozzi, *op. cit.*, p. 9 e segg.

anche l'accesso agli atti del consiglio dei X, e passargli una piccola retribuzione³².

Quanto alla carriera politica del Sanudo, non gli aveva riserbato maggiori soddisfazioni. Dopo aver avuto, a cavallo del secolo, talune magistrature di un certo rilievo, era stato un succedersi pressoché ininterrotto di sconfitte. Ne soffriva molto, perché riteneva di aver meriti sufficienti, familiari e personali, per ambire ai posti che gli erano rifiutati, e perché sentiva di poter contribuire efficacemente al governo della Repubblica³³. I giovani però, scriveva, lo ascoltavano e lo stimavano. Nel giugno del 1524 egli si era levato a parlare in Senato contro coloro che intendevano elevare a quarant'anni il limite minimo d'età per l'ingresso al Senato: « Cosa contro l'intenzione dei nostri predecessori — sosteneva —, i quali volevano che in Pregadi ghe fusseno zoveni mezzani et vechi, come per tutto, azio un sangue fredo, tiepido e caldo si mescolassero et facesse un optimo composito, tutto a beneficio di la Republica nostra »³⁴. Era stato ripagato di questa sollecitudine nel 1529, quando, presentatosi candidato alle elezioni per il Senato, aveva avuto i suffragi dei giovani, mentre « li vecchi » avevano votato per il suo avversario³⁵. Alla difesa dei giovani accompagnava la difesa del Senato, che era il consiglio preferito dal patriziato minore: mentre il patriziato più ricco e potente, arroccatosi nel Consiglio dei X e nelle magistrature che ne dipendevano, tendeva a farne uno strumento egemonico di potere, a scapito delle prerogative del Senato. In un programma di leggi che il Sanudo intendeva proporre qualora se gliene fosse presentata l'occasione — cosa che non si verificherà —, poneva al primo posto una legge che limitasse la competenza del Consiglio dei X: « Che il conseio di X se impazi di le sue materie », diceva espressamente³⁶. D'altro canto, voleva che fossero tutelati, anche contro il Collegio, che era il massimo consesso di governo, i poteri del Senato: « Che li oratori electi non siano expediti per Collegio si prima non sarà tolto licentia dal Pregadi di expedirli », avrebbe dovuto sancire una legge; e un'altra: « Che quando muor episcopo o altro digno prelato si fazi la balotazion in Pregadi di ricomandar chi vorà il Senato al Papa, come sempre questo Stado ha consueto di far ». Il Senato, e con lui quel patriziato minore che vi aveva accesso, sembrava diventare il depositario delle tradizioni di indipendenza della Repubblica nei confronti della Chiesa, contro il Consiglio dei X, che per valutazioni di opportunità politica riteneva più saggio un atteggiamento malleabile. Il Sanudo propendeva senz'altro per la fermezza e perché la Repubblica esercitasse un controllo sulla Chiesa veneta. Una legge, scriveva, preludendo alla grossa polemica tridentina sul dovere di residenza dei vescovi, dovrebbe statuire « che li episcopi, da cardinali in fuori, stagino in le so terre »;

³² G. BERCHET, *op. cit.*, pp. 94 e sgg.

³³ Si noti il complacimento del Sanudo per un intervento in questioni di politica estera che egli aveva potuto fare, nel 1525, rientrando in Senato (*ibid.*, pp. 86-87).

³⁴ *Ibid.*, p. 80.

³⁵ *Ibid.*, p. 91.

³⁶ *Ibid.*, pp. 83-85.

un'altra, toccando il non meno delicato settore finanziario, dovrebbe imporre « che li preti et frati pagino do decime a l'anno, perse, per l'Arsenal ». Ma si preoccupava poi che, ad evitare decisioni arbitrarie e indebiti favoritismi, « si fazi un officio qual sia ubligato contradir o laudar in renga, sempre che si meta parte di dar danari a alchun ». Interessantissimi, poi, e altamente indicativi della sensibilità e dell'umanità del Sanudo, sono due leggi con le quali voleva che si provvedesse « a li nobeli poveri » e che si regolasse, garantendone la mercede, il lavoro di « femine e famegii ». Tutto un programma, dunque, che non doveva esser congeniale ai « grandi » dello Stato, insofferenti di ogni opinione che mirasse a ledere la loro supremazia oligarchica e che minacciasse di turbare il clima politico-religioso che essi imprimevano allo Stato veneziano. Programma, infine, che integra il suo lavoro storiografico, lo chiarisce nella sua ispirazione politica, spiega quel rifiuto della storiografia aulica, espressione dei gusti e delle esigenze politiche della classe dirigente, e quel suo volgersi verso una storiografia intesa ad introdurre alla conoscenza del passato e alla comprensione della realtà politica del proprio tempo un pubblico più ampio, di dotti ed indotti, « quelli che nelle faccende sono occupati » e « quei patrizi che di scienza non sono periti ».

Molte volte, nel 1522 e nel 1523, al culmine della fatica e dell'amarrezza, aveva pensato di interrompere i suoi *Diari*. L'avevano tratto dallo sconforto gli amici più fedeli: « Marin — gli dicevano — non ti smarrir, seguita per il principiato camino (...), va drio a scriver li successi de Italia et dil mondo, perché tu vedi prepararsi gran cose contro la Christianità, se quella non si unisse insieme. Il Turcho à hauto Rhodi, ch'el padre né l'avo mai poté aquistarlo, ha hauto Belgrado in Hongaria, è Signor tremendo. Per la qual cosa, Domino concedente — egli concludeva —, ho terminato continuar la prefata faticha »³⁷.

L'aveva sostenuto per tutta la sua vita, ed era diventata fortissima negli ultimi anni, la certezza che i posteri l'avrebbero ripagato della trascuranza dei contemporanei, assicurando la sopravvivenza imperitura alla sua opera ed al suo nome. I posteri, vien fatto di dire al termine di questa commemorazione, gli danno ragione.

GAETANO COZZI

³⁷ *Ibid.*, pp. 78-79.

IN DIFESA DI UN MODO DI VEDERE

Non sempre una critica esige una risposta. Ma non si può non controbattere la critica che altera e snatura la reale sostanza di un'interpretazione e che inoltre pone alcuni problemi generali di metodo. Nelle pagine seguenti intendo occuparmi delle gravi obiezioni che ha sollevato contro la mia ricostruzione dello sviluppo industriale europeo nel XIX secolo l'autorevole storico inglese Edward H. Carr¹.

Un'idea complessiva del mio modo di impostare il problema è offerta in un volume di saggi pubblicato nel 1962, di cui è apparsa una traduzione italiana nel 1965². Elaborazioni successive di questa impostazione sono apparse in un volume simile, *Continuity in History and Other Essays*, pubblicato dalla Harvard University Press nel 1968, di cui si sta preparando una traduzione italiana. Prima di occuparmi delle critiche devo richiamare, nel modo più succinto, le linee essenziali della mia impostazione.

Il complesso di fenomeni che è l'unità base della ricerca è dato da ogni singolo paese europeo. Naturalmente questa non è l'unica prospettiva da cui sia possibile considerare la storia dell'industria. La possibilità di applicarla dipende necessariamente dalla rilevanza economica delle successive variazioni dei confini politici. Inoltre, ad ogni modo, si può sostenere che prendere come centro della ricerca una vasta area economica — come suggerì una volta Rostow, anche se non riuscì a sviluppare il suggerimento, — o persino un'area culturale — come ha insistito Toynbee — è cosa del tutto giustificabile. Dall'altro lato, poiché l'industrializzazione non è mai distribuita in modo omogeneo sulla superficie del paese, può essere utile anche lo studio della regione o delle regioni industriali del paese. La validità della impostazione su scala regionale della ricerca varierà senza dubbio in rapporto inverso alla mobilità dei fattori e alla distribuzione della domanda all'interno del paese, cioè in rapporto inverso

¹ E. H. CARR, *Some Random Reflections on Soviet Industrialization*, in C. H. FEINSTEIN (ed.) *Socialism, Capitalism, and Economic Growth, Essays presented to Maurice Dobb*, Cambridge University Press, 1967.

² *Economic Backwardness in Historical Perspective*, Cambridge, Harvard University Press, 1962; *Il problema storico dell'arretratezza economica*, Torino, Einaudi, 1965.

alla misura in cui le regioni non industriali alimentano e promuovono il processo di industrializzazione. Ad ogni modo, secondo il vecchio detto, le scelte si riconoscono e si giudicano dai frutti. Qui sto solo cercando di mettere in bella mostra un cestello di frutta del piccolo orto della mia impostazione.

La tesi fondamentale è che all'interno dei singoli paesi europei alcuni caratteri specifici del processo di industrializzazione dipesero dal livello di relativa arretratezza dei paesi considerati alla vigilia del periodo di grandi accelerazioni del loro sviluppo industriale. Individuai come fenomeni variabili in relazione diretta con il grado di arretratezza:

- 1) la velocità dello sviluppo industriale;
- 2) la grandezza degli impianti e delle imprese;
- 3) la composizione dell'*output* iniziale, cioè la misura del favore accordato alle industrie « pesanti »;
- 4) la dipendenza dai prestiti tecnologici e talvolta dall'assistenza finanziaria di paesi esteri;
- 5) la compressione del livello dei consumi;
- 6) il ruolo passivo dell'agricoltura;
- 7) il ruolo delle banche e del bilancio degli Stati;
- 8) la virulenza delle ideologie sotto i cui auspici procedette l'industrializzazione.

In questa tesi è implicita l'opinione che il « grado di arretratezza » è un concetto funzionale nel senso che esso può essere definito con precisione sufficiente ai fini dell'impostazione della ricerca. In vista della confusione creata dal Carr (come mostreremo subito) è importante sottolineare che il grado di arretratezza deve essere determinato *indipendentemente* da ciascuno dei caratteri del processo di industrializzazione sopra elencati. Perciò, generalmente parlando, fa poca differenza se scegliamo come parametro dell'arretratezza l'entità del reddito *pro capite* oppure il sistema di comunicazioni esistente nel paese, oppure determinati caratteri della popolazione, come l'alfabetismo. Mentre questi parametri non sono sommabili, l'uso di qualsiasi di essi risulterebbe nella classificazione stessa dei singoli paesi in relazione al grado di arretratezza e sebbene una determinazione di quantità definite sarebbe desiderabile, una determinazione in ordine di precedenza è perfettamente sufficiente in questo contesto.

Ora, un elemento fondamentale dell'impostazione è il modo in cui ho sviluppato il concetto di prerequisiti dello sviluppo industriale, e val la pena di spenderci qualche parola. La tendenza generale della storiografia su questi problemi non è stata solo quella di insistere sull'importanza dei prerequisiti, ma anche di usare un concetto estremamente generalizzato, anzi, si potrebbe dire, assoluto o dogmatico di prerequisiti o precondizioni. Questo era già discretamente chiaro nei tradizionali schemi delle fasi in voga tra i rappresentanti della scuola storica tedesca, che trovarono una gran quantità di imitazioni ed elaborazioni nella storiografia anglo-americana. Anche se ci furono divergenze tra i singoli studiosi, in complesso è tuttavia corretto dire che tutti loro considerarono ogni fase una

precondizione necessaria della fase successiva. Questo è particolarmente chiaro nell'opera dello studioso che più recentemente ha elaborato uno schema di fasi, Walt Rostow, che esplicitamente costruisce una « fase di precondizioni » come un piano separato del suo edificio a cinque piani dello sviluppo economico. E Rostow prende davvero sul serio il proprio concetto di prerequisiti. Egli parla di precondizioni necessarie e sufficienti, esattamente come ci sono condizioni necessarie e sufficienti in un giudizio logico.

Un buon esempio di che cosa si intenda con questo concetto sono le riforme agrarie. Esse sono considerate un prerequisito necessario dell'industrializzazione. Senza simili riforme — si dice — nessun processo di industrializzazione sarebbe potuto iniziare in Europa. Solo contadini liberi dagli ostacoli di un obbligo di lavoro istituzionale che limitasse la loro mobilità potevano offrire all'industria la manodopera di cui essa aveva bisogno. Solo una fiorente economia contadina che fosse il risultato di una riforma agraria opportunamente programmata e coerentemente condotta poteva costituire un ampio e crescente mercato per i prodotti industriali e sostenere la domanda di questi. Solo un'agricoltura così rinnovata poteva fornire alla crescente industria generi alimentari e, nei paesi meno sviluppati, esportazioni di prodotti agricoli e impegnarsi anche ad introdurre così un elemento abbastanza stabile nella bilancia dei pagamenti, in modo da procurare valuta straniera per importazione di macchinari e per pagare i prestiti dell'industrializzazione. Tutte queste relazioni appaiono così logiche, così obbligate che si è davvero tentati di vederle nella luce della necessità storica, e di trarre la conclusione che nei casi in cui questi prerequisiti mancavano non poteva aver luogo nessun tipo di industrializzazione. L'unica difficoltà è che questi begli esercizi di logica sono stati vanificati dalla storia; non vanno molto d'accordo con il nudo empirismo e vengono seriamente inficiati quando li si confronti con i fatti significativi che conosciamo.

Ritorno subito al problema agrario, ma prima consideriamo, sia pure più brevemente, il problema del finanziamento, cioè di provvedere capitali, nel senso di disponibilità di capitali, all'industria. A questo scopo guardiamo il tentativo estremamente interessante di Karl Marx di considerare ciò che egli chiamava l'accumulazione primitiva del capitale una precondizione dell'industrializzazione moderna. L'esposizione del Marx è alquanto ellittica, ma ciò che egli intendeva quando usava questo concetto era senza dubbio qualcosa di questo genere: accumulazione primitiva significa raccolta di capitali dal reddito nazionale precedente — attraverso lunghissimi periodi — la quale accumulazione al momento favorevole, quando sia suonata l'ora della industrializzazione, può trasformarsi in pretese nei confronti del reddito nazionale presente, in modo che gli imprenditori ottengono i mezzi per contendere manodopera e materie prime al consumo e alle vecchie imprese. In questo modo essi possono dare inizio a processi di risparmio forzoso che li mette in grado di realizzare i piani di investimenti necessari e di acquisire capitali nel senso proprio del termine. L'accumulazione primitiva, inoltre, è stata considerata una

precondizione necessaria dell'industrializzazione, e fino a pochissimo tempo fa gli storici sovietici dell'economia andavano alla ricerca, alla ricerca dovunque, in ogni paese dove ci fosse stato un qualsiasi sviluppo industriale, di questa accumulazione primitiva. Di nuovo dovremmo concludere che dove non ci fu accumulazione originaria nessuna industrializzazione poté aver luogo.

Gettiamo tuttavia un rapido sguardo su tre paesi che scegliamo come paradigmi dal complesso delle industrializzazioni, l'Inghilterra, la Germania e la Russia, e chiediamoci come in sostanza si ottenne disponibilità di capitali in questi tre paesi. Dovremmo ammettere — credo — che qualche elemento della natura dell'accumulazione primitiva ebbe effettivamente un ruolo importante in Inghilterra; ma dovremmo esser cauti nel considerarlo come l'unica fonte. Quando si passa alla Germania diventa molto più difficile, di fatto impossibile, attribuire grande importanza all'accumulazione primitiva. In questo paese il ruolo di fattore strategico fu indubbiamente sostenuto dalla banca di investimenti. La banca di investimenti, che combinava così felicemente insieme la funzione di banca commerciale con quella di impresa di finanziamento industriale, fu un'innovazione creatrice, forse paragonabile, per i suoi effetti sull'industria, a quella della macchina a vapore. Questa attività, come molte innovazioni, fu poco compresa e incontrò non poche resistenze tra i contemporanei, compresi gli economisti, che guardarono la banca d'investimenti con sfiducia e sospetto, la considerarono precaria e fecero nere profezie sull'inevitabilità di prossime catastrofi. E se ci spostiamo verso est, in Russia, vediamo che nella grande espansione degli anni '90 dell'Ottocento la medesima funzione fu esercitata dallo stato, cioè dal bilancio dello stato, che usava il potere statale per raccogliere, mediante le tasse, capitali tra la popolazione e passarli agli imprenditori industriali. Anche qui ci fu un'industrializzazione, benché mancasse uno dei cosiddetti prerequisiti necessari.

A questo punto di sviluppo della mia impostazione mi accorsi che dovevo fare una scelta. Avrei potuto abbandonare completamente il concetto di prerequisiti, dal momento che risultava così povero quando veniva confrontato con la realtà storica di aree significative in modo decisivo. Ma non sarebbe stata una decisione fruttuosa: il concetto di prerequisiti dello sviluppo industriale può esserci di buon aiuto una volta che lo abbiamo spogliato della sua assolutezza. Se ritorniamo un momento al problema del finanziamento dello sviluppo industriale — che abbiamo discusso prima —, possiamo davvero dire che in Inghilterra l'accumulazione primitiva poté utilmente essere considerata un prerequisito dell'industrializzazione. Ma allora possiamo dire che la banca per investimenti tedesca fu il sostituto del prerequisito totalmente o parzialmente mancante. In Russia, dove, per molti motivi, un sistema creditizio non poté funzionare nelle prime fasi dell'industrializzazione, il bilancio statale sostituì sia il prerequisito mancante sia il sostituto tedesco, ancora inapplicabile. Una volta che si consideri in questo modo lo sviluppo industriale europeo, esso appare certamente come un'unità; però non si tratta dell'unità inarticolata,

omogenea che apparve ai teorici delle fasi, da Friedrich List a Walt Rostow, bensì di un'unità complessa, costituita di diversi livelli, nella quale il grado di arretratezza delle singole aree è il fattore decisivo che determina la natura dei sostituti.

Descrivo deliberatamente il fenomeno in termini generali, perché la disponibilità di capitali è solo uno dei moltissimi esempi di un modello normale di sostituti che si potrebbero citare. Diamo ancora un breve sguardo a una particolare riforma agraria. Nel 1861 fu abolita in Russia la servitù dei contadini. Senza scendere in particolari, mi limito a dire che la riforma fu realizzata in modo tale che i contadini, con poteri insufficienti e gravati di alti canoni di riscatto, non potevano né sviluppare un aumento di domanda di prodotti industriali, né aumentare in misura rilevante la produttività agricola; al tempo stesso la comunità di villaggio agiva come barriera contro l'esodo dalla terra, e perciò tendeva ad impedire la formazione della forza lavoro industriale. E tuttavia l'industrializzazione ebbe luogo. Come poté compiersi? Essenzialmente mediante una serie di surrogati specifici. L'insufficiente offerta di lavoro fu sostituita dall'introduzione della tecnologia moderna, che consente un risparmio di lavoro. Lo scarso incremento della produttività agricola fu sostituito dalla pressione esercitata sul livello dei redditi dei contadini. I casi di sostituzioni di questo genere non rimasero limitati alle conseguenze delle condizioni dell'agricoltura. Essi si estesero all'intera area dell'economia industriale, per esempio l'importazione di tecnologie e personale qualificato dall'estero sostituirono il prerequisito mancante di competenti locali e la mancanza di cultura tecnica di base; così come, in una certa misura, l'eccessiva ampiezza degli impianti e le funzioni della burocrazia statale sostituirono gli imprenditori che mancavano.

Considerando le cose da un punto di vista geografico, cioè spazialmente parlando, tutte queste sostituzioni, il loro numero e la loro frequenza possono essere spiegati in termini di crescente livello di arretratezza delle aree considerate. Questo ci permette prima di tutto la possibilità di dare un certo ordine all'apparente caos, cioè di stabilire una morfologia o tipologia dello sviluppo. Ma l'interpretazione illumina i fenomeni meglio che non un semplice ordinamento spaziale dei fatti. Se seguiamo le successive fasi dello slancio industriale vediamo come sotto la spinta di una minore arretratezza anche i modi delle sostituzioni cominciano a cambiare e sostituzioni tipiche di un alto grado di arretratezza cominciano a essere rimpiazzate da altre usate in aree di arretratezza media. In questo modo, considerando le cose dal punto di vista cronologico, la morfologia originale diventa più complessa, assume un andamento causale, e quello che era il principio di articolazione del livello di arretratezza diventa un principio causale, che ci spiega la natura dei processi delle variazioni industriali.

Sulla base delle affermazioni precedenti ho arrischiato questa generalizzazione: quanto più un paese è avanzato, tanto più la sua storia è ricca nella fase preindustriale e semplice in quella industriale. Ma quanto più un paese è arretrato, tanto più sterile appare il suo paesaggio preindu-

striale e tanto più complessa e stimolante la sua storia industriale, proprio perché è cresciuta attraverso sostituzioni di ogni sorta. Questa è dunque, spogliata dei particolari, la mia descrizione dell'industrializzazione europea. Vediamo ora come essa appare nello specchio deformante dell'esposizione del Carr. Il Carr ha scelto la mia interpretazione come trampolino per un salto in *Some Random Reflections on Soviet Industrialisation*. Egli raccoglie a casaccio [at random] ciò che ho detto sul ruolo di differenti elementi istituzionali che variano con il grado di arretratezza, e poi continua con il dire che uno dei miei concetti favoriti è quello di sostituto con le sue « implicazioni di inferiorità e artificiosità »³. Egli poi mi accusa di una sorta di nostalgia romantica del modello inglese di industrializzazione, afferma che « la nostalgia del passato di rado produce buona storia » e mi rimprovera perché in una « opera che professa di porre l'arretratezza economica in una prospettiva storica » non avrei guardato in modo sufficientemente critico a questa prospettiva storica⁴. Infine sono accusato di avere un attaccamento sentimentale per la rivoluzione industriale inglese e per sovrappiù di avere una mentalità antistorica.

Prima di affrontare la sostanza della critica del Carr lasciatemi dire che non mi sorprende vedergli sollevare queste accuse. Questo è solo un altro frutto della tecnica che egli ha usato in modo così spiccato nelle sue ben note *G. M. Trevelyan Lectures*⁵. Ogni volta che uno storico non gli piace, lo accusa di essere passionale e antistorico. Non ho la più pallida idea di quali passioni ruggiscano nel petto del professor Carr né potrei curarmene meno. Conoscendo quelle lezioni so che il Carr possiede una piccola serie di proposizioni di affascinante semplicità che offre a basso prezzo come sociologia o psicologia dello scrivere di storia. Egli ha interesse per le motivazioni inconfessate e inconscie. Non ho nessun mezzo per esplorare il mio subconscio ed è certo possibile che io scriva ciò che scrivo perché all'età cruciale di quattro anni ero pazzamente innamorato di una mia prozia, oppure a causa del mio complesso di castrazione o a causa di qualsiasi altro motivo la superficiale psicologia del profondo o la povera sociologia del professor Carr possa suggerire, a parte il fatto, naturalmente, che la mia balia, in un momento di distrazione, può avermi lasciato cadere sulla testa. Il fatto è che io non sono consapevole di nessun mio sentimento di nostalgia nei confronti dell'Inghilterra del XVIII o XIX secolo né di nessun altro atteggiamento di questo genere. È vero che io non sono particolarmente entusiasta del presente, anche se mi rendo conto che la società acquisitiva nell'occidente europeo è cresciuta notevolmente durante la mia vita, e anche se lo stato dell'Est europeo, lo stato acquisitivo e inquisitivo, non è più così atroce come una volta. Ma il mio punto di vista è che questi fatti sono interessanti solo se il Carr intende scrivere la mia biografia o farmi l'onore di rielaborare la mia modesta interpretazione in modo da farne un gran quadro dipinto con i suoi pen-

³ E. H. CARR, *Some Random Reflections on Soviet Industrialization* cit., p. 272.

⁴ *Op. cit.*, pp. 272-274.

⁵ E. H. CARR, *What is History?*, New York, Macmillan, 1962.

nelli sociologici sulla situazione della storia economica negli Stati Uniti. Suggestisco tuttavia che tutta questa materia è squisitamente irrilevante per giudicare il contenuto di verità della mia interpretazione — intendo la plausibilità della mia interpretazione della realtà storica, cioè la misura in cui essa appare logicamente adeguata a un uomo ragionevole.

E per quanto riguarda l'altra accusa — di essere antistorico — lasciatemi dire che sono abbastanza stufo della gente che va in giro a dire ciò che la storia è e ciò che la storia non è. In questo momento negli Stati Uniti la storia economica come disciplina sta attraversando una fase alquanto rivoluzionaria. Grazie all'applicazione dell'analisi economica e all'uso generoso di strumenti di ricerca quantitativi si sono rivolte ai dati nuove domande e si sono ottenute nuove e stimolanti risposte. Questo è di gran lunga il fenomeno più importante che si sia verificato in questa disciplina da generazioni. Ma essi ci vengono a dire che questa è disumanizzazione della storia e di conseguenza non è storia affatto. Secondo la mia opinione è storia ogni trattazione scientifica di fatti e di serie di fatti passati. Può essere storia « straordinariamente » buona o storia disgustosamente povera, ma sarà sempre storia, e precetti autoritari da parte di chi vuole sistemare le proprie preferenze e i propri biasimi altamente soggettivi in forme accademiche e dirci a priori quali devono essere i risultati della nostra ricerca sono ovviamente incompatibili con la vera essenza della scienza.

Tornando ora alla sostanza della critica del Carr, lasciatemi anzi tutto sottolineare il suo completo fraintendimento del mio concetto di sostituzione dei prerequisiti mancanti. Ben lungi dal considerarli come « inferiori o artificiosi » li ho sempre visti come innovazioni creative. Il Carr, che ama parlare di lezioni che ci dà la storia, avrebbe dovuto riconoscere che insistere sulla funzione dei sostituti nella storia dell'industria permette una visione molto più ottimistica delle possibilità di sviluppo industriale offerte ai paesi in genere non sviluppati o sottosviluppati. Come ho detto prima, proprio l'opinione tradizionale sosteneva che l'industrializzazione non può aver luogo se non è stato creato un certo numero di « prerequisiti necessari ». Nel caso della Russia, ad esempio, stimati scrittori sostenevano non solo che l'industrializzazione esigeva il prerequisito di un largo mercato interno, non solo che prima doveva nascere un largo ceto borghese, ma addirittura che erano necessari radicali cambiamenti nel carattere nazionale russo perché potesse cominciare lo sviluppo industriale. Questa è una visione profondamente pessimistica della storia dell'industria. Naturalmente in linea di principio non c'è niente di sbagliato in una visione pessimistica, a patto che nasca dai fatti. Ma non è questo il caso. Mi accade di aver un po' meno fiducia del Carr nella nostra abilità di trarre lezioni dalla storia. Il mio obiettivo principale è di capire il passato e a questo scopo — credo — il concetto di sostituzione (che, incidentalmente, come ogni economista, ma non il professor Carr, sa, è per se stesso perfettamente neutro, senza nessuna connotazione negativa) compie utili servizi. Esso ci offre alcune possibilità di previsione — previsione in senso tecnico,

storico. Questo significa che, una volta formulata un'ipotesi di base che mette in relazione un modello di sostituti, per quanto riguarda la loro natura e la loro densità, con un determinato livello di arretratezza economica, diventa possibile, quando si affronti la ricerca su una nuova area, determinare il livello di arretratezza di quell'area e poi stabilire una serie di previsioni circa le sostituzioni che è verosimile trovare. In altre parole, si sa dove guardare, e questo è di inestimabile utilità per la ricerca.

Il Carr dice: « Benché il Gerschenkron dichiari di non avere alcuna intenzione di costruire una norma ideale dell'industrializzazione, l'applicazione del criterio dell'arretratezza inevitabilmente conduce a questo risultato »⁶. L'inevitabilità e il risultato stanno nella immaginazione del professor Carr. In una certa misura, il concetto di sostituzione può essere stato realmente presente alla mente dei contemporanei; di quelli — intendo — che erano i promotori dello sviluppo nei paesi arretrati. Ma non è necessario che sia stato proprio così. Quella gente può essere stata poco informata della storia dei paesi più avanzati. Semplicemente, può aver cercato a tentoni e aver trovato soluzioni reali per i gravi problemi del proprio tempo. In un altro senso, perciò, il concetto di sostituzione può essere considerato semplicemente come un congegno che aiuta appunto a capire il processo di industrializzazione e a vedere l'Europa, da questo punto di vista, come un'unità articolata. In linea di principio, sarebbe anche stato possibile cominciare con la Russia e poi considerare la banca di investimenti dell'Europa centrale come un sostituto al bilancio statale in Russia, e l'accumulazione primitiva, a sua volta, come un sostituto della banca di investimenti. Questo però non sarebbe stato un modo molto fruttuoso di guardare le cose. Non perché nel corso di questo processo si sarebbero perse le ultime tracce del concetto di prerequisiti, bensì per ottime ragioni empiriche, perché alcune delle sostituzioni, sotto un aspetto molto importante, implicavano l'esistenza di paesi avanzati: è solo un altro modo di dire che la storia si muove in avanti e non all'indietro. E tuttavia, a fini molto limitati, anche una visione della storia à rebours — nel senso dell'ingranaggio, può essere ineccepibile.

Perciò non c'è alcuna intenzione di guardare all'Inghilterra come alla norma o al modello. L'Inghilterra, nella mia schematizzazione dei fatti, non è un modello nel senso in cui lo intende il Carr; è parte integrante del modello complessivo che ho tentato di presentare. Non è affatto il risultato inevitabile della mia costruzione, ma un fatto accertato nella storia dell'industria europea che, nella misura in cui l'arretratezza diminuiva per effetto dell'industrializzazione, i paesi arretrati tendevano ad avvicinarsi, sotto molti importanti aspetti, ai paesi più avanzati. Ciò che ho fatto è stato di precisare questi aspetti, come li ho trovati nel processo reale dell'industrializzazione. Il corso empirico degli eventi offre un sostegno decisivo alla mia ipotesi che i modelli della sostituzione sono una funzione del grado di arretratezza di un paese, perché essi tendevano a cambiare in un modo comprensibile e prevedibile in relazione ai mutamenti

⁶ *Ibid.*

del grado di arretratezza. È precisamente ciò che accade in Europa durante il periodo prima del 1914, che è l'unico del quale mi sono occupato. E sono stato attento a sottolineare che in altri periodi e in altre condizioni questo processo di assimilazione può non avvenire. Nel dire questo avevo in mente soprattutto l'esperienza sovietica, sulla quale ora vorrei dire qualcosa di più. Ma per quanto riguarda il periodo anteriore al 1914 anche il Carr è costretto ad ammettere, per quanto con riluttanza, che « è probabilmente — probabilmente! — corretto dire che tra il 1906 e il 1914 l'industrializzazione russa fu più vicina che in ogni altro periodo ai modelli di industrializzazione dei paesi occidentali »⁷. Questo — direi — è la ritrazione del critico.

Ma il professor Carr ha ancora un altro argomento nella manica. Infatti dopo l'ammissione che abbiamo citato egli continua: « Ma questa è solo metà della storia »⁸ e prosegue argomentando che l'industrializzazione russa non era arretrata perché in questo processo furono usati metodi molto più avanzati di quanto non fosse accaduto in paesi più avanzati. Ciò che rende perplessi in questa argomentazione è che l'« altra metà della storia » non è del Carr, ma proprio mia, e devo protestare contro questa violazione dei miei diritti di proprietà. Nei miei studi sull'industrializzazione in condizioni di arretratezza giunsi fino a insistere su ciò che chiamavo i vantaggi dell'arretratezza, cioè sui vantaggi di coloro che arrivano dopo. Il più importante di questi vantaggi era precisamente la possibilità di applicare una tecnologia moderna più efficiente e, in concomitanza, una più ampia utilizzazione delle economie di scala. Tentai anche di spiegare perché la visione tradizionale delle proporzioni dei fattori nei paesi arretrati era inadeguata, e che in realtà determinate proporzioni dei fattori, all'interno di ampi limiti, favorivano piuttosto che impedire l'introduzione di una tecnologia che consentisse risparmio di forza lavoro. Tale tecnologia era appunto una sostituzione dell'insufficienza, sia quantitativa sia qualitativa, della forza lavoro. Cercare di confutare la mia interpretazione con un argomento che ne è parte integrante è, a dir poco, curioso. Lo scopo di questo strano esercizio è apparentemente di dimostrare che la Russia sovietica non era un paese arretrato. Disgraziatamente, in questa controversia l'artificio implicito nel trasformare il significato di arretratezza da « descrizione delle condizioni del paese nel periodo della sua industrializzazione » in « modo in cui questa condizione viene migliorata » è ciò che i dottori medievali usavano chiamare una *quaternio terminorum*, in altre parole, un errore di logica. E non è più piacevole veder il professor Carr accusarmi di aver considerato arretrato un paese perché lo stato e non gli imprenditori privati era la forza motrice dell'industrializzazione. Io avevo detto precisamente il contrario: lo stato ebbe la funzione che ebbe perché il paese era arretrato. Nel mio libro non sono considerati la miglior prova di correttezza scientifica né giochi di parole né inversioni di significati e di nessi causali. Nel bellissimo classico di Henri Monnier,

⁷ E. H. CARR, *Some Random Reflections on Soviet Industrialization* cit., p. 276.

⁸ *Ibid.*

Les mémoires de Joseph Prudhomme, c'è un pittore seduto sulla banchina della Senna che offre di dipingere ritratti di passanti. Ha una tabella dei prezzi attaccata al cavalletto. Vi si legge:

Ressemblance parfaite	— 5 francs
Mi-ressemblance	— 1 franc
Air de famille	— 25 centimes.

Ho i miei dubbi che il ritratto che ha fatto della mia interpretazione il professor Carr valga 25 centesimi, soprattutto al potere d'acquisto del 1850.

Quello che si è detto finora dovrebbe render chiara la distorsione e la negligenza delle critiche del Carr, ma non rivela il suo scopo. L'attacco rivolto alla mia interpretazione mirava a sostenere la difesa dell'industrializzazione sovietica da parte del professor Carr. Questo — io credo — tradisce un altro fatale fraintendimento della mia interpretazione e solleva, oltre alle reali questioni dibattute, un fondamentale problema di metodo circa i limiti dell'interpretazione storica.

Voglio prima spiegare come il fenomeno della storia dell'industria sovietica sia legato alla mia interpretazione. È fuor di dubbio che l'esperienza sovietica, come nessun'altra, contiene in forma estrema i caratteri peculiari dell'industrializzazione in condizioni di arretratezza. In primo luogo fu raggiunto un tasso di incremento dell'*output* industriale che, benché fosse inferiore a quanto si pretendeva, era tuttavia di un bel po' superiore all'alto tasso ottenuto negli anni '90 dell'Ottocento. L'importanza data all'industria pesante, quale la vedemmo nella storia della Russia sovietica, non aveva assolutamente precedenti nella storia di qualsiasi altro paese arretrato, compresa l'esperienza russa degli anni '90, quando la Russia era economicamente molto meno avanzata di quanto non divenne nell'ultima parte degli anni '20 del nostro secolo, al tempo del primo piano quinquennale. E ovviamente i pesi imposti alla popolazione, a parte la guerra, superarono di gran lunga i gravissimi sacrifici che la popolazione era stata chiamata a compiere negli anni '90. Ugualmente senza precedenti fu la quantità di prestiti tecnologici dall'estero nel periodo del primo piano quinquennale, quando il volume del commercio estero raggiunse il suo massimo livello, al tempo stesso che i beni non direttamente legati allo sviluppo economico erano rigorosamente esclusi dalle importazioni russe. La stessa cosa vale per le dimensioni degli impianti e delle imprese. Per qualche tempo l'idea che a partire da un certo momento in poi ci possano essere svantaggi legati alla grandezza fu rifiutata come pregiudizio borghese, fino a che poi, sotto la pressione di una minaccia di guerra e la sempre più chiara dimostrazione di inefficienza, l'atteggiamento cambiò, e la costruzione di impianti di grandezza eccessiva cominciò a essere qualificata come gigantomania e a essere considerata come prova di sinistri complotti contro lo Stato. Per quanto riguarda la cornice istituzionale dell'industrializzazione, lo Stato nuovamente non trovò precedenti nel suo ruolo di unico organizzatore e portatore dello sviluppo industriale.

Infine, come abbiamo detto prima, nel modello europeo anche l'intensità dell'ideologia dell'industrializzazione di regola variò con il grado di arretratezza. In nessun altro paese, si trattasse del sansimonismo in Francia o del nazionalismo in Germania, o del marxismo nella Russia degli anni '90, l'ideologia ebbe un ruolo paragonabile per ampiezza. La mistura ideologica gravemente ibrida che andava sotto il falso nome di marxismo veniva continuamente rimpastata per fornire ad ogni atto della politica di industrializzazione una sanzione da testo sacro e mascherare e contraffare i reali motivi e i reali fini di quella politica. Perciò in un modo economicamente insostenibile e che denotava ignoranza, ma politicamente molto significativo, la maggiore rapidità dell'aumento dell'*output* di beni di produzione rispetto all'*output* dei beni di consumo fu solennemente dichiarata condizione assoluta dello sviluppo industriale e fu difesa con un incongruo riferimento alla teoria del mercato di Marx.

Per riassumere, tutti i peculiari caratteri di ciò che ho descritto come uno dei modelli di industrializzazione europea in condizioni di grave arretratezza erano non solo presenti, ma presenti con particolare violenza. Se si voleva concepire la pianificazione come una sostituzione del mercato, come una tecnica specifica — intendo in condizioni di arretratezza, non c'è dubbio che una quantità di ingegnose e creative innovazioni sono state introdotte nel processo, come del resto è sempre stato implicito nel reale concetto di sostituzione.

Ma questo è solo un aspetto del modello sovietico di sviluppo, perché esso ha prodotto aspetti peculiari che non rientrano nel modello europeo. La grande violenza, la forma estrema che questi caratteri dell'industrializzazione assunsero a partire dal primo piano quinquennale difficilmente poteva accordarsi con lo stato di arretratezza in cui si trovava il paese, quando alla fine della NEP aveva di nuovo raggiunto e parzialmente superato i livelli del 1914. Già questo potrebbe suggerire che era implicito qualcosa di diverso nel modello sovietico. E difatti se il modello europeo poteva esser visto come un modello sostanzialmente economico, solo in qualche modo rafforzato da considerazioni di carattere militare, la minaccia della guerra, la paura di ciò che in Russia era noto come « accerchiamento capitalista » senza dubbio ebbero una funzione incomparabilmente più importante nel dare inizio al periodo della super-industrializzazione sovietica.

Ma c'era anche qualcosa di diverso e di più importante nel modello sovietico che era differente dall'esperienza europea. E questo era l'introduzione di speciali misure istituzionali che avevano il fine di indurre la popolazione ad accettare e a sopportare gli enormi pesi che le venivano imposti. Mi riferisco ovviamente alla « rivoluzione dall'alto », come la chiamò Stalin, usando una formula appropriata coniata la prima volta da un capo della polizia segreta di Nicola I. La collettivizzazione dell'agricoltura, la costrizione della maggioranza della popolazione russa nella camicia di forza delle fattorie collettive non significarono solo la fine e il rovesciamento della rivoluzione agraria in Russia. Dal punto di

vista delle funzioni, la collettivizzazione adempì allo stesso compito della servitù della gleba nel periodo di Pietro, nella misura in cui era veramente la restaurazione nella Russia sovietica dello « stato di servizio » petrino. Ancora una volta nella storia del paese il tentativo di modernizzarlo, di portarlo più vicino all'occidente dal punto di vista della tecnica e dei livelli dell'*output* era accompagnato dalla diversione del paese dall'occidente e dal rivolgersi verso il modello dei dispotismi orientali. Pensando a questo aspetto dell'industrializzazione sovietica, parlai di ritorno a modelli che prima della prima guerra mondiale sembravano appartenere a un periodo da gran tempo scomparso. In questo senso l'esperienza sovietica mostra chiari elementi del mercantilismo russo e, per i medesimi sintomi, del mercantilismo in generale; e ogni discorso sopra quell'esperienza, che rappresenta l'ultima parola del progresso umano, la tesi principale e la conclusione delle *Random Reflections* del professor Carr, deve indurci a cercar di commentare questo aspetto cruciale dello sviluppo economico sovietico.

Ma la storia non finisce qui. A parte ogni rassomiglianza con il mercantilismo russo, c'è anche una differenza fondamentale. Qualunque fosse l'opposizione del popolo a Pietro il Grande, egli era — come tutti i sovrani mercantilisti in Europa — un monarca legittimo. Per opporgli si dovette inventare leggende che negavano la legittimità della sua nascita e sostenevano che era un bambino di origine tedesca scambiato o un ebreo della tribù di Dan, cioè l'Anticristo. Al contrario, la dittatura sovietica, come tutte le dittature moderne, si trova di fronte all'eterno problema di stabilire una giustificazione, una *raison d'être* della propria esistenza. Una dittatura priva sia della sanzione divina e dell'antichità della propria tradizione — prerogative efficacemente proclamate dalla monarchia — sia dell'effettivo e attivo consenso dei governati — che è il fondamento della democrazia, è per sua natura instabile, nel senso che si trova continuamente nella necessità di rivendicare se stessa, cioè di assicurarsi e riassicurarsi le condizioni di stabilità del proprio potere. Ho fatto il seguente elenco di queste condizioni:

- 1) mantenimento di una condizione permanente di tensione e di sforzo
 - a) mediante l'esistenza o l'invenzione di nemici sia interni che esterni
 - b) con l'imporre alla popolazione compiti giganteschi che esercitano una forte pressione sul suo livello di benessere o almeno ritardano gravemente miglioramenti di questo livello;
- 2) esercizio incessante del potere dittatoriale;
- 3) creazione di un'immagine del dittatore come incarnazione di suprema saggezza e indomabile forza di volontà;
- 4) riferimento a un sistema di valori che si pretende immutato e immutabile, mediante il quale vengono giustificate le azioni della dittatura;
- 5) proscrizione di ogni valore e opinione deviante accompagnata da minacce e atti di repressione².

² Cfr. *Continuity in History and other Essays*, ch. 11.

Queste condizioni di stabilità rappresentano — credo — un equo ritratto della politica sovietica nell'era stalinista. In un certo senso essi hanno ancora un rapporto con il periodo mercantilistico perché sono fondate essenzialmente sul potere e sulla necessità di mantenere e aumentare il potere del regime. Ma la fondamentale instabilità interna introduce elementi assolutamente nuovi nel quadro. È vero che, a differenza dell'esperienza dell'epoca petrina, lo slancio della crescita sovietica, avvenuta in condizioni moderne, non può concludersi in un periodo di stagnazione. La flessibilità dell'economia moderna è tale che permette un riassetto relativamente facile, che implica un passaggio da beni di produzione a beni di consumo, lasciando al tempo stesso spazio sufficiente per un tasso di incremento ridotto ma ancora discreto. Ma questa somiglianza con il modello europeo generale di industrializzazione è controbilanciata dalle esigenze di autoconservazione della dittatura. Il ruolo primario del fattore politico distingue chiaramente l'industrializzazione sovietica dal modello europeo generale di industrializzazione in condizioni di arretratezza variabile. Quest'ultima potrebbe essere interpretata essenzialmente in termini economici, mentre il fattore politico svolge un limitato ruolo aggiunto. Nell'esperienza sovietica domina la situazione il fattore politico e lo sconvolgente costo umano dell'esperienza sovietica non può essere visto in termini meramente economici.

È vero che i pesi imposti alla popolazione dai singoli processi di industrializzazione tendevano a variare, nel complesso, in proporzione diretta al grado di arretratezza dell'area medesima e il professor Carr non può pensare realmente ciò che dice quando si rallegra che «altri paesi siano stati abbastanza fortunati, venendo dopo, da evitare alcuni dei peggiori mali della rivoluzione industriale inglese»¹⁰. Egli improvvisamente cambia tono e rifiuta di discutere «l'opinione che l'industrializzazione sovietica sia stata responsabile della morte di più gente, o abbia reso la gente più infelice o abbia elevato il livello di vita più lentamente che non l'industrializzazione inglese»¹¹. Tentare di farlo sarebbe davvero un'impresa di cui non vale la pena. Al posto di questa egli spazza via il problema dichiarando che simili considerazioni «non conducono in nessun luogo» e mantiene un atteggiamento piuttosto filosofico sul problema del costo umano, argomentando, nelle sue letture su *What is History*¹², che, dopo tutto, ogni innovazione benefica, dalla stampa all'automobile, fu fonte di abusi e fu ed è costosa in termini di felicità umana. Per quanto io dissenta dal professor Carr non considero il suo particolare abuso della stampa paragonabile, quanto ad effetti negativi, con ciò che fu sperimentato da una sola vittima del governo di Stalin. E poi non apprezzo la leggerezza di tocco con cui egli imposta il problema della dittatura sovietica descrivendola come una liberazione dell'«intollerabile stato di natura hobbesiano»¹³.

¹⁰ E. H. CARR, *Some Random Reflections on Soviet Industrialization* cit., p. 273.

¹¹ *Op. cit.*, p. 274.

¹² E. H. CARR, *What is History?* cit., p. 194.

¹³ E. H. CARR, *Some Random Reflections...* cit., p. 282.

Il complesso della situazione sovietica, che potrebbe esser descritta con le parole di Horatio come « carnal, bloody, and unnatural acts », era certamente « non naturale », ma difficilmente si potrebbe dire che fosse meno intollerabile. E quando si legge la letteratura sulla vita sotto Stalin, uscita recentemente dalla Russia sovietica, non si è del tutto sicuri di quanto fosse non hobbesiana una situazione nella quale davvero l'atteggiamento dell'*homo homini lupus* sembrò prevalere.

Ma il problema che sto discutendo non è un problema morale. È un problema di interpretazione storica, ossia il rapporto tra l'esperienza sovietica e il modello generale dell'industrializzazione europea. Il costo umano incide sul problema solo perché sottolinea con particolare chiarezza la natura politica di quell'esperienza. Fu carattere distintivo delle industrializzazioni europee del XIX secolo il fatto che esse, qualunque fosse il grado di arretratezza del paese in questione, permettessero un passaggio facile dai grandi slanci di crescita ai periodi post-slancio. È una caratteristica dell'industrializzazione sovietica il fatto che il regime politico del paese debba essere considerato l'ostacolo principale a un simile passaggio.

Per un decennio e mezzo la Russia sovietica si è trovata nelle ambascie di una crisi di successione. Nel corso di essa alcune delle condizioni di stabilità dell'esercizio del potere dittatoriale sono state notevolmente indebolite. Nessuno può predire ciò che porterà il futuro: decadenza e integrazione del potere dittatoriale, la sua completa riaffermazione o una protratta esitazione nella presente grigia mezza luce che è seguita alla notte stalinista. Queste incertezze si riflettono chiaramente nel tira e molla della politica economica, nel continuo ondeggiare tra centralizzazione e decentralizzazione, che ha anch'esso una motivazione essenzialmente politica.

Se guardiamo alla storia del mercantilismo europeo — non come a un capitolo della storia delle idee, ma come a un'epoca della storia economica, possiamo davvero concludere che sempre la politica mercantilista, mentre promuoveva lo sviluppo economico contemporaneo, lasciava nella propria scia ostacoli che dovettero essere superati e rimossi nel corso dello sviluppo successivo. Sembra ben fondata la generalizzazione che anche la forza di questi ostacoli variò in proporzione diretta all'arretratezza economica dei singoli paesi¹⁴. Perciò anche in questo senso l'industrializzazione sovietica sembra giacere al di fuori della sfera delle industrializzazioni europee dell'ultimo secolo e mostra affinità con la politica mercantilista di un passato molto più remoto.

Perciò la mia impostazione del problema dello sviluppo industriale europeo trova uno dei limiti della propria applicabilità nel caso sovietico.

¹⁴ Sto elaborando quest'idea in altra sede. Qui è sufficiente ricordare che in nessun paese a ovest della Russia la politica mercantilistica creò ostacoli maggior allo sviluppo successivo di quelli che risultarono dallo « Stato di servizio » di Pietro il Grande; lo Stato centralizzato di Giuseppe II dopo la riforma, strumento della sua politica economica, si dimostrò — è vero — un ostacolo per lo sviluppo successivo durante il periodo di reazione sotto Francesco I; ma l'ostacolo era incomparabilmente minore che non la servitù dei contadini in Russia; e ancor minori erano nel confronto le conseguenze negative del mercantilismo in Francia e in Inghilterra.

Questo — bisogna notare — non toglie nulla alla validità di quella impostazione nei confronti di aree e periodi per i quali essa possiede valore di spiegazione. È natura reale dell'ipotesi storica costruire una serie di previsioni che portano luce e aumentano il nostro bagaglio di conoscenza empirica all'interno di una zona delimitata spazialmente e temporalmente. Determinare i confini della zona non significa affatto confutare l'ipotesi, bensì, al contrario, rafforzarla come strumento di comprensione storica. Tra parentesi, una delle debolezze fondamentali delle lezioni del Carr su *What is History* è il fatto che, dopo aver scritto le coraggiose, ma certo non nuove considerazioni sul ruolo della generalizzazione nella storiografia, egli non ha affrontato il problema centrale delle generalizzazioni storiche, cioè il loro carattere particolare o esistenziale.

Bisogna ancora dire qualche parola sul tentativo del Carr di vedere l'industrializzazione sovietica come continuazione naturale del modello generale di industrializzazioni dalla rivoluzione industriale inglese in poi. Il passo fondamentale deve essere citato per intero:

« Quando in Inghilterra, alla metà del XVIII secolo, cominciò l'industrializzazione la manifattura era ancora *manifattura*. Il singolo imprenditore che lavorava con una dozzina o una ventina di 'mani' era l'unità di produzione tipica; strumenti e macchine erano del genere più semplice; l'investimento di capitali necessario per avviare simili imprese era molto piccolo. Può darsi che sia vero che l'economia inglese era un tantino più avanzata — nel senso di maggiori disponibilità di capitali e competenza — quando essa si avviò verso l'industrializzazione, di quanto non fossero l'economia continentale e quella russa di un periodo successivo, quando esse affrontarono il medesimo processo. Ma il fatto di gran lunga più significativo è che nelle condizioni dell'ultima parte del secolo XVIII erano necessarie risorse di capitali molto più piccole e minore *know-how* tecnico per porre in movimento il processo di industrializzazione. Il problema dell'accumulazione del capitale, che intricò le forme più tarde di industrializzazione, sorse solo nella seconda fase dell'industrializzazione inglese, quando le risorse interne si erano moltiplicate in misura sufficiente da poterlo affrontare. Quando l'Europa continentale si avviò verso l'industrializzazione, alla metà del secolo XIX, le condizioni fondamentali erano cambiate. La costruzione di ferrovie dominò il processo. Erano all'ordine del giorno grosse unità di produzione, macchinari pesanti e complicati, e grandi investimenti di capitali. Quando la Russia seguì la stessa strada cinquant'anni più tardi, la tecnologia aveva fatto ulteriori progressi e poi le scoperte furono ancora intensificate. Di qui la progressione dal primitivo modello inglese di industrializzazione col suo imprenditore privato attraverso il più avanzato modello continentale di finanziamento e controllo da parte delle banche all'ancora più avanzato modello russo di finanziamento e controllo da parte dello stato, che si può intravedere già nell'industrializzazione russa degli anni '80 e '90.

« La conclusione che vorrei trarre è che l'industrializzazione sovietica non è né un fenomeno unico né una deviazione da un modello stabilito

e accettato, bensì una fase importante di un processo di sviluppo cominciato due secoli fa e che sembra avere ancora una lunga storia davanti a sé. Il carattere peculiare dell'industrializzazione sovietica è la sua combinazione con un'economia pianificata »¹⁵.

Il lettore capirà che non posso dissentire del tutto dal primo lungo capoverso di questa citazione. Esso contiene, fedelmente riprodotti, alcuni elementi della mia interpretazione dello sviluppo industriale europeo. Descrivendo il ruolo delle banche nelle aree di media arretratezza e quello dello stato nelle aree di maggiore arretratezza ho debitamente notato che l'evoluzione della tecnologia e il cambiamento di composizione dell'*output* industriale portavano ad un aumento della proporzione capitale-*output* e producevano una crescita della dimensione ottimale degli impianti. Questo naturalmente rendeva più difficile il compito di procurare le necessarie disponibilità di capitali.

E tuttavia, il capoverso che chiarissimamente sembra un riassunto della mia interpretazione, ne è poco più che una caricatura. Ciò che c'è di sbagliato in quel paragrafo non è ciò che vi è detto, bensì ciò che è stato soppresso che è proprio quanto contiene gli elementi essenziali della mia interpretazione. Anzitutto, se l'aumento del rapporto capitale-*output* bastasse a raccontare tutta la storia, come potremmo spiegare il declino dell'importanza delle banche in Germania e il notevole ritirarsi dello stato dal ruolo di promotore dell'industria in Russia dopo il 1900? Certo le ragioni non possono trovarsi in un'eventuale caduta del rapporto capitale-*output* e riduzione della dimensione ottimale degli impianti. Di fatto, si sa che è vero esattamente il contrario. Della mia interpretazione il Carr si è appropriato di elementi che non possono di per sé spiegare alcune fasi cruciali del processo di industrializzazione.

Né si può prendere sul serio l'opinione che le differenze che si manifestano in questo processo sono semplicemente in funzione del trascorrere del tempo e dell'evoluzione tecnologica avvenuta nel frattempo. Nell'esposizione del professor Carr è implicito che se il grande slancio dell'industrializzazione nella Russia zarista fosse avvenuto alcuni decenni prima, essa si sarebbe sviluppata in maniera esattamente identica all'industrializzazione tedesca. In altre parole, perché ci furono differenze fondamentali tra il processo di industrializzazione in Russia e in Italia, mentre il momento del grande slancio arrivò per entrambi i paesi pressapoco nello stesso periodo? Insomma, ciò che il professor Carr ha eliminato dalla mia impostazione è la pietra angolare, cioè il variabile grado di arretratezza dei paesi in questione.

Il problema di creare disponibilità di capitali per l'industria non era affatto così grave nei paesi arretrati solo a causa dell'aumento del rapporto capitale-*output*. La possibilità di procurare capitali era ostacolata proprio dall'arretratezza dei paesi in questione. E il problema era ulteriormente e definitivamente aggravato dal fatto che l'industrializzazione in condizioni di arretratezza poteva avvenire solo nella forma di una grande spinta,

¹⁵ *Op. cit.*, pp. 281-282.

utilizzando i vantaggi di ciò che Eric Dahmén ha chiamato « blocchi dello sviluppo », determinati, per quanto riguarda il fabbisogno, da indivisibilità e particolarmente da complementarità. Di qui gli alti tassi di sviluppo dell'*output* industriale nei grandi slanci nei paesi arretrati e di qui la grande pressione esercitata sulle insufficienti risorse di capitali.

Ma l'industrializzazione nel suo corso successivo si curò da se stessa della scarsità di capitali. Nella misura in cui l'arretratezza economica diminuiva attraverso una riuscita industrializzazione, la disponibilità di capitali cresceva sempre più. Il guaio della visione unilineare di sviluppo del Carr — che ricorda tanto i teorici, vecchi e nuovi, dello schema delle fasi — è che non offre alcuna spiegazione degli sviluppi estremamente significativi che ebbero luogo in Germania e in Russia prima del 1914; ed egli non può sollevare, e di fatto non solleva, il problema dei motivi dei terribili ostacoli che la Russia sovietica ha incontrato e tuttora incontra nel tentativo di tradurre l'enorme aumento del suo potenziale economico in mutamenti della sua politica economica. Il problema naturalmente non è quello della persistenza della pianificazione sovietica (le cui peculiari inefficienze hanno verisimilmente contribuito ad aumentare il rapporto capitale-*output*) bensì il cambiamento del carattere e dei fini della pianificazione. E per quanto riguarda il rapporto capitale-*output* proprio nella Russia sovietica l'incongruenza di usarlo come principale elemento di spiegazione è più evidente. Di fatto, la discrepanza tra questo fattore causale e i suoi pretesi effetti nell'enorme fenomeno dell'industrializzazione sovietica, racchiusa nella sua immensa cornice politica, è troppo ampia per essere plausibile e credibile.

Io sono uno storico dell'economia, mentre il professor Carr non lo è. Sono perciò sensibile all'ironia del fatto che un economista debba spiegare a uno storico della politica che ogni interpretazione dell'industrializzazione sovietica che ignori il primato del fattore politico nella storia sovietica è necessariamente inadeguata e fuorviante.

(trad. di M. L. Pesante)

ALEXANDER GERSCHENKRON

STUDI E RICERCHE

VIAGGIATORI MEDIOEVALI IN TERRASANTA: A PROPOSITO DI ALCUNE RECENTI PUBBLICAZIONI ITALIANE

Tra il febbraio e il maggio del 1479 la repubblica di Venezia stipulava con Maometto II un trattato di pace gravoso, ma che le permetteva finalmente di riprendere il commercio col mar Nero. Di questa tregua, che lasciava lo Ionio e l'Egeo relativamente tranquilli, approfittavano quanti avevano fino ad allora cullato il desiderio di recarsi pellegrini in Terrasanta.

Alla fine dell'aprile 1480 partiva da Milano alla volta di Pavia da dove, per via fluviale, raggiungeva Venezia, un alto funzionario sforzesco. Realizzava così, trentacinquenne, il suo sogno giovanile di adorare finalmente il sepolcro di Cristo.

Del suo viaggio Santo Brasca ci ha lasciato una relazione in parte viva e curiosa, in parte ricalcata su precedenti *Itinerari*. Il testo che di essa ci viene ora riproposto è condotto principalmente sulla sua prima edizione (Milano, tipografi Pachel e Scinzenzeler, 1481) ma appoggiato con buoni criteri filologici ai due manoscritti dell'opera, il marciano e il trivulziano¹.

¹ SANTO BRASCA, *Viaggio in Terrasanta 1480 con l'itinerario di G. CAPODILISTA*, a cura di A. L. MOMIGLIANO LEPSCHY, Milano, Longanesi, 1966. La curatrice si è servita, oltreché dell'edizione a stampa del 1481, anche di quella sempre milanese del 1497, mentre non ha potuto accedere a quella del 1519. Quanto ai manoscritti, la Momigliano Lepschy è del parere che quello della Biblioteca Marciana (Mss. It. cl. VI cod. 147) sia una copia della versione originale del Brasca; quello della Trivulziana (cod. 398) è una copia miniata dell'edizione a stampa.

Il testo presentatoci dalla Momigliano Lepschy non è un'edizione critica, ma tiene conto il più possibile di certe esigenze: le correzioni sono ridotte al minimo indispensabile e la grafia originaria delle parole è rispettata anche nelle varianti; d'altronde, l'uso moderno è adottato nella punteggiatura, nelle maiuscole, nella divisione delle parole. Ciò rende l'opera del Brasca accessibile su un piano di elevata divulgazione e, allo stesso tempo, ne conserva l'attendibilità scientifica.

Di per sé, il giornale di viaggio del Brasca sembra non offrire particolari novità, e la sua pubblicazione sembra rientrare piuttosto in quelle curiosità da bibliofili che costituiscono un « genere » editoriale in Europa noto e fin quasi frusto, per quanto recentemente riscoperto. Senonché, la prospettiva nella quale il testo viene studiato dalla curatrice è tale da indurre a qualche interessante considerazione un po' più specificamente scientifica.

È chiaro che quanto il Brasca riporta nel suo diario non è completamente frutto del suo spirito d'osservazione e della sua memoria. Un *Itinerario* in Terrasanta aveva valore nella misura in cui poteva servire da guida ad altri pellegrini: guida spirituale (quindi raccolta di notizie circa i Luoghi Santi da visitare, le preghiere da recitare, le indulgenze da lucrare) e anche guida geografica (quindi informazioni sulle città e sui monumenti da ammirare, sugli usi dei popoli nei quali il pellegrino si sarebbe imbattuto, sulle monete che gli sarebbe capitato di usare).

In questo senso era sorto fin dalla nascita dell'uso del pellegrinaggio a Gerusalemme, cioè fin dal IV secolo, un « genere » letterario che si era fatto sempre più corrente a partire dal XII secolo, cioè dal periodo in cui, conquistata la Città Santa dai crociati, l'andar pellegrini presentava minor pericolo rispetto alle epoche precedenti. *Itinerari* si scrissero pressoché ininterrottamente fino a tutto il XV-XVI secolo e oltre, quindi anche quando il pellegrinaggio almeno nei suoi aspetti di fenomeno di massa era cessato da un pezzo².

È perciò evidente che ogni *Itinerario* copiava in un certo qual modo da modelli precedenti, aggiungendovi quanto d'originale le risorse letterarie e la capacità d'osservazione di ciascun autore sapevano immettervi. Da quando i progetti di crociata da parte di Clemente V avevano, nel primo decennio del XIV secolo, fatto fiorire l'Europa di opere storico-politico-geografiche relative alla Terrasanta e alla sua riconquista da parte cristiana (quelle cioè di Marin Sanudo Torsello, di Raimondo Lullo, del De Molay, di Hayton, del Dubois e dello stesso Nogaret) e da quando i rapporti amichevoli o pseudoamichevoli della Cristianità con i Tartari avevano dato luogo alle prime penetrazioni mercantili e missionarie nel cuore dell'Asia, anche i resoconti di viaggio in Terrasanta s'erano fatti più esatti e circostanziati. John de Mandeville, nel suo *Book of Wayes* (sic) *to Jerusalem* che ebbe grande fortuna in tutta Europa nel quarto decennio

² In G. AULETTA, *Pellegrini e viaggiatori in Terrasanta*, Bologna, Cappelli, 1963 (part. introduzione, pp. 7-78) si presenta proprio il fenomeno del pellegrinaggio a Gerusalemme e della relativa letteratura visto nella sua continuità: il nucleo centrale del libro — scritto con intenti divulgativi e in parte con un certo sottinteso edificante — è costituito da testimonianze antologiche che vanno da S. Gerolamo allo Chateaubriand ed oltre. L'interesse di pubblicazioni di tal genere è quindi molto relativo: d'altra parte, in Italia si è mostrato finora d'aver capito poco il valore del pellegrinaggio, come tema storico, il che ci induce a dover prendere in una certa considerazione anche lavori che scientifici non sono.

La raccolta fondamentale di testi relativi ai pellegrinaggi è ancora TOBLER-MOLINIER, *Itinera et descriptiones Terraesantae*, voll. 3, Genevae 1879-1885; un buon panorama sulla sterminata bibliografia relativa al problema è offerto da H. E. MAYER, *Bibliographie zur Geschichte der Kreuzzüge*, Hannover 1960, n. ediz. 1965, pp. 93-94.

del Trecento, offriva una prima guida vera e propria non ancora completamente depurata di elementi fabulistici (come quei frutti contenenti « una bestiola simile ad un agnellino senza lana » e così via) e in gran parte condotta su opere geografiche classiche, pliniane soprattutto; le informazioni contenute nella quale, tuttavia, erano spesso di notevole esattezza³.

Ora, il testo del Brasca non è privo di osservazioni di prima mano e di caratteristiche assai originali; scritto in una lingua d'impasto vivo anche se non fluido, caratteristicamente mischiata di voci dialettali e di latinismi cancellereschi, esso ha una sua efficacia anche letteraria. Tuttavia, problema del Brasca doveva essere uniformare il suo diario di viaggio allo schema retorico-didattico, al « genere letterario » insomma, degli *Itineraria*. Per far questo egli non solo cercò di adeguare certe sue informazioni alla tradizione corrente, ma immise nel suo scritto alcune descrizioni di luoghi che viceversa non aveva visitato (il Sinai ed il Cairo soprattutto) ma che attingeva da altre fonti per rendere più completa la « guida » che andava componendo.

Quali erano queste fonti? Il problema-base della Momigliano Lepschy è stato distinguere quanto di originale e quanto di mediato vi è nel racconto del Brasca; fino a che punto cioè sia esso diario e da che punto in poi *Itinerarium* stilizzato secondo certi schemi fissi.

Da bravo turista, il nostro possedeva una « guida », al contenuto della quale più volte ricorreva per integrare il suo scritto. La Momigliano Lepschy ha dimostrato — a nostro avviso in modo convincente — che tale guida era l'*Itinerario* di Gabriele Capodilista, nobile padovano che recatosi in pellegrinaggio nel 1458 ne aveva steso un resoconto che aveva poi fatto stampare verso il 1475 a Perugia, dove allora risiedeva come podestà. Era anzi proprio l'edizione a stampa — lavoro forse di Enrico Klein: quindi un incunabolo prezioso — che il Brasca doveva avere tra le mani durante il suo viaggio.

Ora, il pellegrinaggio del 1458 è stato molto importante sul piano dei suoi risultati letterari. Vi parteciparono col Capodilista l'inglese William Wey, autore di quella che è forse l'unica vera e propria « guida turistica » completa per il pellegrino in Terrasanta, nonché il condottiero Roberto di Sanseverino⁴.

Le analogie tra l'*Itinerario* del Capodilista e quello del Sanseverino sono certamente da imputarsi al fatto che il primo, non essendo giunto

³ Per Mandeville cfr. J. W. BENNETT, *The Rediscovery of Sir John Mandeville*, New York 1954.

⁴ *The Itineraries of William Wey, fellow of Eton College, to Jerusalem, A.D. 1458 and A.D. 1462, and to Saint-James of Compostelle, A.D. 1466*, ed. G. WILLIAMS, Roxburghe Club, London 1857.

L'espressione « guida turistica » non paia troppo azzardata: vi figurano infatti non solo le strade, le distanze e i luoghi di riposo, ma addirittura un piccolo manuale di conversazione e una tabella per il cambio della moneta.

Né Capodilista né Brasca dovettero comunque conoscere questo testo eccezionale. Per il *Viaggio in Terrasanta* del Sanseverino, v. l'ed. di G. MARUFFI in *Scelta di curiosità letterarie inedite o rare dal secolo XIII al XVII*, 229, Bologna 1888.

nel suo pellegrinaggio al Sinai ed al Cairo, aveva utilizzato il secondo come fonte per queste parti. Poiché neppure il Brasca ha raggiunto l'Egitto, ha dovuto fare lo stesso: le sue notizie su questo paese sono desunte infatti dal Sanseverino — vuoi direttamente, vuoi attraverso il Capodilista — oltretutto da altri testi che certo il Brasca ha veduto, tanto erano numerosi e diffusi.

Il gentiluomo padovano a sua volta doveva conoscere il testo del Mandeville, il famoso *Secreta Fidelium Crucis* di Marin Sanudo Torsello e forse un manoscritto di Nicolò da Poggibonsi. Queste sono le opere il cui contenuto, filtrando attraverso il Capodilista, sarebbe giunto al Brasca il quale peraltro poteva aver preso diretto contatto con qualcuna di esse.

Il Capodilista resta comunque la principale e talvolta l'unica fonte usata dal Brasca: la tavola delle corrispondenze fra i due scritti che la Momigliano Lepschy pubblica alle pagine 283-286 del suo lavoro è, in merito, estremamente probante⁵.

La pubblicazione dello scritto di Santo Brasca, mentre viene a colmare una lacuna non grave, sottolinea per contrasto l'indifferenza che ha finora circondato, almeno in Italia, quei testi di viaggiatori, pellegrini e mercanti che non abbiano un diretto interesse letterario, economico o geografico. In altri termini, aldilà dei capolavori come quelli di Marco Polo o di Francesco Balducci Pegolotti che rappresentano altrettanti punti fermi nell'orizzonte delle fonti storiche italiane, la medievistica del nostro paese si è occupata assai poco del pellegrinaggio in sé — o anche del viaggio mercantile e missionario, che del pellegrinaggio sono i diretti eredi ed i parenti strettissimi — e delle implicazioni propriamente storico-sociali (e non, si badi bene, soltanto religiose) di tale fenomeno che pure fu uno dei più rilevanti di tutto il medioevo.

Per ora, le migliori attenzioni recenti sono andate a testi come il *Libro d'Oltramare* di Nicolò da Poggibonsi che, pubblicato a Bologna nel 1881 a cura di A. Bacchi della Lega, ha conosciuto una revisione completa da parte del padre francescano B. Bagatti (Gerusalemme 1945); i *Viaggi in Terrasanta* di L. Frescobaldi e S. Sigoli hanno avuto un'edizione accurata di C. Angelini, Firenze 1944, mentre il *Viaggio ai Luoghi Santi* di Giorgio Gucci, loro compagno d'avventure, è stato meno fortunato perché letterariamente meno felice, per quanto più ricco nelle notizie e più attento nelle osservazioni: cioè, in ultima analisi, più utile sotto il profilo storico. Il *Viaggio* del Frescobaldi, riproposto dall'Istituto Geografico De Agostini di Novara in un'edizione del 1961 senza introduzione e senza note, ha confermato i suoi notevoli pregi « giornalistici » ma, dobbiamo dire, anche il suo minor valore rispetto ad altri testi più negletti. Un'edizione, per

⁵ Due compagni del Brasca nel pellegrinaggio, il domenicano tedesco Felix Schmid (latinizzato in Fabri) e un anonimo francese, ci hanno lasciato due resoconti del medesimo viaggio, rispettivamente *Evagatorium in Terrae Sanctae Peregrinationem* e *Le Voyage de la Sainte Cité de Hierusalem*. Il secondo testo è interessante in modo speciale, essendo complementare al Brasca: ci narra, infatti, quale poteva essere la vita di un pellegrino comune, laddove il Brasca era invece un privilegiato, un personaggio di rango che poteva permettersi delle spese.

esempio, di Mariano da Siena che venisse a sostituire quella decrepita di cui per ora disponiamo sarebbe estremamente più utile⁶.

Vero è d'altronde che gli scritti del Frescobaldi, del Sigoli e del Gucci, nella misura in cui furono dettati occasionalmente dalla necessità di fornire al re di Napoli notizie sulle condizioni politico-strategiche d'oltremare da sfruttare nel caso d'un'eventuale spedizione bellica, hanno una dimensione storica ben precisa e si collocano — per quanto secondariamente — nel movimento intellettuale degli scritti teorici sulla crociata così splendidamente inaugurato, all'alba del Trecento, dal Lullo e dal Dubois: ma è anche vero che appunto su quel piano lasciano molto a desiderare. Del resto la spedizione napoletana non si fece mai.

Tornando al problema dei testi che avrebbero bisogno di edizione o di più corretta riedizione, qualcosa bisogna pur dire almeno dell'*Itinerarium Syriacum* di Francesco Petrarca.

Il milanese Brasca e il padovano Capodilista, sebbene cittadini di due centri per tanti versi legati alle memorie petrarchesche, non mostrano di conoscere l'*Itinerarium Syriacum*; né ciò deve stupire perché, anche se lo lessero, non poteron da quella pura esercitazione retorica trarre qualcosa da inserire nelle loro trattazioni ispirate all'osservazione della realtà.

Non stupisce quindi che la Momigliano Lepschy non nomini il Petrarca. Stupisce viceversa che in un paese come il nostro, dove la tradizione culturale è così tenacemente petrarchista — e non solo nel campo letterario: sia detto senz'ombra di polemica — manchi tuttora un'edizione critica adeguata dell'*Itinerarium Syriacum*, e si sia costretti a ricorrere ancora a quella vecchia e forse non ineccepibile del Lumbroso⁷.

Giova precisare a questo punto che l'importanza dell'*Itinerarium* petrarchesco, almeno come fonte storica, non è di molto rilievo. Il Petrarca scriveva verso il 1358 questa lettera — chiamarla trattato è del tutto fuori luogo — al cavaliere milanese Giovanni di Mandello, funzionario visconteo, in partenza per la Terrasanta. Componimento d'occasione, quindi.

In quel periodo si riparlava di crociata. I Genovesi, battuti dai Veneziano-Catalani nelle acque di Alghero alla fine dell'agosto 1353, non avevano trovato di meglio che darsi ai Visconti, i quali ereditavano così, indirettamente, una serie di massicci interessi gravemente compromessi tanto nell'Egeo quanto nel Mar Nero. Il debutto del Petrarca come diplomatico visconteo fu soprattutto caratterizzato dallo sforzo di rappacifica-

⁶ MARIANO DA SIENA, *Del Viaggio in Terra Santa (1431)*, ed. D. MORENI, Firenze 1822.

Una nuova edizione sarebbe necessaria per PIETRO CASOLA, *Viaggio a Gerusalemme*, a cura di G. PORRO, Milano 1855.

Appropriatamente edita invece la *Peregrinazione a Gerusalemme* di BERNARDINO DI NALI (1492), a cura di V. CORBO O.F.M. in *Custodia di Terra Santa 1342-1942*, Jerusalem 1951, pp. 207-257.

⁷ G. LUMBROSO, *Memorie italiane del buon tempo antico*, Torino, Loescher, 1889, pp. 16-49.

G. BILLANOVICH, assicurando or son oltre dieci anni ad U. Bosco di starne preparando l'edizione critica, gliene comunicava il titolo esatto: *Itinerarium breve de Janua usque ad Jerusalem et Terram Sanctam*.

zione con Venezia; il trattato di pace si stipulava infatti il 1° giugno 1355 e la Cristianità nuovamente unita poteva rivolgere l'attenzione alla minaccia turca. Alla fine di quel medesimo anno, grazie all'intervento diretto del basileus Giovanni V Paleologo presso Innocenzo VI, si rilanciava un ennesimo progetto di crociata della quale il Petrarca fu, almeno formalmente, zelatore entusiasta. Essa fu in effetti bandita ad Avignone nel novembre 1356, ma venne condotta in maniera troppo fiacca e discontinua per approdare a risultati concreti. E l'impegno del Petrarca in questo frangente del resto, sia nelle lettere ai dogi di Venezia e di Genova sia nelle invettive dei Trionfi contro i « miseri cristiani » intenti a consumarsi l'un l'altro mentre il sepolcro di Cristo è in man de' cani, appare estremamente conformistico e debole.

Comunque, quando l'*Itinerarium* fu scritto, l'occidente tornava ancora una volta a respirare aria di guerra santa. Ma bisogna dire che non c'è, nell'opuscolo petrarchesco, quasi nessuna eco d'un reale interesse del poeta per la materia trattata. Già la giustificazione da lui addotta per non essersi unito ai pellegrini in partenza, la paura del mare e della navigazione, arieggia ad un celebre « topos » caro alla poesia classica. Per il resto, siamo davanti ad una trattazione condotta sui geografi latini più che sulle informazioni recenti, e si riceve la netta impressione che lo scritto abbia lasciato freddi tanto l'autore quanto il destinatario. Qualche bel tratto si può trovare nella descrizione di luoghi che il poeta conosceva bene, come la riviera ligure e parte delle coste tirreniche; il resto è reminiscenza pliniana e non solo pliniana, è mitologia, è retorica. Né le frasi dedicate ai luoghi che videro Gesù ed al Sepolcro riescono a staccarsi da una certa commozione riflessa, frutto di letture patristiche piuttosto che di sincerità interiore.

Conosceva il Petrarca i principali *Itineraria* a lui contemporanei, per esempio quello del Mandeville? È opinabile di sì, ma quasi certamente non pensò di servirsene: i classici erano anche in questo caso la sua fonte.

Se l'inadeguato stato degli studi sull'*Itinerarium* — da tempo considerato del resto un po' la « cenerentola » degli scritti petrarcheschi — può dispiacere al critico letterario e al filologo, chi si occupa di cose storiche deve lamentare questa incuria soprattutto perché costituisce un eloquente sintomo della sordità degli studiosi italiani dinanzi alle testimonianze relative ai pellegrinaggi in Terrasanta.

Ora, il problema che qui si ripropone è appunto questo: il fenomeno del pellegrinaggio nel medioevo ci pare ancora scarsamente messo a fuoco dalla storiografia odierna, almeno da quella italiana. Gioca forse in ciò un malinteso, a onor del vero piuttosto grossolano, che fa ritenere puramente religioso (e magari patologicamente religioso, di quelli da passarsi agli studiosi delle alienazioni collettive) un fatto che viceversa ha ragioni e radici profonde nella vita sociale, economica e culturale di tutta l'età media. In altri termini, si tratta della solita divisione in « generi » storiografici che, per quanto specie in questi ultimi tempi sia stata fortunatamente cacciata dalla porta, rientra dalla finestra — magari sotto forma

di pregiudizi metodologici e, perché no?, ideologici — e si rifiuta praticamente di ammettere che i fatti religiosi possano servire, studiati a fondo non solo nei loro rapporti con l'ambiente ma proprio nella loro stessa intima struttura, a meglio chiarire i fatti economici e politici o viceversa, e via discorrendo.

Come spesso accade, alla radice di questa mancanza di sensibilità c'è, a nostro avviso, un'oggettiva deficienza di competenze specifiche. In Italia mancano sull'argomento pubblicazioni d'un certo rigore scientifico. Le basi d'un serio discorso in merito potrebbero tuttavia, in sé, esser poste dai risultati d'un recente convegno tudertino che si occupava appunto dei pellegrinaggi e del culto dei santi in Europa fino alla prima crociata⁸.

La grande spedizione terminata con la presa di Gerusalemme ci pare un ottimo termine *ad quem* per impostare un discorso sul pellegrinaggio, in quanto del pellegrinaggio appunto essa fu conseguenza naturale sul piano sia storico sia psicologico e di esso mantenne sempre taluni elementi-base, così dal punto di vista abbastanza vasto e vago delle manifestazioni mistiche come da quello più particolare e preciso del diritto canonico e del linguaggio liturgico. Ciò non significa che si debba aderire senza riserve a tesi come quelle difese dal Bréhier, dal Calmette, dallo Hatem e — con maggior cautela — dallo Iorga e dallo Erdmann, i quali tutti postulano un'identità « tout court » fra pellegrinaggio e crociata; significa però che il pellegrinaggio va considerato sempre nella sua prospettiva più latamente storica e nei suoi risultati più importanti e complessi. E la crociata è, potremmo dire, la piena e completa maturazione entro il quadro generale della civiltà del medioevo di ciò che il pellegrinaggio vi significava e vi rappresentava come esperienza religiosa.

Durante il già citato congresso di Todi, alcuni studiosi italiani offrirono contributi di effettivo interesse: A. Petrucci sul culto di S. Michele del Gargano, R. Monterosso sul culto dei Santi nella tradizione musicale del medioevo, E. Cattaneo sulla « statio », A. Prandi sulla tomba di S. Pietro, A. Gambacorta sul culto di S. Nicola di Bari⁹.

Si tratta, come si vede, di argomenti monografici assai diversi fra loro sia come interesse sia come valore, e tutti assai circoscritti: impossibile darne quindi una valutazione sintetica, salvo quella che aver sentito il bisogno di affrontare certi temi in sede di un Convegno è indice di un interessamento per una serie di problemi che già da tempo attendevano e meritavano attenzione.

In particolare, ci limitiamo ad osservare che giustamente la breve

⁸ IV Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale (Todi, 8-11 ottobre 1961) - *Pellegrinaggi e culto dei Santi in Europa fino alla 1^a Crociata*, Todi 1963.

⁹ Fra le relazioni tenute da stranieri, si deve segnalare almeno quella di C. Vogel sul pellegrinaggio penitenziale (pp. 37-94) che pone interessanti problemi giuridici e di costume il cui sviluppo sarebbe opportuno considerare nella successiva legislazione canonica e nella pratica della crociata, E. R. Labande, E. Delaruelle e A. Dupront hanno portato da parte loro al Convegno contributi sui quali non possiamo qui riferire, ma che rappresentano comunque la voce di tre fra i maggiori studiosi odierni della religiosità medioevale.

comunicazione di monsignor Cattaneo (pp. 245-259) ha messo in luce l'importanza storica e liturgica della « statio », cioè del luogo prefissato di raduno dell'assemblea dei fedeli, come un vero e proprio piccolo pellegrinaggio. Ci saremmo viceversa attesi da un Convegno del genere una parola più precisa sul problema delle « translationes » dei corpi dei santi e sul culto delle reliquie che è aspetto fondamentale della genesi del pellegrinaggio e sul quale pendono ancora troppi interrogativi.

L'argomento « pellegrinaggi » resta comunque in sé ancora lontano dal venir adeguatamente affrontato dalla medievistica italiana. Del resto, certi discorsi iniziati all'insegna d'una non troppo ben chiarita « spiritualità medievale » hanno spesso l'aria di voler sfumare, più o meno inconsciamente e perfino al di là delle intenzioni individuali, nel mistico e nell'esoterico. Inutile dire che ciò non deve accadere: è anzi portando « en plein air » questi temi e precisandone i contorni storici e concettuali che se ne sottolinea l'importanza e se ne rende utile la comprensione. Lo sforzo non è lieve, ché l'argomento sembra pensato apposta per sfuggire di mano, come il Proteo della leggenda; pure, pellegrinaggio significa strade, abbazie, ospizi, fiere, mercati, ponti, circolazione monetaria, scambi linguistici e culturali: significa in una parola vita sociale quanto mai concreta, nel giusto apprezzamento della quale sta la chiave per capire tutto il medioevo.

FRANCO CARDINI

UNA FONTE PER LA STORIA DEL PENSIERO ECONOMICO IN ITALIA: IL CARTEGGIO DI LEON WALRAS

Davanti a questi tre grossi volumi di *Correspondence of Léon Walras and Related Papers*¹, che William Jaffé ha pubblicato recentemente sotto gli auspici della Reale Accademia olandese di scienze e lettere, si prova lo stesso sentimento di Luigi Einaudi quando gli capitò d'avere finalmente tra le mani la monumentale ed eruditissima edizione degli scritti e della corrispondenza di Davide Ricardo curata da Piero Sraffa².

Perché « tanta commozione e tanta avidità », vorremmo anche noi dire usando le stesse parole dell'Einaudi? Perché « il trascorrere di tanti anni, senza che dell'annunciata edizione » s'avesse il benché minimo sentore, aveva tramutato la notizia della preparazione dell'edizione in leggenda. « Ora, d'un tratto, si ha la prova provata... notizia vera, che oggi si può toccare con mano commossa ed ammirare con gli occhi avidi ».

Il primo annuncio dell'edizione Jaffé risale all'aprile del 1935, allorché vennero descritte, in un breve articolo, le linee maestre del lavoro futuro³. Da allora un fitto numero di pubblicazioni di fonti⁴, d'edizioni critiche⁵, di studi specialistici e settoriali⁶, talvolta eccellenti⁷, taluni dei quali dovuti

¹ Vol. 1, 1857-1883, XLIV-800 p. (lettere 1 a 559); vol. 2, 1884-1897, XXVIII-764 p. (lettere 560 a 1332); vol. 3, 1898-1909, XXIV-538 p. (lettere 1333 a 1783). Quest'ultimo volume contiene un indice delle lettere (pp. 449-458), un eccellente indice delle persone e dei lavori citati (pp. 461-523), un indice per materia (pp. 525-538), grazie ai quali la consultazione dello sterminato materiale è facilitata grandemente. L'opera è stata stampata dalla North-Holland Publishing Company d'Amsterdam, nel 1965.

² *Dalla leggenda al monumento in Saggi bibliografici e storici intorno alle dottrine economiche*, Roma, Ed. di storia e letteratura, 1953, pp. 155-161.

³ W. JAFFÉ, *Unpublished Papers and Letters of Léon Walras*, « Journal of Political Economy », aprile 1935.

⁴ Una minuziosa descrizione è data dallo stesso Jaffé nel vol. I della *Corr. LW*.

⁵ Le migliori sono apparse in inglese e dovute allo stesso Jaffé. Vedile elencate nella bibliografia dello stesso Jaffé.

⁶ Mi limito a citare F. OULÈS, *L'Ecole de Lausanne*, Paris, Dalloz, 1950; M. BOSSON, *Léon Walras fondateur de la politique économique scientifique*, Paris, LGDJ, 1951, nonché il più recente *La pensée sociale et coopérative de Léon Walras*, Paris, IEC, 1963.

⁷ Penso soprattutto agli studi consacrati alla ricostruzione delle dottrine monetarie walrasiane. Tra questi mi limito a citare l'articolo di E. JAMES & J. LECOQ, *La pensée monétaire de Léon Walras*, « Economic appliquée », ott.-dic. 1961, pp. 603-631, dove

anche ad autori nostrani⁸ —, senza peraltro contare i sostanziosi capitoli dedicati a Walras nei manuali di storia delle dottrine economiche⁹, — sono venuti alla luce ed hanno reso il lavoro del Jaffé più difficile e complicato.

Gli innumerevoli ostacoli sono stati, invece, tutti vinti. I tre volumi ora pubblicati, utilizzano, beninteso, il copioso materiale già disponibile, senonché questo materiale è stato sistematicamente controllato, vagliato, inquadrato nell'economia generale della produzione scientifica del Walras. Il tutto, poi, è stato commentato, annotato, descritto con un'acribia filologica davvero insolita in un economista professionista, per giunta specialista di questioni econometriche.

Gli economisti troveranno, in questi tre volumi, argomenti e dati di fatto per rilanciare molte discussioni, come per esempio quella sull'accumulazione del capitale nel quadro della teoria dell'equilibrio generale; ma chi ne trarrà il più gran profitto sarà lo specialista di storia delle idee, che potrà disporre d'una massa di documenti la cui ricchezza è semplicemente sterminata. In questi tre volumi ritroviamo, infatti, le tracce di tutte le discussioni più notevoli che si sono svolte in Europa tra il 1857 ed il 1909: sulla funzione delle casse di risparmio, sul ruolo delle cooperative, sulla distribuzione delle ricchezze, sulla nazionalizzazione del suolo, sui rapporti tra economia pura ed economia applicata, sul compito della storia delle dottrine o teorie economiche, sulla missione dell'economista, ecc. ecc. Senza dubbio alcuno, Walras, forse perché si preoccupò di questi problemi ponendosi dal punto di vista dell'economista matematico (cioè da un punto di vista allora insolito, ma nuovo ed originale), si trovò al centro stesso dell'ideale dibattito che impegnò, nella seconda metà del secolo passato, la repubblica delle lettere. Basti dare uno sguardo all'indice dei corrispondenti per sincerarsene. Scienziati piccoli e grandi, famosi ed oscuri, sono presenti in questi tre volumi. E non si tratta soltanto d'economisti. Gli Edge-

sono esposti i diversi sistemi monetari preconizzati da Walras e dove si mette in risalto il fatto che il valore della moneta non dipende dalle emissioni e dalla produzione del metallo, sibbene dalla necessità di equilibrare l'offerta e la domanda della stessa moneta. Ed inoltre cfr. l'articolo eccellente di R. E. KUENNE, *The Walrasian Theory of money: an Interpretation and a Reconstruction*, « *Metroeconomica* », maggio-agosto 1961, pp. 94-105, che opportunamente integra il lavoro di James e Lecoq.

⁸ Tra tutti basti citare il primo capitolo dell'ottimo libretto di C. NAPOLEONI, *Il pensiero economico del '900*, Torino, Einaudi, 1963, nonché da un punto di vista più specialistico, ma rimarchevole per il vigore e la limpidezza con cui la teoria walrasiana dell'equilibrio viene riformulata: C. NAPOLEONI, *L'equilibrio economico generale. Studio introduttivo*, Torino, Boringhieri, 1965.

⁹ Il primo manuale italiano che viene a mente è quello, ovviamente, di A. FANFANI, *Storia delle dottrine economiche dall'antichità al XIX secolo*, Milano-Messina, Principato, 1955, 4^a ed., dove però il nome di Walras figura citato una sola volta. Migliore sorte gli è riservata nei manuali redatti dagli economisti, per es. in quello altrettanto diffuso del G. CAPODAGLIO, *Breve storia dell'economica*, Vol. I: *Lo svolgimento storico*, Milano, Giuffrè, 1968, spec. il cap. XII. o in quello, più vecchio, di I. GRIZIOTTI-KRETSCHMANN, *Storia delle dottrine economiche*, Torino, Utet, 2^a ed., 1954. Della stessa è da vedere altresì *La Storia delle dottrine economiche moderne*, Milano, Garzanti, 1961. Altre indicazioni v. nella rassegna d'A. DE MADDALENA, *La storia del pensiero economico. Rassegna schematica dei saggi di carattere manualistico*, in « *Nuova rivista storica* », gennaio-aprile 1968.

worth, Einaudi, Gide, Jevons, Pareto, Pantaleoni, Fisher, Wicksell, Wicksteed, si trovano accanto ad uomini politici come J. Ferry, a sociologi come Giddings, a giuristi come E. Roguin, a fisici come H. Poincaré, ed a filosofi sociali come G. Renard e M. Millioud, o a storici del movimento operaio come B. Malon e L. Winiarski.

L'approccio walrasiano dei problemi economici, nonché l'utilizzazione delle matematiche per facilitare ed assiomatizzare quell'approccio, non poteva non interessare uomini provenienti dai più diversi orizzonti e specialisti di discipline diverse, che nel formalismo matematico scorgevano, molto opportunamente, una funzione euristica essenziale: quella di rendere rigorosa la formulazione di proposizioni imprecise e di fornire un aiuto all'intuizione quando questa si appalesasse incapace d'afferrare tutte le conseguenze che possono scaturire da un insieme di proposizioni. A tal proposito non si leggono senza emozione le belle lettere di H. Poincaré o quelle, impacciatemente entusiastiche, di J. Schumpeter.

Ovviamente, il grosso dei documenti pubblicati dal Jaffé concerne la disciplina che Walras professava all'Accademia e poi Università di Losanna, e nella quale credeva con una fede quasi religiosa (e che faceva sogghignare il suo successore nella cattedra, Vilfredo Pareto): quell'economia politica tutta aperta e partecipe del « mondo grande e terribile degli uomini che amano e che sperano ». Quell'economia, che veniva qualificata « pura », appassionava non soltanto i professionisti della disciplina e quelli più generalmente preoccupati dall'elaborazione d'una metodologia delle scienze sociali, ma bensì anche filosofi, poeti, letterati. E nei tre volumi troviamo scritti inattesi, davvero inaspettati: per esempio, un manipoletto di lettere di Charles Peguy, ed uno scritto straordinariamente acuto e pertinente di Paul Valéry.

Non è proprio il caso che stiamo qui a sottolineare l'importanza eccezionale, incomparabile, di questa raccolta di documenti per lo storico della cultura in Europa, né che scriviamo un elogio senza riserve del lavoro del professore Jaffé. Questi tre ponderosi volumi si raccomandano da soli, e poi, molto prima di noi, recensori più solleciti hanno detto tutto ciò che la circostanza imponeva di dire¹⁰. Qui ci sia permesso di sottolineare un solo punto, che ci sembra d'una estrema importanza per la storia d'Italia.

L'incompreso Walras, sconosciuto o misconosciuto a lungo nei paesi di lingua francese, aveva trovato in Italia la simpatia, la comprensione ed

¹⁰ C. DEMARIA, *Come non si devono ristampare le edizioni degli economisti matematici*, « Giornale degli Economisti e Annali di Economia », gennaio-febbraio 1966, p. 108, è arrivato a scrivere: « ... per evitare queste aggettivazioni e queste affermazioni, pur fondate, che potrebbero sembrare stucchevoli o solo encomiastiche, occorrerebbe riferire qui su moltissime altre lettere ... Cediamo questo compito ai lettori. Ne ritrarranno, come il recensore, un grande giovamento e un godimento squisito, tanto più elevato quanto maggiori saranno l'isolamento e il tempo che essi potranno dedicare — per esempio durante le estati ultramediterranee — alla diretta presa di contatto con i personaggi dell'umanità scientifica del Walras ». Dal canto suo G.-H. BOUSQUET, *Economie et histoire*, « Revue Economique », 1966, fasc. 3,

i lettori che altrove aveva vanamente cercati. I tre volumi pubblicati da Jaffé ci offrono una documentazione sull'ambiente culturale italiano, che vale la pena sfruttare a fondo. Quando si pensa che gli studi sul pensiero e le dottrine economico-sociali italiani, tra il 1870 ed il 1914, sono rari più ancora delle mosche bianche; quando si pensa che manchiamo a tutt'oggi di ricerche preliminari su personaggi importanti (la sola eccezione è costituita dal Toniolo e dal gruppetto degli economisti e sociologi della Scuola cattolica), o che la discussione tra i « socialisti della cattedra » ed i liberisti ci è conosciuta sommariamente e superficialmente, — ebbene non ci rimane che ringraziare Jaffé della copiosa massa di documenti che ci offre e che ci aiutano a comprendere meglio molti aspetti della nostra storia culturale recente, ed anche, in una certa misura, taluni pregevoli studi, come quelli d'Aurelio Macchioro¹¹, di G. Are¹², ed anche le non certo abbondanti ricerche sui trattati commerciali, sulle leggi doganali e sulle polemiche relative¹³.

E la nostra riconoscenza per il Jaffé diventa assai più grande quando pensiamo che su un economista come Luigi Luzzatti, che ha tenuto un ruolo di primo piano nella politica del paese, disponiamo soltanto della diligente, ma disgraziatamente troppo sommaria biografia di F. Catalano¹⁴, completata da una raccolta di studi, disparati per livello tecnico e documentazione erudita, e pubblicata a cura d'un'associazione per lo sviluppo delle banche popolari, di cui, come si sa, lo statista-economista veneto fu l'ideatore ed il diffusore in Italia¹⁵. E per strano che possa sembrare, su Luigi Luzzatti non esistono altri studi. Degli altri economisti coevi, il Lampertico, il Montemartini, il Cusumano, l'Errera, il Pantaleoni, il Bodio, il De Viti De Marco, ecc. ecc. non si sa niente. Non sono stati reputati degni nemmeno d'una

p. 505; scrive: « L'impression qui s'en dégage est celle d'une splendide réussite. Assurément, cette publication qui est un monument, a vu le jour dix ou vingt ans trop tard; mais cela est du passé. De façon définitive, le nom de l'éditeur est lié à celui de son auteur, comme dans le cas de Boswell et de Johnson, d'Eckermann et de Goethe, de Piero Sraffa et de Ricardo ». E quel grande conoscitore di dottrine economiche ch'è T. W. HUTCHISON, *Review of Correspondence of Léon Walras*, « Economic Journal », dicembre 1966, pp. 855-857, scrive opportunamente: « Locating, arranging, and deciphering them for publication probably amounts to the most arduous editorial task ever attempted in the history of economic studies, and it has been carried out by Professor Jaffé with meticulous, unflagging, and brilliantly skilful scholarship... It is a tremendous monument that Professor Jaffé has erected, and great and lasting in the debt due to him and all who have supported his enterprise. His editorial notes could not be surpassed for succinct and expert informativeness ».

¹¹ A. MACCHIORO, recensione della edizione delle opere complete di F. Ferrara, in « Annali dell'Istituto G. G. Feltrinelli », II, 1959, pp. 651-673 nonché *Marxismo ed economia pura fra il XIX e XX secolo*, « Rivista storica del socialismo », genn.-apr. 1966.

¹² G. ARE, *Il problema dello sviluppo industriale nell'età della Dextra*, Pisa, Nistri-Lischi, 1965, ma anche l'eccellente lavoro di L. CAFACNA, *Industrialismo e politica economica dopo l'unità d'Italia. Dalla unificazione doganale al trattato di commercio con la Francia*, « Annali dell'Istituto Giangiacomo Feltrinelli », V, 1962, pp. 150-180.

¹³ Vedili citati in G. BUSINO, *Cinque anni di studi sulla vita e sull'opera di Vilfredo Pareto (1960-1965)*, « Nuova rivista storica », sett.-dic. 1967.

¹⁴ F. CATALANO, *Luigi Luzzatti, la vita e l'opera*, Milano, Banca popolare, 1965.

¹⁵ *Attualità di Luigi Luzzatti*, a cura di F. Parrillo, Milano, Giuffrè, 1964.

mingherlina tesi di laurea. Un economista come E. Barone o come Maffeo Pantaleoni, e le cui attività si sono svolte in campi meno recintati di quelli dell'economia politica, sono degli illustri sconosciuti. Né un Francesco Ferrara, il cosiddetto « principe degli economisti italiani », ha avuto una migliore sorte: le sue opere sono state, sì, ripubblicate, ma in un'edizione di cui pochi privilegiati hanno avuto sentore¹⁶. Non parliamo poi di Luigi Bodio, l'uomo che ha creato l'organizzazione italiana per lo studio della statistica: egli è poco più che un nome. Parimenti un semplice nome, o poco più, grazie soprattutto all'ottima antologia di Luciano Cafagna *Il Nord nella storia d'Italia* (Bari, Laterza, 1962), è il pioniere del blocco protezionista clerico-moderato, il senatore Alessandro Rossi, e ciò con grave scapito per la conoscenza corretta del nazionalismo, d'una dottrina cioè i cui postulati mercantilistici derivano più o meno direttamente dalle teorie dell'industriale di Schio¹⁷.

Questa carenza totale di ricerche sugli economisti e pensatori sociali della fine del secolo passato e dei primi anni del nostro; queste mancanze assolute di studi analoghi a quelli di Dieter Lindenlaub o di Sheehan¹⁸, e qui non parlo delle minuziose, doviziose, complesse ed eruditissime¹⁹ « trouvailles » di G.W.F. Hallgarten, — sono particolarmente gravi. Indagini come quelle di Dante Severini²⁰ o di Luigi Dal Pane²¹ stanno a dimostrare che qualcosa sta cambiando? Ce lo auguriamo.

Un aiuto ed uno stimolo, dicevo, ci vengono da questi tre volumi pubblicati dal Jaffé. I corrispondenti italiani del Walras sono, infatti, numerosi e qualificati: E. Barone, G. Boccardo, L. Bodio, P. Boninsegni, L. Cossa, V. Cusumano, P. Del Pezzo, A. De Viti De Marco, L. Einaudi, A. Errera, A. Garelli, A. Loria, U. Mazzola, A. Messedaglia, G. Montemartini, F.S.

¹⁶ F. FERRARA, *Opere complete* a cura di B. Rossi Ragazzi, sotto gli auspici dell'Associazione Bancaria Italiana e della Banca d'Italia, Roma, 1955 e segg. (in corso di pubblicazione). Cfr. anche G. FRISSELLA VELLA, *Francesco Ferrara e la scuola economica italiana*, in *La Sicilia e l'Unità d'Italia*, Milano, Feltrinelli, 1962, pp. 811-824.

¹⁷ Vedere a questo proposito lo stimolante saggio di S. LANARO, *Nazionalismo e ideologia del blocco corporativo-protezionista in Italia*, « Ideologie », 1967, n. 2, pp. 36-93 ed anche certe calzanti notazioni di M. CALZAVARINI, *Il protezionismo industriale e la tariffa doganale del 1887*, « Clio », gennaio-marzo 1966, pp. 55-93.

¹⁸ *Richtungskämpfe von Verein für Sozialpolitik. Wissenschaft und Sozialpolitik im Kaiserreich vornehmlich von Beginn des « Neuen Kurses » bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges (1890-1914)*, Wiesbaden, Steiner, 1967, 2 volumi. Il libro di J. J. SHEEHAN è intitolato: *The Career of Lujo Brentano. A Study of Liberalism and Social Reform in Imperial Germany*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1966.

¹⁹ *Imperialismus vor 1914. Die soziologischen Grundlagen der Aussenpolitik Europäischer Grossmächte vor dem Ersten Weltkrieg*, München, Beck'sche Verlag, 1963, 2 volumi.

²⁰ D. SEVERINI, *Figure e momenti di storia comasca*, Como, Camera di Commercio, 1965.

²¹ Di L. Dal Pane bisognerebbe citare gli innumerevoli saggi sparsi in diverse riviste. Per comodità cito solo la recente riedizione di L. COSSA, *Saggi bibliografici di economia politica*, Bologna, Forni, 1963.

Nitti, M. Pantaleoni, V. Pareto, L. Perozzo, F. Virgili, G.A. Zanon. Le vicende d'un Pareto sono abbastanza bene conosciute²²; quelle svizzere del Pantaleoni un po' meno bene²³. E quelle di tutti gli altri?

La storia dei rapporti di Walras coll'Italia comincia nel 1874 quando egli scrisse al Marc Monnier domandandogli d'esser messo in rapporti con studiosi italiani di economia politica²⁴. Il ginevrino, grande diffusore della cultura italiana nei paesi di lingua francese, conosceva assai poco il mondo degli studiosi di scienze sociali, cosicché rispose facendo i nomi di due suoi conoscenti: Vittorio Scialoja e Alberto Errera. A quest'ultimo, infatti, il Walras si rivolse per ottenere ben presto una cordiale risposta: « Ella... non aveva uopo di ciò [sc.: della presentazione di M. Monnier] per essere conosciuto dagli studiosi di economia politica. Da gran tempo la sua fama è diffusa anche in Italia... La tendenza dei Suoi studi piace anche in Italia, ma pochi sono coloro i quali si occupino di associare gli studi matematici alle ricerche economiche. Soltanto il deputato Messedaglia ed il professore Bodio fecero argomento di studi per la parte che riguarda la statistica. Nelle scuole italiane predomina l'idea che il metodo matematico deduttivo sia quasi inapplicabile all'economia, mentre invece piace la induzione matematica. L'uso di questa induzione, i processi, i criteri, le figurazioni grafiche che adotta sono adesso predilette anche da noi. È qui diffusa la persuasione che l'induzione matematica sia molto utile e che prendendo le mosse dai fatti significati nei loro elementi numerici, fin dove il numero può giungere legittimamente, li combina, ne mostra i rapporti, ne trae leggi, dalle leggi aiuta a salire alle cause ».

Tra lo studioso italiano ed il Walras si stabilì tosto una fitta corrispondenza. Il professore losannese pone domande precise sullo stato degli studi in Italia e chiede indirizzi. Errera, che vorrebbe fungere da intermediario, dapprima è titubante ed evasivo, ma poi comunica gli indirizzi di Pepoli, Cossa, Cassani, Zampelli e confessa che il solo professor Boccardo può considerarsi appartenente all'indirizzo matematico, « nuovo passo in quella via di riduzione analitica che... è destinata a dare alla scienza quella perfezione che ha ultimamente conseguito la fisica ». E qualche giorno più tardi, invia anche gli indirizzi di F. Lampertico, Rota, Busoni, Luigi Bodio, specificando però: « Dirò che questo genere di trattazione, in forma matematica, mi piace moltissimo. Ho sempre creduto che l'economia politica sia scienza deduttiva e sperimentale nello stesso tempo. La parte deduttiva se si aiuta colla forma geometrica e col simbolo algebrico può fare anche più cammino, poiché si vale di strumenti che accrescono la potenza d'ana-

²² G. BUSINO, *Materiali per l'edizione dell'epistolario*, « Cahiers Vilfredo Pareto », I, 1963, pp. 61-97.

²³ G. BUSINO et S. STELLING-MICHAUD, *Matériaux pour une histoire des sciences sociales*, in « Cahiers Vilfredo Pareto », VI, 1965, sub Pantaleoni, e più recentemente del BUSINO, *Histoire et société en Italie*, Paris. Pauvrieth, 1968, pp. 171-178 ed anche: *Maffeo Pantaleoni et l'enseignement de l'Economie politique à Genève au début du XIX^e siècle*, in « Cahiers Vilfredo Pareto », I, 1963, pp. 49-60.

²⁴ Bibliothèque publique et universitaire de Genève, Ms. Marc Monnier, 122, f. 265 r. e v.

lisi e di astrazione». E pur ripetendo in tutte le successive lettere « Il metodo matematico che seguite è l'unico che possa condurci a risultati veramente scientifici », Errera continua a dire: « Ricordatevi che gli economisti italiani sanno poco di matematica, eccetto Bodio, Boccardo, Montanari, Scialoja... ».

Uno di questi, Luigi Bodio, statistico di reputazione mondiale, studioso tutto preso dalla concretezza dei fatti, apre le porte del mondo accademico italiano al Walras. In breve volger di tempo tutti gli economisti importanti della penisola carteggiano col professore di Losanna. Per esempio il genovese Boccardo, gran diffusore di classici economici in Italia, accurato e oculato ispiratore di tutta una parte della politica culturale della Pomba-Utlet di Torino, e le cui lettere sono estremamente importanti per due ragioni: perché ci fanno conoscere i criteri che ispiravano la scelta e la traduzione in italiano di tanti testi economico-sociali stranieri e perché ci danno preziose indicazioni sul come i traduttori venivano forgiando poco a poco il vocabolario tecnico dell'economia. E perché, « last but not least », ci approno qualche spiraglio sul mercato che assorbiva tanta e sì varia letteratura.

Le lettere scientificamente più importanti ci sembrano quelle di E. Barone, studioso di storia militare, economista geniale, teorico d'insolito vigore, più o meno legato al movimento nazionalista. Quelle più notevoli per la storia culturale italiana sono, senza dubbio alcuno, le lettere di Maffeo Pantaleoni e di Vito Cusumano.

Il Pantaleoni entra in rapporti con il Walras verso la fine del 1883, da Camerino, dove insegnava, recalcitrante e scontento, il diritto commerciale e l'economia. Sognava sfuggire all'asfittico ambiente in cui lavorava collo sperare un'ipotetica cattedra all'estero, nel paese stesso in cui l'astro della giovane economia matematica brillava. Lentamente tra i due s'annoda una salda amicizia, tanto salda che Pantaleoni domanderà, nel 1891, al Walras, di far chiamare il Pareto all'Università di Losanna. Le lettere tra i due vertono sugli argomenti più disparati. Punti speciali d'economia politica, ma anche questioni più generali. Per esempio, se la storia delle dottrine economiche sia o meno utile.

Si sa che sull'argomento, verso la fine del secolo passato, gli avvisi erano assai diversificati. Pareto, Croce, Montemartini hanno scritto in proposito pagine che ancor oggi si leggono con profitto.

Quali erano gli elementi più costanti nella discussione²⁵? Un certo numero d'economisti sosteneva che per scienza economica dobbiamo intendere quel complesso di teorie che si sono elaborate a partire d'una ipotesi, d'un *essendo dato...*, che nella fattispecie è un *dato mercato* nei suoi elementi relativamente costanti, variabili o in sviluppo. Questo processo d'astrazioni successive è l'oggetto della storia, d'un certo tipo di storia di cui ha bisogno l'economista, e di cui ovviamente può non avere bisogno lo storico generale. Il Pantaleoni parte appunto da questo postulato, per distin-

²⁵ Lo scritto del M. Pantaleoni si trova ora ripubblicato in *Scritti varii di Economia*, Milano-Palermo-Napoli, Sandron, 1904, I, pp. 477-526. Ad esso ci riferiamo nel testo.

guere l'economia pura dall'economia applicata. La prima sarebbe una scienza teorematologica, mentre la seconda una scienza storica. Gli economisti s'interessano alla storia delle dottrine dell'economia pura, la storia dell'economia applicata essendo di competenza dello storico dei fatti economici. La storia delle dottrine deve prendere in considerazione unicamente « il patrimonio scientifico presente ». Evidentemente, così stando le cose, la storia delle dottrine diventava una storia delle verità economiche. Veniva allora obbiettato al Pantaleoni: come stabilire la verità o la falsità d'una dottrina? E Pantaleoni imperterrito: ogni dottrina che possiamo dimostrare *logicamente* è una dottrina vera.

La risposta era un po' semplicistica, e lo stesso Pantaleoni se ne rendeva conto giacché sovente doveva sostenere: una cosa è la storia dello storico, un'altra quella dell'economista. Per lo storico « tout court », contrariamente a quanto accade all'economista, un fatto vale l'altro, nessuno può essere scartato, anzi tutti debbono essere collocati nel quadro generale.

Contro una tale concezione si scagliava Montemartini²⁶, per il quale la tesi del Pantaleoni si sarebbe potuto accettare solo se fosse stato risposto alla questione: « quid est veritas »? Montemartini diceva: per il momento noi conosciamo i rapporti tra i fenomeni o ci sforziamo di mettere in luce le leggi regolanti tali rapporti. I rapporti e le leggi sono condizionati e dettati dalla situazione storica, dalla posizione e dall'atteggiamento dell'osservatore, insomma da un complesso d'elementi psico-fisici. Mettere in luce cotesti rapporti, districare il complesso d'elementi trovantisi alla base dei rapporti, ecco la sola maniera di far storia. Pantaleoni dice: « È compito dello storico dell'economia dimostrare la genesi delle verità generalissime dalla invenzione graduale di verità assai meno generali e di queste da verità più particolari ancora e queste dalla *osservazione* di casi del *tutto concreti*. Questa è la storia di *dottrina* ». Ma è possibile prescindere dall'osservatore, dalla posizione che costui occupa nel tempo e nello spazio? Walras e Pantaleoni pensavano di sì, mentre dal canto suo Vilfredo Pareto osservava che, almeno in un primo tempo, una dottrina può essere studiata seguendo due metodi: *a)* intrinsecamente, seguendo cioè la concatenazione logica della dottrina; *b)* estrinsecamente, cioè dal punto di vista di quelli che l'hanno elaborata e dal punto di vista di quelli che l'hanno accolta. Dal punto di vista intrinseco, la storia delle dottrine false non ha grande importanza, senonché dal punto di vista estrinseco la storia delle dottrine false ha un'importanza primordiale. Grazie a questo studio, noi possiamo conoscere certi atteggiamenti, certe disposizioni, certi caratteri degli uomini. Infatti, poiché gli uomini optano per una dottrina economica spinti da ragioni sentimentali o d'interesse, lo studio d'una tale opzione è interessante ed utile. E per compierlo noi abbiamo un sol mezzo: analizzare gli effetti,

²⁶ G. MONTEMARTINI, *Una questione di metodo nella storia delle dottrine economiche*, in « Rivista filosofica », vol. II, 1899, pp. 112-131 e B. GRIZIOTTI, *Intorno alla Scuola di Luigi Cossa in Pavia. Glosse e contro-glosse inedite di Maffeo Pantaleoni e Giovanni Montemartini a 'Una questione di metodo nella storia delle dottrine economiche'*, in *Studi nelle scienze giuridiche e sociali*, Pavia, Vol. XXII, 1938.

ossia le opinioni che gli uomini hanno manifestato a proposito delle cose economiche²⁷. Scriverà, infatti, il già citato Pareto: « La storia delle dottrine è utile, come tutte le storie, per conoscere le relazioni fra le cose che ne costituiscono la materia. Sarebbe desiderabile che fosse scritta solo da coloro che conoscono tali oggetti. È alquanto ridicolo che la maggior parte della storia dell'economia sia fatta da persone che ignorano la scienza economica. Non viene in mente a chi ignora la chimica, la fisica, l'astronomia, la fisiologia, di fare la storia di queste scienze; invece c'è chi scrive la storia del lavoro, della moneta, della protezione, o dell'economia in genere, e non ha che poche o poche nozioni delle cose di cui discorre ». E più oltre: « Che utilità può avere la storia delle teorie per costituire una teoria rigorosamente sperimentale? Tale utilità ci può essere per le teorie che hanno un assintoto, per esempio, per la matematica, l'astronomia, la fisica; ella è scarsa, scarsissima per le teorie che non hanno assintoto, come sono, ad esempio, moltissime teorie dell'economia. Ma pure anche le teorie sono fatti. Giustissima è l'osservazione. La storia di quei fatti è il fondamento di una teoria di essi, cioè di una teoria delle teorie »²⁸.

Lasciamo stare la paradossalità d'una tale posizione, e notiamo soltanto che, di là delle differenze, ciò che accomunava Pareto, Pantaleoni, Walras era una certa concezione, largamente e comunemente accettata, della scienza. E di questa concezione molti altri economisti italiani, corrispondenti del Walras, non si potevano dire compartecipi. Abbiamo più sopra citato le lettere di Vito Cusumano, e « pour cause ».

Si sa che nella polemica tra i liberisti ed i « germanisti »²⁹ il nome di questo studioso siciliano è citato quasi sempre, e « en passant ». Eppure è uno dei protagonisti veri della polemica, più ancora dei due illustri personaggi posti al centro d'una discussione che d'accademico aveva solo lo spunto, e che in realtà concerneva le fondamenta stesse della politica economica del paese. Jaffé ha raccolto tutto quello che poteva legittimamente raccogliere su questo economista siciliano. E quel poco che ha raccolto ci fa sperare che ben presto un giovane studioso ci darà uno studio completo sul Cusumano, autore d'un insieme di scritti che varrebbe la pena di riunire in volume e che qui citiamo alla rinfusa: *Il Congresso degli Economisti tedeschi di Eisenach* (« Archivio giuridico », vol. 10, 1872, pp. 222-228), *Sulla condizione attuale degli studi economici in Germania* (Ibid., vol. 11, 1873, pp. 113-137, 240-265, 395-420), *Il secondo congresso degli studi economici in Germania* (Ibid., vol. 11, 1873, pp. 113-137, 240-265, 395-420), *Il secondo congresso degli economisti tedeschi di Eisenach* (Ibid., vol. 12, 1874, pp. 59-71), *Sulla condizione attuale degli studi economici in Germania* (Bologna, Fava & Garagnani, 1873 e 1874), *Le scuole economiche della Germania in rapporto alla questione sociale* (Napoli, Marghieri, 1875),

²⁷ V. PARETO, *Lettere a Maffeo Pantaleoni*, Roma, BNL, 1960, III, pp. 332-343.

²⁸ Ora in V. PARETO, *Scritti sociologici*, Torino, Utet, 1966, p. 762 sgg.

²⁹ Vedere del V. PARETO, *Della logica delle nuove scuole economiche*, ora raccolto in *Scritti sociologici*, cit., pp. 127-152, nonché la mia *Introduction à une histoire de la sociologie de Pareto*, Genève, Droz, 1967, 2^a ed., spec. i capp. II e III.

Lo smithianismo, i riformisti, e i socialisti cattedratici (« Economista d'Italia », 25 ottobre 1874, pp. 554-556).

Meglio ancora che nel carteggio Walras-Errera, pieno pieno come un uovo, di notizie, di titoli di libri, di pettegolezzi universitari, in questo col Cusumano si trovano spiegate le ragioni della spaccatura verificatasi tra gli economisti della penisola: « Si vous croyez, comme il est vrai, que l'actuel ordre économique ne soit pas *naturel et divin*, comme l'appelaient les Phisocrates, il faut aussi croire que les lois économiques ne soient pas *naturelles*, il faut aussi croire que l'actuel ordre économique ne soit pas *le seul possible*, il faut aussi admettre *a priori* l'intervention de l'Etat... » (vol. I, p. 441, lettera del 15 ottobre 1874). Walras poteva difficilmente ammettere che l'economia non fosse una scienza, una scienza come la meccanica razionale, benché riconoscesse un certo tipo d'intervento statale. La lettera del Cusumano, datata Palermo 3 gennaio 1875, andrebbe citata integralmente, tanto essa spiega bene il perché fosse necessario in Italia un intervento dello stato nelle cose economiche e per quali ragioni non potesse riconoscersi alle leggi economiche valore assoluto e naturale. Ma la parte più notevole della lettera, e che sbarazza il campo di tante inutili dicerie, è quella dove si legge che i socialisti della cattedra non intendevano né volevano « creare un nuovo sistema di economia politica, né dare origine a delle nuove teorie sul *profitto*, sulla *rendita*... La questione... è la questione dell'intervento dello Stato... ». I nuovi economisti « apprezzano i beni immensi della libertà individuale, ma dichiarano che essa sola non basta a soddisfare tutti i bisogni economici... ». Le ragioni d'un tale approfondimento necessario del concetto di libertà? « Lasciare correre le acque per la china, sarebbe una *imprudenza*, reprimerle violentemente una *temerità*. Che fare?... il socialismo odierno... il così detto *Quarto Stato*, lo *spettro rosso* si combatte colle *riforme*, e *riforme economiche e legislative*... perché la scienza, *pura* pur come si voglia, non può esimersi dall'influire sui fatti sociali, e l'economista non può non respirare le aure di vita del suo tempo ». Dopo aver spiegato quali e quante dovessero essere le riforme da intraprendersi, Cusumano precisa, nella stessa lettera, con una pertinenza ed una modernità assai eccezionali: « È tempo ormai di rigettar il concetto dei Romani sul diritto di proprietà. Se l'uomo lavora sul terreno, egli ha diritto di appropriarsi quello *su cui lavora*, ma non giammai quello su cui non ha lavorato » (Vol. I, p. 463).

Argomenti più o meno analoghi utilizzano l'Errera e gli altri corrispondenti, benché annegati in un bolso accademismo di maniera. Ma quale che sia lo stile ed il tono, è chiaro che questi socialisti della cattedra avevano più e meglio degli altri visto qual era il problema dell'Italia: quello d'un paese agricolo spinto da un complesso di occorrenze ad industrializzarsi. Benché oggi le necessità della critica allo stato post-unitario portino a sopravvalutare le polemiche dei liberisti, ed in particolare quelle d'un dottrinario astratto e lontano dalla realtà come il Pareto fiorentino, — non c'è dubbio che questi liberisti, obiettivamente, col loro culto dell'italico mito agricolo, non si trovavano in posizioni avanzate, moderne ed aperte come invece si trovavano i socialisti della cattedra. Erano costoro a rappresentare la parte

più viva della borghesia e le punte più avanzate della classe operaia nella lotta per la costruzione d'un paese moderno, industrialmente moderno.

A questo paese in pieno subbuglio economico-sociale, cogli squilibri e cogli affarismi propri alle fasi di sviluppo, questi magnifici tre volumi del Jaffé ci riportano continuamente³⁰. Ci riportano alla cultura di questo paese che è stata meno povera e magra di quanto una certa storiografia abbia voluto farci credere. Ci riportano ad un paese che tra il 1870 ed il 1914 ha avuto una delle più fiorenti, interessanti e vitali scuole economiche, di cui bisognerà, un giorno o l'altro, far la storia: senza questa storia i nostri conti con quel passato non saranno mai chiusi.

GIOVANNI BUSINO

³⁰ Ovviamente in un lavoro così vasto non potevano non mancare i refusi tipografici, gli errori d'annotazione, le omissioni. Senonché si tratta di noi che non sfigurano punto la bellezza dell'opera. Le omissioni son più numerose. Ricordo, a titolo d'esempio, *L'Exposition et la conciliation des doctrines sociale*, ne « La Suisse radicale » del 3, 8, 11, 17, 18 dicembre 1872; la lettera, pubblicata nel numero del 5 gennaio 1873, dello stesso periodico, nonché le bellissime *Pensées et Réflexions*, ora pubblicate da G.-H. Bousquet nei « Cahiers Vilfredo Pareto », XI, 1967, pp. 103-140. Cfr. altresì la lettera che si trova in *Léon Winiarski et la Mécanique sociale. Matériaux pour servir à l'histoire de l'Ecole de Lausanne. Textes réunis et présentés par G. Busino*, in « Cahiers Vilfredo Pareto », XIV, 1967, p. XXI n. 33.

Da ricordare inoltre la lettera, bella ed interessante, scoperta e pubblicata recentemente da G.-H. Bousquet, *Léon Walras, romancier. Une lettre inédite*, in « Revue d'histoire économique et sociale », XLV, 1967, n. 2, pp. 254-256.

Questa lettera si trova nel Fondo Walras della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Lione, fondo che non sembra esser stato utilizzato sistematicamente dal Jaffé.

DOCUMENTI FRANCESI SULL'ITALIA E IL MOVIMENTO JUGOSLAVO

Nel giugno 1968 ho ricevuto l'autorizzazione a consultare i documenti diplomatici francesi del 1914-18, concernenti l'Italia, l'Austria-Ungheria e i movimenti nazionali cecoslovacco e jugoslavo¹. Benché il loro contenuto non modifichi sostanzialmente i risultati delle mie precedenti ricerche, tuttavia la conoscenza di questi documenti getta luce interessante su alcuni dettagli. Mi è parso opportuno riassumerli perciò, integrandoli con quanto, sulle stesse questioni, si trova in documenti inglesi ed italiani egualmente inediti ancora.

Abbiamo già riferito che l'ambasciatore francese a Roma, Camille Barrère, ricevette il 28 settembre 1914 gli esuli dalmati Supilo, Trumbić e Meštrović. L'impressione che ne ebbe, la riassunse in poche parole, scrivendone immediatamente al suo ministro degli Esteri, Delcassé: « ils préféreraient rester sujets de l'Autriche que devenir sujets du roi Victor-Emmanuel »². Per il rappresentante della Francia, che dedicava tutte le sue energie a convincere l'Italia a muover guerra all'Austria-Ungheria, dei politici croati che detestavano di più la prima della seconda di queste potenze, non presentavano alcun interesse. Se mai, la loro confessione rafforzava Barrère nel convincimento, predominante nella diplomazia francese, e condivisa non solo da quella inglese, ma anche dall'italiana, che l'Austria-Ungheria, malgrado fosse nemica nella guerra in corso, costituiva un'indispensabile forza di equilibrio nell'Europa centrale e centro-orientale che, senza di essa, si sarebbe trovata dilaniata da troppe divisioni nazionali e sarebbe caduta sotto la dominazione della Germania, se non della Russia.

Di parere diverso era uno dei collaboratori di Barrère, Charles Loiseau. Imparentato per matrimonio con una famiglia di aristocratici croati della

¹ Ringrazio Maurice Degros, *Conservateur en chef des Archives Diplomatique du Ministère des Affaires Etrangères* (d'ora in avanti cit. come A.D.M.A.E.) e il dr. Georges Dethan, dirigente la biblioteca dell'Archivio suddetto, per la grande gentilezza con cui hanno facilitato le mie ricerche.

² A.D.M.A.E. *Guerre 1914. Autriche-Hongrie. 8. Les Yougoslaves*. Su quei colloqui cfr. L. VALIANI, *La dissoluzione dell'Austria-Ungheria*, Milano, 1966, pp. 153-4. Su Barrère cfr. ENRICO SERRA, *Camille Barrère e l'intesa italo-francese*, Milano, 1950.

Dalmazia. Loiseau aveva pubblicato già nel 1898 un libro sugli slavi balcanici, prendendo posizione per l'incipiente movimento nazionale jugoslavo, che contrapponeva allo sciovinismo ungherese, filotedesco in politica estera e che giudicava come un potenziale baluardo contro la spinta pangermanista verso sud-est. L'anno dopo, le autorità austriache espulsero Loiseau dalla Dalmazia³. Egli frequentò molto, successivamente, l'Italia, scrisse di politica estera italiana e s'appassionò al problema dei trafori alpini fra l'Italia, la Francia e la Svizzera. Con lo scoppio della guerra del '14, Barrère lo fece venire a Roma, come addetto alla sua segreteria, affidandogli il compito di tenere i contatti col Vaticano, ove Loiseau, cattolico praticante e legato ad eminenti personalità del cattolicesimo croato, era persona grata⁴.

Il ritorno di Supilo a Roma nell'aprile 1916 diede a Loiseau l'occasione di stendere, ad uso di Barrère e del capo del *Quai d'Orsay*, che li apprezzarono molto per le informazioni che contenevano e per la loro lucidità, dei rapporti sulla questione jugoslava⁵. Se mai aveva nutrito, nel '14, sentimenti di amarezza verso l'Italia che s'accingeva a reclamare la sua natia Dalmazia come prezzo dell'intervento in guerra, il fuoruscito croato, ora che l'esercito italiano sosteneva il massimo sforzo contro quello austro-ungarico, riponeva le sue speranze in un accordo italo-jugoslavo. Viceversa, egli era molto malcontento del governo serbo e, pur sapendo come per la Francia l'alleata più sicura nei Balcani fosse la Serbia, non lo nascose a Loiseau. In quel periodo Supilo temeva che il governo serbo pensasse bensì ad annettersi, in caso di vittoria, oltre alle altre terre che soprattutto ambiva, anche la Croazia, ma non già ad istituire una Jugoslavia formata democraticamente sulla base del diritto di autodeterminazione dei serbi, croati e sloveni. Pur ponendosi dal punto di vista del preminente interesse francese di vincere anzitutto, in qualsiasi modo, la guerra, Loiseau aveva fiducia nelle intenzioni di Supilo⁶. A suo avviso, i croati e i serbi avrebbero finito col mettersi d'accordo e ciò avrebbe inflitto un colpo mortale agli Imperi Centrali sul loro fronte balcanico, ove tra l'altro combatteva, nel settore di Salonico, un corpo di spedizione francese. Il patto di Corfù del luglio 1917, concluso fra il governo serbo e il Comitato nazionale jugoslavo presieduto da Trumbić, confermò il realismo delle previsioni di Loiseau. L'ambasciata di Francia a Roma valutò il patto di Corfù come un evento utile alla causa dell'Intesa. Essa non si nascondeva tuttavia che, per contro, il ministero degli Esteri italiano era

³ Cfr. ROBERT DE BILLY, *Charles Loiseau*, in « *Revue d'Histoire Diplomatique* », 1946.

⁴ Cfr. quel che Loiseau stesso ne ha scritto in *Ma mission auprès du Vatican (1914-1918)*, *ibid.*, 1960.

⁵ Cfr. questi rapporti, a partire da quello del 10 luglio 1916, in A.D.M.A.E., *loc. cit.* Trasmettendo il 30 marzo 1917 al presidente del Consiglio e ministro degli Esteri francese un rapporto di Loiseau, Barrère stesso lo qualificò di « *remarquable étude* ». Beninteso, la rivoluzione era già scoppiata in Russia e ciò dava nuova attualità ai problemi dei popoli slavi.

⁶ *Ibid.* Rapporto del 19 aprile 1916.

assai irritato per il testo concordato a Corfù, nel quale si rivendicavano alla Jugoslavia dei territori che il trattato segreto di Londra assegnava all'Italia. Per screditare il futuro Stato jugoslavo, qualche esponente della diplomazia italiana avanzava senz'altro il sospetto ch'esso, dopo la guerra, potesse gravitare verso la Germania⁷.

Barrère personalmente si trovava in uno stato d'animo contraddittorio. Da un lato si rendeva conto che, come Loiseau (e quando venivano a Roma gli esuli cecoslovacchi Štefanik e Beneš) gli spiegavano, l'incoraggiamento alla ribellione dei cechi, dei croati, degli sloveni, era l'alternativa concreta alla pace separata con l'Austria-Ungheria che il primo ministro inglese, Lloyd George e delle personalità influenti nella diplomazia e nelle alte sfere politiche francesi desideravano, ma che egli stesso osteggiava, perché sapeva fin troppo bene che una pace del genere sarebbe stata possibile solo col sacrificio di quelle rivendicazioni italiane, per raggiungere le quali il governo di Roma, grazie anche alla propaganda da lui svolta o finanziata, era entrato in guerra⁸. D'altro lato, a giudizio di Barrère, l'amico di gran lunga il più fidato, per la sua lealtà e forza di carattere, che l'Intesa avesse ai vertici della politica italiana e della diplomazia italiana, era Sonnino. Nei suoi rapporti, Barrère non si stancava di ripetere che l'ingresso dell'Italia in guerra era stato deciso da Sonnino, più che dallo stesso presidente del Consiglio d'allora, Salandra, e che se Sonnino avesse dovuto lasciare la carica di ministro degli Esteri, al suo posto sarebbe andato, probabilmente, Tittoni, già ministro degli Esteri fra il 1903 e il 1909 e ambasciatore d'Italia a Parigi dal 1910 al 1916. Stando a Barrère, Tittoni, amico sia del Vaticano che di Giolitti, al quale doveva la sua carriera politica, in cuor suo era rimasto neutralista, quasi protedesco (secondo le informazioni dell'ambasciatore francese, se l'Italia non dichiarò guerra alla Germania nel 1915, ma solo nel 1916, la responsabilità ne risaliva a Tittoni, che avrebbe dato al governo di Roma il consiglio di non aver fretta al riguardo) ed era in ogni modo il candidato della maggioranza, segretamente favorevole ad una pace di compromesso fra l'Intesa e gli Imperi Centrali, dei parlamentari italiani, che rimpiangevano in fondo che al governo non fosse Giolitti oppure auspicavano che a capo di esso andasse Nitti⁹. A Nitti, in particolare, Barrère rimproverava

⁷ *Ibid.*, Rapporti di Robert de Billy, incaricato d'affari francese a Roma del 24 luglio e 5 agosto 1917.

⁸ Barrère fu al convegno di St. Jean de la Maurienne (aprile 1917) ove il capo del governo francese, Ribot, disse a Sonnino qualche cosa del sondaggio di pace recato dal principe Sixte, cognato del sovrano d'Austria-Ungheria. Nell'occasione Barrère non nascose di essere recisamente contrario a quei sondaggi che il governo italiano non poteva approvare. Cfr. E. SERRA, *op. cit.*, p. 339. Dei successivi tentativi di Lloyd George per riprendere le conversazioni con l'Austria-Ungheria, Sonnino e Orlando parlarono a Barrère, che scrisse a Parigi per darsi contrario a tali approcci, incompatibili con le rivendicazioni italiane. Cfr. i suoi rapporti del 7 e 8 dicembre 1917, A.D.M.A.E. *Guerre 1914-18, Italie*. Dossier XXVI.

⁹ Cfr. i rapporti del 6 febbraio, 30 aprile, 21, 23 e 26 ottobre, e 10 novembre 1917, loc. cit. Dossier XXI-XXII-XXV. In effetti, quando, nel giugno 1919, Nitti andò a capo del governo italiano, affidò il ministero degli Esteri proprio a Tittoni. Ma ciò

la sua amicizia, dovuta al comune scetticismo circa una vittoria totale dell'Intesa, con quegli esponenti del Vaticano che non amavano la Francia e il fatto che, come ministro del Tesoro, si opponeva a che si indagasse su quanto l'ex-presidente del Consiglio francese Caillaux, accusato di pacifismo, e anzi di disfattismo, in Francia, aveva potuto fare o nascondere in occasione d'un suo soggiorno in Italia.

Ovviamente, non era esatto che soltanto Sonnino incarnasse in Italia la causa della guerra ad oltranza fino alla vittoria. L'intervento contro l'Austria era stato propugnato, nel 1914, prima che da Sonnino, e con sentimenti di molto più sincera amicizia per le nazioni democratiche o liberali dell'Occidente, da Bissolati e Luigi Albertini, per esempio. Anche la dichiarazione italiana di guerra alla Germania aveva trovato in loro i suoi primi fautori. La stessa presidenza del Consiglio francese trasmise a Barrère, il 18 dicembre 1916, una nota del *Foreign Office*, favorevole a Bissolati, che a Londra si sapeva partigiano tanto di una conciliazione fra le rivendicazioni italiane e jugoslave nell'Adriatico, quanto dei progetti di Lloyd George per un'offensiva sostenuta da un concentramento di forze anglo-francesi in Italia, progetti che lasciavano invece freddo, o addirittura ostile, Sonnino¹⁰. Barrère non solo riteneva però (e lo scrisse più volte a Parigi) Bissolati inadatto a compiti di direzione degli affari (nel che, data la ben nota ingenuità del troppo idealista Bissolati, poteva anche avere ragione), ma era altresì convinto che le critiche che costui e Albertini (che non poteva tacciare da ingenuo, ma che per qualche motivo non amava) muovevano a Sonnino, potevano solo fare, involontariamente, il giuoco delle reali correnti d'opposizione: quelle di Giolitti e dei suoi seguaci, del Vaticano e di molti cattolici e del Partito Socialista Italiano¹¹. Agli occhi di Barrère queste forze premevano per una pace di compromesso fra tutti i belligeranti, mentre l'idea stessa di una pace diversa da quella che doveva scaturire dalla vittoria era respinta da Sonnino. Secondo l'ambasciatore francese, l'opinione italiana avrebbe interpretato l'allontanamento di Sonnino come una prima vittoria dei pacifisti, nei confronti dei quali, a suo giudizio (condiviso da Sonnino, ma, come Barrère non poteva ignorare, anche se non quadrava con la sua tesi, ancor più da Bissolati e

non dimostra in alcun modo l'esistenza, durante la guerra, del complotto pacifista in cui Barrère credeva ostinatamente, senza mai riuscire a darne le prove.

¹⁰ A.D.M.A.E. *Guerre 1914. Autriche-Hongrie*, 8. *Les Yougoslaves*.

¹¹ Rapporti del 20 gennaio, 29 aprile, 12 e 18 novembre, 7 e 16 dicembre 1917 e 20 marzo 1918 in A.D.M.A.E. *Italie*. Dossiers XXV-XXVI-XXVIII. L'ambasciatore britannico a Roma, Rennel Rodd, era dello stesso parere di Barrère. Ancora il 25 settembre 1918, quando la guerra era già virtualmente vinta, egli scriveva al *Foreign Office* che mentre Nitti non dava un'impressione di fermezza, «Sonnino is identified by the country with an uncompromising spirit, sustaining to the end the war policy for which he is primarily responsible». *Public Record Office* (d'ora in avanti cit. come P.R.O.) *Political. Austria-Hungary* 3137. In verità in quel momento Nitti, al pari dello stesso capo di stato maggiore, generale Diaz, era esitante circa l'opportunità di una grande offensiva militare italiana, che era però caldeggiata, più ancora che da Sonnino, da Orlando.

da Albertini), Orlando, ministro dell'Interno nel 1916-17, era stato troppo liberale e tollerante.

L'indomani di Caporetto Sonnino stesso manifestò il proposito di non entrare nel nuovo governo, presieduto da Orlando. Con una procedura alquanto insolita, Barrère insistette con Sonnino, per indurlo a rimanere a capo del ministero degli Esteri e chiese al governo francese che esso, e il governo inglese, facessero sapere ad Orlando che « les Alliés attachent une importance particulière à ce que M. Sonnino soit maintenu à la Consulta »¹². Per Barrère era sicuro che Tittoni, d'accordo con Giolitti e con alcuni diplomatici cresciuti nella vecchia tradizione anti-francese dell'Italia socia della Triplice Alleanza, ordiva un complotto per estromettere Sonnino¹³.

Saliti in quel mentre al timone della politica francese ed animati dalla determinazione di imprimerle un tono di inflessibile condotta della guerra, Clemenceau e Pichon non esitarono in un primo momento a dar retta a Barrère e dissero francamente ad Orlando, venuto a Parigi in una situazione in cui l'Italia, sconfitta a Caporetto, aveva estremo bisogno di aiuti dai suoi alleati, che desideravano il mantenimento di Sonnino¹⁴. La cosa ebbe gravi conseguenze, anche perché era basata su una serie di equivoci. Malgrado il suo nazionalismo giacobino, Clemenceau era pur sempre l'uomo dell'alleanza con gli inglesi e anche con gli americani. Per non rompere quest'alleanza, alla Conferenza della Pace egli avrebbe rinunciato a battersi ad oltranza per la frontiera francese sul Reno, nella cui rivendicazione intransigente Barrère avrebbe invece dato piena ragione al maresciallo Foch. In fondo alle simpatie di Barrère per Sonnino c'era anche il fatto che l'insistenza del ministro degli Esteri italiano per l'intangibilità di quelle clausole del trattato di Londra che violavano il principio di nazionalità, rappresentava un utile precedente per analoghe richieste francesi¹⁵. Poco dopo, Orlando si sarebbe accorto che l'ostinazione di Sonnino a rifiutare ogni accordo col movimento jugoslavo, rendeva più difficile che l'Italia, che per il momento non poteva prendere iniziative militari, prendesse solennemente l'iniziativa di fomentare la rivolta delle nazionalità slave dell'Austria-Ungheria e, inoltre, rischiava di raffreddare i rapporti fra l'Italia stessa e gli Stati Uniti, che non erano impegnati al trattato di Londra e il cui presidente, Wilson, in prosieguo di tempo avrebbe fatto proprio il principio dell'autodeterminazione dei popoli. Il fatto che Sonnino avesse però il sostegno non solo dei nazionalisti italiani, ma dello stesso governo francese, pesò sicuramente su Orlando, uomo di notevole sensibilità politica, ma che aveva un carattere molto più debole e impressionabile del suo ministro degli Esteri e rafforzò la sua riluttanza a prendere di petto costui.

¹² Rapporti del 27 novembre 1917. A.D.M.A.E. *Italie*. Dossier XXVI.

¹³ Rapporti del 29 dicembre 1917, 3 e 28 gennaio 1918, loc. cit. Dossiers XXVI-XXVII.

¹⁴ *Ibid.* Pichon a Barrère, 5 dicembre 1917.

¹⁵ E. SERRA, *op. cit.*, p. 347. Non a caso, nel 1922-24, al termine della sua carriera, Barrère simpatizzò col governo di Mussolini, senza prevedere che esso sarebbe ben presto diventato anti-francese.

Già prima, ma soprattutto dopo l'urto con Wilson alla Conferenza della Pace, Orlando dovrà constatare che la contraddizione fra la richiesta della parte della Dalmazia attribuita all'Italia dal trattato di Londra e la contemporanea richiesta di Fiume, riservata da quel trattato alla Croazia, isolerà internazionalmente l'Italia, mentre l'ostinazione di Sonnino a non cedere un pollice di territorio dalmata renderà impossibile, per allora, il compromesso consistente nella rinuncia italiana alla Dalmazia, eccettuata Zara, in cambio dell'istituzione di Fiume in Stato libero, che Bissolati e Albertini propugnavano e che Giolitti, tornando al governo nel 1920, e avendo come ministro degli Esteri il loro amico conte Sforza, concluderà col trattato di Rapallo. Naturalmente, nel 1920 giuocherà a favore dell'Italia il fatto che la Jugoslavia non potrà più contare sull'appoggio di Wilson. Ma che un qualche ragionevole compromesso, che avrebbe risparmiato all'Italia la virtuale rottura, gravida di grossi danni economico-finanziari, con gli Stati Uniti e la terribile scossa che l'avventura di D'Annunzio a Fiume darà al fragile organismo dello Stato liberale italiano, si sarebbe forse potuto raggiungere sin dalla Conferenza di Versailles, Orlando, che pubblicamente negherà sempre (anche nelle sue memorie) ch'esso fosse possibile, l'ammise implicitamente, nel maggio del 1919, aprendosi con un influente deputato italiano, venuto a trovarlo a Parigi. « Forse — gli disse — il mio più grave torto è stato quello di non avere avuto il coraggio di liberarmi di Sonnino in tempo utile. Avrei dovuto farlo. Non lo feci per non creare agitazione nel paese. Me ne pento... »¹⁶.

In realtà, nel periodo in cui la vittoria doveva ancora essere conquistata e anzi, nei mesi successivi a Caporetto, sembrava lontana, Orlando avrebbe potuto facilmente valersi della sua posizione di capo del governo d'un paese impegnato in un cimento mortale, per licenziare anche un ministro dell'autorevolezza di Sonnino. Ma proprio allora, questi, a sorpresa di Barrère, ebbe l'appoggio di quei giornali vicini a Giolitti e di quei circoli cattolici, che l'ambasciatore di Francia credeva complottassero per sostituire il capo della Consulta. Sin dall'11 febbraio 1918 Barrère trasmise a Parigi una nota, redatta da un suo collaboratore, che conteneva l'informazione, rivelatasi poi esatta, che dal momento che il « Corriere della Sera » di Albertini e il « Secolo », vicino a Bissolati, criticavano Sonnino perché non s'impegnava alla dissoluzione dell'Austria-Ungheria, gli amici di Giolitti e del Vaticano, fautori del mantenimento della monarchia asburgica, avevano deciso di sostenerlo¹⁷.

A quella data Barrère stesso era già convinto della giustezza della

¹⁶ Archivio Centrale dello Stato (d'ora in avanti cit. come A.C.S.) Carte Nitti. *Diario di un soggiorno a Parigi dal 15 al 24 maggio 1919*. Non abbiamo potuto identificare con sicurezza l'autore di questo diario. Per la politica italiana in quel periodo cfr. ora l'opera di ROBERTO VIVARELLI, *Il dopoguerra in Italia e l'avvento del fascismo (1918-1922)*. Vol. I *Dalla fine della guerra all'impresa di Fiume*, Napoli, 1967.

¹⁷ A.D.M.A.E. *Italie*, Dossier XXVII. Il rappresentante della Gran Bretagna presso il Vaticano informava egualmente il 13 aprile 1918, che il cardinale Gasparri ammoniva a non dimenticare che mentre l'Austria era pur sempre una barriera alla espansione della Germania verso il sud, gli eventuali Stati successori, così la pro-

tesi di Loiseau, per cui era interesse dell'Intesa puntare sulla ribellione delle nazionalità slave dell'Austria-Ungheria. Il primo dicembre 1917 Barrère propose al ministro degli Esteri francese di cercar di convincere Sonnino, che si era recato a Parigi per un convegno interalleato, dell'utilità di questa direttiva. Il 21 dicembre Pichon rispose a Barrère, approvando la sua proposta per quanto concerneva i cechi e gli jugoslavi¹⁸. Si trattava di un'approvazione che non era per nulla impegnativa. Come si vide poi, il Consiglio nazionale polacco in esilio raccomandava al governo francese, di non infierire contro l'Austria-Ungheria. I polacchi sapevano infatti che il governo di Vienna si trovava in contrasto con quello di Berlino, e ancor più con l'Alto comando tedesco, precisamente circa il futuro del Regno di Polonia, che gli Imperi Centrali avevano proclamato sulla carta, nei territori appartenenti alla Russia, che le loro truppe occupavano, ma che i militari tedeschi intendevano mantenere indefinitamente sotto il proprio esclusivo controllo. Se questo Regno di Polonia fosse stato aggregato all'Austria, il cui governo lo rivendicava per soddisfare i numerosi e influentissimi deputati polacchi al *Reichsrat*, ciò, oltre a rappresentare il principio d'una ricostituzione dell'unità polacca (poiché, nei quadri della monarchia asburgica il Regno di Polonia si sarebbe riunito con la Galizia, nella quale i polacchi costituivano la classe dominante), avrebbe anche significato che un territorio di grande importanza strategica e industriale sarebbe stato sottratto al militarismo prussiano, nel quale la Francia stessa ravvisava il suo nemico mortale.

Per un altro verso, nell'autunno del '17, Beneš, in visita a Roma, assicurò a Barrère che Sonnino, che al principio dell'anno era stato recisamente contrario ad istituire una legione cecoslovacca formata da prigionieri di guerra in Italia, davanti alla prospettiva che il governo di Parigi istituisse una siffatta legione, e che i prigionieri cechi e slovacchi in Italia chiedessero di esser trasferiti in Francia per arruolarvisi, sembrava ora accessibile all'idea di non mettere un veto all'arruolamento di legionari anche da parte italiana¹⁹. Pareva a Barrère che se l'Italia si decideva ad impegnarsi col movimento cecoslovacco, si sarebbe poi potuto portare gradatamente Sonnino verso una politica implicante anche l'appoggio al movimento jugoslavo, col quale il capo della Consulta per intanto non intendeva avere alcun rapporto. Il Console generale di Francia a Milano segnalò a Barrère l'11 e il 15 febbraio 1918 che la campagna del « Corriere della Sera » in favore della disgregazione dell'Austria-Ungheria attraverso i movimenti nazionali slavi, stava cambiando l'opinione pubblica, quanto meno in Italia settentrionale. Viceversa, le censure che, in difesa della

gettata Jugoslavia, sarebbero stati troppo deboli per esserlo. P.R.O. *Austria-Hungary*, 3134. Conviene aggiungere che i cattolici detestavano Sonnino ma ancor più Albertini e Bissolati (Bissolati in ispecie perché nettamente anticlericale). Giolitti, da parte sua aveva sempre avuto in Albertini il critico più severo della politica interna ed estera dei suoi governi.

¹⁸ A.D.M.A.E. *Guerre 1914-18. Autriche-Hongrie. Mouvement national tchèque*.

¹⁹ *Ibid.* Rapporto del 14 ottobre 1917 di Barrère.

causa jugoslava A. Gauvain rivolgeva alla diplomazia italiana sul « Journal des Débats », sembravano del tutto controproducenti all'ambasciatore di Francia ²⁰.

Da Štefanik, tornato a Roma dalla Russia in rivoluzione, Barrère seppe che Orlando aveva detto a costui d'essere deciso a creare una legione cecoslovacca e una legione jugoslava in Italia, a costo di dover dimettere Sonnino. L'ambasciatore francese era ancora convinto che la partenza di Sonnino sarebbe stata una sciagura, poiché in quel momento (marzo 1918) la probabilità maggiore era che il suo posto fosse preso da Nitti, giudicato sempre privo di fede nella vittoria ²¹. Barrère chiedeva tuttavia al suo governo — polemizzando con la riluttanza dei suoi colleghi del *Quai d'Orsay* ad impegnarsi in tale direzione — di incoraggiare le nazionalità slave dell'Austria-Ungheria, jugoslavi compresi. Dato il pericolo d'una nuova grossa offensiva austriaca sul fronte italiano (l'offensiva ebbe infatti luogo nel giugno, sul Piave) il governo di Roma non avrebbe potuto non assecondare l'iniziativa francese ²².

Di fatto, malgrado la riluttanza di Sonnino, Orlando precedette il governo di Parigi nel dare appoggio alla convocazione d'un congresso delle nazionalità soggette all'Austria-Ungheria, che si tenne ben perciò a Roma, dall'8 al 10 aprile. Ancora il giorno dell'apertura del congresso, il direttore degli affari politici del *Quai d'Orsay*, Paul de Margerie, avvertì Barrère che egli si trovava d'accordo colla delegazione polacca, recatasi a Roma con l'intenzione di sostenere che il vero nemico non era tanto l'Austria-Ungheria, quanto la Germania ²³. Al congresso stesso, la delegazione polacca e Franklin-Bouillon, il parlamentare francese più legato al *Quai d'Orsay*, si opposero, giudicandola prematura, alla proclamazione formale dell'indipendenza delle nazioni soggette alla dinastia asburgica ²⁴.

Il giorno della chiusura del congresso, Pichon telegrafò a Barrère di avere appreso che il suo collega inglese, Balfour, approvava le risoluzioni anti-austriache formulate a Roma. Pur continuando a pensare che le preoccupazioni dei polacchi fossero giuste, il ministro degli Esteri francese riteneva necessario associarsi al punto di vista di quello britannico ²⁵.

²⁰ *Ibid.* 8. *Les Yougoslaves*. Sous-dossier — Série A. — Carton 313. *Congrès des nationalités à Rome (mars-avril 1918)*. Ancora all'indomani di Caporetto, avendo saputo che Masaryk, in Russia, aveva preso contatto con uomini politici romeni, esuli dalla Transilvania, per organizzare ad Odessa un congresso di nazionalità soggette all'Austria-Ungheria, il ministro d'Italia in Romania fece di tutto per dissuaderne il governo romeno. *Ibid.* 8. *Les Yougoslaves*, tel. del 14 novembre 1917 del ministro di Francia, da Jassy.

²¹ A.D.M.A.E. *Italie*. Dossier XXVIII. Rapporti del 7 marzo e 4 aprile 1918.

²² A.D.M.A.E. *Congrès des nationalités*, loc. cit. Rapporto del 26 marzo 1918.

²³ *Ibid.* Tel. da Parigi dell'8 aprile 1918.

²⁴ *Ibid.* Rapporti di F. Charles-Roux, del 13 aprile 1918. I polacchi, ad eccezione dell'ex-deputato di Tarnopol, Zamorski, fuggito dall'Austria, erano apparsi filo-austriaci anche al direttore dell'Ufficio stampa francese a Roma. Cfr. il suo rapporto del 10 aprile, loc. cit.

²⁵ *Ibid.* Tel. del 10 aprile. Nel rapporto che i polacchi, al loro ritorno da Roma (*ibid.* 17 aprile) fecero a Pichon dissero che essi, i francesi, i romeni e i serbi ave-

Nel colloquio che, dopo il congresso, ebbe con Barrère, Sonnino persistette invece nell'opporsi al riconoscimento del movimento nazionale jugoslavo, stante l'incompatibilità delle rivendicazioni del medesimo col trattato di Londra. Barrère propose perciò a Pichon che i governi francese e inglese premessero su quello italiano²⁶. Alla vigilia della conferenza interalleata di Versailles, Barrère chiese a Pichon di propugnare il riconoscimento dell'indipendenza polacca, cecoslovacca e jugoslava²⁷. Soprattutto per l'opposizione di Sonnino all'idea stessa della Jugoslavia, ma anche perché a Londra e a Parigi non si aveva poi gran fretta di proclamare la distruzione della monarchia degli Asburgo, la conferenza interalleata avallò però, il 3 giugno, solo l'indipendenza della Polonia, esprimendo ai cecoslovacchi e agli jugoslavi soltanto la propria simpatia²⁸. Un mese dopo, al Consiglio supremo di guerra, riunito sempre a Versailles, Pichon sollevò la questione dell'opportunità di levare, ad imitazione di quelle cecoslovacche, una legione di prigionieri di guerra jugoslavi. Egli suggeriva però d'incorporarla nell'esercito serbo, sul fronte di Salonicco. Orlando si disse favorevole ad una legione jugoslava, purché fosse impiegata sul fronte italiano. Sonnino esprime un avviso sostanzialmente diverso, raccomandando cautela. Praticamente, anche per le complicazioni del problema del giuramento dei volontari jugoslavi, la loro legione in Italia non fu mai formata²⁹.

Al riconoscimento dell'indipendenza cecoslovacca si giunse solo nei mesi successivi, mentre quello della formazione della Jugoslavia rimase in sospeso fino a dopo la fine della guerra.

Su insistenza di Bissolati, ma con l'opposizione di Sonnino, il Consiglio dei ministri italiano approvò, l'8 settembre 1918, una dichiarazione che riconosceva che il movimento nazionale jugoslavo si batteva per finalità

vano consigliato cautela, mentre gli italiani, i cechi, i croati e W. Steed sostenevano l'urgenza di prendere risoluzioni intransigenti.

²⁶ *Ibid.* Rapporto del 17 aprile.

²⁷ *Ibid.* Tel. del 28 maggio.

²⁸ Albertini notò tempestivamente, e lo scrisse il 28 giugno 1918 ad Emanuel, corrispondente a Londra del suo giornale (cfr. Archivio Albertini), che gli inglesi e i francesi non avevano molto insistito con Orlando e Sonnino per il riconoscimento della Cecoslovacchia e della Jugoslavia. Due giorni dopo, Bissolati esprime la stessa opinione, scrivendo a suo cognato Luigi Campolongo (ringrazio la signora Lidia Campolongo per avermi dato in visione le carte di suo padre), corrispondente del « Secolo » a Parigi, che dell'opposizione di Sonnino profittavano gli uomini di governo inglesi e francesi per tenersi in equilibrio fra la parola d'ordine dell'*Austria delenda* e le correnti che tendevano a conservare l'Austria.

²⁹ P.R.O. *Political, Rome Embassy*. 1093. *Procès verbaux of the three meetings of the Seventh Session of the Supreme War Council, held at Versailles, July 2-4, 1918*. La difficoltà del giuramento consisteva in ciò che il governo serbo desiderava che i legionari giurassero fedeltà al re di Serbia; il Comitato jugoslavo che giurassero alla Jugoslavia, la cui nascita non era però ancora ammessa da Sonnino. La formula di Pašić faceva, naturalmente, più comodo a Sonnino. Amareggiato, Trumbić scrisse, il 7 ottobre 1918, in un memorandum a Balfour: « The position in which Mr. Pašitch would hold the Yugoslavs of Austria-Hungary is one of subjection and humiliation. This people would be an object of liberation, not a subject of right and liberty ». P.R.O. *Austria-Hungary*. 3137.

rispondenti ai principi dell'Intesa³⁰. Non era però un impegno formale. All'indomani della vittoria, la diplomazia italiana e le autorità militari italiane non ne tennero alcun conto. Il governo italiano si presentò alla Conferenza della Pace non solo senza aver riconosciuto il nuovo Stato jugoslavo (il Regno serbo-croato-sloveno) che dopo il crollo dell'Austria-Ungheria si era effettivamente costituito, ma in acuto conflitto con esso³¹.

Nell'estate del '18 Orlando aveva promesso a Bissolati di attuare la politica della riconciliazione fra italiani e jugoslavi che era stata annunciata al congresso di Roma³². Secondo un rapporto dell'ambasciatore inglese a Roma, Orlando avrebbe avuto in animo di togliere il ministero degli Esteri a Sonnino e di assumerlo personalmente, cedendo quello dell'Interno a Nitti³³. Questi avrebbe però rifiutato, sia perché desiderava conservare il ministero del Tesoro, sia perché riteneva che la sua ora sarebbe giunta a guerra finita. Il « Corriere della Sera », con alcuni articoli di Amendola, criticò apertamente Sonnino, per la sua ostilità alla dissoluzione dell'Austria-Ungheria e alla nascita della Jugoslavia. Alle critiche del « Corriere della Sera » fecero però eco quasi soltanto il « Secolo » di Milano, il « Messaggero » di Roma e il « Lavoro di Genova », sui quali Bissolati aveva dell'influenza. La grande maggioranza della stampa italiana, compresa quella giolittiana e quella cattolica, sostenne Sonnino. Anche l'Associazione liberale di Milano, che tradizionalmente era il raggruppamento politico più vicino al « Corriere della Sera » ne deplore gli attacchi a Sonnino³⁴. Gli è che in quel momento le notizie dal fronte francese facevano già capire che la sconfitta degli Imperi Centrali era sicura e vicina. L'entità della vittoria italiana, riportata negli ultimi giorni d'ottobre, fu superiore anche alle più rosee previsioni. Lo fu anche perché l'Austria-Ungheria si sfasciava per effetto delle rivoluzioni indipendentiste delle nazioni che la componevano. In astratto ciò giustificava l'impostazione di Bissolati e di Albertini, ma in pratica l'opinione pubblica italiana era ipnotizzata dal fatto che, con la scomparsa del suo tradizionale potente avversario, l'Italia era, militarmente, senza paragone più forte dei suoi vicini settentrionali e orientali, sicché sembrava solo logico che dovesse profittare della sua superiorità per assicurarsi le frontiere strategiche che le erano state promesse in cambio del suo ingresso in guerra e anche qualche cosa di più. Il di più era rappresentato da Fiume, la cui popolazione era in netta maggioranza italiana e il cui Consiglio nazionale aveva chiesto

³⁰ Nel dibattito molto aspro del settembre 1918 attorno al movimento jugoslavo, tanto Sonnino quanto Bissolati offrirono le loro dimissioni. Orlando convinse entrambi ad accettare una formula di compromesso. Cfr. le carte di L. Campolongo, nonché RAFFAELE COLAPIETRA, *Leonida Bissolati*, Milano, 1958; OLINDO MALAGODI, *Conversazioni della guerra (1914-1918)*, Milano, 1960 t. 2°.

³¹ IVO J. LEDERER, *Yugoslavia at the Paris Peace Conference. A study in Frontier-making*, New Haven, 1963, ed. it. Milano, 1966.

³² Cfr. le lettere che si scambiarono il 12 giugno 1918, A.C.S. Carte Orlando. Busta 2.

³³ Rapporto del 25 settembre 1918. P.R.O. *Austria-Hungary*, 3137.

³⁴ « Corriere della Sera », 6 settembre 1918.

il 30 ottobre 1918 l'annessione all'Italia. Gli jugoslavi, che naturalmente non accoglievano di buon grado le truppe d'occupazione italiane in Dalmazia e in altre zone croate o slovene, venivano ora considerati come nemici, come risulta da una sua lettera del 23 novembre '18, perfino da Ugo Ojetti, che in precedenza aveva diretto, sul fronte, la propaganda che li incitava a rivoltarsi contro la dominazione asburgica. Per lo stesso motivo, la richiesta di frontiere strategiche conformi al trattato di Londra (e in più quella di Fiume) fu fatta propria dagli alti dignitari della ancora molto influente Massoneria italiana, che si dissolidarizzava dal massone Bissolati³⁵.

Quando si rese conto della piega che le cose stavano prendendo, Bissolati decise di costringere Orlando ad una scelta definitiva. Egli intendeva che, per rendere possibile una pace durevole, basata sul diritto di autodecisione delle nazioni e sulla loro cooperazione amichevole, segnatamente nell'Europa centrale e centro-orientale in cui, con lo sfacelo della monarchia asburgica e la caduta degli Hohenzollern, si poneva il compito di creare un nuovo sistema, comprendente l'Italia, il governo italiano rinunciava alla parte della Dalmazia e alla zona etnicamente tedesca (a nord di Bolzano, che invece voleva italiana) del Tirolo meridionale, cui il trattato di Londra gli dava diritto, ma rivendicasse l'italianità di Fiume, da istituire in Città libera sotto il protettorato dell'Italia, con garanzia di sbocco, nel suo porto, ai traffici del retroterra croato e ungherese³⁶. Nella speranza di riuscire a convincere Orlando, Bissolati attese tuttavia un altro mese prima di agire. Quest'attesa, secondo l'ambasciatore inglese (che comprese però egli stesso troppo tardi l'importanza delle proposte di Bissolati), fu un grave errore tattico, perché alla vigilia della riunione della Conferenza della pace una battaglia per il cambiamento del ministro degli Esteri era, probabilmente, già tardiva³⁷. In ogni modo, avendo constatato che Orlando non intendeva, o non osava, separarsi da Sonnino, Bissolati si dimise, il 28 dicembre 1918, da membro del governo. Barrère gli diede senz'altro torto, definendolo «prêt à tous les renoncements»³⁸. All'ambasciatore di Francia dispiaceva sicuramente che Bissolati fosse disposto a rinunciare alla frontiera strategica del Brennero, il che non costituiva un buon precedente per le richieste francesi di frontiere strategiche. Comunque, Barrère aveva finalmente compreso che Sonnino avrebbe avanzato richieste territoriali eccessive e riponeva ora le sue speranze in Orlando che «redoute l'irréductibilisme slave et préfère à la

³⁵ UGO OJETTI, *Lettere alla moglie. 1915-1919*, Firenze, 1964, p. 669. Per il pronunciamento del Gran Maestro della Massoneria italiana e dei suoi collaboratori più stretti in favore della politica estera di Sonnino, cfr. il «Secolo» del 12 dicembre 1918, nonché MARIA RYGIER, *La franc-maçonnerie italienne devant la guerre et le fascisme*, Paris, 1929.

³⁶ Bissolati, il 25 novembre 1918 a L. Campolongo.

³⁷ Rapporto del 13 gennaio 1919. P.R.O. *Political, Italy 1919/20*, 3804. Il 10 dicembre 1918 Rennel Rodd aveva ancora reputato opportuno che Bissolati e Albertini non rinnovassero le loro critiche a Sonnino. *Ibid.*

³⁸ A.D.M.A.E. Rapporto del 29 dicembre 1918.

Dalmatie des compensations ... c'est à dire Fiume et Zara »³⁹. Secondo le informazioni di Barrère, lo stato maggiore italiano si trovava d'accordo con Orlando, prevedendo che in caso di guerra italo-jugoslava la costa dalmata, per poter essere difesa dall'Italia, avrebbe richiesto 400 mila soldati. Barrère non si nascondeva tuttavia che Sonnino era « actuellement entouré de la popularité nationale », mentre Orlando non poteva essere per nulla sicuro che, in cambio della Dalmazia, la Conferenza della Pace avrebbe davvero attribuito all'Italia Fiume, per il cui possesso, già promesso alla Croazia, la Jugoslavia si sarebbe battuta con accanimento in ogni caso. In questa situazione, per licenziare Sonnino, ad Orlando sarebbe stato necessario « beaucoup d'audace et risquer beaucoup »⁴⁰. Anche il commento dell'ambasciatore inglese alle dimissioni di Bissolati suonava: « As for the present Baron Sonnino's policy appears to receive the general support of the country »⁴¹.

Del medesimo parere furono i colleghi di Bissolati. Ci si aspettava che perlomeno il ministro dell'Educazione nazionale, Agostino Berenini, membro dello stesso partito di Bissolati (il piccolo partito socialista riformista) si dimettesse per solidarietà col suo *leader*. Invece, Berenini rimase nel governo, nel quale, quasi a sostituire Bissolati, entrò il suo compagno e amico d'un tempo, il futuro presidente del Consiglio Ivanoe Bonomi. L'ambasciatore inglese riferì che Nitti « admitted to me that although he considered Bissolati had been wrong in choosing the moment he had adopted to resign, instead of doing so several weeks before, that in the main he agreed with Bissolati's view »⁴². In effetti, Nitti lasciò a sua volta il governo, ma due settimane dopo di Bissolati, senza manifestare alcuna solidarietà con costui e anzi senza motivare pubblicamente le sue dimissioni. La sua prudenza tattica rese più facile a Nitti di esser chiamato a succedere ad Orlando nel giugno del 1919, ma solo dopo che il drammatico urto, alla Conferenza della Pace, fra Orlando e Wilson, aveva messo l'Italia in condizioni di pericolosa solitudine internazionale, accentuando l'aspirazione nazionalistica dell'opinione pubblica italiana⁴³.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.* Orlando non intendeva però rischiare la popolarità che l'aver condotto l'Italia, con indubbia abilità, fino alla vittoria, gli dava. Del resto, in una conversazione privata, ammise che il suo sangue di avvocato da quattro generazioni si ribellava alla propensione di Bissolati a rinunciare senza la certezza di ricevere una contro-partita. Cfr. O. MALACODI, *op. cit.*, t. 2°, pp. 473 sgg.

⁴¹ P.R.O. loc. cit. Rapporto del 29 dicembre.

⁴² *Ibid.* Rapporto del 18 gennaio 1919. L'intenzione di Nitti era di portare al governo il partito socialista e il nuovo partito cattolico. Anche per questo non aveva voluto legarsi a Bissolati, che non godeva le simpatie né della maggioranza dei socialisti, né dei cattolici. *Ibid.* Rapporto del 25 gennaio. In effetti, in quel periodo il Vaticano non nascondeva di preferire la politica nittiana a quella di Sonnino. Cfr. quanto il cardinale Gasparri ne disse a Don Sturzo, in GIUSEPPE SPATARO, *I democratici cristiani dalla dittatura alla repubblica*, Milano, 1968, p. 372.

⁴³ Cfr. i documenti della Conferenza della Pace e la vasta letteratura (quasi tutta non italiana, però) su di essa; in specie O. MALACODI, *op. cit.* V. E. ORLANDO, *Memorie*, Milano, 1960. RENÉ ALBRECHT-CARRIE, *Italy at the Paris Peace Conference*, New York, 1938. PAOLO ALATRI, *Nitti, D'Annunzio e la questione adriatica (1919-1920)*, Milano,

Bissolati, che il 4 gennaio aveva avuto, a Roma, un colloquio con Wilson (trionfalmente accolto, in quel momento, in Italia, poiché le sue vedute sulla questione adriatica non erano ancora ben note) e che aveva altresì esposto il suo pensiero in un'intervista alla « Morning Post » di Londra, per il che fu bollato di scarso patriottismo dalla stampa nazionalistica, volle rivolgersi al paese, in un discorso a Milano, al teatro della Scala, indetto per la sera dell'11 gennaio⁴⁴. Un folto gruppo di nazionalisti, di « futuristi », di ufficiali e di « arditi » di guerra, orchestrati da F.T. Marinetti e da Benito Mussolini, interruppe violentemente, a più riprese, l'oratore, tacciandolo di « croato » e quando questi cercò di spiegare che il Tirolo meridionale, a nord di Bolzano, etnicamente non era italiano, gli impedì di finire il suo discorso⁴⁵. Secondo il rapporto che la polizia fece ad Orlando, « la dimostrazione contro l'on. Bissolati fu evidentemente preordinata da Mussolini e da altri elementi... »⁴⁶. Alludendo alle masse socialiste, le cui file si ingrossavano enormemente in Italia a seguito della rivoluzione russa, il rapporto della polizia aggiungeva però: « si assicura che gran parte della popolazione milanese sia per l'on. Bissolati e la sua tesi »⁴⁷.

Se il gruppo parlamentare socialista e la Confederazione Generale del Lavoro si pronunciarono infatti (ma senza menzionare Bissolati) contro l'annessione di centinaia di migliaia di jugoslavi e di austro-tedeschi, il giornale ufficiale del Partito Socialista Italiano, l'« Avanti! », la cui direzione era nelle mani della frazione di estrema sinistra, massimalista, prevalente fra i militanti socialisti, dichiarò dogmaticamente che, avendo voluto l'ingresso in guerra, Bissolati aveva solo meritato la sorte che ora gli toccava e non aveva perciò diritto alcuno alla solidarietà del proletariato⁴⁸.

Nella speranza dell'approssimarsi anche in Italia d'una rivoluzione proletaria di tipo bolscevico, la maggioranza del Partito Socialista Italiano si mise sin d'allora fuori dal giuoco politico reale, lasciando il campo libero, in quel momento, al nazionalismo. Per dirla con l'ambasciatore

1959. Cfr. ora ARNO J. MAYER, *Politics and Diplomacy of Peacemaking. Containment and Counterrevolution at Versailles, 1918-1919*, New York, 1967. Certo, il conflitto fra Wilson e Orlando fece prevalere il nazionalismo anche in alcuni che fino a quel momento ne erano stati immuni, così nel corrispondente del « Corriere della Sera », Emanuel, passato a Parigi per seguire i lavori della Conferenza. Egli si fece ivi il portavoce delle tesi di Orlando, malgrado che il direttore del suo giornale, Luigi Albertini, che continuava a propugnare una politica chiaramente diversa da quella di Sonnino, glielo rimproverasse più volte. Cfr. le sue lettere ad Emanuel dell'aprile-maggio 1919 in Archivio Albertini.

⁴⁴ Per il colloquio Wilson-Bissolati cfr. A. J. MAYER, *op. cit.*, p. 213.

⁴⁵ Il testo del discorso è stampato in LEONIDA BISSOLATI, *La politica estera dell'Italia dal 1897 al 1920*, Milano, 1923. Per la manifestazione alla Scala cfr. i giornali del 12 gennaio 1919 e le vivaci testimonianze di BIANCA CEVA, *Storia di una passione*, Milano, 1948 e di C. A. BORGESE, *Goliath. The march of Fascism*, New York, 1938; ed. it. Milano, 1946.

⁴⁶ A.C.S. Ministero Interno. Ufficio Speciale di Investigazione. Fascicolo 3355. Busta 105. Rapporto del 14 gennaio 1919.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Cfr. l'« Avanti! » del 12, 13 e 15 gennaio 1919. Filippo Turati, si pronunciò invece per Bissolati, ma rimase isolato. Cfr. il « Secolo » del 22 gennaio.

inglese, Orlando « influenced by the general consensus of the press in favour of the extreme claims of Italy, and the almost universal condemnation of Bissolati's action » ripiegava su Sonnino. L'ambasciatore prevedeva tuttavia che le idee di Bissolati gli avrebbero procurato delle simpatie all'estero e, un giorno, col tempo, anche in Italia⁴⁹.

Retrospectivamente, in una lettera del 1920 a Millerand, asceso a capo del governo francese, Barrère constatava che l'Italia, delusa dalla Conferenza della Pace, era tornata anti-francese e rischiava di ridiventare filo-tedesca. Per Barrère, grande preoccupazione dell'Italia era di impedire che al posto della dissolta Austria-Ungheria si formasse una Confederazione di stati danubiani, che avrebbero rappresentato la ricostituzione d'una potenza di notevole peso alle frontiere italiane settentrionali e orientali⁵⁰. Ossessionato anch'egli dalla massima del *divide et impera*, che proprio dopo la guerra, combattuta bensì, stando alle finalità ufficiali dell'Intesa, per la democrazia nel mondo, prevaleva nell'Europa dei nazionalismi, Barrère, che pure aveva operato con tanta abilità a Roma, dal 1898 in avanti, per il ristabilimento dell'amicizia italo-francese, dava ora al suo paese il consiglio di non favorire alcuna Confederazione danubiana, per non urtare il nazionalismo italiano. Il suo consiglio corrispondeva del resto all'orientamento politico, miope, nazionalistico anch'esso, predominante allora in Francia e in quasi tutti i paesi interessati. La Confederazione degli stati danubiani non sorse (tale non diventò mai la « Piccola Intesa ») e la fine dell'Austria-Ungheria lasciò un vuoto che non fu colmato.

LEO VALIANI

⁴⁹ P.R.O. loc. cit. Rapporti del 13 e 18 gennaio. Le stesse previsioni formulava il rapporto cit. della polizia italiana. Quanto alla stampa, questa volta solo il « Corriere della Sera », il « Secolo » e il « Lavoro » difesero Bissolati. Il « Messaggero » lo abbandonò. Il « Corriere della Sera » medesimo notò del resto che esso concordava con Bissolati solo circa l'inopportunità di reclamare la Dalmazia, ad eccezione di Zara, ma non approvava alcuna rinuncia alla frontiera del Brennero.

⁵⁰ A.D.M.A.E.

R A S S E G N E

STUDI RECENTI SU BAYLE

1. Il problema di una figura come quella di Bayle è nella compresenza di motivi ed esperienze apparentemente contraddittorie, sia sul piano religioso, sia su quello politico e intellettuale. Di qui la difficoltà di dargli una collocazione soddisfacente, perché la sopravvalutazione di un motivo o di un altro crea la possibilità di un giudizio radicalmente diverso. Comunque le definizioni più comuni sono relative al suo scetticismo, che è certamente un dato innegabile della sua personalità, ma la cui valutazione a sua volta crea il problema di un'ulteriore definizione. Di fronte a una personalità così sconcertante, due sono in fondo le linee storiografiche che si sono misurate (oltre a quanto non è altro che puro riecheggiamento di polemiche durate per tutto il '700): una è quella che ha cercato di cogliere il legame fra Bayle e l'Illuminismo¹, e l'altra che ha compiuto un'operazione sottilmente integratrice, cercando di riportarlo nell'ambito protestante, riassorbendolo nella dimensione religiosa iniziale, il calvinismo paterno, e polemizzando con la linea precedente. Ora quest'operazione, se è legittima di fronte a interpretazioni grossolane e falsificatrici, come quelle di un Bayle «tribuno della tolleranza»², è utile quando verifica la non contraddizione dei principi bayliani con la teologia calvinista, corre però il rischio di non intendere il senso e la funzione di una personalità come quella di Bayle. Polemizzando cioè contro ogni collocazione «anticipatrice», nega che questa avvenga con una qualche consapevolezza da parte sua, e ne fa soltanto il frutto di un'operazione a posteriori, di un'utilizzazione della cultura illuministica, che avrebbe in un certo senso distorto il valore della polemica bayliana, caricandola di un significato antireligioso, in realtà, oltre le sue intenzioni. Da un decennio a questa parte la seconda interpretazione sembra andar prevalendo, nel quadro di una ripresa generale di studi sul protestantesimo di cui il frutto più impegnativo è l'*Histoire* del Léonard³.

¹ Cfr. per esempio l'opera di H. ROBINSON, *Bayle the sceptic*, New York, 1931.

² P. ANDRÉ, *La jeunesse de Bayle tribun de la tolérance*, Genève, 1953.

³ G. E. LEONARD, *Histoire générale du protestantisme*, Paris, 1961-1964, voll. 3.

Accanto a questo filone, scaturito nei due recenti e grossi tomi di E. Labrousse⁴, non mancano contributi che contraddicono o discutono questa interpretazione, la quale nello sforzo di ricondurre Bayle in un alveo di religione tradizionale, ne impoverisce il significato. È il caso per esempio del libro di H.T. Mason, *Pierre Bayle and Voltaire*⁵, il quale pur dicendo nell'introduzione⁶ che ha evitato di affrontare nella sua ricerca il problema delle convinzioni religiose di Bayle, documenta articolatamente la presenza del suo discorso in tutta l'opera di Voltaire.

La fortuna di Bayle non può essere valutata in una dimensione così riduttrice; essa è un fatto a cui egli stesso ha contribuito, non solo con la scelta degli strumenti, ma anche con i rapporti personali, con Pierre Coste, con Desmaizeaux, con i diffusori di una cultura interconfessionale e tendenzialmente deistica. Le sue scelte parlano chiaro: non solo fu il primo giornalista europeo, ma la stessa idea del *Dictionnaire* è un'idea illuministica, anche nel progetto, cioè, di dizionario degli errori del Moreri⁷. La volontà demistificatrice, che egli accentua sia nella polemica contro i miracoli, sia nel rifiuto delle controversie, si organizza perfettamente nel *Dictionnaire*, che si colloca chiaramente al di qua di ogni confessione. E non c'è bisogno di letture criptiche per mostrarlo, né di sostenere l'ortodossia del testo e l'eterodossia delle note. Se mai è piuttosto la storia di un atteggiamento culturale che si veniva sviluppando e che quindi si esplicita maggiormente nelle addizioni.

Inoltre, se è giusto valutare il tipo di condizionamento psicologico che l'ambiente e l'educazione rappresentano, soprattutto quando si tratta di un'educazione estremamente caratterizzante, come quella che poteva ricevere un ugonotto, con il senso preciso della differenziazione di fronte all'ambiente cattolico, e l'orgoglio della sopravvivenza testimoniante, non si deve però ridurre ciò a una condizione deterministica. In questo senso va considerata anche la giovanile conversione di Bayle al cattolicesimo, che è senza dubbio una rottura in senso antagonistico. Infatti se tenne presente, nella sua riconversione al calvinismo, soprattutto l'elemento del ritorno alla religione dei padri, proprio questo non solo ne mostra il limitato significato religioso, ma esaurisce o almeno limita ogni condizionamento assoluto. Infatti Bayle, restitutosi alla primitiva esperienza, non vi si inserì con lo stesso atteggiamento di altri ugonotti in esilio, ma ben presto si differenziò, volente o nolente, da tutti gli amici calvinisti e soprattutto dallo Jurieu; una differenza che non si riflette solo sul piano religioso, ma su quello politico, intellettuale e morale.

⁴ E. LABROUSSE, *Pierre Bayle: tome I, Du pays de Foix à la cité d'Erasmus*, La Haye, 1963; tome II, *Hétérodoxie et rigorisme*, La Haye, 1964.

⁵ H. T. MASON, *Pierre Bayle and Voltaire*, Oxford, 1963.

⁶ *Ibidem*, p. XV.

⁷ Cfr. P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique* (6. ed.), Basle, 1741, p. VII. Il B. afferma che non è quanto aveva promesso nel 1692, quando il suo progetto era un dizionario di errori, ma conferma la volontà di voler correggere ed integrare il Moreri, non trattando quanto vi è detto abbastanza diffusamente.

2. Un esempio preciso dell'interpretazione « religiosa » di Bayle è già presente nel volume collettivo a cura di P. Dibon, *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam*⁸ del 1959, i cui contributi sono sostanzialmente orientati e i collaboratori quasi i membri di una conventicola (come affermerà fra l'altro E. Labrousse)⁹. La presentazione del Dibon, *Redécouverte de Bayle*¹⁰ è tipica: pur con il senso delle sfumature congeniale allo studioso del *Siècle d'or*¹¹, sottolinea la tradizione a cui egli e i suoi collaboratori si riallacciano: il lavoro di Devolvé del 1906¹², l'opera della Serrurier del 1912¹³, la ripresa del discorso di quest'ultima da parte del Barber¹⁴, che ha sostenuto nel 1952 l'ortodossia calvinista della concezione bayliana dell'uomo e della sua idea della storia, polemizzando con l'interpretazione del Robinson¹⁵.

In realtà l'operazione del Dibon è allusiva e sfumata: in sostanza lo spirito religioso del Bayle è quello che si rifà alla tradizione umanistica, Erasmo, Grozio, Montaigne, i libertini. Ciò che gli importa è soprattutto di non vedere più in lui soltanto un precursore.

R.H. Popkin¹⁶, collocando Bayle nella storia dello scetticismo, coglie la differenza con gli altri scettici francesi, che sono tutti di tradizione cattolica. Lo separa, soprattutto, da Montaigne, forse più rigidamente di quanto non sia vero, come vedremo in seguito a proposito del libro del Brush¹⁷.

Fra gli altri, l'articolo di Robinet¹⁸, che ne ricostruisce l'itinerario filosofico — Arnauld, Malebranche, Leibniz — sostiene l'afilosofia di Bayle in cui razionalismo e fideismo coinciderebbero. Mentre i saggi di Kolakowski e di Witmore¹⁹ insistono su elementi particolari dell'opera di Bayle, il contributo della Labrousse²⁰ è importante per ricostruirne la personalità di giornalista, visto acutamente come un mercante che spia ormai i gusti della sua clientela (contro l'immagine compassata dell'erudito da tavolino del Desmaizeaux). Però è conclusivamente sottolineato

⁸ *Pierre Bayle le philosophe de Rotterdam, Etudes et documents publiés sous la direction de PAUL DIBON*, Paris, 1959.

⁹ E. LABROUSSE, *op. cit.*, tome II, p. XII.

¹⁰ P. DIBON, *Redécouverte de Bayle*, in *Pierre Bayle*, cit. pp. VII sgg.

¹¹ IDEM, *La philosophie néerlandaise au siècle d'or*, I, *L'enseignement philosophique dans les universités à l'époque précartésienne*, Paris, 1954.

¹² J. DEVOLVÉ, *Religion, critique et philosophie positive chez P. Bayle*, Paris, 1906.

¹³ C. SERRURIER, *Pierre Bayle en Hollande, étude historique et critique*, Lausanne, 1912.

¹⁴ W. H. BARBER, *Pierre Bayle: Faith and Reason in The French Mind*, *Studies in honour of Gustave Rudler*, Oxford, 1952.

¹⁵ H. ROBINSON, *op. cit.*

¹⁶ R. H. POPKIN, *Bayle's place in XVIIth century scepticism*, in *Pierre Bayle*, cit., pp. 1-19.

¹⁷ C. B. BRUSH, *Montaigne and Bayle. Variations on the theme of scepticism*, The Hague, 1966.

¹⁸ A. ROBINET, *L'aphilosophie de P. Bayle devant les philosophies de Malebranche et de Leibniz*, in *Pierre Bayle*, cit., pp. 48-65.

¹⁹ L. KOLAKOWSKY, *Pierre Bayle, critique de la métaphysique spinoziste de la substance*; P. J. S. WHITMORE, *Bayle's criticism of Locke*, in *Pierre Bayle*, cit. pp. 66-80; 81-96.

²⁰ E. LABROUSSE, *Les coulisses du journal de Bayle*, in *Pierre Bayle*, cit., pp. 97-141.

che l'ironia di Bayle è più simile a quella di Erasmo che a quella di Voltaire; e ancora una volta si combatte l'idea di Bayle precursore dell'Illuminismo.

Lo Shackleton²¹ e L. Thyssen-Schoute²² si dedicano alla sua fortuna: il primo sottolineandone la presenza in Montesquieu, la seconda tracciando le linee della sua conoscenza in Europa. Francamente quest'ultimo è il contributo più discutibile, o almeno il più povero, proprio nella misura in cui affronta il problema della diffusione delle idee bayliane con la volontà di polemizzare contro l'interpretazione di un Bayle precursore.

Le parti più incomplete sono quelle che riguardano l'area francese e italiana, mentre per la Germania la Thyssen-Schoute può utilizzare il Trinius²³ e per l'Inghilterra e l'Olanda quanto affermano rispettivamente il Robinson e il Courtines²⁴. Per esempio è ignorato per l'Italia ogni riferimento all'articolo di Garin²⁵, che pur incompleto, traccia le prime linee della fortuna di Bayle in Italia, e soprattutto pone al centro della reazione antibayliana Vico e la tradizione vichiana. I contributi successivi, riproponendo come momento centrale la polemica con Jurieu, si riallacciano alla tesi generale del libro, che si è precedentemente detta.

3. Dal '59 a oggi ci si è mossi prevalentemente su questa linea, come si è affermato, che doveva sfociare nei lavori della Labrousse e del Rex²⁶. Ma in Italia è stato pubblicato il saggio di Bruna Talluri²⁷, una garbata messa a punto sul personaggio, senza naturalmente le puntuali ricerche compiute dalla Labrousse — che ha pubblicato contemporaneamente la prima parte della sua colossale monografia — ma con la volontà di presentarci lo sviluppo della personalità di Bayle al centro di quella crisi politica, religiosa e filosofica che segna il passaggio all'Illuminismo. Il superamento del cartesianesimo da parte del Bayle è il rifiuto di un razionalismo sistematico per quello metodologico, per via parallela a Locke, ma che passava soprattutto attraverso la difesa della possibilità di verità della documentazione storica e della ricerca scientifica. Fra l'altro, la Talluri sottolinea, più di quanto non farà la Labrousse, il pensiero politico del Bayle²⁸, o per lo meno la politica di questo erudito che non riusciva ad accettare l'intolleranza e la guerra come modi di caratterizzare le diverse esperienze e società, e che pur oscillando fra un prudente « liberalismo » e le tentazioni monarchiche, crede risolutamente soprattutto nella pace e nel dialogo.

²¹ R. SHACKLETON, *Bayle and Montesquieu*, in *Pierre Bayle*, cit., pp. 142-149.

²² C. L. THYSSSEN-SCHOUTE, *La diffusion européenne des idées de Bayle*, in *Pierre Bayle*, pp. 150-195.

²³ J. A. TRINIUS, *Freydenker-Lexicon*, Leipzig und Bernburg, 1759. Cfr. l'ed. anastatica con una premessa di F. VENTURI, Torino, 1960.

²⁴ L. P. COURTINES, *Bayle's relations with England and the English*, New York, 1938.

²⁵ E. GARIN, *Per una storia dei rapporti tra Bayle e l'Italia*, in « Atti e memorie dell'Accademia toscana di scienze e lettere la Colombaria », XIII, 1958-1959, pp. 209-221.

²⁶ W. REX, *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy*, The Hague, 1965.

²⁷ B. TALLURI, *Pierre Bayle*, Milano, 1963.

²⁸ *Ibidem*, pp. 85-97.

Era un uomo che sceglieva così una parte assai scomoda nell'Europa lacerata dalle guerre di Luigi XIV, perché non poteva schierarsi né con lui — che sotto qualche aspetto avrebbe potuto anche essere il principe illuminato che Bayle sognava, ma che non era né pacifista, né tollerante — né con il repubblicanesimo dei calvinisti, di cui temeva le conseguenze anarchiche. È un atteggiamento che rivela sì profonde contraddizioni — meno coerente per esempio di quello di un Jurieu²⁹ — ma che è se non la prima, certo la più importante testimonianza a livello europeo di una politica al di fuori degli schieramenti contrapposti.

4. Il lavoro della Labrousse è più complesso ed è preceduto da ben altre ricerche condensatesi non solo nell'articolo citato, ma per esempio nell'accurato inventario della corrispondenza di Bayle³⁰. È diviso in due parti: la prima, biografica, è senz'altro la più interessante, frutto di una documentazione la più completa possibile. L'autrice, sulle tracce del Desmaizeaux³¹ — corretto, ma freddo come un elogio accademico — ricostruisce nelle sue vicende essenziali la storia individuale del Bayle, dalla formazione ugonotta a Carla, alla conversione al cattolicesimo, al ritorno alla religione paterna. Se questa è l'adolescenza, segnata dal difficile episodio della conversione e del ritorno, la giovinezza e la maturità sono caratterizzate, dopo la parentesi di precettore e l'insegnamento all'accademia di Sedan, dal suo ingresso nel mondo della cultura europea, con le « Nouvelles de la république des lettres » fra l'84 e l'87, che precedono di poco le polemiche con Jurieu, antico amico e collega, e l'esperienza fondamentale del *Dictionnaire*. Poco spazio hanno in questo disegno la pubblicazione delle *Pensées* e del *Commentaire*, in quanto l'autrice si limita in questa prima parte a tracciare, molto finemente del resto, le pure vicende biografiche, alludendo alle polemiche letterarie solo in funzione delle prime.

La seconda parte è programmaticamente analitica, non delle opere colte cronologicamente, ma per temi. Un metodo del genere, se permette una visione più coerente del pensiero di un autore così poco sistematico, rischia di farlo coincidere però con la propria visione di esso e di renderlo più comprensibile a discapito della reale ricostruzione del suo pensiero, a cui si sostituisce un ordine astratto e aprioristico. Così,

²⁹ Su Jurieu cfr. G. H. DOBCK, *The political theory of the Huguenots of the dispersion*, New York, 1947. Cfr. ancora F. R. J. KHETSCH, *Pierre Jurieu theoloog en politikus der Refuge*, Kampen, 1967, con riassunto in francese, pp. 386-398. Cfr. ancora, R. H. POPKIN, *Hume and Jurieu: possible calvinistic origins of Hume's Theory of Belief*, in « Rivista critica di storia della filosofia », a. XXII, fasc. IV, 1967, pp. 400-417.

³⁰ E. LABROUSSE, *Inventaire critique de la correspondance de Pierre Bayle*, Paris, 1961.

³¹ Cfr. P. BAYLE, *Dictionnaire*, ed. cit., I, pp. XVII-CVIII. È del 13 dicembre 1729. Precedentemente c'era stato un tentativo di biografia nella terza ed. del *Dictionnaire* (ed. pirata di Ginevra 1715) in cui compariva una *Histoire de M. Bayle et de ses ouvrages* attribuita al La Monnoye ma che fu scritta dall'abate Du Revest (cfr. E. LABROUSSE, *Inventaire*, cit., p. 21) e riedita con molte correzioni ed aggiunte ad Amsterdam nel 1716.

se l'autrice denuncia l'interpretazione corrente, soprattutto delle grandi storie letterarie³², che han legato Bayle alla lettura illuministica del *Dictionnaire* e quindi a Voltaire, ella tende a coglierne gli aspetti che più lo reintegrano nella tradizione protestante, sopravvalutando quindi l'*humus* della formazione e negando non solo ogni possibilità di sviluppo da questa, ma anche svalutando ogni elemento nuovo che è presente nel Bayle. È il limite di ogni impresa storiografica tendente a riportare nel passato, nella tradizione, in ciò che è già stato pensato o creduto, il nuovo, che fatalmente, forse per troppo amore, lo neghi o lo svilisca. Quando la Labrousse rifiuta la lettura dei contemporanei, e soprattutto degli illuministi, perché passionale e strumentalizzante, contrappone ad essa una figura molto meno interessante, curiosamente priva non solo di futuro, ma anche di presente, di quel clima di crisi che Paul Hazard³³ aveva tratteggiato così efficacemente e che nell'analisi della Labrousse si è di nuovo reso opaco, lontano da uno degli uomini che lo han vissuto più profondamente, contribuendo col proprio impegno intellettuale, alla creazione del nuovo. Eppure nella lettura illuministica c'era certamente un grado di verità, se i *philosophes* si servirono così entusiasticamente del *Dictionnaire* e gli ortodossi (cattolici e protestanti) lo combatterono così aspramente dal suo primo apparire. In verità la Labrousse, sul filo di quell'interpretazione che la collega al Dibon per un verso, ma soprattutto al Léonard, imprigiona la figura di Bayle in uno schema certamente più pericoloso dell'altro: se l'interpretazione illuministica ne può esagerare la funzione anticipatrice, l'interpretazione « protestanteggiante » corre il rischio di epurarne molti interessi, di riportarlo negli ambiti di una tradizione a cui certo egli fu legato, ma che contribuì a rompere non solo nella direzione di un'esperienza religiosa più moderna (come un Leclerc o un Jean Alphonse Turretini) ma nella creazione di uno spirito nuovo, a cui si riallacciò, definitivamente e con più sicurezza, l'Illuminismo. Alla tradizionale interpretazione di Bayle fra Montaigne e Voltaire, contrapporre, come fa la Labrousse³⁴, quella fra Calvino e Rousseau, non significa, fra l'altro, collegarlo con l'ala democratica dell'Illuminismo, ma se mai volerlo legare piuttosto al filone protestante del ginevrino, anche questo imprigionato a bella posta, per rimanere chiusi in un ambito protestante: un'operazione storica raffinatamente integralistica, che corrisponde un po' a certi limiti del Léonard e della sua interpretazione « chiusa » non solo del protestantesimo, ma della sua stessa storiografia, rimproveratagli fra l'altro dal Cantimori³⁵. Significa ancora non vedere la politica di questi intellettuali di estrazione protestante, che la diaspora legata alla revoca dell'editto di Nantes proiettò nell'Europa, i quali con il giornalismo, seppero creare un'opinione pubblica anticonformista: sono i giornalisti, i traduttori, i mediatori fra Inghilterra e continente,

³² E. LABROUSSE, *Pierre Bayle*, II, p. 609.

³³ P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne*, Paris, 1935, voll. 3.

³⁴ E. LABROUSSE, *Pierre Bayle*, II, pp. 609-610.

³⁵ D. CANTIMORI, *Conversando di storia*, Bari, 1967, pp. 38 «gg. Cfr. ancora C. VIVANTI, su « Studi storici », a. III, n. 1, 1962, pp. 181-193, rec. a E. G. LEONARD, *Histoire générale du protestantisme*.

che creano, accanto alla figura tipica del pastore in esilio alla Jurieu, quella altrettanto tipica e diversa alla Bayle, Desmaizeaux, Coste, di cui ha parlato con tanta efficacia Paul Hazard³⁶. Essi hanno conosciuto non solo l'amaro dell'esilio, non solo lo sconforto dell'intolleranza, ma anche l'esperienza del nuovo, la necessità di accettare ambienti diversi, di adattarsi a costumi lontani dai propri. Hanno portato, nei loro viaggi e nelle nuove sedi, una maggiore mobilità psicologica, un certo relativismo che inevitabilmente si rifletteva anche nei confronti della propria fede. All'amaro orgoglio della testimonianza, allo spirito di « rifugio », in alcuni sottometteva piuttosto la volontà di muoversi in un mondo liberato dai pregiudizi. Si partiva da quelli intellettuali e si finiva, inevitabilmente, per scontrarsi con quelli religiosi. Così l'erudizione diventò un'arma e così, gli altri, come Jurieu, rimasti fedeli all'esilio, li odiarono profondamente fino a considerarli più nemici dello stesso sovrano che li aveva cacciati.

Ma per esemplificare da vicino i limiti di questo tipo di ricerca, basta vedere come la Labrousse si sforzi a ritrovare soltanto nel calvinismo la concezione storica di Bayle, facendo risalire non solo alle origini protestanti la polemica contro i prodigi, ma la stessa riduzione del metodo cartesiano alla storia. Van Dale³⁷ per esempio è appena nominato dalla Labrousse e più che altro in riferimento all'*Histoire des oracles*³⁸ del Fontenelle. Proprio l'opera del medico anabattista, conosciuta direttamente³⁹ e indirettamente — cioè anche nella più elegante versione del Fontenelle, segnalata dal Bayle sulle « Nouvelles »⁴⁰ — rappresenta un punto di riferimento che non è più protestante, ma collega e salda insieme in un risultato ormai di polemica antireligiosa, temi libertini e deistici.

Affrontando il tema delle verità di ragione⁴¹, dopo aver sottolineato le simpatie di Bayle per Malebranche, la Labrousse coglie soprattutto nel *Commentaire philosophique* il momento di maggior vicinanza con il deismo, nel senso di un'accettazione della morale evangelica subordinata a quella naturale. Ma successivamente, trattando la verità rivelata⁴², in un capitolo dedicato all'esegesi biblica, la Labrousse sottovaluta completamente la sua partecipazione al discorso europeo iniziato da Spinoza. Oltre alle pagine penetranti di P. Vernière, che sottolineano il preciso rapporto con Spinoza, nella corrispondenza e nelle « Nouvelles » c'è la testimonianza, non solo di una graduale coscienza del significato di rottura della rivoluzione scritturaria spinoziana, ma anche una simpatia precisa per le conseguenze del

³⁶ P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne*, cit., *passim*. Cfr. ancora F. BALDENSERGER, *Intellectuels français hors de France, I. De Descartes à Voltaire*, in « Revue des cours et conférences », 1934-1935, *passim*.

³⁷ E. LABROUSSE, *P. Bayle*, II, p. 14.

³⁸ « Nouvelles de la république des lettres », 1687, art. iv.

³⁹ Cfr. P. BAYLE, *Oeuvres diverses*, La Haye, 1727, tomo I, dalle « Nouvelles de la république des lettres », 1684, rec. a A. VAN DALE, *De oraculis ethnicorum*, pp. 4 sgg. Cfr. soprattutto a p. 7 l'elogio di Van Dale.

⁴⁰ Cfr. note precedenti.

⁴¹ E. LABROUSSE, *P. Bayle*, II, pp. 129 sgg.

⁴² *Ibidem.*, pp. 317-345.

suo discorso⁴³. Bayle segnala per esempio l'opera di Richard Simon⁴⁴ e si schiera dalla sua parte nelle polemiche, concludendo che Spinoza, tranne in qualche eccesso, è d'accordo con i migliori teologi⁴⁵. E questo acquista maggior significato se si pensa che le più pungenti opposizioni al Simon non vennero soltanto dal mondo cattolico e protestante più retrivi, ma dalle punte più avanzate di entrambe le esperienze, da gallicani come Dupin⁴⁶ e da « sociniani » come Leclerc⁴⁷. Di quest'accettazione della letteratura spinoziana c'è una testimonianza precisa nel *Dictionnaire*. E non si può certo far risalire il tono irriverente e spregiudicato delle ventitre voci sulla Bibbia⁴⁸ alla familiarità priva di schermi che un protestante francese poteva avere verso la sacra scrittura, perché questo sottovaluta completamente il significato di voci come Mosè, David, etc.⁴⁹. Inoltre il fatto che un intellettuale, pur non conoscendo l'ebraico, offra, all'interno di un'opera di erudizione, una serie di voci che mostrano non solo la sua perfetta informazione sulla letteratura spinoziana, ma anche la volontà di trattare tali voci alla stregua di tutte le altre dell'erudizione profana — cioè soprattutto con una volontà demistificatrice — è il primo esempio di quell'operazione di riduzione e di divulgazione della cultura erudita, che contraddistinguerà, e spesso con una serietà minore, gli illuministi.

In conclusione, la grossa monografia della Labrousse accentua tutti i motivi in cui è possibile trovare agganci con il protestantesimo, e impoverisce quelli a cui invece si collegò la lettura successiva. Viene assolutamente trascurata e anzi negata la presenza feconda della cultura libertina, di cui Bayle si farà mediatore verso gli illuministi. Il destino del Bayle di questa monografia rivela uno strano parallelismo con quello

⁴³ P. VERNIERE, *Spinoza et la pensée française jusqu'à la révolution*, Paris, 1954, voll. 2; cfr. P. BAYLE, *Oeuvres choisies*, ed. cit., IV, Lett. XXXII a V. Minutoli da Sédan 26 maggio 1679: « ... j'ai lu un livre in 12., imprimé à Amsterdam chez Jacob Smith l'an 1678 intitulé *Traité des cérémonies superstitieuses des juifs tant anciens que modernes*, qui est bien le plus rempli de doctrines impies que j'aie jamais lu. Jamais je n'ai vu traiter l'Écriture sainte si cavalierement... ». Fa l'ipotesi che sia di Spinoza. Ma cfr. « Nouvelles de la republique des lettres », 1686, in *Oeuvres diverses*, ed. cit., I, p. 718, quando afferma che R. Simon ha ragione contro Dupin su Spinoza che « convient souvent de principe avec nos plus savants theologiens, et il est seulement blâmable dans les fausses consequences qu'il tire... ».

⁴⁴ « Nouvelles de la Republique des lettres », 1684, rec. a l'*Histoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant par LE SIEUR DE MONI*, Francfort 1684; nello stesso numero, rec. a l'*Histoire de l'origine et du progrès des revenus ecclésiastiques*, Francfort, 1684; 1685 rec. all'*Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, 1685; segnala ancora gli *Opuscula critica* del Simon e le *Cérémonies et coutumes ... par Simonville*; nello stesso anno i *Sentimens*. Riportando le polemiche contro Simon, gli è sempre favorevole.

⁴⁵ Cfr. nota 43.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Cfr. A. BARNES, *Jean Leclerc et la République des lettres*, Paris, 1938, *passim*.

⁴⁸ E. LABROUSSE, *P. Bayle*, II, p. 335.

⁴⁹ Cfr. la traduzione italiana in P. BAYLE, *Pensieri sulla cometa e Dizionario storico e critico* a cura di G. P. BREGA, Milano, 1957, pp. 216-230. Cfr. ancora W. REX, *op. cit.*, p. 197 *sgg.*

dello scettico vescovo di Avranches nella ricerca del Dupront⁵⁰. Nello sforzo di restituire Huet all'ortodossia, ne veniva adombrato completamente il momento libertino (a cui si attribuiva solo l'impulso al totale fideismo), per sottolineare gli elementi della sincerità religiosa, oltre la stessa obiettiva pericolosità della sua esegesi biblica. Risultò un ritratto singolarmente monolitico di un personaggio che le ricerche successive dell'Hazard⁵¹ e del Pintard⁵² hanno restituito alle sue contraddizioni e sfumature. Anche l'Huet del Dupront, come ora il Bayle della Labrousse, costretti a militare in confessioni diverse, sono singolarmente lontani da quell'Europa dell'inquietudine a cui dettero risposte diverse, ma così significative.

5. A questa stessa prospettiva si collega Walter Rex, un altro di quella « petite cellule » di amici ricordati dalla Labrousse⁵³ che sono partiti alla ricerca sul Bayle sotto l'impulso del Dibon.

Il Rex riprende Barber e Dibon per sostenerne, contro la lettura dei « philosophes », una più obiettiva, che restituisca Bayle alle controversie religiose del calvinismo. Ma egli in un certo senso estremizza l'operazione della Labrousse, analizzando le due opere più trascurate dalla storica francese, le *Pensée* e il *Commentaire philosophique*, studiando nei teologi ugonotti, come Daillé, i precedenti. Quindi tutto il nuovo che il discorso sulla cometa ha rappresentato per l'Europa tardo-seicentesca è ricondotto puntigliosamente alle matrici di una tradizione. A questa valutazione puramente « teologica » del discorso bayliano reagisce almeno in parte un libro pubblicato nella stessa collana da C.B. Brush, *Montaigne and Bayle. Variations of the theme of scepticism*. Questi contraddice non solo il Popkin, e la tesi precedentemente accennata delle profonde differenze fra lo scetticismo cattolico di Montaigne e quello del Bayle, ma anche la Labrousse, che appunto rifiutava, o limitava la matrice scettica e montaigniana in Bayle. Il Brush dedica metà dell'opera al Montaigne e la restante a Bayle, di cui esamina le *Pensées* sottolineando gli elementi di rottura, e il metodo razionalistico, fino al *Dictionnaire* soprattutto per gli articoli dedicati agli scettici. In realtà il Brush è rimasto certamente colpito dalla monografia della Labrousse, la più ampia e documentata che sia apparsa sul filosofo di Rotterdam. Infatti nelle conclusioni⁵⁴ afferma che entrambi, Montaigne e Bayle, confermarono, attraverso una forma di fideismo religioso, che lo scetticismo apre la mente a ricevere la grazia. Ma aggiunge che, se quello di Montaigne è un pieno fideismo, in Bayle è una sorta di semi-fideismo, perché a questo punto intervengono l'ottimismo cattolico e il pessimismo calvinista a diffe-

⁵⁰ A. DUPRONT, *P. D. Huet et l'exégèse comparatiste au XVII^e siècle*, Paris, 1930. Su quest'opera cfr. I. CERVELLI, *Su alcuni aspetti della storiografia di A. Dupront*, in « Studi medievali », serie VIII, 2, 1967, pp. 1-24.

⁵¹ P. HAZARD, *La crise*, cit.

⁵² R. PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, 1943, I, p. 380.

⁵³ E. LABROUSSE, *op. cit.*, II, p. XII.

⁵⁴ C. B. BRUSH, *op. cit.*, p. 329. Sul problema cfr. anche A. M. BATTISTA, *Alle origini del pensiero libertino: Montaigne e Charron*, Milano, 1966.

renziare i due personaggi. Nelle conclusioni cioè, il Brush si lascia attrarre dalla prospettiva di cui si è detto. Rimane aperto quindi, un problema che proprio il taglio di questa monografia poteva far sperare si affrontasse: il rapporto con la cultura libertina, che si rifaceva anche a Montaigne. Il Brush documenta la lettura da parte di Bayle di Naudé e di La Mothe Le Vayer⁵⁵, ma non ne trae le debite conseguenze. È impossibile infatti non cogliere la relazione che esiste fra il taglio di certe biografie del *Dictionnaire*⁵⁶ e per esempio la lezione implicita nel testo naudeano *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été fausement soupçonnés de magie*⁵⁷, o con il *De la vertu des payens* di La Mothe Le Vayer⁵⁸. E se nella prima opera citata è notevole soprattutto la carica antisuperstiziosa e la denuncia machiavelliana della religione come *instrumentum regni*⁵⁹, nel secondo testo c'è la prefigurazione dell'ateo virtuoso quando il La Mothe afferma che non si può dubitare che molte persone pagane, osservando il diritto naturale, siano vissute così bene come se fossero accompagnate dalla grazia divina⁶⁰; o quando rifiuta che solo la fede renda degni di salvezza, e afferma come non sia accettabile che un povero americano, nonostante sia vissuto bene, debba essere condannato solo per non aver conosciuto la vera fede⁶¹. È vero che il La Mothe sembra teorizzare, facendo apologia del valore antidogmatico dello scetticismo, la sua funzione fideistica; ma questa è chiaramente un'operazione difensiva qualora si considerino i *Dialogues faits à l'imitation des anciens par Orasius Tubero*⁶², dove la stessa dichiarazione ha un sapore quasi beffardo, posta come è in un contesto in cui sono presenti ormai tutti i temi del più radicale deismo: la negazione della immortalità dell'anima, la superiorità dell'ateismo sulla superstizione, le relatività dei valori sociali, politici, morali e religiosi.

Bayle, come ha accennato anche il Pintard, è stato il mediatore fra libertinismo e illuminismo. Qui sta il segreto della sua fortuna. Non è quindi casuale che la cultura illuministica successiva abbia scelto il filosofo di Rotterdam come punto di riferimento, e non per esempio l'Huet. Anche questi è scettico e critica la ragione sistematica di Cartesio, ma lo scetticismo di Huet, pur nutrito di cultura e di erudizione libertine, è una risposta dolente e pessimistica di fronte all'assalto che la ragione conduceva contro la fede; è il ritorno del libertino erudito al fideismo assoluto dopo le tentazioni della ragione e soprattutto dopo aver valutato la crisi aperta nel cuore

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 203-204.

⁵⁶ P. BAYLE, *Dictionnaire*, ed. cit., I, H. C. Agrippa, p. 103; Apulée, p. 272; II, Cardain, p. 51; Cremonini, p. 224; Democrite, p. 269; Epicure, p. 364; III, Lucrece, p. 202.

⁵⁷ Cfr. l'ed. La Haye, 1679.

⁵⁸ Paris, 1642.

⁵⁹ Cfr. NAUDÉ, *Apologie*, cit., p. 42; p. 351.

⁶⁰ (LA MOTHE LE VAYER), *De la vertu des payens*, cit., p. 18.

⁶¹ *Ibidem*, p. 24.

⁶² (LA MOTHE LE VAYER), *Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par ORASIUS TUBERO*, Francfort, 1716, *passim*.

dell'Europa religiosa dallo spinozismo e dal deismo. Ma anche in questo l'Huet non riusciva a staccarsi da Spinoza, che nella prefazione al *Tractatus* aveva affermato la necessità di autonomia fra ragione e fede; egli sottolinea la negazione della ragione in una serie di accentuazioni pessimistiche. Bayle si misurava invece, avendo il coraggio dei propri fraintendimenti, con Spinoza⁶³! la sua teoria dell'ateo virtuoso, la tesi che l'idolatria (anche essa una forma di religione) era peggiore dell'ateismo, aprivano la strada al deismo del Toland e allo « spinozismo » delle *Lettres* e dell'*Adeisidaemon*, nel quale c'è un richiamo preciso a temi bayliani⁶⁴. Sarebbe poi venuta la lettura — che spesso è una vera e propria spoliatura — dei « philosophes », e di Voltaire, di cui Madame de Staël non senza malignità, avrebbe detto: « Bayle est l'arsenal où l'on a puisé toutes les plaisanteries du scepticisme; Voltaire les a rendues piquantes par son esprit et sa grâce... »⁶⁵.

6. Le stesse osservazioni si possono fare anche sui recentissimi lavori di Jacques Solé, *Religion et méthode critique dans le « Dictionnaire » de Bayle - Religion et vision historiographique dans le « Dictionnaire » de Bayle*, raccolti in una miscellanea⁶⁶ a cui ha collaborato anche la Labrousse. Il Solé sviluppa, soprattutto nel primo saggio, la tesi « protestante ». Anzi affronta il pensiero di Bayle come un momento della crisi « religiosa » della coscienza europea completamente interno al mondo protestante. Questa prospettiva in realtà domina completamente il primo saggio, che è quindi una conferma delle tesi della Labrousse e del Rex, mentre il secondo è assai più interessante in quanto, lasciando al margine la collocazione, analizza gli articoli del *Dictionnaire* secondo ripartizioni cronologiche, geografiche e professionali. Dalle cifre viene fuori un discorso importante: su 2038 articoli per esempio, 571 riguardano l'antichità, 240 il medioevo, 701 il XVI secolo e 526 il XVII. È quindi, come conclude l'autore, un'opera di storia moderna, in cui l'80 per cento degli articoli riguardano l'area culturale dell'Italia, Francia e Germania.

Comunque un problema rimane certamente irrisolto in questa prospettiva ed è quello di una definizione non più solo religiosa e filosofica, ma politica di Bayle. Il Solé sta preparando su quest'argomento un lavoro più ampio, che colleghi il momento religioso e quello politico. Ma qui, fatalmente dovrà per forza studiare quanto il Bayle si distacchi invece dal

⁶³ Cfr. la voce del *Dictionnaire*, ed. cit., IV, pp. 253 sgg.; trad. in italiano da P. BARTOLUCCI, Torino, 1958.

⁶⁴ J. TOLAND, *Letters to Serena*, London, 1704; Id., *Adeisidaemon sive T. Livius a superstitione vindicatus*, Hagae Comitum, 1709. Cfr. P. BAYLE, *Oeuvres diverses*, ed. cit., *Lettre à M.L.A.D.A.* ..., cap. I, par. v su Livio e l'accusa del Voss, che è la fonte del Toland. Questi era corrispondente del Bayle, come mostra la lettera di Leibniz a Bayle del 19-8-1702, in cui il filosofo tedesco lo ringrazia dei saluti inviati gli tramite il Toland. Cfr. P. CASINI, *Toland e l'attività della materia*, in « Rivista critica di storia della filosofia », I, 1967, p. 36 n.

⁶⁵ MADAME DE STAËL, *De l'Allemagne*, parte III, cap. IV, cit. da MASON, op. cit., p. 25.

⁶⁶ *Religion, érudition et critique à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e*, Université de Strasbourg, P.U.F., 1968.

mondo protestante del Rifugio e rappresenti un discorso diverso e nuovo, pur nelle sue incertezze e nelle inevitabili ambiguità. Cioè Bayle va riportato all'Europa di Luigi XIV⁶⁷, in cui egli rappresenta, rispetto a Jurieu, tutta una serie di proposte nuove: 1) il rifiuto del repubblicanesimo protestante su modello ginevrino; 2) il rifiuto del protestantesimo istituzionalizzato e quindi il relativo spostamento da Ginevra, area di ortodossia calvinista, verso l'Olanda, più libera e problematica; 3) il rifiuto dell'intolleranza protestante posta sullo stesso piano di quella cattolica; 4) l'avvicinamento a Luigi XIV, come modello di un dispotismo illuminato, come accordo cioè fra potere e ragione; 5) il superamento di una politica protestante arroccata su una volontà di pura e semplice restaurazione dell'Editto di Nantes; 6) alleanza, in nome di una cultura tollerante, con tutte le forze che nel rifiuto dell'ortodossia propugnavano non solo il superamento delle controversie, ma soprattutto un sincero universalismo religioso — l'incontro quindi con Locke e con il deismo⁶⁸.

Anche in questo senso quindi Bayle, nella misura in cui si distacca dalla matrice protestante — facendo in qualche occasione gridare al tradimento — consegna alla politica illuministica un primo modello di accordo con l'assolutismo illuminato contro le sopravvivenze, anacronistiche e destinate fatalmente a scomparire (almeno sul terreno del concreto, in quanto rivivranno in Rousseau) del « repubblicanesimo » dei suoi correligionari come Jurieu.

G. RICUPERATI

⁶⁷ Cfr. P. J. W. VAN MALSSSEN, *Louis XIV d'après les pamphlets répandus en Holland*, Paris-Amsterdam, s.d. Cfr. ancora E. HAASE, *Einführung in die Literatur des Refuges*, Berlin, 1939.

⁶⁸ Cfr. F. VENTURI, *L'Illuminismo nel Settecento europeo*, XI^e Congrès international des Sciences Historiques, Stockholm, 1960, p. 109.

RECENSIONI

R. PFEIFFER, *History of Classical Scholarship. From the Beginning to the End of the Hellenistic Age*, Oxford, Clarendon Press, 1968, pp. XV-311.

I. « Chi scrive queste righe è riconoscente per la grazia — che altro sarebbe? — di esser nato e cresciuto proprio nella casa di Peutinger. Che poi la casa sia sopravvissuta attraverso i tempi a tanta odiosa distruzione è ulteriore motivo di riconoscenza e gioia ». Così Rudolf Pfeiffer interrompeva nel 1955 una sua evocazione dell'opera e della società di Conrad Peutinger (*Ausgewählte Schriften*, 1960, 230). L'inciso lascia intravedere un aspetto essenziale di Pfeiffer: la immediatezza del suo rapporto con l'umanesimo cattolico di Germania al momento decisivo della riforma. Immediatezza di chi nella casa di Peutinger ad Augsburg è nato, nel ginnasio umanistico annesso alla fondazione benedettina di Santo Stefano di Augsburg è stato educato e appartiene a famiglia insigne nella storia del Centro cattolico bavarese. Questo delicato senso di una tradizione propria, civica, religiosa, culturale — a difesa di contatti troppo volgari e identificazioni troppo sommarie — Pfeiffer ha portato con sé nel periglioso viaggio dalla Germania nazista a Oxford ospitale e poi di ritorno dall'Inghilterra alla Germania del secondo dopo-guerra.

Nell'altro lungo viaggio dell'esplorazione intellettuale Peutinger e l'umanesimo benedettino di Santo Stefano sono stati solo il punto di partenza per un itinerario che si estende da Omero al classicismo del secolo XX e ha due altri costanti punti di riferimento: Callimaco ed Erasmo. Callimaco è il poeta che si fa filologo per intendere e assorbire in sé con discriminazione l'esperienza poetica del passato. Erasmo rappresenta per Pfeiffer soprattutto lo sforzo di giungere alla fonte del Cristianesimo con l'intelligenza filologica. In entrambi i casi la filologia serve a comprendere precisamente il passato per restituirlo a forza creativa del presente. Tanto Callimaco quanto Erasmo creano un tipo, riassumono una tradizione: l'uno è continuato dai poeti dotti di Roma, poi dal Petrarca, dalla Pleiade francese, da Goethe e Humboldt; l'altro è preceduto da Clemente Alessandrino, S. Girolamo, Petrarca, Valla, Ficino ed è seguito da Bentley e G. Herrmann. Da un lato l'incontro di poesia e filologia, dall'altro l'incontro di Cristia-

nesimo e filologia. Le due tradizioni Pfeiffer ha non solo studiato nel metodo, ma verificato con la sua pratica quotidiana di filologo espertissimo. La sua edizione di Callimaco è uno dei monumenti della filologia classica contemporanea; e se la edizione degli *Antibarbari* di Erasmo non ha potuto essere completata, la sua storia del testo degli *Antibarbari* è famosa. Già il nome in comune tra i due gruppi, Petrarca, sta ad indicare la continua interrelazione dei due movimenti. Petrarca ed Erasmo hanno entrambi accettato la sapienza pagana a integrazione ed interpretazione del Cristianesimo. Entrambi si sono riconosciuti ciceroniani, in quanto Cicerone è il modello di una « humanitas » formatasi sui Greci. L'umanesimo di Cicerone rappresenta dunque per Pfeiffer il punto di transizione dalla filologia ellenistica, che è in essenza interpretazione di testi, in specie poetici, alla filologia umanistica, che è chiarimento di valori spirituali, costituzione di uno stile di vita attraverso la retta interpretazione dei testi. Non senza qualche giustizia storica Pfeiffer ritiene che l'attacco di R. Haym contro Erasmo è ispirato dagli stessi motivi ideologici che caratterizzano l'attacco di Mommsen contro Cicerone.

Callimaco sta inoltre nella filologia ellenistica in una posizione analoga a quella occupata da Erasmo nella filologia rinascimentale. Come a Callimaco filologo-poeta seguono prima l'antiquario universale Eratostene e poi il puro critico testuale Aristofane di Bisanzio, così alla filologia dominata da interessi poetici, letterari e religiosi di Valla, Poliziano ed Erasmo segue la critica enciclopedica di Scaligero, Casaubono e Salmasio, che poi cede il posto alla critica testuale di Bentley. L'idea che Pfeiffer si fa della filologia classica non è né rettilinea né semplice. È piuttosto una serie di incontri fra critica testuale e umanesimo. In una tale prospettiva la filologia del sec. XIX che ambisce a diventare storia suscita in Pfeiffer i dubbi più gravi. Wilamowitz resta certo per Pfeiffer il più grande interprete di testi dell'età moderna, e come tale è nella tradizione che spiega il mondo classico senza relativizzarlo. Ma in quanto Wilamowitz voleva storicizzare il mondo classico, giudicarlo realisticamente, Pfeiffer ovviamente è in simpatia con gli avversari — Nietzsche, Rohde e O. Crusius, il quale ultimo rappresenta, se non erro, il legame diretto tra Pfeiffer e Rohde. Non per questo Pfeiffer simpatizza con il Terzo Umanesimo di W. Jaeger, che egli sospettò assai presto di sostituire alla precisa comprensione della poesia, della filosofia e della religione greca un vago umanesimo pretenzioso e retoricizzante. La recensione di Pfeiffer al primo volume della *Paideia* di Jaeger in *Deutsche Literaturzeitung* 56, 1935, 2126; 2169; 2213 è insieme con la critica di B. Snell in *Götting. Gel. Anzeigen* 197, 1935, 329 (*Ges. Schriften*, 32) il documento più notevole dell'opposizione in Germania al Terzo Umanesimo. Il destino comune dell'esilio creò tosto una nuova situazione per Jaeger e Pfeiffer, ma confermò anche la maggiore avvedutezza di Pfeiffer. Il quale da tempo aveva insistito sulla impossibilità di mantenere una tradizione umanistica in un'atmosfera di nazionalismo esasperato. Già nel 1926 aveva alluso « auf einem im deutschen Wesen tief begründeten Widerstreben gegen das Prinzip der Humanitas » (*Humanitas Erasmi*, p. 21).

II. Nel corso di più di quarant'anni Pfeiffer è venuto pubblicando saggi essenziali sulla storia della filologia classica, una parte sola dei quali è stata accolta nelle *Ausgewählte Schriften* del 1960. Ma si sapeva che egli stava raccogliendo materiali per una completa storia della filologia classica; e chi come il sottoscritto ha avuto la ventura di seguire uno dei suoi corsi in argomento a Oxford ricorda con quale precisione e originalità egli parlasse. Ora è uscito il primo volume di questa storia della filologia, presentato come opera a sé stante. Il volume è in inglese, un implicito omaggio alla terra di esilio e più particolarmente alla tradizione di umanesimo erasmiano di Oxford, dove non per nulla è stata messa insieme la raccolta delle lettere di Erasmo.

Il libro ha capitoli introduttivi sulla Grecia arcaica e sulla sofistica, ma è nella sostanza dedicato alla filologia ellenistica da Filita e Zenodoto a Didimo. Solo nelle ultime pagine Pfeiffer abbozza il tema del volume successivo sulla lenta conversione in Roma della filologia in umanesimo. Il libro è di discussione di testi: è ricolmo di rara informazione, come ci si aspettava. La straordinaria familiarità con scolasti, grammatici, lessicografici era già evidente dall'edizione di Callimaco. Nulla è dato per dimostrato, ma la dimostrazione procede semplice e chiara, e i particolari sono subordinati alla visione complessiva. Che è di un Pfeiffer senza compromessi. Per lui la filologia greca non comincia veramente né con i Sofisti né con Aristotele, per quanto essi abbiano potuto contribuire indirettamente al suo sorgere. Essa si origina con i poeti dotti, Filita, Callimaco e Apollonio Rodio e più tardi si professionalizza con Eratostene, Aristofane, Aristarco. Per filologia Pfeiffer intende interpretazione ed emendazione di testi e perciò mette al margine ciò che è ricostruzione di biografie, di istituti giuridici, di costumi, di storia letteraria. L'erudizione locale, la etnografia non hanno che cenni in sottordine. Un breve paragrafo su Filocoro è isolato da ogni tradizione di studi antiquari, a cui egli, come compilatore della massima storia locale dell'Attica, apparteneva.

Più ancora. Filologia rimane per Pfeiffer essenzialmente interpretazione di poeti. Quando i filologi ellenistici includono la prosa nelle loro ricerche (a quanto pare con Aristarco), Pfeiffer perde interesse per loro. Ciò in parte riflette il fatto che Pfeiffer nelle sue ricerche di letteratura greca si è quasi sempre occupato di poeti e ha meno familiari gli scolasti e biografi di oratori, storici e filosofi. Ma forse la ragione più profonda di questo disinteresse è che per lui la filologia nasce da un tipo speciale di poesia. Di conseguenza viene anche ridotta l'importanza della sofistica come movimento di critica letteraria e filologica; e l'influsso aristotelico sulla formazione della scuola alessandrina è messo in secondo piano. Senza negare del tutto che il peripatetico Demetrio di Falero abbia avuto parte nella fondazione del Museo di Alessandria e nella determinazione dei suoi metodi di lavoro, Pfeiffer svaluta le poche testimonianze che ci sono pervenute di questo intervento. La maggiore novità del libro sta nel proporre una storia della filologia alessandrina, che abbandona la linea tradizionale Sofistica-Aristotele-Museo di Alessandria.

Con una esperienza di filologia ellenistica incomparabilmente minore di quella di Pfeiffer non mi sento di contraddirlo. Ma avendo studiato di recente i dati sulla biografia greca sono incline a dubitare che si possa separare in Grecia la ricerca biografica da quella ermeneutica. La ricerca biografica comincia nel V secolo, è certo praticata dentro e intorno la sofistica nel V secolo e viene ripresa nella scuola di Aristotele per poi passare a Callimaco e ai biografi professionali del III e II sec. a.C. Tanto nella storia della biografia quanto nella storia della filologia si nota nella prima metà del IV secolo una interruzione, o almeno un cambiamento, che costituisce una rottura di continuità. La biografia cede all'encomio, all'apologia, alla lettera autobiografica, ma non si perde interamente l'interesse ai particolari della vita individuale. Che cosa avvenne in filologia? Non sembra giustificato ammettere che per cinquant'anni e più si facesse a meno di interpretare gli scrittori del passato, di fissarne il testo, di raccogliere episodi di vita letteraria. Pfeiffer stesso provvede gli elementi per una linea di ricerca. Dopo aver discusso di Filita come fondatore della nuova filologia, egli ricorda come suo predecessore Antimaco di Colofone, poeta egli stesso ed editore di Omero intorno al 400 a.C., e nota che Platone mandò l'allievo Eraclide Pontico a Colofone a raccogliere i poemi di Antimaco. Altrove Pfeiffer ci fa sapere che Eraclide Pontico scrisse « Soluzioni omeriche » le quali diventarono un modello per opere dello stesso genere di Peripatetici, Stoici, Neoplatonici e dilettanti. Ora appunto Eraclide Pontico, dopo esser stato allievo di Platone, si avvicinò ad Aristotele proprio, a quanto pare, per i comuni interessi di erudizione e di ricerca empirica. È quindi difficile separare la filologia dei poeti da quella dei filosofi già prima dell'età alessandrina. Eraclide Pontico è probabilmente figura più importante nella preparazione della filologia ellenistica di quanto risulti da Pfeiffer.

La storia della filologia è per Pfeiffer la delimitazione di una zona precisa di esperienza storica in modo da conservarne i valori metastorici. Essa è nello stesso tempo riflessione sulla filologia ed esercizio di filologia; è studio di umanesimo e affermazione di « humanitas ». È impossibile chiudere il suo libro senza un'espressione di gratitudine per l'amico e maestro che sta per entrare nell'ottantesimo anno con la mano leggera e lo sguardo penetrante del suo Erasmo. « Nemo minus ducitur vulgi iudicio, sed rursus nemo minus abest a sensu communi » (Erasmo su Thomas More).

ARNALDO MOMIGLIANO

RAOUL MANSELLI, *L'eresia del male*, Napoli, Morano, 1963, pp. 366.

L'ultimo lavoro generale sul dualismo medievale, nella versione diffusa dai catari, era stato pubblicato nel 1953 dal dr. Arno Borst. La sua ampia relazione comprendeva tutte le notizie allora disponibili sia sui catari che sugli altri eretici, conosciuti in Occidente dal secolo undecimo all'inizio del tredicesimo. Da allora, nuove fonti sono state scoperte e si sono succedute

discussioni sull'origine di queste eresie. Il prof. Manselli ha avuto la felice idea di aggiornare l'argomento in un libro chiaro, di facile lettura, concepito sia per lo specialista che per il comune lettore. Egli afferma, modestamente, di non voler aggiungere nulla ai fatti già noti, al rinvenimento dei quali, però, in opere precedenti, ha anch'egli contribuito; i suoi studi sui Francescani spirituali e sui beghini della Provenza gli consentono comprensione e simpatia anche nei confronti degli eretici del Mezzogiorno di epoca più tarda. Il suo libro si rivela utile soprattutto per la storia del catarismo in Italia: gli storici hanno generalmente avuto la tendenza ad accentrare la loro attenzione sulla *terra Albigensium* ed a perdere interesse a questo movimento una volta che le crociate albigesi hanno ivi restaurato l'ortodossia. Eccellente è la sua analisi delle ragioni per cui l'eresia si diffuse così ampiamente in Italia e si mostrò di così difficile repressione. Egli mette in evidenza il disordine politico e le sue conseguenze: le autorità che avevano il compito di procedere contro l'eresia esitavano e non osavano offendere i loro alleati. La sua esposizione dei fattori economici e religiosi che favorirono l'eresia giustifica ampiamente la critica, da lui mossa al Borst, di aver trascurato la realtà viva esistente al di là del dato storico da noi posseduto. Non vuol essere un rimprovero a Manselli osservare, però, che anche il suo quadro della « realtà viva » ci lascia ancora esitanti allorché cerchiamo di spiegarci il richiamo del catarismo sui cristiani medievali. Come nota il Borst, i catari *perfecti* negavano e rifiutavano il mondo come diabolico; era perciò soltanto logico che dovessero sparire senza lasciarvi nessuna traccia. Perché il loro « desiderio di morte » attrasse persone, a tutti gli strati, di ambienti noti per la loro *joie de vivre*? Perché i catari sopravvissero alla scissione tra dualisti radicali e moderati e alla conseguente divisione in sette sempre più piccole?

Parte della risposta data dal Manselli e da altri consiste nella stessa storia del manicheismo. Fin dall'inizio esso aveva due aspetti confacenti a una fruttuosa propaganda; era una religione che si basava su un libro e un credo adatto al proselitismo, e tuttavia era abbastanza flessibile da adattarsi alle mutevoli circostanze. Il Manselli avrebbe potuto rafforzare la sua tesi prendendo in considerazione le recenti scoperte di Khenoboskion, esposte da Jean Doresse in *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte* (Paris, 1958). Questi testi da poco scoperti hanno dimostrato come i miti e le dottrine gnostiche siano penetrate in Occidente attraverso il manicheismo fino al catarismo, sebbene non sia chiaro il processo di transizione. I catari avevano un'ascendenza ancor più antica di quanto non si fosse potuto supporre in assenza di prove evidenti, testimonianza questa della costante forza di attrazione del dualismo come religione. Ciò solleva il problema dell'influenza manichea e di quella, ancor più remota, della gnosi sull'origine dell'eresia in Occidente. È un problema centrale per gli studiosi moderni. Che il dualismo sia venuto da Bisanzio e dai Balcani nel quarto decennio del dodicesimo secolo è cosa certa e incontestata. Ma fu questa la sua prima comparsa? Ebbero la medesima origine le altre eresie che preoccuparono le autorità locali civili e religiose? O furono piuttosto « spontanee » e « au-

toctone », risultato dello studio individuale dei Vangeli e quindi dell'insoddisfazione nei confronti di un clero che non si rivelava all'altezza del Vangelo? Nel qual caso esse rappresenterebbero i tipi cristiani di eresia in contrapposizione al dualismo anticristiano. Il catarismo fu certamente anticristiano, pur essendo aperto a influenze provenienti da ambienti cristiani. E di nuovo, è incontestato che i Valdesi furono genuini cristiani e anticatari. Cristiani furono anche i milanesi ribelli alla gerarchia, almeno nel periodo della riforma « pregregoriana » e « gregoriana »; studi recenti lo hanno provato. Ma gli altri? Naturalmente il Manselli sostiene il suo maestro, Raffaello Morghen, contro Padre A. Dondaine che vede infiltrazioni dualistiche anche nelle più antiche eresie di cui si conserva memoria. Nessuna delle due parti può avere la meglio, dal momento che entrambe mancano di una prova conclusiva. Dondaine ritiene che le nostre testimonianze, pur incomplete, mostrino sufficienti parallelismi tra le dottrine professate dai diversi gruppi di eretici e l'aperto dualismo da indicare una comune origine e quindi una provenienza orientale; Manselli sostiene che essi differivano tra di loro come dal dualismo e perciò dovevano avere origini diverse. Io sospetto che la posizione del Dondaine sia più forte di quanto non ammetta il Manselli. Il suo stesso punto di vista conclusivo sulle eresie, che considera le eresie più o meno *sui generis*, tranne là dove contatti con l'Oriente possano essere provati, mi colpisce come altrettanto ipotetico. Ma chi può dirlo? Quello che contava era la loro diffusione e la minaccia nei confronti della Chiesa.

La distribuzione geografica dell'eresia fa sorgere un problema che gli storici non hanno preso in considerazione, ma che mi sembra rilevante. I catari e gli altri eretici presero piede in Lombardia, nella Francia meridionale e a cavallo dei Pirenei, ma poco si sa di essi in Guascogna e in Aquitania. Abbiamo vaghi riferimenti, al fatto che vi erano numerosi, in un decreto del Concilio Lateranense del 1179, in Walter Map e in Guglielmo di Tudela; non sembra che abbiano rappresentato un problema serio per le autorità. E tuttavia, la strada per Bordeaux rendeva la città eretica di Tolosa di facile accesso come le vie di terra e di mare che univano la *terra Albigensium* all'Italia e alla Spagna. Non vi era nessuna barriera che ostacolasse le comunicazioni. I re Plantageneti, che, dal 1154, regnarono sulla costa atlantica « dalla Manica ai Pirenei » e conservarono il ducato della Guienne dopo che Giovanni aveva perso gli altri suoi possedimenti continentali tra il 1204-14, erano tutto meno che docili figli della Chiesa, a meno che, per motivi politici, non tornasse loro utile ubbidire. Tuttavia essi non furono mai accusati di favorire gli eretici, della qual cosa sicuramente sarebbero stati incolpati se avessero dato la più piccola occasione a una tale accusa. L'unica eccezione, anzi, fa presumere il contrario. Pierre de Vaux de Cernai riferisce che Giovanni intervenne in aiuto del nipote, Raimondo VII di Tolosa, nel 1214, quando i crociati stavano attaccando il suo castello: molti « nemici di Cristo, diseredati per i loro peccati », si rifugiarono presso re Giovanni ed egli li accolse (*Hystoria albigensis*, a cura di P. Guébin, Soc. de l'Histoire de France, II, 1930, p. 216). Nelle parole del

Cernai resta implicito che re Giovanni accolse, in tale occasione, i sospetti, mentre tacitamente è ammesso che solitamente non lo faceva. Due sono i motivi, che si suggeriscono da soli, della relativa scarsità di eretici nei possedimenti angioini nel sud-ovest della Francia: un forte potere politico e la presenza di prelati preparati e zelanti. La Walter Map ci dice che Enrico II tenne alla larga dai suoi domini gli eretici (*De nugis curialium*, a cura di M.R. James, p. 56); Geoffrey Babion, arcivescovo di Bordeaux (1136-58), era stato un maestro famoso e si dimostrò coscienzioso predicatore (vedere J.P. BONNES, *Un des plus grands prédicateurs du XII^e siècle*, « Revue Bénédictine », t. VI, pp. 174-215). La terra *Albigensium* mancava sia di autorevoli signori che di vescovi attivi, come è stato spesso messo in evidenza. Bordeaux e i suoi dintorni offrono un contrasto significativo. Questo rinforza l'opinione che le eresie siano fiorite nei vuoti lasciati dal potere politico e religioso.

Alcune recenti discussioni sulla spiritualità cattolica nell'undicesimo secolo e all'inizio del dodicesimo sono apparse troppo tardi per essere usate dal Manselli. Questo è un peccato, dal momento che esse suggeriscono una via di accostamento, troppo spesso trascurata, alla questione dell'appello religioso del dualismo. Il dr. R. Bultot ha analizzato l'insegnamento di un certo numero di moralisti cattolici, Pier Damiani, Jean de Fécamp, Anselmo di Anterbury e altri nel suo *Christianisme et valeurs humaines. La doctrine du mépris du monde, en occident, de S. Ambroise à Innocent III* (Louvain e Paris, 1963/4). Egli osserva in modo assai acuto come questi moralisti siano stati assai vicini a condannare il mondo insieme alla mondanità. Dal loro punto di vista la vita secolare offriva poche speranze di salvezza: l'unica sicura alternativa era il ritiro nel chiostro. Sarebbe facile dimostrare che la predicazione al popolo, dove esisteva, difficilmente, in questo periodo, poteva raddrizzare la bilancia. Non dobbiamo anticipare il tomismo con il suo riconoscimento del bene presente nelle attività secolari. Su questo sfondo il catarismo appare come una parodia del cattolicesimo ed era più facile a capirsi. A un laico pensoso, ma non sufficientemente istruito, l'insegnamento cattolico poteva apparire una versione anacquata del dualismo, il cui clero, in pratica, si mostrava al di sotto di quello rivale. Per di più, alcuni principi ereticali corrispondevano a travestimenti delle nozioni della dottrina cattolica. Manselli sottolinea che l'idea della concezione di Cristo attraverso l'orecchio della Vergine « si trova anche in seno alla Chiesa, come si legge ad esempio in un canto religioso italiano del sec. XIV ». È anche liturgico. Non abbiamo bisogno di restare indebitamente perplessi di fronte agli eretici di Monforte che avevano una insolita visione della Trinità: il Padre era Dio Eterno, il Figlio « *animus Hominis a Deo dilectus* », nato dalla Vergine Maria, cioè dalla Sacra Scrittura, per opera dello Spirito Santo, cioè della loro devota comprensione. L'errore poteva essere sorto da qualche interpretazione spirituale del Nuovo Testamento tratta fuori dal suo contesto. I rapporti tra l'interpretazione letterale e quella spirituale della Scrittura erano sottili e difficili a distinguersi per una mente semplice. Quale che fosse la loro provenienza,

le dottrine eretiche potevano trovare echi negli ambienti cattolici. Esse testimoniano su un più ampio fronte il successo della Chiesa nell'insegnamento delle virtù della povertà, dell'ascetismo e del disprezzo del mondo: gli eretici accettavano i suoi valori e cercavano di realizzarli a loro modo. Il Manselli ha messo chiaramente in luce il paradosso.

Potrà sembrare, infine, poco gentile da parte di un recensore inglese lamentare che i riferimenti ai libri inglesi siano pieni di errori di stampa e che a Simon de Monfort, uno dei capi della crociata albigese, ucciso nel 1218, sia stato dato erroneamente il titolo di « Earl of Leicester », che fu portato da suo figlio, caduto a Evesham nel 1265.

BERYL SMALLEY

(traduzione di Rosa Fino)

RICHARD H. JONES, *The royal policy of Richard II: absolutism in the later middle ages*, Oxford, Basil Blackwell, 1968, pp. 199.

La varia sensibilità di un principe ricco di contraddizioni, l'incostanza e l'ostinazione, la frivolezza e l'angoscia di un uomo non nato per governare altri uomini: ecco l'immagine che al dramma di Shakespeare fu suggerita dai cronisti e che Shakespeare trasmise per secoli agli studiosi di Riccardo II. L'immagine si complicò nell'età degli Stuarts, quando le tragiche vicende del regno di Riccardo (1377-1399) servirono a storici e polemisti come ammonimento prima contro l'egoismo dell'aristocrazia e gli abusi dei cortigiani malamente favoriti dal potere regio, poi contro il potere regio medesimo e le sue tentazioni a trasformarsi in un'arbitraria tirannide. Riccardo II finì anzi con apparire come nemico dichiarato della costituzione parlamentare; e se David Hume cercò di correggere una simile interpretazione, riconducendo le incertezze e le violenze del re alla barbara turbolenza dell'aristocrazia medievale, nel XIX secolo gli storici della costituzione inglese, da Henry Hallam a William Stubbs, fecero del regno di Riccardo uno dei momenti decisivi della lotta fra parlamentarismo e dispotismo e videro nella forzata abdicazione del re, nel 1399, una rivoluzione necessaria, una conseguenza logica del colpo di stato compiuto da Riccardo nel 1397 per eliminare le limitazioni imposte al potere regio in tutta l'età precedente. Neppure i progressi avvenuti in questo secolo nell'esame delle fonti — l'analisi della composizione e dell'attività del parlamento e degli organi di governo, il rilievo ormai conferito alla competenza del personale amministrativo e alla maturità dei consiglieri di cui Riccardo si serviva, la natura ormai dimostrata dell'azione parlamentare come garanzia di interessi e privilegi particolari — sono riusciti a cancellare l'immagine tradizionale, fondata su fonti narrative e relazioni ufficiali ostili al re deposto, e consacrata dalla letteratura e dalla storiografia: un principe volubile, prodigo, dispotico, un consiglio regio irresponsabile, un partito costituzionale di opposizione nella camera dei comuni, un'organizzata fazione dei Lancaster, destinata a trionfare con l'ascesa al trono di Enrico IV nel 1399.

Proposito del Jones — del Reed College di Portland nell'Oregon — è di liberare la rievocazione del regno di Riccardo II dalle sovrastrutture drammatiche e da ogni anacronismo, mediante una rinnovata e spregiudicata ricostruzione complessiva degli eventi e dell'ambiente attraverso cui il re operò: senza ricorrere a concetti estranei alla mentalità dei contemporanei e alla loro visione del mondo, senza anticipare una coerenza di forze e di ordinamenti, che furono del XVII secolo. Una costituzione parlamentare era fuori dell'orizzonte mentale inglese del XIV secolo: e, come logico riscontro, l'eliminazione del parlamento era fuori di ogni prospettiva regia di governo. Il parlamento era concepito da re Riccardo come organo tradizionale di assistenza al potere regio, né a questa concezione si opponeva alcun diverso nucleo di idee. Partiti organizzati in permanenza pro o contro il parlamento o la corona non c'erano. Vi erano bensì aggregati di interessi, fazioni fluide, raggruppamenti di forze subordinati a instabili disegni politici. Un programma di azione politica si delineò in verità attraverso tutta la vicenda del regno: ma era il programma di Riccardo II, un disegno generico di restaurazione del potere regio e un orientamento verso l'assolutismo monarchico, i quali, prima ancora di essere del re, erano stati di chierici e di cavalieri che intorno a lui, durante la sua minorità, avevano rappresentato la continuità della tradizione dinastica. Tale programma era suggerito da una cultura e da un'esigenza sociale e politica di giustizia e di ordine: cultura delle università del continente e d'Inghilterra, di canonisti e di giuristi, di teologi e di filosofi, una dottrina permeata di aristotelismo naturalistico e tuttavia intimamente associata, nella coscienza e nei gusti del re e di molti chierici e frati suoi consiglieri, a una « resurrection of emphasis on the sacramental character of kingship » (p. 175); cultura di cavalieri, radicati nelle tradizioni insulari di fedeltà al regno e in pari tempo, non di rado, veterani di campagne in Francia od in Spagna, conoscitori di corti regie, signorili, papali del continente; esperienze inoltre di un vasto disagio di popolo, di un largo malcontento contro la cattiva amministrazione e le molte esazioni, e di una rivolta terribile, quell'insurrezione di contadini del 1381, che il re quattordicenne affrontò con coraggio e moderazione, in un rapporto diretto coi ribelli, devoti alla persona del re, e dalla quale egli trasse indubbio alimento alla concezione della santità del potere regio, e delle supreme responsabilità ad esso connesse. In luogo di un torbido susseguirsi di eventi, provocati dalla nevrosi di un principe — da un suo capriccioso estraniarsi dalla costituzione del regno e dalla realtà, sotto il fascino dei simboli sacri del potere, in una ricorrente sete di dominio dispotico —, emerge dal racconto rinnovato, e dalla considerazione degli uomini che educarono il re e con lui cooperarono, una « rational policy of royal absolutism » (p. 124), la costanza di un impegno per risolvere il problema del disordine pubblico sulla base di una suprema e unitaria assunzione del compito politico: contro tutte le umiliazioni inflitte al principe e al regno dai gruppi di potere via via prevalenti nell'aristocrazia e nel parlamento.

Il passo può essere breve da una correzione così prospettata del rac-

conto tradizionale a un vero e proprio rovesciamento di giudizio su Riccardo II e sulla funzione esercitata dai suoi collaboratori: un gruppo fedele alla tradizione monarchica e penetrato di idee sostanzialmente conformi al *De regimine principum* di Egidio Romano (cfr. pp. 144, 161). Il Jones sente il pericolo di una valutazione positiva in contrasto con la vicenda tumultuosa e la fine violenta del regno di Riccardo, e per evitarlo dichiara più volte la vanità dello sforzo compiuto dal principe. « The Ricardian programme was intrinsically and fatally paradoxical » (p. 7): l'assolutismo era concepito nei termini medievali di un regno responsabile del bene comune sulla base di un generale rispetto delle tradizioni e dei diritti di tutti, ma l'attuazione di un siffatto potere, contrastando con interessi ben costituiti, rendeva inevitabili le reazioni dei gruppi potenti e la rovina finale del principe. In questa definizione di una contraddizione intrinseca al medioevo, o per lo meno a quel momento del medioevo che poneva problemi insolubili entro le strutture tradizionali, vi è in verità qualcosa di astratto, la presunzione di chiudere un'età storica in una formula e di condannarla, contro ogni volere degli uomini, ad un fallimento fatale: così come astratto è il ripetuto rinvio, a spiegazione dell'inquietudine dell'Europa occidentale sul finire del XIV secolo, a ragioni « which may be left to the scrutiny of historians of economic and social change » (p. 1, cfr. p. 178). Sono definizioni e rinvii di comodo, che valgono a coprire i limiti di certe analisi e le esuberanze di certe interpretazioni. Ma i dubbi che possono nascere di fronte a un così aperto proposito di rinnovare radicalmente il racconto di una tragica serie di eventi, nulla tolgono al valore dell'impegno posto dal Jones nel pensare il regno di Riccardo secondo le categorie proprie di quelle mentalità, additando le elementari ragioni di ordine e di giustizia, di difesa e di sicurezza, che provocavano le azioni e le reazioni del re e dei suoi oppositori, e ricercando nelle esperienze del re e nel mondo dei suoi chierici e dei suoi cavalieri i nuclei di idee e di impulsi che tendevano a conferire a un regno sommamente agitato alcune costanti di direzione politica.

GIOVANNI TABACCO

J. SIMON, *Education and Society in Tudor England*, Cambridge, University Press, 1966.

Per la storiografia dell'Inghilterra durante i cinque regni dei Tudor, l'educazione è sempre stata una delle principali aree di ricerca e di discussione. I problemi emersi nel corso di tale discussione riguardano principalmente: gli effetti della Riforma sulla diffusione e il progresso della cultura; l'influenza umanistica sugli ideali e sui programmi a tutti i livelli; l'influenza dell'etica protestante; la nascita della scuola laica; l'espansione del sistema dopo il 1560; la sociologia di tale sistema attraverso il Cinquecento. Indagato nei suoi diversi aspetti, affrontato da varie metodologie, il quadro tradizionale di questi fenomeni è venuto cambiando, specialmente nell'ultimo ventennio.

Fino agli anni della seconda guerra mondiale, gli studi più influenti erano rimasti quelli compiuti all'inizio del secolo da A. F. Leach, W. H. Woodward e F. Watson. Il Leach, in una nutrita serie di pubblicazioni sulle scuole durante il medioevo e la Riforma¹, aveva gettato i semi di una valutazione che avrebbe poi avuto notevole fortuna: alla fine del Quattrocento, la pedagogia creata dalla Chiesa avrebbe raggiunto un alto grado di efficienza e di diffusione; l'umanesimo (o meglio l'opera e le idee dei Crocyn, dei Linacre e dei Colet, i primi ad essere chiamati « umanisti » prima che Roberto Weiss ne indicasse i precursori)² avrebbe rappresentato un fenomeno passeggero, una moda importata che poco avrebbe inciso su una cultura plasmata dalla secolare attività pedagogica della Chiesa; tradizione umanistica ed ecclesiastica, comunque, si sarebbero presto eclissate insieme nel cataclisma scatenato dalla Riforma.

Il colpo sarebbe venuto soprattutto attraverso le leggi che abolirono le cappellanie (*chantries*). Su queste cappellanie, molto numerose e molto ingenti in Inghilterra, si sosteneva l'istruzione elementare e secondaria nel medioevo. La loro soppressione nel 1547 avrebbe lasciato un vuoto che il nuovo stato protestante non era ancora in grado di riempire. I primi monarchi protestanti, Enrico VIII e suo figlio Edoardo VI, apparivano, insieme agli ispiratori della loro politica, come gli affossatori dell'educazione inglese. Per il secondo, cui la tradizione popolare aveva intitolato scuole per più di tre secoli, veniva coniato il nome di « distruttore di scuole ».

In uno studio sull'educazione nel Rinascimento³, il Woodward compiva una prima, sommaria ricognizione della letteratura precettistica inglese, e degli ideali che la ispiravano. Com'era naturale, la sua attenzione andava soprattutto ai legami col fenomeno europeo: la tradizione di Elyot, Ascham, Gilbert e Cleland appariva come una propaggine dell'umanesimo settentrionale, e cioè della corrente che faceva capo a Erasmo e Moro. Non si dimenticava che le loro teorie nascevano in una fase particolare della storia politica, in cui si stava formando lo stato moderno; ma mancava il senso concreto dei bisogni sociali che queste teorie avrebbero dovuto soddisfare.

Al Watson andava il merito di illustrare la vita quotidiana e i programmi delle scuole medie (*grammar school*) attraverso uno spoglio di statuti, manuali e libri di testo⁴. Sullo stesso argomento, ma limitatamente al periodo elisabettiano, scriveva anche A. M. Stowe⁵.

¹ A. F. LEACH, *English Schools at the Reformation*, Londra, 1896; si vedano anche: « Early Yorkshire Schools », *Yorkshire Archaeological Society Record Series*, XXVII (1899), e XXXIII (1903); *A History of Winchester College*, Londra, 1899; *Schools of Mediaeval England*, Londra, 1915.

² R. WEISS, *Humanism in England during the Fifteenth Century*, Oxford, 1941.

³ W. H. WOODWARD, *Studies in the History of Education during the Age of the Renaissance, 1400-1600*, Cambridge, 1924.

⁴ F. WATSON, *The English Grammar Schools to 1660*, Cambridge 1908; si veda anche: *The Old Grammar Schools*, Cambridge, 1908.

⁵ A. M. STOWE, *English Grammar Schools in the Reign of Queen Elizabeth*, New York, 1908.

Il lavoro svolto fra le due guerre fu per la maggior parte di ampliamento e di verifica, più che di rielaborazione dei dati già conosciuto, o di nuova impostazione dei problemi. Veniva ricostruito con notevole erudizione il codice di comportamento del gentiluomo⁶, si dava un quadro niente affatto progressivo e « liberale » del controllo dell'educazione da parte della chiesa riformata⁷, e si approfondiva fino al minimo dettaglio l'esame dell'istruzione formale, e di tutti quegli elementi che più distinguevano i programmi cinquecenteschi da quelli moderni⁸. Un effetto di questi ultimi studi, marginale rispetto alla storia dell'educazione ma di grande importanza per la storia della letteratura, era la ripresa dell'interesse per gli aspetti « artificiali » e tecnici della formazione dello scrittore elisabettiano (e di Shakespeare in primo luogo), contro il pregiudizio romantico dell'arte come fenomeno spontaneo e « naturale ». L'interpretazione del Leach veniva accettata e approfondita da alcuni fra gli storici più influenti del periodo: R.H. Tawney, per esempio, trovava nella tesi di una drastica riduzione del numero delle scuole una prova dell'inumana, già « capitalistica » avidità della *gentry* o aristocrazia minore⁹; favorita dalla spogliazione della Chiesa, e radunata compatta dietro il vessillo protestante, essa appariva pronta a passare sul cadavere anche delle istituzioni più benefiche pur di arricchirsi. Nel campo della storia culturale, l'autore di una famosa biografia di Tommaso Moro¹⁰, R.W. Chambers, trovava nel Leach utile materiale per la sua polemica contro la corte, contro il protestantesimo, e soprattutto contro il monarca che aveva mandato al patibolo il suo eroe. Così la linea interpretativa tracciata all'inizio del secolo rimaneva virtualmente intatta: separazione netta fra ideali umanistici e riformistici; accusa alla Riforma di aver distrutto un sistema efficiente senza essere stata capace di sostituirlo; vuoto culturale fra l'epoca di Fisher e Moro (primo quarto del Cinquecento) e quella di Sidney e Spenser (ultimo quarto), viste ambedue come fioriture di trapianti continentali, con scarso contributo autoctono; assenza di una vera e propria scuola laica; gli aspetti sociologici rimanevano in ombra.

Contro questa valutazione si reagì in nome di una visione più coerente e unitaria del periodo. Alcuni importanti lavori, come quello di L.B. Wright sulla nascita di una « cultura de'le classi medie »¹¹, e quello di Douglas Bush sulla permanenza dei valori umanistici attraverso gli anni centrali

⁶ R. R. KELSEY, *The Doctrine of the English Gentleman*, Urbana, Ill. 1929; e *Doctrine for the Lady of the Renaissance*, Urbana, Ill., 1956; J. E. MASON, *Gentlefolk in the Making*, Filadelfia, 1935; E. N. S. THOMPSON, *Literary Byways of the Renaissance*, Yale, 1924.

⁷ N. WOOD, *The Reformation and English Education*, Londra, 1931.

⁸ T. W. BALDWIN, *William Shakspeare's Petty School*, Urbana Ill., 1943; *William Shakspeare's Small Latine and Lesse Greeke*, 2 voll., Urbana, Ill., 1944.

⁹ R. H. TAWNEY, *Religion and the Rise of Capitalism*, Londra, 1926; v. spec. p. 143.

¹⁰ R. W. CHAMBERS, *Thomas More*, Londra, 1935; per l'interpretazione « cattolica » si veda inoltre J. S. PHILLIMORE, *Blessed Thomas More and the arrest of Humanism*, « Dublin Review », CLIII, 1913, pp. 1-26.

¹¹ L. B. WRIGHT, *Middle-class culture in Elizabethan England*, Chapel Hill, 1935.

del secolo¹², contenevano già il senso di una certa continuità. Il Wright rivelava l'esistenza di un folto sottobosco letterario nel periodo elisabettiano, con radici nelle epoche precedenti e pervaso da una religiosità attiva, completamente distinta dal misticismo medievale e assimilabile invece al patriottismo e al nazionalismo moderni. Il Bush confutava l'immagine di Enrico VIII come inesperto giardiniere che taglia la rosa dell'umanesimo appena sbocciata, mettendo in evidenza gli interessi culturali prevalenti a corte durante il suo regno. L'impressione generale non era più così frammentaria, e si cominciavano a distinguere le caratteristiche peculiari e « insulari » che erano comuni sia all'umanesimo che al protestantesimo Tudor.

Il problema impostato dal Bush veniva affrontato sistematicamente da W.G. Zeeveld nell'immediato dopoguerra, e da A.B. Ferguson e J.K. McConica più vicino a noi¹³. I loro scritti hanno rivalutato pienamente una produzione teorica e un impegno civile prima del tutto ignorati. Si dimostrava che alla base della politica di Enrico e di suo figlio esisteva una coerente visione dei problemi della società inglese, e che tale visione restava influenzata dai principi dell'insegnamento erasmiano. Umanisti a pieno diritto erano, secondo questi studiosi, i profeti dello stato protestante, come Thomas Starkey e Richard Morison: il loro intento era di sfruttare la forza rinnovatrice del movimento continentale per la soluzione di specifici problemi locali; e la loro arma migliore stava nella diffusione di un'istruzione laica, liberale e tollerante. Di qui una costante preoccupazione di salvare le scuole pur spogliando le chiese; e l'impiego del mecenatismo per incoraggiare lo studio universitario, e fondare nuovi *colleges*.

L'indirizzo sociologico della ricerca, chiaramente operante in quest'ultima corrente, diventa centrale nelle opere di J.E. Neale, J.H. Hexter, P.N. Siegel, F. Caspari, M.H. Curtis, L. Stone¹⁴. Come risultato, quella linea di sviluppo costante e unitario individuata negli anni centrali della Riforma si è gradualmente estesa, fino ad abbracciare il lungo periodo dagli inizi umanistici fino alla rivoluzione puritana del 1640. L'aristocrazia è la protagonista di tale sviluppo, soprattutto per i valori di cui lo ha informato. Questi storici concordano nel presentare un sistema educativo diretto a soddisfare fini esclusivamente secolari, inteso a sfruttare come strumento di potere. Privata dei suoi benefici feudali, una nobiltà tradizionalmente ignorante era costretta ad andare a scuola per comandare ancora, ammini-

¹² D. BUSH, *Tudor Humanism and Henry VIII*, « University of Toronto Quarterly », VII, 1937-38, pp. 162-77; *The Renaissance and English Humanism*, Toronto, 1939.

¹³ W. G. ZEEVELD, *Foundations of Tudor Policy*, Cambridge, Mass., 1948; A. B. FERGUSON, *The Articulate Citizen in the English Renaissance*, Durham N. C., 1965; J. K. MCCONICA, *English Humanism and Reformation Politics under Henry VIII and Edward VI*, Oxford, 1965.

¹⁴ J. E. NEALE, *The Elizabethan House of Commons*, Londra, 1949; J. H. HEXTER, *The Education of the Aristocracy in the Renaissance*, « Journal of Modern History », XXII, 1950; P. N. SIEGEL, *English Humanism and the New Tudor Aristocracy*, « Journal of the History of Ideas », XIII, 1952, pp. 450-68; F. CASPARI, *Humanism and the Social Order in Tudor England*, Chicago, 1954; L. STONE, *The Crisis of the Aristocracy, 1558-1641*, Oxford, 1965, P. III, cap. 12.

strandò le sue antiche sostanze nel nome del sovrano. I suoi vanti secolari, le armi, gli sports e la caccia, venivano sostituiti dalla dottrina del gentiluomo e dell'arte del governo. A ingentilirsi e a governare la invitavano gli «umanisti» locali; la «virtù» infusa dal sapere non era che una tappa sulla strada verso le alte cariche dello stato. E il loro appello ebbe un successo eccezionale: insieme all'invasione del parlamento (documentata e analizzata magistralmente dal Neale), incominciava verso la metà del Cinquecento l'invasione degli istituti di istruzione superiore (università, Inns of Court) da parte dell'aristocrazia terriera, quella stessa che ancora cinquant'anni prima prendeva i libri a gabbo come roba di preti, e che un secolo dopo sarebbe stata descritta da un osservatore straniero, il Sorbière, come «toute scavante et fort éclairée». Alcuni studi, però, tendevano a esagerarne il predominio numerico. Nei contributi più recenti di J. Simon, K. Charlton, e dello stesso Stone, si è affermata la tesi che anche le classi medie abbiano approfittato dell'occasione creata da e per l'aristocrazia, eguagliandone se non sorpassandone il numero anche a livello universitario¹⁵. L'ultimo studioso menzionato, soprattutto, ha il merito di aver definito in tutta la sua novità e importanza la grande espansione che si verificò dopo il 1560¹⁶. Armato di fitte statistiche, e sempre attento ad usarle nel modo più convincente, lo Stone avanza la tesi che fra il 1560 e il 1640 l'educazione inglese abbia subito la maggior rivoluzione della sua storia, almeno prima dell'Education Act del 1870. Non solo un'attiva e ambiziosa aristocrazia, ma anche una classe media savia e industriosa vennero sollevate da questa formidabile ondata: il mercante imparò presto la lezione del gentiluomo, e l'avrebbe messa a pieno frutto nel secolo successivo. Così potente appare tale espansione, da far ritenere al Curtis¹⁷ che la sproporzione fra il grande numero dei laureati e la limitatezza delle carriere ad essi aperte fosse causa di un forte scontento, e della creazione di una classe di «intellettuali alienati» che avrebbe cercato sfogo in un'altra rivoluzione, quella politica e religiosa combattuta sotto la bandiera puritana.

Negli ultimi vent'anni, dunque, l'interpretazione tradizionale si è andata gradualmente trasformando. Studiata in rapporto alla storia sociale, la storia dell'educazione inglese nel Cinquecento ha rivelato maggiore continuità e coesione di quanto si fosse disposti ad accordarle prima. Umanesimo e Riforma, nel campo pedagogico non meno che in altri campi, si presentano come due fasi successive di un fenomeno unico, la lenta elaborazione di ideali e istituti laici in seno a uno stato che sta asserendo la sua completa sovranità e indipendenza.

Il libro della Simon, di cui ci occupiamo ora particolarmente, sintetizza e integra con notevole contributo originale i risultati di questo lavoro.

¹⁵ J. SIMON, *The Social Origins of Cambridge Students, 1603-40*, «Past and Present», XXVI, 1963, pp. 58-67; R. CHARLTON, *Education in Renaissance England*, Toronto, 1965.

¹⁶ L. STONE, *The Educational Revolution in England, 1560-1640*, «Past and Present», XXVIII, 1964, pp. 41-80.

¹⁷ M. H. CURTIS, *The Alienated Intellectuals of Early Stuart England*, «Past and Present», XXIII, 1962, pp. 25-43.

Già il titolo ne indica chiaramente l'impostazione e le ambizioni. Sarà dunque opportuno calarci direttamente nella questione centrale, cioè nell'inevitabile polemica col Leach, a proposito delle scuole durante il periodo cruciale della Riforma. Alcuni dei dati esposti da questo studioso all'inizio del secolo erano già stati messi in dubbio: ad esempio W.K. Jordan, in una serie di eccellenti studi sulla filantropia e le istituzioni benefiche fra il 1480 e il 1660¹⁸, era ritornato sul problema delle scuole esistenti alla fine del secolo XV, e le sue conclusioni erano contrarie a quelle del Leach. La Simon riesamina tutta la questione, e priva la tesi tradizionale di qualsiasi sostegno nei fatti. Essa dimostra che i conti del Leach peccavano per eccesso prima della Riforma, e per difetto dopo. Non tutti i posti di insegnamento da lui attribuiti al periodo pre-riformistico erano scuole nel vero senso della parola; e in molti casi le cappellanie abolite vennero sostituite da nuove forme di sovvenzione statale, oltre che dal diretto appoggio delle amministrazioni locali. Dal 1550 in poi molte scuole vennero rifondate, e dotate di terre proprie: il regno di Edoardo VI ne vide sorgere di sperimentali, che dovevano servire da modello per il futuro. Guardiamo ora agli altri maggiori temi del libro, ed alla sua struttura.

La Simon divide la materia in tre sezioni cronologiche: il Quattrocento e le innovazioni umanistiche fino alla Riforma, la Riforma dal 1536 a tutto il regno di Edoardo VI, e l'età elisabettiana. All'interno di ciascuna sezione l'analisi progredisce dall'istruzione elementare a quella universitaria (Oxford, Cambridge e gli Inns of Court di Londra per gli studi giuridici). Per il primo periodo, l'indagine si estende oltre le scuole propriamente dette, all'insegnamento privato impartito presso il grande casato nobiliare medievale. Viene messo in luce un filone esauritosi col tempo, ma allora enormemente fecondo. Il suo carattere era laico come lo era quello delle scuole fondate da ghilde artigiane e commerciali dove si faceva sentire l'assenza della chiesa, ed esso avrebbe rappresentato il modello degli sviluppi futuri, fin oltre la metà del Cinquecento. Non soltanto attraverso la concorrenza di altre organizzazioni, ma anche attraverso l'esplicito attacco al monopolio ecclesiastico, attacco riconosciuto e appoggiato dalle corti giudiziarie, l'antico impianto dell'istruzione medievale si andava lentamente sgretolando. I precettori privati, non pochi dei quali già reduci da proficue permanenze a Padova, la mecca accademica del tempo, portavano nella casa patrizia nuovi problemi e nuovi metodi. Alla cultura ufficiale e ritardataria che dominava nelle scuole e nelle università, se ne contrapponeva una rinnovatrice, in armonia con le vaste trasformazioni che stavano alterando la fisionomia sociale dell'Inghilterra. Il Quattrocento appare come un periodo di espansione, più che di progresso nei metodi e nei programmi di insegnamento; ma a questa espansione già contribuivano forme di istruzione laica che avrebbero offerto una piattaforma al grande slancio umanistico.

Lo sviluppo dell'umanesimo in Inghilterra viene distinto in due fasi,

¹⁸ W. K. JORDAN, *Philanthropy in England, 1480-1660*, Londra, 1959; *The Charities of London, 1480-1660*, Londra, 1960; *The Charities of Rural England, 1480-1660* Londra, 1961.

caratterizzate rispettivamente da interessi filologici e speculativi, e da interessi specificamente politici. Più di ogni altro studioso precedente, comunque, la Simon è portata a domandarsi quali motivi concreti animassero il movimento. Così la polemica anticlericale di Erasmo e della sua scuola viene intesa come espressione dell'egualitarismo borghese (« il credo di una classe in cerca di riconoscimento »), e quindi come strumento per ipotecare il governo delle città. I crescenti problemi della vita urbana si affacciano continuamente nei programmi umanistici, insieme ai motivi culturali tradizionalmente più noti: ritornare ai classici, alla purezza del latino cicero-niano, alla lettura delle Scritture; ma anche dare impulso alla cultura vernacola, estendere l'istruzione a tutti i ranghi sociali, provvedere per i poveri. Riforma religiosa, riforma degli studi e riforma civile hanno uguale importanza. Così Vives, che risiedette in Inghilterra e che meglio di tutti seppe penetrare nelle questioni di psicologia e di filosofia dell'insegnamento, viene presentato come campione di un sapere pratico e utilitario, che apre le porte alla scienza moderna. Ma la funzione più genuina della rivoluzione culturale umanistica si esplicò nell'ambito dello stato moderno, provvedendo a creare quegli amministratori, governatori, giudici, ambasciatori, di cui la corona aveva urgente bisogno. Questo fu il compito della seconda fase, in cui il sapere cominciò ad aprire le porte della corte e del governo periferico. Due figure di teorici si distinguono sopra le altre in questi sviluppi: Sir Thomas Elyot e Thomas Starkey. È significativo che Elyot non si rivolgesse alle università, ma ai precettori delle case patrizie, come agli esecutori del suo programma; e che Starkey spingesse molto avanti l'anticlericalismo degli inizi chiedendo di togliere totalmente alla Chiesa la giurisdizione sulle scuole. All'interno delle loro grandi amministrazioni private, i principali consiglieri del re come Wolsey e Cromwell mettevano in piedi i primi nuclei dei « civil service » inglese.

È ancora tenendo presente un ampio contesto politico, economico e sociale che la Simon ci invita a giudicare l'opera della Riforma in campo educativo. Non meno degli umanisti, e anzi inserendosi pienamente nella loro tradizione, i protestanti attribuivano un'importanza vitale all'educazione, come fattore di miglioramento tanto del carattere individuale quanto della vita civile. Le prime misure a loro dovute, dall'adozione della Bibbia inglese in ogni parrocchia, alla campagna contro l'ozio nelle famiglie, all'incoraggiamento degli studi legali, dimostrano quanto questi problemi stessero loro a cuore. È vero che una chiesa si sostituiva a un'altra nel ruolo di principale educatrice del popolo inglese, ma la distanza fra la vecchia e la nuova fede era enorme: « ognuno — scriveva Cranmer in una prefazione alla « Grande Bibbia » —, a qualsiasi stato e condizione appartenga, può apprendere da questo libro tutto ciò in cui ha bisogno di credere ». Ci furono colpi di freno e restrizioni dopo il 1540, quando la confusione ispirata dalla nuova libertà dottrinale spinse il re a tornare su molti dei suoi passi, ed a cercarsi collaboratori più retrivi; ma per la Simon lo spirito d'indagine aperta e indipendente era una conquista ormai acquisita, che nessuna reazione sarebbe riuscita a contrastare, e di cui la pedagogia pro-

testante si sarebbe fatta l'interprete più coerente. Ancora distanziandosi dagli studiosi che l'hanno preceduta, la Simon insiste sul carattere « protestante » e « riformista » di certi aspetti della sua ricerca, e lo rivaluta contro la generale tendenza ad ascrivere all'umanesimo o alla sua influenza tutto ciò che di buono e di costruttivo venisse fatto nel secolo XVI. In tutti i campi, la Riforma viene dunque presentata come il coronamento di un lungo processo, in cui le vecchie istituzioni si erano andate adattando alle nuove condizioni del paese, e soprattutto al sorgere di grosse concentrazioni urbane.

Sulle rovine del patrimonio e delle istituzioni ecclesiastiche sorsero due tipi di scuole: le « king's schools », creazioni della politica ufficiale, generalmente aggiunte a una sede religiosa riformata; e istituti indipendenti, sovvenzionati da ricchi mercanti e aristocratici, sotto il controllo delle amministrazioni locali. Questi ultimi saranno i grandi centri della dissidenza puritana in avvenire. Si rinnovavano le sedi, e si rinnovavano i programmi. Anche le università, pur senza tagliare i ponti con la lunga tradizione scolastica, e anzi mantenendola viva fin nel secolo successivo davano impulso agli studi classici e biblici; mentre la loro autonomia, mai forte in passato, veniva ancor più limitata.

Progresso dunque, proprio dove si era soliti vedere involuzione; e maggior progresso dove si era vista maggiore involuzione: il breve regno di Edoardo VI, quei sei anni fatidici in cui il protestantesimo si radicò profondamente nella coscienza inglese, e cui si solevano attribuire le basse fortune intellettuali di un'intera generazione, emergono in questo studio come i più fecondi, come le vere premesse della fioritura culturale esplosa più tardi. E non basta: a confronto al periodo edoardiano, quello elisabetiano viene giudicato conservatore, tempo di ripiegamento e di consolidamento, e non di conquista. Nel capitolo sugli inizi della Riforma si trova ovviamente l'interesse centrale del libro: la tesi presentata è l'originale, anche se preparata dagli studi ricordati più sopra, ed è facile prevedere che la discussione non si fermerà qui.

Le intense e complicate vicende del regno di Elisabetta vengono esaminate più selettivamente del resto, secondo tre direttive principali. La prima riguarda le relazioni fra scuola e stato, e prosegue l'indagine sugli effetti della Riforma. La seconda e la terza riprendono argomenti di tipica fattura « umanistica », e cioè le dottrine sulla nobiltà e sui suoi doveri, e la divulgazione della cultura. Secondo la Simon, il compromesso fra radicalismo e conservazione operato da Elisabetta nel campo religioso non funzionò nell'istruzione, dove prevalse l'indirizzo riformistico più radicale. L'opera di ricostruzione e di estensione continuò, e molte scuole vennero dotate da ardenti puritani, nobili titolati o ricchi mercanti che fossero. La « vera religione » restò la prima preoccupazione dei pedagoghi; l'intera macchina educativa venne sottoposta a un controllo di tipo confessionale, ma non ci fu mai chiarezza sui principi cui tale controllo avrebbe dovuto ispirarsi. Nel vuoto dottrinale così creato, ebbe modo di inserirsi e di prosperare

indisturbato il credo calvinista, abbracciato e appoggiato apertamente, almeno all'inizio, dai maggiori rappresentanti dell'*establishment*.

La dottrina del gentiluomo e lo zelo divulgatore del puritano elisabetiano appaiono in fondo come le due facce opposte di una stessa medaglia; sono cioè i prodotti finali della lunga evoluzione della pedagogia umanistica, e sono opposti nello spirito, se non proprio nella lettera. Da una parte l'arrogante affermazione di un privilegio: dall'altra l'umana sollecitudine perché tutti possano apprendere la parola di Dio. Lo spirito democratico delle origini andò perduto nella letteratura precettistica dedicata all'aristocrazia — il gentiluomo inglese cominciò a considerare un certo livello di educazione come una riserva privata, da tutelare contro l'eccessiva ambizione dei plebei. Ma lo spirito democratico non cessò di ispirare i puritani, intenti a creare nella nazione inglese la coscienza di un « popolo eletto ». Essi favorivano una conoscenza, pratica, attiva, realizzatrice. A un'erudizione divorziata dalla vita e coltivata come puro ornamento si dedicavano ristretti circoli aristocratici, a costo di perdere ogni contatto coi tempi. La vera eredità dell'umanesimo sarebbe dunque da ritrovarsi nella vocazione popolare e volgarizzatrice del protestantesimo più acceso e coerente, ed è certo il senso di questa ampia parabola a suggerire alla Simon il titolo del suo ultimo capitolo, « il trionfo del vernacolo ». La lunga storia dell'educazione inglese nel Cinquecento ci appare, in ultima analisi, come l'affermazione graduale di un principio culturale universalistico.

Queste le tesi principali del libro, sostenute sempre da una vastissima documentazione. In generale, l'autrice è riuscita a darci il senso di una realtà complessa, piena di profonde tensioni, pur aderendo sempre alla sua linea evoluzionistica. In alcuni punti soltanto questa linea sembra forzarle un po' la mano, e semplificare più del dovuto la sua trattazione. Per esempio, il breve regno di Maria non viene quasi preso in considerazione, per un motivo che si può capire: data l'impostazione generale dell'opera, la reazione cattolica rappresenta un fenomeno marginale; tuttavia, si vorrebbe sapere appunto in quale misura essa abbia ritardato il progresso postulato dalla Simon. Quanto agli educatori del tardo Cinquecento come Mulcaster e Ascham, non ci è difficile considerarli per molti versi gli eredi di Vives e di Moro, tranne quando propongono di eliminare i classici da buona parte dei loro *curricula*, o li subordinano interamente all'insegnamento religioso. La spiegazione « scientifica » della Simon — « Mulcaster è disposto a vedere nell'educazione una scienza in via di sviluppo » — suona come un tentativo di salvataggio forse un po' ardito. Bisognerebbe ricordare che il sospetto verso i classici era una delle direttive principali, e non delle più scientifiche, del movimento puritano, ed è in questo contesto di esasperata sensibilità religiosa, più che in una vaga tendenza a razionalizzare l'insegnamento, che bisogna inquadrare buona parte dei programmi elisabetiani. Altrove, la Simon riconosce che « la teologia della Riforma ispirò l'abbandono del secolarismo umanista, e il ritorno a interpretazioni di carattere provvidenziale », ma aggiunge: « questo non costituì un passo indietro, in quanto la disputa dottrinale incoraggiò interessi politici, legali, storici; in

realtà, essa conteneva i semi di uno sviluppo futuro». Anche qui si sente una forzatura, perché l'antirazionalismo e l'antivolontarismo dell'ortodossia calvinista frenarono per un certo tempo, in certi circoli, ogni indipendente perseguimento del sapere. La recente storiografia del Seicento ha insistito a lungo sulla relazione fra puritanesimo e ricerca scientifica¹⁹, ma è necessario tener presente che esistevano almeno due correnti in seno al movimento, e una di queste era convinta che tutte le cognizioni umane fossero illusioni, se non addirittura opere del demonio. Così, la soluzione del conflitto fra fede e cultura operata da Bacone rappresenta anche un'eliminazione di remore religiose, cosa di cui la Simon non sembra tener conto. Infine, un aspetto che essa trascura totalmente è quello relativo alla propaganda militaristica messa in moto da una scuola di scrittori minori ma influenti dopo il 1570²⁰. La crisi militare inglese ebbe fra le sue cause il disinteresse del gentiluomo per le armi, e all'esercizio delle armi lo chiamarono con veemenza sempre maggiore i suoi educatori. Preoccupazioni di questo genere appaiono per esempio nella proposta per un'accademia reale vergata dal Gilbert, ed anch'esse cozzano contro le basi dei programmi umanistici. Senza dubbio, nell'Inghilterra dei Tudor l'idea di educazione progredì e si diffuse largamente, ma forse non operò proprio secondo lo spirito nobile e liberale in cui l'avevano concepita i grandi umanisti del nord.

A una trattazione così coerente, ampia e informata come quella della Simon, queste ultime osservazioni possono forse aggiungere qualche particolare, ma non possono certo scalfirne la solidità, né l'autorevolezza. In fondo, la relativa univocità di certe interpretazioni è stata ispirata dalla necessità di creare un'antitesi a teorie più parziali e più diffuse. Un'ultima critica può essere rivolta allo stile dell'autrice, che pare a tratti trascurato e difficile. A questo libro bisognerà ricorrere d'ora in avanti come a una base indispensabile di discussione e di ulteriore ricerca.

FRANCO MARENCO

SAMUEL KINSER, *The works of Jacques-Auguste de Thou*, Martinus Nijhoff, The Hague 1966, pp. X-356, s.i.p.

Il destino storiografico delle *Historiae sui temporis*, l'opera in cui de Thou narrò gli avvenimenti mondiali fra il 1545 e il 1607, è probabilmente dei più singolari. Subito esaltata dai contemporanei — Sarpi e Scaligero,

¹⁹ Si veda per es. C. HILL, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, Londra, 1964.

²⁰ Su questo argomento si vedano: T. M. SPAULDING, *Elizabethan Military Books*, in *Joseph Quincy Adams Memorial Studies*, a cura di J. G. McManaway et al., Washington, 1948, pp. 495-507; P. A. JORGENSEN, *Moral Guidance and Religious Encouragement for the Elizabethan Soldier*, «Huntingdon Library Quarterly», XIII, 1950, pp. 241-59; *Alien Military Doctrine in Renaissance England*, «Modern Language Quarterly», XVII, 1956, pp. 43-49; *Shakespeare's Military World*, Berkeley, 1956; G. G. LANGSEM, *Martial Book and Tudor Verse*, New York, 1951; L. STONE, *op. cit.*, P. I., cap. 5 e 6, specialmente pp. 464 sgg.; H. J. WEBB, *Elizabethan Military Science: The Books and the Practice*, Madison, 1966.

Casaubon e Grozio — come un monumento degno di stare a confronto con le grandi storie dell'antichità; venerata durante tutto il Sei e Settecento per la sua « verità » imparziale e usata pertanto come fonte autorevole ancora da un Giannone e da un Robertson; giudicata un capolavoro magistrale da Voltaire e da Lessing, da Gibbon (che la poneva accanto agli scritti storici di Hume), da Herder e da Pitt il giovane; a partire dal secolo scorso cadeva, se non in oblio, certo in assai scarsa considerazione. Per ragioni opposte, Ranke e Michelet ostentavano nei confronti di quel lavoro un distaccato disdegno, che ossequiente il Fueter riecheggiava nel suo diligente inventario della storiografia moderna. Se così per lui le *Historiae sui temporis* andavano incasellate « persino dietro alle *Guerre civili* del Davila », esse non si avvantaggiarono nemmeno dello straordinario sforzo editoriale che l'erudizione francese compì nel secolo scorso, ristampando, in collezioni imponenti, memorie, diari, epistolari e scritti storici di antichi autori. Certo, l'essere scritte in un togato latino umanistico non poteva giovare alla loro fortuna: non solo perché andava riducendosi la dimestichezza con la lingua di Livio, ma perché le ragioni stesse di questa scelta linguistica (possibilità di rivolgersi all'intera *Respublica litterarum*, tutta egualmente colpita, al di sopra di ogni confine, dalle drammatiche vicende che quest'opera denunciava nella loro brutalità) apparivano sempre meno comprensibili in un'età dominata dai nazionalismi.

Con tutto questo non si legge senza stupore nel paziente lavoro del Kinser che quest'opera, nonostante le ripetute pubblicazioni avvenute fra il 1603 e il 1733, non solo non è disponibile in un'edizione che possa dirsi critica, ma nemmeno in un'edizione effettivamente completa. Aveva cominciato l'autore a modificare, correggere, cassare innumerevoli passi, ancora prima dell'*editio princeps*, quella in folio recante la data del 1604 (in realtà della fine del 1603), continuando a rivedere fino alla morte (avvenuta nel 1617) il suo lavoro, edito in quell'anno ancora solo per metà. Non solo allo scrupolo critico si doveva questa fatica incessante: con tali cambiamenti de Thou mirava soprattutto a sottrarsi alle reazioni dei « Grands, offensez de la liberté et peut-estre de la verité » (Gillot a Scaligero, il 30 marzo 1604; cit. in Kinser, p. 9, nota 1); ma soprattutto all'ostilità della Chiesa romana. Il nunzio presso il re Cristianissimo era immediatamente insorto contro « quell'infame libro », accusato di essere « dannoso alla religione cattolica, scandaloso, seditioso, impio e pieno di bugie et heresie » (cfr. *Correspondance du nonce en France Innocenzo del Bufalo, évêque de Camerino. 1601-1604*, éditée par B. Barbiche, Rome-Paris 1964, p. 683). Nella sua lotta contro « la gran' libbertà e licentia che qui ogn'uno si piglia di mettere in stampa quel che li piace », le *Historiae sui temporis* erano subito diventate uno dei massimi obiettivi, insieme (il nunzio aveva certo idee molto chiare) con un altro « libro scandaloso ... conforme alla impia dottrina di Machiavello, intitolato *La Sapientia*, composta da un theologo e cantore della cathedrale di Condom [Charron], il quale, finito che hebbe quest'infame opera piena di heresie, morse di morte subbitanea » (op. cit., p. 661).

Le assicurazioni di Enrico IV a del Bufalo erano fondate proprio sul

fatto che de Thou stava già correggendo la sua opera, ma la pressione romana — non solo attraverso il nunzio, ma anche direttamente ad opera del cardinale nipote e dello stesso pontefice — era continuata instancabile. Alla fine nel 1609, l'opera verrà messa all'indice. Per queste ragioni essa venne pesantemente autocensurata, prima e dopo la condanna, nel tentativo di placare le ire papali: « emasculated », non si perita di dire il Kinser, che cerca appunto di ristabilire una situazione resa quanto mai intricata dal succedersi di edizioni continuamente mutate, e dall'esistenza di manoscritti, finora, praticamente, non mai studiati. Se non sarà possibile addentrarci a fondo nell'esame di questi, varrà la pena di dare, almeno sommariamente, un'idea delle dodici edizioni esistenti.

Come si è detto, la prima apparve sul finire del 1603, recando però la data 1604. Si trattava di un grosso volume *in folio*, che, oltre alla famosa prefazione (fatta subito tradurre in francese e pubblicare a parte da Enrico IV, che vi aveva trovato efficacemente espresse le proprie idee e le linee generali della sua politica religiosa), conteneva, ordinati in diciotto libri, la narrazione degli avvenimenti mondiali dal 1545 al 1560 (con un rapido riassunto degli eventi 1494-1545). Già in questa prima edizione, il Kinser riscontra numerose varianti, rispetto al manoscritto, fra cui alcune omissioni importanti.

Nello stesso 1604 uscivano due volumi in ottavo, che riproducevano — ma con varie « castrazioni » — i diciotto libri della prima edizione. A complicare la situazione, l'autore rielaborava subito dopo l'opera e suddivideva i diciotto volumi in ventisei, così che quando nel 1606 usciva il seguito in altri due volumi (1560-72), i libri portavano la numerazione da 27 a 51, sebbene l'ultimo libro del volume precedente recasse appunto ancora il numero 18. Nel novembre del 1607 usciva (con la data 1608) un quinto volume in ottavo con i libri 52-57 (1572-74).

La terza edizione, *in folio*, cominciava a uscire nel 1606: in quell'anno furono pubblicati due volumi, uno con i libri da 1 a 26, per il periodo 1546-60, l'altro con una nuova suddivisione dal 27 al 49 per il periodo 1560-72. Ma nel 1607 il nuovo volume che riportava la continuazione (1572-74) ricominciava con il libro 52, cioè con la vecchia numerazione della seconda edizione, senza tener conto della numerazione precedente, e continuava fino al libro 57. Nel 1609 un ultimo volume comprendeva i libri 58-80, portando gli avvenimenti fino al 1584. Una quarta usciva in quello stesso 1609: in nove volumi in dodicesimo erano pubblicati i libri dall'1 al 65, per il periodo 1546-78. Mancavano due volumi, per la cui pubblicazione si sarebbe dovuto attendere più di cinque anni. Il Kinser indica il significato di questa strana edizione mutila. Nel 1608 era uscita a Francoforte un'edizione pirata; il 9 dicembre 1609 le *Historiae Thuanae* erano messe all'indice. L'autore aveva dunque urgenza di rimettere in circolazione un'edizione autorizzata; d'altra parte, per l'imminente condanna romana, non intendeva far apparire la propria pubblicazione come una sfida. Vennero dunque editi, verosimilmente, i volumi già pronti. In seguito, l'assassinio di Enrico IV e l'inizio del bigotto governo della reggente impedi-

rono a de Thou — che aveva immediatamente perduto i favori della corte, così da non essere nominato primo presidente del parlamento parigino, nonostante la rinuncia alla carica in suo favore di Achille de Harlay — la pubblicazione del resto dell'opera, resa possibile appunto solo nel 1614, quando de Thou riacquistò grande autorità negoziando la pace fra la reggente e i principi del sangue ribelli.

La quinta edizione, preparata dall'autore, usciva postuma nel 1618, in un volume *in folio*, contenente soltanto i libri dall'1 al 26 (1545-60), oltre al testamento, l'epitaffio e l'ultimo poema dell'autore.

La sesta, del 1620, veniva pubblicata a Ginevra in cinque volumi *in folio*: la parte già edita era stata preparata fin dal 1616 dallo stesso de Thou, il rimanente era stato curato da Pierre Dupuis e da N. Rigault, cui l'autore aveva affidato i libri 81-138 ancora inediti (1584-1607). L'ultimo volume (con la data del 1621) conteneva i *Commentarii de vita sua*, anche questi pubblicati allora per la prima volta.

Una settima edizione, sempre *in folio*, usciva a Ginevra fra il 1626 (tre volumi: libri 1-80) e il 1630 (due volumi: libri 81-138), mentre a Francoforte venivano stampate in varie riprese, fra il 1608 e il 1628, quattro edizioni, tutte egualmente assai difettose.

Finalmente nel 1733 Thomas Carte pubblicava a Londra una monumentale edizione *in folio* in sette volumi (contenenti oltre alle *Historiae* e ai *Commentarii*, poemi e lettere di e a de Thou), che costituisce il massimo sforzo compiuto per dare un'edizione abbastanza « autentica » degli scritti del grande storico francese. Ma i limiti e i numerosi difetti di questa pubblicazione sono indicati dal Kinser, soprattutto attraverso lo studio dei manoscritti delle *Historiae*, che lo porta ad indicare come « much has been omitted and more has been inadequately or incorrectly classified in the London edition, the best text of de Thou's *History* which we have at present ».

Non è possibile soffermarsi qui sull'analisi dei manoscritti, compiuta con grande acribia e competenza. Innanzi tutto Kinser ricostruisce le varie fasi della composizione dell'opera. Ideata nel 1572, all'indomani dunque della notte di San Bartolomeo — l'evento più tragico delle guerre di religione in Francia, cui de Thou stesso assistette sconvolto, come lasciò poi scritto nell'accurata rievocazione dei *Commentarii* —, non poté essere iniziata prima del 1593, sul finire, cioè, delle lotte civili. Nel 1606 l'autore aveva terminato di stendere i primi 126 libri, e a questo punto si verificò una lunga stasi nella composizione, in parte dovuta all'opera di revisione e al lavoro di edizione, in parte a ragioni private e politiche. De Thou, fra l'altro, era rimasto a lungo incerto sulla scelta del termine dell'opera. Proprio per il significato che intendeva attribuire ad essa — un bilancio dell'età di violenze religiose, che avevano profondamente colpito la società, la civiltà nei cui valori de Thou credeva intensamente — il punto d'arrivo avrebbe dovuto assumere carattere di simbolo. Così restò a lungo indeciso fra il porre come termine il riconoscimento della sovranità di Enrico IV da parte della maggioranza dei francesi (1594), il suo avvento al trono

(1589), la pace di Lione e la nascita del delfino (1601), la tregua nei Paesi Bassi (le cui trattative erano cominciate nel 1607) e la morte di Enrico IV (1610). L'opera poi si concluse con il 1607: una data che non ha certo grande significato, anche se possiamo intuire come de Thou — che compose i libri 127-38 fra il 1612 e il 1614 — non si sia sentito di esaminare in tale sua prospettiva la politica del re nei suoi ultimi anni, bloccata dall'assassinio per quel che riguarda i piani più ambiziosi della lotta contro gli Asburgo, e profondamente alterata, se non tradita, dal governo della reggente Maria de' Medici.

Comunque, dei due fondamentali manoscritti dell'opera di de Thou, quelli esistenti alla Bibliothèque Nationale di Parigi, sotto la segnatura Fond Latin n. 5977-80 e 1690-25, Kinser individua nel primo il testo essenziale, mentre il secondo (su cui peraltro si basò l'edizione londinese) non ne è sostanzialmente che una copia parziale. L'analisi, poi, delle annotazioni esistenti su copie a stampa delle diverse edizioni pubblicate vivente l'autore conferma quanto inadeguatamente oggi ancora si possa accedere al lavoro del de Thou.

In pratica, di là da questa intricata serie di edizioni e di manoscritti, di correzioni e rifacimenti, quello che può interessare gli eventuali lettori e studiosi odierni dell'opera di de Thou (e prima di tutto lo stesso Kinser, un intellettuale americano cosciente dei problemi che si pongono al suo paese per la politica contro il Vietnam, contro l'America Latina e contro gli stessi neri degli Stati Uniti) è il rapporto, drammaticamente evidente, fra l'uomo di cultura e il potere (ecclesiastico o civile). Le pagine cassate, i brani ancora oggi inediti, le parti mancanti delle *Historiae sui temporis* hanno avuto questo destino proprio per la lotta che l'autore dovette sostenere contro l'autorità, nelle sue diverse manifestazioni. Perché l'opera potesse venir pubblicata, perché la sua diffusione non fosse troppo intralciata, de Thou accettò di lenire, addolcire, limare, strappare innumerevoli passi. Che in fin dei conti fosse nel giusto, agendo in tal modo, è dimostrato dal grande effetto che la sua opera, anche così ridotta, ebbe sui suoi lettori, dalla carica non solo culturalmente, ma politicamente liberatrice che comunque recò, mostrando le nefandezze di ogni politica di violenza condotta in nome dei più santi principi: gli indiani d'America o gli ugonotti di Francia testimoniavano allo stesso modo contro una politica di sopraffazione. Al tempo stesso la sottomissione dello Stato alla Chiesa veniva rivelata nelle conseguenze nefaste ai paesi che vi si erano piegati, e alla stessa fede, così spogliata dei suoi fondamenti etici. Il significato della vittoria di Enrico IV stava appunto nell'affermazione di una pratica di tolleranza, che consentiva ai sudditi di accettare lealmente un governo che non violentava le loro coscienze. Così nelle pagine del de Thou troviamo il quadro di un'età, travolta dal fanatismo religioso e soffocata dal blocco creatosi fra potere politico ed ecclesiastico, che rischia di veder naufragare i più alti valori della cultura, recuperati e rielaborati a prezzo di tanti sforzi nel corso dei precedenti decenni. Se questo, evidentemente, è il significato che a quest'opera attribuivano gli illuministi, tale è anche il senso dello studio

che il Kinser ha svolto in *The condemnation of Jacques-Auguste de Thou's History of his time* (di prossima pubblicazione presso la Librairie Droz di Ginevra).

Sarà superfluo, a questo punto, auspicare che il lungo lavoro del Kinser per stabilire un'edizione critica dell'opera di de Thou non resti limitato a questa fase preparatoria, ma possa riuscire a darci anche quell'edizione completa ancora inesistente. Lo studioso americano presta egualmente attenzione alle altre opere dello storico francese, e riesce a stabilire un elenco delle sue poesie latine, più del doppio superiore, numericamente, a quello steso dall'ultimo ricercatore ad esse dedicatosi, H. Düntzer. Illustra inoltre le diverse traduzioni delle *Historiae* (tedesca, inglese e francese) per stabilire il testo su cui si sono fondate. Particolare importanza assume poi la sua analisi del manoscritto dei *Commentarii de vita sua*, in cui vengono rilevate le numerose correzioni autografe apportate dal de Thou a quest'opera, in quanto il catalogo della Bibliothèque Nationale di Parigi (che conserva il manoscritto) avanza sulla sua autenticità inspiegabili quanto infondati dubbi.

CORRADO VIVANTI

PETER GAY, *The Enlightenment: An Interpretation. The Rise of Modern Paganism*, Alfred A. Knopf, New York, 1966, pp. 555, \$ 8,95.

Ecco un libro che forse in Francia nessuno oggi vorrebbe scrivere, e in Italia non si avrebbe coraggio di farlo: una « interpretazione » che corre, in fondo, sul filo di oltre venti secoli, da Platone a Helvétius, da stoicismo ed epicureismo ad ateismo e materialismo di Diderot e d'Holbach, da Cicerone, Ovidio, Orazio, Virgilio, attraverso Agostino e Pier Damiani, Machiavelli e Guicciardini, Hobbes e Cartesio, a Montesquieu, Voltaire, d'Alembert, Lessing, Hume, ecc.

L'Illuminismo che esce da questa cavalcata, dottissima tanto per conoscenza dei testi che della bibliografia recente (il volume si conclude con un saggio bibliografico di 129 pagine), è certamente un Illuminismo insieme un po' dilatato e concentrato. Dilatato perché la visione di Gay tende ad attenuare le differenziazioni fra il moto dei lumi nei diversi paesi, e anche un po' la primazia delle *lumières* francesi, raccogliendo sotto i vari temi del suo grande e composito quadro gl'illuministi delle varie nazionalità, Lessing accanto a Diderot, Hume a Voltaire, d'Alembert a Kant, Gibbon a Condorcet; concentrato, perché il criterio fondamentale discriminante per l'attribuzione alla « famiglia » illuministica, il comun denominatore che consente l'unità dell'interpretazione è appunto il sorgere di un « moderno paganesimo », la tensione antireligiosa e anticristiana che dall'iniziale « appello all'antichità » si propaga, rafforzandosi, e si sviluppa secondo sue linee peculiari attraverso le tre generazioni di seguaci dei lumi. Tuttavia, Gay è troppo accorto storico perché ciò conduca in lui ad una oblitterazione delle differenze di personalità e di pensieri, della complessa articolazione di una

comune ispirazione in una molteplicità di esperienze singole spiccatamente distinte per formazione, ambiente politico-sociale, senso stesso della individualità: « Così la varietà di esperienza politica produsse un Illuminismo con branche distinte; i filosofi non furono né una falange disciplinata né una rigida scuola di pensiero. Se essi composero un qualcosa di complessivo, fu qualcosa di assai meno compatto di ciò: una famiglia. Ma se i filosofi erano una famiglia, essi erano una famiglia tempestosa. Erano alleati e spesso amici, ma subito dopo il piacere di promuovere la causa comune veniva per loro il piacere di criticare un compagno d'armi ». Né sfugge mai all'autore il senso dello sviluppo storico, le variazioni che il disperdersi del moto dei lumi esprime nei suoi principi e nei suoi obbiettivi: « La dialettica che determinava i filosofi non cambiò; ciò che cambiò fu la bilancia delle forze nell'ambito della coalizione filosofica: man mano che uno scrittore succedeva all'altro ed una polemica ad altra polemica, il criticismo divenne più profondo e ampio, di maggior consistenza, più intransigente. Nella prima metà del secolo i principali filosofi erano stati deisti e avevano usato il vocabolario della legge naturale; nella seconda metà, i *leaders* erano atei e usavano il vocabolario dell'utilità ».

Inoltre, spirito antireligioso, tensione verso il cristianesimo e le sue manifestazioni storiche significa per Gay, nel qualificare l'Illuminismo, qualcosa di più: è l'espressione di uno spirito più profondo, di una essenziale caratteristica di segno positivo, cioè il « criticismo », a definire il cui « clima » in seno all'Illuminismo egli dedica uno dei suoi migliori capitoli (pp. 127-203): quel criticismo che fa cambiare ora di senso la stessa definizione di filosofia (non a caso l'autore, ricordando il celebre articolo *Philosophe* dell'*Encyclopédie*, adotta il termine filosofi senza particolari grafie per indicare gl'illuministi, *philosophes* tutti anche se non membri della *coterie* francese, fino a un Lessing e a un Kant, per non parlare di Hume), e che, nelle celebri formulazioni appunto di Hume, è il solo « rimedio universale » « capace di sovvertire l'astrusa filosofia e il gergo metafisico, che, mischiati alla superstizione popolare, la rendono in certo modo impenetrabile ai ragionamenti poco accurati, e le conferiscono l'apparenza di scienza e di saggezza ». È questa sottolineatura della qualifica eminentemente critica della *philosophie* a portare Gay a quella disgiunzione dell'Illuminismo dal razionalismo che è apparsa paradossale e non giustificata ad alcuni recensori. Ma ovviamente il razionalismo cui l'autore pensa in certe sue più drastiche contrapposizioni — ad es.: « La glorificazione del criticismo da parte dei filosofi e il loro specifico ripudio della metafisica rende chiaro che l'Illuminismo non fu un'età di ragione ma una rivolta contro il razionalismo » —, è pur sempre il razionalismo metafisico che, con una certa approssimazione, si può ritrovare a fondamento di tutto un filone del pensiero occidentale da San Tommaso a Cartesio e Spinoza. In questo senso il tono di molti dei più rappresentativi testi illuministici, dalla critica antileibniziana del *Candide* all'ansia di tutto discutere de *La promenade du sceptique* di Diderot e all'inesauribile vena sperimentalistica che questi riesce a far circolare nell'*Encyclopédie*, dà ragione all'au-

tore. E appaiono esatte le conseguenze che Gay trae da questa qualifica dell'Illuminismo: la morale operante come tratto essenziale di Diderot, che gli fece così bene intendere il senso « militante » della storiografia di Voltaire (p. 183), l'aspirazione dei filosofi al potere che ancora Diderot strenuamente affermò nel suo contrasto con Rousseau (p. 195), la visione del mondo secondo leggi naturali ricavata dall'esperienza come rivolta all'« atrofia del pensiero mitico » (pp. 148-149), il valore del dialogo negli scritti degli illuministi (pp. 172-173), infine il realismo e il senso pratico di questi filosofi, tanto spesso accusati di astrattezza razionalistica, quel realistico assunto fondamentale del loro pensiero, di « cambiare il mondo », che trovò le sue manifestazioni più efficaci nelle celebri campagne di Voltaire contro le « sentenze infami » come nella implacabile distruzione di errori e di superstizioni da parte dell'*Encyclopédie*, e il suo inimitabile capolavoro letterario nel *Candide* (pp. 178-183 e 197-203).

Certo, si può anche, come è stato fatto, obiettare che questa identificazione della filosofia illuministica col « criticismo » e in fondo poi del criticismo con la critica della religione e della mentalità « mythopoeic » che essa comporta, può condurre a lasciar fuori dall'Illuminismo, o almeno ai suoi estremi margini, tutta una larga frazione di pensieri e di opere, dalle suggestioni preilluministiche di un Muratori, di un Gottsched, di un van Swieten al riformismo di Giuseppe II e di Pietro Leopoldo, per esempio, che non presentano punte d'irreligiosità, anzi si conciliano con la fede cristiana o addirittura con l'ortodossia cattolica.

Si può peraltro notare che la caratterizzazione perseguita da Gay concerne di proposito il nocciolo per lui essenziale delle idee illuministiche, lo spunto specifico determinante della novità dell'Illuminismo rispetto alle epoche precedenti, della sua rottura con il passato, che rese così operante la sua influenza nel futuro. E che questo nucleo fondamentale e originale fosse di razionalismo [Gay ci consenta la parola] critico e di rivolta contro la tradizione cristiana non si può negare, né d'altronde esclude sia che pensatori rimasti cristiani e magari cattolici abbiano avuto influsso nella preparazione e nello sviluppo del moto dei lumi (come del resto rivelano anche le sue componenti deistiche) sia che dalle *lumières* più o meno direttamente derivasse, alle loro idee sulla convivenza civile più o meno strettamente s'ispirasse l'opera riformatrice di principi cattolici osservanti come i due fratelli asburgici. E sarà bene ricordare che riguardano il primo di questi due punti le molte pagine dedicate da Gay al « cristianesimo ragionevole », inglese o continentale, fra la fine del '600 e i primi del 700 (cfr. ad esempio pp. 326-336, 364-382); mentre circa il secondo punto, cioè il complesso fenomeno del trapassare dei principi illuministici in un effettivo riformismo politico-civile, si deve tener presente che questo volume è nelle intenzioni dell'autore solo il primo di due, e che il secondo, annunciato col titolo *The Pursuit of Modernity*, tratterà, come egli espressamente avverte, del « programma », della « risultanza della lotta », sicché è da presumere che uno sguardo alla più o meno fedele traduzione delle idee

« filosofiche » nell'opera riformatrice di certi Stati, dove indubbiamente i filosofi non regnarono, lo contenga.

Piuttosto, vien fatto di osservare altri due punti, che potranno meglio giustificare quel certo margine d'incompatibilità dello studio di Gay con i presenti indirizzi della cultura storica francese e italiana, cui accennavamo in principio: e cioè la smisurata ampiezza della sintesi, che porta l'autore ad un esame diretto dei testi classici, medioevali e dei primi secoli dell'età moderna, per procedere al raffronto con la considerazione di essi da parte degli illuministi, e poi l'assoluta mancanza di riferimento dei temi, dei motivi, dagli sviluppi del pensiero illuministico alla contemporanea situazione della vita economica e sociale dei diversi paesi in cui esso fiorì.

Sul primo punto, sarebbe facile elencare le numerosissime pagine dedicate da Gay allo studio *ex novo* di tanti autori classici medioevali e moderni dal *De divinitate*, dal *De legibus*, dal *De natura deorum* di Cicerone alle *Epistulae morales* di Seneca, all'*Ars poetica* e alle *Satyrae* di Orazio, dalle *Georgiche* di Virgilio al *De rerum natura* di Lucrezio, alle *Satyrae* di Giovenale, dall'*Ars amatoria* di Ovidio alle *Vitae* di Plutarco alla storiografia di Tacito ecc.; dalle opere di Agostino a quelle di Pier Damiani, al *Policraticus* di Giovanni di Salisbury, agli scritti di Tommaso d'Aquino, e poi a Petrarca, a Marsilio Ficino e a Erasmo, e giù fino a Machiavelli e a Guicciardini, a Bacone, a Hobbes, Descartes, Spinoza, Saint-Evremond, a Locke, a Tindal, Toland, Collins ecc.; un'analisi diretta, sempre dall'angolo visuale della recezione del pensiero di tutti questi autori nella visione illuministica, e non solo evidentemente nelle trattazioni più immediatamente rivolte allo studio del passato, come in primo luogo il *Decline and Fall of the Roman Empire* di Gibbon o l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron* di Diderot, ma in tutte le opere, storiche o filosofiche, letterarie o pubblicistiche, degli uomini dei lumi.

Probabilmente, questo diretto riferirsi ai testi del « paganesimo » antico, del cristianesimo militante e della « cristianità pagana » (vedi, per quest'ultima, il cap. V, pp. 256-321) apparirà superficiale agli specialisti di quelle epoche e ingombrante agli studiosi dell'Illuminismo. E non senza qualche ragione. Ma nello stesso senso d'imbarazzo dei secondi, quanto potrebbe celarsi di effettivo bisogno d'informazione? E il disdegno dei primi fino a che punto potrebbe rivelare una boria di dotti, insensibili, alla opportunità di diversi angoli visuali sulla propria materia specialistica? È insomma un po' tutto il problema della legittimità storiografica delle ampie sintesi, portate a stabilire accostamenti e raffronti attraverso i secoli, che qui viene in questione. Ma, se il problema non è certo solubile in questa sede, e forse non è destinato a ricevere una risposta di carattere generale e assoluto, dobbiamo pur compiacerci quando una sintesi è così informata sulle fonti come quella del Gay, senza che ciò sconcerti il taglio propositosi espressamente dal lavoro, o appesantisca il tono, qui in genere assai piacevole e spesso brillante, della esposizione.

Certamente, potrà non cessare di apparire discutibile che un volume avente per argomento l'Illuminismo dedichi tre pagine a delineare il fon-

damento pragmatico della filosofia di Cicerone, sei pagine all'esame della carica antireligiosa del *De rerum natura*, varie altre pagine alle polemiche di S. Bernardo contro Abelardo o alla reviviscenza delle idee politiche di Plutarco in Giovanni di Salisbury, e via seguitando. Perché — e con questo si viene alla seconda delle due questioni sopra indicate — può sembrare che assai più di questa filiazione ideale attraverso i secoli, abbiano concretamente influito sul formarsi e sullo svolgersi del pensiero illuministico, anche appunto nei suoi atteggiamenti di criticismo antireligioso, le condizioni materiali della vita contemporanea. Delle quali il libro di Gay non reca quasi traccia. Sicché esso potrà sembrare come fuori moda in un momento in cui tanta voga ha assunto il metodo quantitativo, e anche per il secolo dei lumi tanto ci si attende dalla misura della quantità dei vari generi di libri pubblicati e smerciati nel suo corso, tanto dalla ricerca delle origini sociali dei membri delle sue accademie ecc., e tanto soprattutto dallo studio del rapporto fra gl'indici della produzione, del commercio, dei prezzi ecc., e il sorgere delle nuove teorie politiche ed economiche, lo stesso atteggiarsi diverso della *philosophie* nel lucido riformismo di Voltaire e d'Alembert, nel democraticismo contrattuale di Rousseau, nel libertarismo individualistico di Diderot, nel disincantato empirismo costituzionalistico di Hume, come nei contrasti fra il liberismo assoluto dei fisiocrati e le rinnovate formulazioni vincolistiche che ad esso si opposero.

Non si ripeterà mai abbastanza che in tali problemi d'impostazione e di metodo della storiografia niente può esservi di peggio dell'unilateralità e dell'estremismo. Chi volesse spiegare il dinamismo spirituale, l'ansia che ben può dirsi rivoluzionaria di Diderot unicamente con le sue origini di figlio di un coltellinaio di Langres, con la sua giovinezza *bohémienne*, con l'attenzione che dalla sua formazione gli derivò per la vita della produzione e della tecnica, probabilmente finirebbe per dire delle sciocchezze. E sarebbe facile obiettare il carattere conservatore e bigotto dell'ambiente familiare del filosofo, i suoi propri legami col grande proprietario d'Holbach o con la zarina di Russia. Semplicismi che quasi non si riesce più neppure a concepire: come altrettanto semplicistico sarebbe peraltro spiegare tutto il moralismo operoso di Diderot stesso, quasi eroico nella venatura di pessimistica furezza, con la sua ammirazione per Seneca, con il suo continuo richiamarsi a certi motivi del rifiuto della tirannide e della corruzione da parte dello stoicismo romano. Per questo, occorre ricordare che la storia delle idee è sempre un quadro assai variegato dove influssi spirituali e culturali si mescolano e s'intrecciano con influenze materiali, più o meno mediatamente derivate dalla vita economico-sociale.

Con che, è anche detto che nell'esigenza filologica e specialistica della storiografia presente dovrebbe esserci di buono almeno questo: la consapevolezza di non poter esaurire in un singolo lavoro, e da un singolo autore, tutti i punti di vista su di un argomento storico, anche limitato o addirittura settoriale, la necessità della divisione del lavoro. Per cui certamente anche la storia delle idee può e deve essere vista nei suoi legami col movi-

mento contemporaneo della società e dell'economia, e anche nei suoi stessi interni aspetti quantitativi; ma con egual diritto può e deve essere studiata nelle sue filiazioni spirituali, nei suoi nessi culturali lungo archi di tempo più o meno estesi. Se e fino a qual punto questi due diversi angoli visuali possano esser messi a fuoco in una sola ricerca dipende da molte cose: la natura, la vastità e complessità del periodo o dell'argomento studiati, la disponibilità contemporanea dei dati relativi, l'inclinazione, la preparazione, le preferenze dell'autore.

Insomma, ad esempio, non si può certo rimproverare a un Furet di aver concentrato alcune sue indagini sulla quantità e sulla qualità dei libri pubblicati, nelle diverse forme legali, semilegali o illegali, nel Settecento in Francia. Ma non si deve neppure disprezzare il lavoro di ampio respiro con cui Gay « interpreta » l'Illuminismo come il fiorire di una moderna mentalità critica, negatrice della mitizzazione religiosa e operosa suscitatrice di energie morali, sul modello di alcuni dei momenti più creatori della civiltà classica. Tanto la ricerca settoriale e « quantitativa », quanto la sintesi un po' « aerea », ma suggestiva e spesso penetrante, hanno la loro giustificazione e il loro interesse.

È sempre questione di serietà della ricerca, di misura nell'adoperare il criterio propostosi, di capacità di valutazione storica. Per tornare al nostro volume, ad esempio, può darsi che alcuni accostamenti siano troppo insistiti e altri troppo ovvi. L'antichità considerata come « primo illuminismo », da Socrate a Marco Aurelio, costringe l'autore a una lunga sottolineatura di certi aspetti del pensiero antico, forse un po' unilaterale e frettolosa, e magari monotona. Certe differenziazioni espresse al termine di insistite indicazioni di tratti comuni, appaiono di tale ovvietà che ci si domanda cosa di nuovo ha portato un raffronto così puntuale. Come questa, sulla posizione politica dell'illuminismo augusteo o traiano e di quello settecentesco: « Ma le rassomiglianze, se pure innegabili, nascondono una differenza essenziale. Nell'antica Roma, l'uomo di lettere non poteva evadere dal mecenatismo; nel diciottesimo secolo, egli si stava affrancando dalla tutela aristocratica e si andava sempre più affidando agl'incerti favori del pubblico in genere » (p. 98). Altrove, l'accentuazione dell'analisi delle affinità e delle concordanze, come ad esempio a proposito dell'ammirazione di Gibbon verso l'età di Traiano e di Marco Aurelio, può condurre a obliterare lievemente, nell'abbondanza di citazioni dei testi antichi e nella sottolineatura di certi passi del *Decline and Fall*, il senso complessivo nuovo che Gibbon traeva, per la storia e per la vita civile, dalla sua compartecipe rievocazione dei periodi più belli della civiltà romana (cfr. pp. 114-118). E l'elencazione potrebbe continuare.

Ma ancor più lunga sarebbe certamente la lista dei passi in cui lo studio di Gay porta interessanti e originali spunti per una miglior comprensione dell'Illuminismo. L'intuizione con cui si apre il primo capitolo del libro circa il programma delle *lumières* — « un programma di laicismo, umanità, cosmopolitismo e libertà, soprattutto, libertà in ogni sua forma ... libertà dal potere arbitrario, libertà di parola, libertà di com-

mercio, libertà di esplicitare il proprio ingegno, libertà di risposta estetica, libertà, in una parola, dell'uomo morale di farsi la sua propria strada nel mondo » (p. 3) — sembra presente in tutto lo svolgersi del saggio, animandone i migliori ritrovamenti. Il « senso della missione » degli uomini dei lumi impegnati a combattere tanti poderosi nemici, *in primis*, come disse Voltaire, « una chiesa che era effettivamente costruita su di una roccia » (p. 16); l'amore della tolleranza stimolato dal raffronto istituito dagli illuministi tra la intolleranza cristiana e l'ospitale tolleranza greca e romana (pp. 168-170); il contrasto fra la visione unitariamente misticheggiante, simbolica, che il « millennio cristiano » portò della vita umana e l'articolazione critica della concezione illuministica (pp. 238-240); la posizione innovatrice, ma tutt'altro che assimilabile alla rottura illuministica, che spetta al Rinascimento nel processo attraverso cui quel contrasto venne a maturare (pp. 255 e sgg.); il criticismo scientifico come elemento centrale della *trahison des clercs* fra la fine del Seicento e la prima metà del Settecento, e la funzione catalizzatrice svolta in questo processo dall'articolo *Genève* di d'Alembert (pp. 336-347); il tradursi del criticismo, della frizzante demolizione di miti e pregiudizi, in una filosofia operante, compiuto dalla inimitabile parabola del *Candide*; il documentato rilievo dato nei più diversi punti del saggio al valore fondamentale dell'orientamento di Diderot e di Hume, in questa caratterizzazione « neo-pagana » e critica che l'Illuminismo venne assumendo, fino al capitolo finale che, non senza qualche lieve forzatura, descrive Hume come « il completo pagano moderno ». Sono solo alcuni tratti dei molti motivi di più penetrante comprensione della grande battaglia culturale e civile illuministica, che Gay trae dal suo suggestivo particolareggiato raffronto di essa con la classicità pagana. E bastano a farci concludere che, pur con i limiti che siamo venuti indicando, il suo libro è fra i più accurati e stimolanti che siano apparsi negli ultimi tempi circa la concezione d'insieme dell'Illuminismo; e a farci attendere molto dal preannunziato secondo volume.

FURIO DIAZ

FURIO DIAZ. *Francesco Maria Gianni, Dalla burocrazia alla politica sotto Pietro Leopoldo di Toscana*, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi Editore, 1966, pagg. XXII-435.

Questo nuovo frutto dell'intensa attività di Furio Diaz si colloca in quella produzione storiografica sull'illuminismo e il riformismo settecentesco che in Italia ha avuto una stagione assai ricca nell'ultimo quindicennio.

Una produzione di varia qualità e di diversa impostazione metodologica, nella quale, tuttavia, la trattazione per biografie si è rivelata particolarmente feconda di risultati: è il caso di quest'opera, i cui risultati, per l'eccezionale preparazione e l'attentissimo acume critico di Diaz, esercitatisi con grande profitto a proposito dei *philosophes* in Francia, vanno assai

al di là della ricostruzione della vita di un personaggio, sia pure notevole, per contribuire in maniera spesso decisiva alla soluzione di problemi generali.

Non « filosofo », ma « pratico », il Gianni ha permesso a Diaz di uscire con sicurezza dalle secche dei tentativi di definire il riformismo toscano come « eclettismo », secondo la tesi di Renato Mori, e al tempo stesso di attenuare l'ottimismo dell'Anzilotti a proposito dell'incontro, nel ceto riformatore leopoldino, fra il « grande pensiero illuminista europeo » e la « profonda cultura scientifica toscana del '600 ». Meriti e limiti delle riforme in Toscana escono dal volume delineati senza sforzo, con la naturalezza nascente da un'analisi che si può ritenere esauriente non solo per la figura del Gianni.

Ogni traccia — non che di « partenogenesi » nazionalista — di forzatura della « tradizione liberale e nazionale » collegante strettamente, sulle orme della scuola degli Anzilotti, dei Maturi, degli Omodeo, Secondo Settecento e Risorgimento attraverso il « filone moderato » scompare nella puntuale analisi di Diaz. E vi prendono invece rilievo — il giusto rilievo — la circolazione delle idee e delle esperienze fra Europa e Italia, sia attraverso le influenze fisiocratiche, già rilevate dal Dal Pane e dal Mirri, sia attraverso la presenza animatrice di un sovrano consapevole dell'*Aufklärungs-Katholizismus* lorenese-austriaco, delle teorie del Montesquieu, dell'opera dell'*Encyclopédie* e delle dottrine della fisiocrazia francese. La capacità di tessere un mosaico complesso, fuori d'ogni sommaria schematizzazione, emerge però anche dalla misura con la quale la valutazione di queste influenze è temperata con la descrizione delle diverse posizioni individuali dei singoli consiglieri di Pietro Leopoldo e, soprattutto, col gioco delle azioni e reazioni fra situazione economica, sociale e politica del Granducato e opera riformatrice.

Per questo Diaz non esita ad asserire scarsissima, quasi nulla, la presenza esplicita di idee illuministiche negli scritti dei riformatori toscani e a sottolineare la contraddizione fra l'accettazione delle idee fisiocratiche di libertà economica e il rifiuto del razionalismo antitradizionalistico delle *lumières*. Le fonti della stampa, le carte degli archivi di Firenze e di Pisa, il materiale della Nazionale fiorentina si aggiungono al lavoro fatto per il suo *Filosofia e politica nel Settecento francese* nel consentire a Diaz un quadro quanto mai ampio e, pur nel chiaro disegno fondamentale, ricco di sfumature.

Basterà qui ricordare, fra i risultati del libro, la conferma di un « realismo politico » che nel calarsi in leggi è troppo lontano dalle speranze generali di rinnovamento coltivate da molti *philosophes*. In Toscana è evidente « la limitazione delle conseguenze più generali che i lumi comportavano, un certo soffocamento del loro slancio ideologico in un riformismo pratico e quasi tecnicistico, in un cauto gradualismo di opere concrete, certamente utile, e sotto molti aspetti esemplare, ma conformistico nei principi generali del pensiero e della credenza, alieno dalle rotture dei *philosophes* contro molti punti cardine del vecchio ordine ».

La parabola del Gianni è, appunto, l'indice rappresentativo forse più notevole di questo fenomeno generale del riformismo toscano, che una biografia di fondamentale importanza come quella di Wandruszka su Pietro Leopoldo non avrebbe mai potuto per ragioni troppo evidenti fornire.

Formatosi attraverso il tirocinio burocratico, il Gianni non abbandona mai la *forma mentis* del tecnico, assorbito interamente dal problema dell'applicabilità immediata dei rimedi, di fronte al quale le sue idee generali di economia e finanze, anche quando originali e magari spregiudicate, cedono immancabilmente il passo. « La immediatezza del nesso fra idee e opere fini[sce] spesso per tradursi in lui in una certa angustia e improvvisazione delle prime e quindi in una deficienza di efficacia e di tenuta delle seconde ».

Così il netto orientamento liberistico contro i dazi interni, i vincoli corporativi, la regolamentazione del mercato annonario coesistono con la ripetuta richiesta di protezione a favore delle industrie nazionali e di certa produzione agricola. Particolarmente illuminanti a questo proposito sono le pagine di Diaz sui limiti della partecipazione del Gianni ai provvedimenti per la libertà del commercio dei grani e quelle sulla difesa fatta dal Gianni della corporazione della seta, del cui tribunale era Provveditore.

La preferenza per la libertà di esportare, non di importare, per un « commercio attivo » inteso come « ricevere dalli paesi esteri le materie e ritornarle loro manifatturate », mostrano come la capacità realistica di trovare un punto d'incontro fra la « scienza economica » e la specifica situazione economica, sociale e civile della Toscana si scontri con una sostanziale incertezza nella scelta di fondo tra una politica agraria e una politica industriale, generando « imbarazzo e incoerenza ». Imbarazzo e incoerenza dovute a carenza di forza teoretica, a cui fa riscontro significativo il « careerismo opportunistico », la presunzione, la permalosità ed asprezza di carattere rimasti nel Gianni come retaggio di una educazione sbagliata e solo in parte superati dalla passione per il suo lavoro e per il « servizio » al sovrano.

Analogo contrappunto di cautela burocratico-realistica e di indubbia passione innovatrice — tanto meno trascurabile quanto più contrastata da altri consiglieri leopoldini — rivela la battaglia per l'allivellazione, sulla quale Diaz fa considerazioni decisive per la valutazione generale dell'impresa, già studiata, sulle orme dell'Anzilotti, dal Dal Pane e dal Mirri e ora dal Giorgetti.

L'incremento della produzione è lo scopo dell'operazione; la distribuzione delle terre a livello, senza far scapitare l'erario, il mezzo, ma vi si mescolano in modi talora contrapposti anche preoccupazioni sociali riguardando al tenore di vita da parte dei possessori-coltivatori di terra. Se il Gianni denuncia con vigore il danno recato all'agricoltura toscana dalla grande proprietà assenteista, egli non sembra rendersi conto dell'aspetto precapitalistico delle allivellazioni. Se mira a facilitare l'esistenza dei nuovi livelli, egli non avverte che la loro mancanza di mezzi per far fruttare le terre loro concesse li condanna a fallimento. In generale le difficoltà « struttu-

rali » dell'allivellazione non sono avvertite dal Gianni, che sottovaluta il legame tra grande coltura e progresso tecnico e trascura completamente la necessità di investire nell'operazione anche il settore della proprietà privata.

Diaz, nel condurre l'analisi su questo punto con apertura alle opinioni europee e riferimento alla discussione col Pagnini e quindi al contrasto col « partito » dei grandi proprietari, sollecita un esame dei risultati economico-sociali della politica livellare e osserva acutamente che essa non soffre di gravi contraddizioni anche perché la visione dello sviluppo agricolo propria del Gianni respinge la riforma del catasto, ritenendola la premessa per un'imposizione unica sui terreni agricoli, che egli considera dannosa alla produzione fondiaria. A questa posizione si ricollegano pressoché tutte le oscillazioni e incoerenze del Gianni nell'opera da lui compiuta in materia finanziaria e fiscale. Il Gianni parla ora di tasse sui consumi — e così contrasta con le sue preoccupazioni sociali —, ora di un'imposizione « universale sui redditi » non mai precisamente indicata, e non sa cogliere gli evidenti pericoli per le finanze statali, e per la loro capacità di operare nell'economia, dell'estinzione del debito pubblico patrocinata con tanto vigore.

Chiaro risulta, nel capitolo V, come il giudizio dell'Anzilotti sulla riforma comunitativa e sul progetto di Costituzione sia, nell'intento di cogliere una continuità tra riformismo settecentesco e moderatismo risorgimentale, troppo ottimistico. Non c'è senso di « rottura » col passato e, all'inizio, neppure vera apertura ai principi di rappresentatività: il Gianni è, come ha dimostrato Wandruszka, più timido e conservatore del suo sovrano. « L'onesta libertà civile » di cui parla è semplicemente « autolimitazione illuminata del potere assoluto ». Innegabile, certo, è una successiva parziale conversione del Gianni ai principi del consenso dei cittadini, della rappresentanza elettiva, della libertà di parola — una conversione che lo *choc* della Rivoluzione accentuerà in senso « liberale » —, ma resta il fatto che il Gianni è incapace di vedere i nessi fra singoli provvedimenti politici e strutture generali, di capire la « dialettica » effettiva del processo storico.

In questo senso, quando accetta la carica di ministro delle finanze nell'amministrazione francese, conferma definitivamente come il tratto essenziale del riformismo sia il « conciliatorismo a tutti i costi », cioè una politica e, più in generale, un atteggiamento e un metodo profondamente diversi da quelli della Rivoluzione. Il sesto e settimo capitolo del libro di Diaz sono, a questo proposito, la dimostrazione più convincente della rappresentatività del Gianni rispetto alla discussione sul rapporto fra età delle Riforme e triennio giacobino, fondamentale per intendere le origini dell'Italia moderna.

GUIDO QUAZZA

GIOVANNI BUSINO, *Introduction à une histoire de la sociologie de Pareto*, Genève, Librairie Droz, 1967, 2.me éd., pp. 170.

Fa sempre piacere trovare un serio studio che dia al lettore più di quanto promette. Questo è particolarmente vero per il piccolo libro su Pareto di Giovanni Busino. Modesto nello scopo, misurato nel tono, sintetizza in meno di duecento pagine un argomento che un autore più superficiale avrebbe potuto dilatare in un migliaio. Inoltre questo indica che Busino è ben qualificato per scrivere il più ampio studio su Pareto che ha in progetto. Il suo scopo nel presente lavoro, egli ci dice, è semplicemente di tracciare la vicenda storica dello sviluppo di Pareto come sociologo e la fortuna che le sue dottrine ebbero nel suo paese e all'estero. Una piena e originale interpretazione di queste dottrine seguirà negli anni a venire.

Non ultima delle qualità dello studio di Busino è l'ampia rassegna che egli fa dei precedenti lavori sullo stesso argomento. Più di un terzo del libro contiene un completo saggio bibliografico, che è già stato anche pubblicato separatamente con qualche modificazione irrilevante, in traduzione italiana¹. Mentre è intollerante con le edizioni mal fatte o coi giudizi superficiali, l'atteggiamento di Busino verso i suoi predecessori è più frequentemente generoso e riconoscente, con un particolare tributo al più vecchio degli studiosi di Pareto, H.G. Bousquet e al più recente e analitico lavoro di Norberto Bobbio. Ha anche cura di fare un ampio quadro degli studi dei già citati autori o delle correnti intellettuali dell'intera Europa che hanno cercato di situare Pareto in più ampio contesto.

La maggior parte del volume di Busino segue i rapporti fra i successivi scritti di Pareto e le vicende della sua carriera professionale e personale. Convinto che lo storico delle idee dovrebbe mettere in evidenza gli eventi apparentemente insignificanti che rivelano « la signification de tant de conceptions inavouées, de tant d'observations sibyllines, de tant de schémas analytiques à première vue compliqués, si spécieusement rigoureux et bien assemblés », Busino colloca ciascuno dei lavori pubblicati del suo autore nella situazione sociale ed emozionale da cui nascono. Egli ci mostra dapprima il giovane marchese a Firenze —, col suo talento non apprezzato dai politici —, mentre comincia a « ressentir avec l'acuité de la douleur sa condition d'homme de science e de seigneur humilié » e dunque incapace di valutare con distacco la profonda trasformazione che era in corso nella sua società e nella società europea nel suo insieme. Questo distacco profondo e personale dagli atteggiamenti e dalla politica del nuovo ceto che governava l'Italia, pensa Busino, influenzò profondamente tutti i primi scritti polemici di Pareto. Finché non raggiunse la più serena atmosfera di Losanna, non riuscì a spiegare in pieno le sue capacità come economista e studioso della società.

È il secondo degli aspetti intellettuali di Pareto che naturalmente ha la prevalenza nel volume di Busino. Comincia con gli anni sul lago di

¹ Cinque anni di studi sulla vita e sull'opera di Wilfredo Pareto (1960-65), in « Nuova Rivista Storica », LI (fasc. V-VI-1967), pp. 621-686.

Ginevra — ed è un terreno che egli conosce bene — un « *carrefour de trois cultures* » che favorì lo sviluppo del lato contemplativo della natura di Pareto. Uno dei grandi meriti dello studio di Busino infine, e che dà il dovuto all'ambiente intellettuale della Svizzera Romanda, un ambiente che comprende un così grande innovatore quale il linguista Ferdinand de Saussure, che Pareto conobbe bene, ma su cui non si espresse mai. In quest'atmosfera, pensa Busino, Pareto poteva riflettere sul suo passato e produrre i suoi *Systèmes Socialistes*, entrambi « *Une sorte d'autobiographie spirituelle* », e un lavoro preparatorio per il suo grande *Trattato*.

Eppure quando quest'ultimo lavoro fu completato, negli ultimi cinque anni della sua vita, Pareto ritornò ai suoi primi interessi, alla polemica politica e all'attrazione per l'azione politica. L'autore dei « *Systèmes Socialistes* » e del *Trattato* afferma Busino, non abbandonò mai realmente il suo primo amore: « *La politique est restée la plus enracinée des passions de Pareto* ». Ma egli l'amò di un « *amour déçu* »: è questa la miglior chiave che si può trovare per spiegare le sue numerose contraddizioni.

E tale è anche la spiegazione dell'atteggiamento di Busino verso il suo soggetto. In quattro diversi punti del suo studio egli volge l'attenzione all'aspetto psicoanalitico del soggetto della sua trattazione. Con convincente accuratezza — e con un'appropriata utilizzazione di termini clinici — egli dimostra che Pareto può essere ben capito solo se si considera la sua ambivalenza e il fatto che non era pienamente cosciente nel pensiero e nell'azione. È solo allora che si può apprezzare la tensione fra la natura profondamente soggettiva delle sue ricerche e lo sforzo per l'obiettività che egli dedicò loro.

È del pari in termini di una non risolta ambiguità che bisogna valutare « *d'une part une affectivité exagérée, incapable de se plier aux conformismes du monde, et de se reposer sur les choses finies; d'autre part, un impérialisme intellectuel passionné qui rappelle de très près celui de Blaise Pascal* ».

Invero, anche nella più accesa polemica della sua vita — il suo « *monologue avec le socialisme, visant à l'exorciser, à le déraciner, à l'oublier* » — l'ostilità di Pareto non potrebbe essere senza riserve; infatti era alla dottrina dei socialisti che egli doveva la sua iniziazione alle realtà della lotta di classe, che fu alla base del suo più grande lavoro.

Con questa chiave psicanalitica in mano, Busino può dar senso a numerosi punti che hanno provocato dispute senza fine fra i precedenti commentatori. Ne è prova l'atteggiamento di Pareto verso la violenza: il suo orrore di fronte al caos della storia e al carattere illusorio della ragione e del progresso « *engendrait en lui un sentiment cynique, qui, pour ne pas se changer en désespoir tragique, devait se manifester à travers des moyens extrêmes, passé par la sortie des sécurités que seule la violence lui offrait* ». D'altra parte la sua simpatia per Sorel, con cui, sottolinea Busino, in realtà aveva in comune solo l'« *expérience psychologique semblable ... d'être des solitaires, des méfiants; ... de d'être cru incompris, de s'être senti victimes de la médiocrité de leur temps* ». Come gli studiosi di Pareto sono

stati portati a dedicare di gran lunga troppa attenzione al suo legame puramente episodico con Sorel, così essi si sono affannati invano cercando di delineare il suo atteggiamento verso il fascismo negli ultimi anni della sua vita. « Dans les lettres de la période de 1920 à 1923 », Busino ci ricorda, « on trouve des arguments pour soutenir la thèse d'un Pareto fasciste bienveillant et celle d'un imperturbable agnostique. Des documents plus péremptifs ne sont malheureusement pas encore connus ». Di fronte a questa assenza di un'evidenza decisiva, Busino conclude con sensibilità, rassicurandoci che « après tout, que Pareto fut fasciste ou non, cela n'a pas grande importance ».

Nei termini in cui ha concepito il suo studio, Busino è certamente giustificato se si rifiuta di occuparsi a lungo della scarsa relazione di Pareto con Mussolini. Sebbene egli abbia ritratto l'autore del *Trattato* non come un « théoricien abstrait, isolé, mais un personnage historique concret, profondément lié à la vie politique et intellectuelle de son temps », egli ha cercato di andare al di là dei legami di Pareto col suo tempo per scoprire gli elementi che nel suo lavoro possono aiutare l'analisi della società umana a quasi mezzo secolo dalla sua morte. Mentre mette in evidenza che Pareto non può essere studiato separato dall'ambiente italiano in cui le sue idee si svilupparono, Busino è anche più interessato a situarlo fra i grandi predecessori e contemporanei che affrontarono problemi intellettuali analoghi:

Comme Marx et Freud, Pareto, bien que partant de points différents, et ne visant aucun but concret, nous a montré un processus d'exploration de l'inconscient collectif. Il est indubitable qu'il l'a fait sans aucun respect de la raison, avec passion et violence polémique...

Le fait d'indiquer les contingences, de montrer les contradictions, de mettre en évidence les irrationalités est déjà en soi une manière de les surmonter et donc de les vaincre. La critique de la raison ne démontre pas que Pareto la déprécie; au contraire, elle montre que la raison est intégrée dans une vision dans laquelle trouvent place, sans être soumis à un examen qualitatif et hiérarchisant, tous les éléments qui constituent concrètement l'action de l'homme...

Pareto qui nous montre, par son langage apocalyptique que la vie est un enfer, que la cruauté est éternelle, que nous sommes les victimes de nos propres illusions et de nos propres mythes, Pareto qui nous pousse à voir comment les conflits et les équivoques sont ou peuvent être — ne nous aide-t-il pas à vivre en hommes sans préjugés, responsables et courageux, insensibles à la rhétorique, aux utopies et aux mythes, à être jaloux et orgueilleux de notre liberté?

Busino insomma ci presenta un Pareto da cui la seconda metà del nostro secolo ha ancora molto da imparare. La sua analisi è frammentaria, molto specializzata, spesso sibillina nella sua concisione — un eccitante abbozzo di un più ampio lavoro futuro. C'è qualcosa in ciò di quella curiosa ambivalenza — quella contemporanea ammirazione e repulsione — che egli ha individuato nel suo protagonista e che lo protegge dai giudizi

unilaterali in cui sono caduti così spesso gli studiosi precedenti di Pareto. Il risultato è una combinazione di comprensione psicologica e intellettuale che dà al lavoro di Busino un posto eminente fra gli studi paretiani.

H. STUART HUGHES

KONRAD HUGO JARAUSCH, *The Four Power Pact, 1933*. Madison, The Department of History, University of Wisconsin, 1966, pp. VIII-265.

Ha osservato giustamente Pierre Renouvin nella sua classica ricostruzione di questo periodo, che « en 1933 et 1934, et même encore au début de 1935, le gouvernement fasciste reste perplexe: c'est dans la politique italienne l'époque des « oscillations de pendule ». L'heure du choix sera décisive pour l'évolution des relations internationales »¹.

Anche Gaetano Salvemini, non certo benevolo verso la politica estera di Mussolini, riconosce a quest'ultimo, in quell'epoca, la volontà di risolvere le sue grandi ambizioni, soprattutto africane, con mezzi pacifici². Questa volontà, in un certo senso, si riassunse e si concluse nel tentativo di dar vita al « patto a quattro », cioè ad una specie di « direttorio » tra le grandi potenze (la parola « direttorio » fu impiegata dal presidente del Consiglio francese, Daladier, in un discorso alla Camera nell'aprile del 1933), in cui Mussolini pensava di poter giocare la parte dell'arbitro e del mediatore.

Benché l'idea di un'intesa tra i quattro grandi dell'epoca (Gran Bretagna, Francia, Germania ed Italia) rientrasse ottimamente nella concezione gerarchica, antisocietaria e revisionista di Mussolini, pare che l'ispirazione del « patto a quattro » sia stata francese. Il Duroselle l'attribuisce addirittura all'uomo politico e brillante giornalista Henry de Jouvenel, che il socialista Paul-Boncour, prima presidente del Consiglio e poi ministro degli Esteri sotto Daladier, inviò a Roma in missione speciale nel dicembre del 1932, con il compito di ristabilire un'amicizia duratura tra i due paesi³.

La Francia era seriamente preoccupata della piega che andavano prendendo gli avvenimenti. Hitler diventò cancelliere del Reich il 30 gennaio 1933 con un programma revisionista e revanscista; il Giappone abbandonò la Società delle Nazioni, con un gesto inequivocabile, il mese successivo; la conferenza del disarmo sembrava essersi arenata senza speranza. La pace in definitiva dipendeva sempre più da un accordo tra le quattro potenze, dal momento che gli Stati Uniti erano rientrati nel loro isolazionismo. Un accordo che servisse a contenere l'attivismo hitleriano poteva valere il compenso di un revisionismo moderato e controllato.

Del resto lo stesso Mussolini appariva preoccupato non poco dei successi di Hitler, uomo che allora non stimava molto, e che sapeva capace

¹ PIERRE RENOUVIN, *Les Crises du XX^{me} Siècle*, vol. II, p. 31 (Tomo ottavo de « L'Histoire des Relations Internationales », Paris, 1958).

² GAETANO SALVEMINI, *Mussolini diplomatico*, Roma, 1945, pp. 153 s.

³ J.-B. DUROSSELLE, *Histoire diplomatique de 1919 à nos jours*, Paris, 1966, p. 176 s.

delle più drastiche risoluzioni. Temeva la realizzazione dell' *Anschluss* e certe rivendicazioni sull'Alto Adige di cui si eran fatti promotori allora, come ora, i nazisti, soprattutto quelli della Baviera. E poi c'era per Mussolini il desiderio d'inserire anche formalmente l'Italia tra le grandi potenze, ed in un modo, per giunta, che gli permettesse di giocare un ruolo primario nel mantenimento della « balance of power » tra Inghilterra, Francia e Germania.

Il primo progetto di « patto a quattro » (4 marzo) fu senz'altro di Mussolini e pare anche redatto di suo pugno. Esso impegnava le grandi potenze ad una politica di cooperazione per la difesa della pace, alla revisione dei trattati di pace nel quadro della S.d.N., ad un graduale riconoscimento della parità dei diritti alla Germania, all'Austria, all'Ungheria ed alla Bulgaria, ad adottare una comune linea di condotta in tutte le questioni europee ed extraeuropee, ben comprese quelle coloniali.

Afferma lo Jarausch che Mussolini non solo si rivelò un abile diplomatico, ma che era anche animato da un vivo e sincero desiderio di mantenere una pace, ch'egli giustamente riteneva impossibile se l'Europa si fosse divisa in blocchi di potenze. Come lo stesso uomo si sia poi deciso, pochi anni dopo, a concludere il disastroso « patto d'acciaio », è cosa che può apparire incredibile per chi non conosca la drammatica logica dell'assolutismo.

Tuttavia, com'è noto, Mussolini pur di condurre a termine un negoziato tante volte in pericolo tra l'oltranzismo francese e quello tedesco, dovette fare molte concessioni, tanto che alla fine ben poco era rimasto negli articoli del trattato della sua idea originaria. La parola « revisione » era scomparsa, sostituita dai corrispondenti articoli del patto della S.d.N.: per ribadire cioè che un'eventuale revisione dei trattati di pace era possibile solo mediante quella difficile procedura societaria che Mussolini si era appunto proposto di scavalcare.

Sparì anche, ovviamente, l'esplicita ammissione di un graduale riconoscimento della parità di diritti per la Germania e per le altre nazioni vinte, cioè, in definitiva, della possibilità di riarmare. In caso di fallimento della Conferenza sul disarmo, i quattro grandi s'impegnavano semplicemente a « riesaminare » tra di loro le questioni rimaste in sospeso.

Fu aggiunto al testo, infine, un lungo preambolo in cui le parti contraenti riaffermavano in tutte lettere la loro fedeltà al *Covenant* della Lega delle Nazioni, ai trattati di Locarno e Briand-Kellogg, alla solenne dichiarazione sulla rinuncia all'uso della forza. Insomma gli spunti innovatori che avevano animato la promozione del patto, erano stati ampiamente soffocati da uno spirito conservatore.

Forse anche per questo la creatura mussoliniana nacque morta. Siglato in giugno, firmato solennemente a Roma il 15 luglio del 1933, il « patto a quattro » fu ratificato solo dall'Italia e dalla Germania e non entrò mai in vigore. Può apparire interessante sapere che appena un mese dopo la sua firma, il patto venne clamorosamente smentito, proprio dalla Germania. Il nazismo stava facendo il massimo sforzo contro l'Austria, essendo l'An-

schluss il punto più caro ad Hitler dell'intero programma revanscista. Disordini di frontiera, propaganda radiofonica, blocco economico, provocazioni di ogni genere da parte tedesca avevano messo in gravi difficoltà il governo di Dollfuss. Questi si appellò alle potenze occidentali; Gran Bretagna e Francia protestarono a Berlino richiamando gli impegni del « patto a quattro ». La *Wilhelmstrasse* replicò, indignata, che quest'ultimo poteva essere invocato solo per le questioni che concernevano direttamente le quattro potenze firmatarie; ed aggiunse che un tale abuso del patto rendeva pericoloso il futuro e persino l'esistenza di quest'ultimo...

L'esperimento del « direttorio degli anni trenta » fu gravido di drammatiche conseguenze. Tolse la Germania dall'isolamento, accreditando all'interno ed all'estero il prestigio di Hitler; diede a quest'ultimo il tempo per completare la sua « rivoluzione nazionale », dopo di che la Germania abbandonò la conferenza del disarmo e la Società delle Nazioni. Contribuì ad accrescere le diffidenze della diplomazia russa nei confronti dei rapporti delle potenze capitaliste con Hitler, e quelle delle potenze cosiddette minori nei confronti delle « grandi ».

Con un goffo e vano tentativo di sostituirlo servì solo a screditare il meccanismo societario ed a favorire quella politica dei « blocchi » di potenze che doveva fatalmente sfociare nella seconda guerra mondiale. Sembra giusto riconoscere, come fa lo Jarausch, che le responsabilità vanno equamente suddivise tra l'Italia da un lato e la Germania e la Francia dall'altro.

Lo studio dello Jarausch s'inserisce nel filone storiografico generale, recando precisazioni di dettaglio, indicative e significative comunque. L'A. ha potuto consultare gli archivi del ministero tedesco degli Affari Esteri, nella copia filmata esistente a Washington, che è notoriamente alquanto incompleta. Dai documenti della *Wilhelmstrasse* appare chiaro l'atteggiamento opportunistico di Hitler, che vide nel patto il modo di legittimare il suo diritto alla revisione dei trattati di pace, e niente di più.

L'A. ha tenuto conto anche dei documenti già pubblicati, ed in particolare di quelli inglesi e statunitensi, ma non di quelli francesi, i cui due volumi della prima serie (1932-35) sono apparsi tra il 1964 ed il 1966. Questi ultimi riportano anche documenti, ovviamente importanti, tratti dall'archivio privato di Henry de Jouvenel.

Assenti anche, totalmente, i documenti dell'archivio del ministero degli Esteri italiano, il che non può non attribuire un carattere di provvisorietà alla ricostruzione dello Jarausch, pur condotta con metodo e capacità.

ENRICO SERRA

R. DAWSON, *The Chinese Chameleon. An Analysis of European Conceptions of Chinese Civilization*, London, Oxford U.P., 1967, pp. XVI-236, 42 s.

Le conoscenze e le opinioni che gli Europei hanno avuto sulla Cina sono state abbastanza studiate, almeno per certi periodi. Con *L'Asia di*

Marco Polo, per esempio, L. Olschki ci ha dato anni addietro un magistrale lavoro che è tutto un contrappunto fra l'osservatore e l'oggetto osservato, fra il viaggiatore veneziano e il nuovo mondo storico-geografico che si apriva ai suoi occhi (e, attraverso questi, agli occhi dell'Occidente cristiano). Per non parlare dei dibattiti illuministici sulla Cina e sul suo « mito », oggetto di studi innumerevoli, da quelli ormai classici e lontani nel tempo del Martino e del Pinot a quelli più recenti del Maverick o di Etiemble. Anche l'operosità dei missionari gesuiti, tramite fondamentale tra la Cina confuciana e l'Europa dei Leibniz e dei Voltaire, è ben nota, e si trova documentata in decine di studi. Merito di Raymond Dawson, con il volume di cui intendiamo qui parlare, è però quello di aver tentato per la prima volta un approccio globale, se così si può dire, a questo interessante problema. *The Chinese Chameleon* non è uno studio su questo o quel periodo, ma — come spiega del resto il sottotitolo — una analisi complessiva delle concezioni prevalenti in Europa della civiltà cinese, da Marco Polo ai nostri giorni. Semmai, per chiarire meglio al lettore il carattere del libro, sarà bene dire subito che esso ha un andamento saggistico più che storico-narrativo. Questo fatto, che si potrà meglio vedere in seguito, quando passeremo a riassumere il volume, si riflette anche sul tipo di scrittura, che è semplice e piana, spesso vivace e brillante. Insomma, chiaramente il Dawson non ha preteso di dire l'ultima parola su un argomento così interessante, quanto di avviare un discorso degno di essere ripreso e approfondito.

La scelta del tardo Medioevo come punto di partenza è senz'altro corretta, se non addirittura ovvia. Troppo scarse e imprecise, per quanto ne sappiamo, erano le conoscenze dei Romani sui misteriosi *Seres*; così come troppo limitati, soprattutto a causa degli intermediari Arabi, rimasero per l'intero Medioevo i rapporti tra l'Occidente cristiano e l'Estremo Oriente perché si possa parlare, prima del XIII secolo, di un « problema » della Cina per l'Occidente. Il problema, come è noto, si pose, e assai drammaticamente, quando l'avvento dei mongoli Yüan e le loro straordinarie conquiste giunsero a costituire una gravissima minaccia per l'intera cristianità europea. Fu allora che papi e principi desiderarono sapere qualcosa di più su questi conquistatori terribili e minacciosi, sicché missionari e mercanti cominciarono a porre le basi di un ponte tra due civiltà fino ad allora lontane e non comunicanti.

Ma abbandoniamo i preamboli e torniamo al libro del Dawson, cercando di darne per sommi capi una descrizione che possa riuscire di qualche utilità al lettore interessato a questo problema.

Il primo capitolo è un po' una spiegazione dell'uso che nel titolo si fa della parola « camaleonte ». La Cina, sostiene Dawson, ha cambiato più volte aspetto e significato nelle idee degli Occidentali: come un camaleonte, appunto. E questi cambiamenti sono stati più spesso il riflesso di nuove esigenze intellettuali europee che di effettivi mutamenti della società cinese. A differenza di altri studiosi di questi problemi, sia detto per inciso, Dawson non è uno specialista di storia della cultura europea, ma un sinologo che conosce bene la storia generale europea. Questa felice circostanza lo pone

nella condizione di poter non solo fornire un panorama delle concezioni europee della Cina, ma anche mostrare « quanto esse corrispondessero ai fatti e quanto invece derivassero da esigenze degli interpreti europei della Cina » (p. 7).

L'Autore entra *in medias res* con il secondo capitolo, dedicato in prevalenza ai primi viaggiatori europei, come Marco Polo, Giovanni di Pian del Carpine, Guglielmo di Rubruck, Giovanni da Montecorvino, Odorico da Pordenone, e ai primi scrittori che, senza muoversi personalmente dall'Europa, fecero tesoro nelle loro opere delle notizie portate dai viaggiatori: Vincenzo di Beauvais, John Mandeville. L'opinione prevalente tra questi autori era che la Cina fosse un paese di diffusa prosperità materiale e una sorta di paradiso dei mercanti. L'aggettivo che ricorre di più nel *Milione* e in altri resoconti di viaggi è « grande ». Il mercante veneziano e i suoi contemporanei erano impressionati dal numero, dallo splendore e dalle dimensioni delle città cinesi (che essi descrivevano con un'esagerazione pronta a trascorrere nel fantasioso). Su questo impero, il più prospero e popoloso del mondo, dominava il Gran Khan, che non era solo il più potente e ricco principe di ogni tempo, ma anche un sovrano benevolo e giusto, nonché, *last but not least*, ben disposto verso la cristianità. In quest'ultimo elemento si può scorgere il riflesso di credenze e speranze diffuse nella cristianità tardo-medievale, come il mito del Prete Gianni o il desiderio di assicurare se stessi sulla reale entità del pericolo mongolo. I mercanti erano impressionati dalle città e dall'abbondanza delle mercanzie; i missionari scrutavano con attenzione l'atteggiamento dei sovrani mongoli verso i cristiani. Al confronto, stupisce la povertà e l'imprecisione delle informazioni sull'organizzazione politica o sulla cultura cinese, anche se questo si può spiegare in parte col fatto che la dominazione mongola rappresentava un momento particolare (e per certi aspetti una parentesi) nella storia dell'Impero cinese.

Anche nei resoconti dei viaggiatori del Cinquecento, navigatori e missionari spagnoli e portoghesi (Galeote Pereira, Gaspar da Cruz, Martin de Rada), rimane dominante l'idea della grande ricchezza della Cina, ma comincia a farsi strada quella di un paese amministrato con equità e giustizia. Il passo successivo sarà la scoperta del tipo di cultura che sta dietro a quella giusta amministrazione e ne fornisce la base: la cultura confuciana. Questo passo, com'è noto, furono i missionari gesuiti a compierlo, come Dawson documenta nel terzo capitolo. Matteo Ricci, Schall von Bell, Verbiest e i loro divulgatori in Europa (Trigault, Semedo, Kircher, Lecomte, Du Halde, gli autori del *Confucius Sinarum Philosophus*) rendono canonico e diffondono in Europa il mito di un paese degno di costituire « un esempio e un modello anche per i cristiani »: di uno stato forte, unito e autosufficiente, governato da un despota benevolo e illuminato in accordo con i saggi principi della cultura confuciana. Sopravvalutando l'importanza del posto occupato dai letterati nel governo dell'Impero, i Gesuiti davano della struttura sociale cinese un'interpretazione schematica e in buona parte erronea, che trascurava per esempio la crescente influenza politica degli

eunuchi negli ultimi anni della dinastia Ming. Ma c'erano almeno due elementi che contribuivano a determinare questo particolare atteggiamento dei Gesuiti. In primo luogo, essi erano entrati in contatto principalmente con i letterati, ed era abbastanza naturale che ne assumessero la particolare concezione che i letterati cinesi avevano della propria civiltà. Inoltre, era interesse dei Gesuiti presentare in buona luce i propri sforzi, fornire all'Europa un'immagine della Cina tale da lasciar intravedere buone possibilità di successo per la predicazione del cristianesimo.

È certo, comunque, che proprio gli scritti dei Gesuiti permisero e avviarono la nascita di quel mito della « saggezza cinese » e di quell'Utopia della Cina cari alla cultura illuministica. Non possiamo qui soffermarci sulla questione dei « riti cinesi » o sui dibattiti tra Fénelon, Leibniz, Montesquieu, Rousseau: problemi cui Dawson dedica ampio spazio. Basterà invece segnalare quali furono, secondo l'Autore, le ragioni della fortuna di questi miti. I deisti trovavano nella Cina un esempio vivente della non necessità di una religione rivelata. Le più diffuse speranze di progresso, in Europa, erano legate a un dispotismo benevolo e illuminato, non dissimile da quello che si credeva di veder realizzato nell'Impero cinese. In più, i *philosophes* pensavano a un paese in cui gli intellettuali costituivano la classe dirigente e la « carriera era aperta ai talenti », indipendentemente dalla nascita e dalle ricchezze. Dawson sottolinea giustamente i limiti di queste concezioni, che esageravano l'importanza dei « mandarini » e trascuravano il fatto che in Cina « filosofia » volesse dire piuttosto attaccamento a una tradizione che amore individuale alla libertà e al progresso; senza contare che anche la mobilità sociale cinese, e cioè quanto il successo fosse davvero « aperto ai talenti », è ancor oggi un problema storiografico tra i più aperti e controversi. Piuttosto, Dawson sembra dimenticare, o per lo meno porre in secondo piano, un'altra delle ragioni dello straordinario successo settecentesco del « mito della Cina ». Si tratta di un elemento che vien fuori invece molto bene dagli studi del Maverick (pensiamo soprattutto a: *China a Model for Europe*, San Antonio, Texas, 1946, che contiene fra l'altro una traduzione inglese de *Le despotisme de la Chine* del Quesnay, e una vastissima bibliografia). Dal Du Halde, da Pierre Poivre e da altri scrittori, i fisiocratici traevano l'idea di un paese in cui l'agricoltura fioriva più che in ogni altra parte del mondo, incoraggiata da un governo saggio, antichissimo e « secondo natura », che giustamente favoriva le naturali ricchezze del suolo nei confronti di quelle artificiosamente prodotte dai commerci con l'estero. Gli scritti di Rousselot de Surgy e di Quesnay riflettevano molto chiaramente queste vedute.

Il quarto capitolo è dedicato a « La Cina e gli storici » e prende in esame un altro mito, quello del « paese dell'eterna immobilità » (l'espressione è di Ranke). Anche questo mito è di origine settecentesca, e nasce evidentemente dal contrasto fra l'apparente stazionarietà dell'Impero cinese e il dinamismo, il rapido progresso dell'Europa. Da Condorcet, Herder, Hegel, esso arriva in varie forme fino a noi. Dawson esamina i diversi tentativi operati per spiegare, per mezzo di ragioni politiche, economiche,

biologiche, religiose, l'immobilità della Cina. Bisogna però dire che questo capitolo appare un po' disordinato e superficiale. Scrittori diversi come Hegel, Berdyaev, James Legge, Medhurst, H.G. Wells, Grousset, Barraclough, Toynbee sono messi sullo stesso piano in una discussione un po' troppo rapida e affrettata. Questa mancanza di rigore contribuisce forse a rendere il capitolo più vivace se non addirittura divertente, ma lascia lo studioso un po' perplesso e insoddisfatto. Il che non toglie che sia apprezzabile lo sforzo del Dawson di esaminare criticamente non solo e non tanto le opinioni degli storici di mestiere, quanto quello che si potrebbe chiamare il « senso comune » sulla Cina (questa, per inciso, è una caratteristica dell'intera opera). L'Autore polemizza giustamente con l'idea di una Cina sempre uguale a se stessa nel tempo e nello spazio, e ha spunti interessanti sull'etnocentrismo e sul rapporto tra la storia della Cina e la storia universale (e la « nostra » storia).

Il quinto capitolo, molto legato al precedente, ha come tema l'idea, o il mito, della società « orientale » o « asiatica ». Dawson nota giustamente come l'aggettivo « asiatico » avesse fin dall'origine (o, per lo meno, dal V sec. a. C.) un significato peggiorativo. Già nei *Persiani* di Eschilo appare chiaramente la contrapposizione tra la Grecia patria della libertà e l'Asia patria del despotismo. Più tardi, il contrasto tra mondo greco-romano e barbari si trasformò nel contrasto tra mondo cristiano e infedeli. Da Aristotele a Montesquieu, comunque, in Occidente si continuò senza interruzione a credere che gli orientali fossero più servili, mentre l'Europa si caratterizzava per il suo superiore spirito di libertà. Sia pure molto rapidamente, Dawson mostra i diversi residui di questa convinzione in autori dell'Ottavo e Novecento, da Hegel a Marx fino al Wittfogel: si sfiora così il problema attualmente assai dibattuto del « modo di produzione asiatico » (ci piace qui segnalare, a questo proposito, il recente utile volume di D.M. Lowe, *The Function of China in Marx, Lenin and Mao*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1966).

Naturalmente, Dawson non accetta l'idea dell'esistenza di una specifica società « orientale », al punto da ironizzare sull'esistenza degli « orientalisti ». Con molto *humour*, e non senza ragione, Dawson sostiene che le associazioni e i congressi degli « orientalisti » hanno un senso soltanto come strumento di autodifesa di una piccola corporazione di studiosi. In effetti si tocca qui con mano uno dei tanti residui più o meno consapevoli dell'etnocentrismo: certo, nessuno da noi si sognerebbe di definirsi « occidentalista » perché studia la storia della Francia o della Germania. E nessuno si sognerebbe di proporre l'istituzione di cattedre universitarie di « Storia e istituzioni (sic!) dei paesi euro-americani ». Il fatto è che siamo ancora un po' convinti che qualcosa unisca tra di loro la storia e la civiltà del Ghana, del Sudafrica, del Madagascar, dell'India, dell'Indonesia, del Giappone e così via.

Tornando al Dawson, il sesto capitolo riguarda il « costume ». Esso comprende in primo luogo la storia del culto della *chinoiserie* o del *willow-pattern world* (il mondo dei piatti decorati con laghetti, ponticelli, salici

piangenti e uccellini). Dai vasi al « dramma cinese » (ne scrisse anche Goldoni, che Dawson non ricorda), dagli acquarelli ai padiglioni « cinesi » ricostruiti nei giardini inglesi, la moda della *chinoiserie* ha una sua storia che Dawson ricostruisce con gusto e ironia. Interessanti anche alcuni accenni al problema della comprensione dell'arte cinese da parte degli Occidentali.

Sorvoleremo sul capitolo successivo (il settimo) dedicato ai missionari protestanti dell'Ottocento. Ci limiteremo a ricordare come essi, secondo Dawson, affrontassero la Cina con un atteggiamento per lo più moralistico e intollerante, abbastanza proclive al disprezzo (per il cinese e per l'infedele in genere) e poco alla comprensione di una cultura diversa.

Anche l'ottavo e ultimo capitolo, che ha per tema il nostro secolo, è prevalentemente « di costume ». Alla *chinoiserie* si sostituiscono fumetti e film di maniera, che diffondono un nuovo mito, quello del cinese astuto e crudele. Quasi tutti i Cinesi immigrati in Occidente hanno lavanderie e trattorie e strani gusti gastronomici, e vengono guardati con un misto di curiosità e di disprezzo.

La rivoluzione cinese cambia ancora una volta i termini del problema: « il giallo diventa rosso », e ne nascono nuovi miti (quelli che conosciamo), in cui, secondo l'Autore, continuano a dominare scarsità di informazioni e difficoltà di comprensione. Proprio su questo piano, Dawson è notevolmente critico, da un punto di vista « liberale », verso la politica cinese degli Stati Uniti, ma qui non può non trovarci dissenzienti la convinzione di poter affrontare il problema a livello di « errori di valutazione », e cioè senza inserirlo in un discorso ben più vasto sull'imperialismo.

L'interesse principale del libro non risiede, comunque, in queste brevi pagine finali, ma semmai — come speriamo di aver mostrato — nella sua prima parte.

Scritto prevalentemente per un pubblico anglosassone (è lo stesso Autore a dirlo esplicitamente fin dall'inizio), *The Chinese Chameleon* presenta alcune manchevolezze fin troppo evidenti. Per fare un esempio, scrittori come Bernier o il nostro Carletti non sono neppure nominati (e Botero è citato una volta, curiosamente, come « A sixteenth-century Italian traveller called Botero »!, p. 149). Ma insistere su queste cose significherebbe dimenticare il carattere saggistico del libro e il suo scopo confessato, che è appunto, come si diceva all'inizio, di tentare un primo approccio al problema, non di chiuderlo. Semmai, vien fatto di osservare come siano auspicabili nuove ricerche in numerose direzioni. Per esempio, non ci sembra sia stata ancora studiata (e probabilmente lo meriterebbe) la partecipazione italiana alle discussioni settecentesche sulla Cina: a parte il classico manuale del Natali, non ricordiamo che i pochi e insufficienti accenni della Annoni in un saggio su *L'Europa nel pensiero italiano del Settecento* (Milano, 1959, pp. 11-28).

Per finire, qualche informazione supplementare: il volume contiene un certo numero di illustrazioni piacevoli e curiose e una utilissima appendice di brevi passi tratti da alcuni autori di varie epoche, che elenchiamo qui

per comodità del lettore: Marco Polo, Gaspar da Cruz, Matteo Ricci, Domingo Navarrete, Leibniz, Berkeley, Richard Walter, Montesquieu, Oliver Goldsmith, Herder, Macartney, Walter Savage Landor, G. Lowes Dickinson, Lin Yutang, J.K. Fairbank. Ogni passo è preceduto da una breve introduzione. Il libro ha poche note, che si limitano ai riferimenti bibliografici essenziali e sono raccolte in fondo al volume.

GIANNI SOFRI

L. CAPELLO, *Caporetto, perché?*, Torino, Einaudi, 1967, pp. XXXI-362.
M. ISNENGI, *I vinti di Caporetto*, Padova, Marsilio Editori, 1967, pp. 274.

Un elemento comune a tutta la letteratura storico-memorialistica e tecnico-militare su Caporetto e la prima guerra mondiale è di essersi focalizzata, sin dal 1918 (in cui fu nominata la Commissione d'inchiesta), su aspetti e questioni che, nell'insieme, si possono ritenere particolari. Le differenze di concezioni tattiche e strategiche nella conduzione della guerra tra generali di generazioni diverse, di mentalità e di formazione politica nel funzionamento del meccanismo delle decisioni a livello degli alti comandi, il modo reciprocamente unilaterale e rigido di intendere i rapporti tra autorità di governo e Stato maggiore, la portata della non adesione e del sabotaggio — seppure non sistematicamente attuato — dell'opposizione neutralista (cattolica, socialista e giolittiana), l'attenuamento della gravità dei fatti dell'ottobre 1917 da parte del fascismo (si pensi all'abile ed efficace saggio di G. Volpe, *Ottobre 1917. Dall'Isonzo al Piave*) e l'impostazione «riduttiva» ed esorcizzante della stessa storiografia democratico-liberale, hanno finito per prospettare di Caporetto un'immagine «di vertice». La sua parzialità consiste nell'esaurirsi tutta nella ricomposizione del tessuto storico-politico degli avvenimenti del 1917, muovendo «dall'alto», quasi il processo storico reale possa essere definito dalla sistemazione, più o meno articolata, dei movimenti e degli obiettivi delle forze politico-militari e degli strumenti di pressione sull'opinione pubblica cui si fece ricorso per fare valere la propria versione della *débâcle* sulla frontiera orientale.

Anche la recente pubblicazione della «memoria» difensiva del generale Luigi Capello, *La 2ª Armata e gli avvenimenti dell'ottobre 1917*, non supera il versante della letteratura tecnica (utile e preziosa per gli specialisti di storia militare) e della pamphlettistica tradizionale. Rientra nel quadro di esclusività e di reticenza, prima accennato, anche per il nucleo di novità che essa contiene, nella misura in cui le tensioni e i contrasti tra il comandante della 2ª armata e il capo di stato maggiore, Luigi Cadorna, sono ricondotti a differenti linee di concezione sulla mentalità, lo spirito e il comportamento psicologico da adottare nella gestione del potere militare e nei criteri cui uniformarsi nei rapporti coi soldati e colle forze politiche.

La crisi delle dottrine tattiche tradizionali davanti alla nuova tecnolo-

gia bellica, caratterizzata dall'importanza strategica della mole di fuoco di cui sono capaci le nuove armi, viene avvertita molto tardi dai nostri comandi. Dieci mesi di neutralità, il logorarsi degli schemi bellici e degli accorgimenti classici nella direzione delle operazioni militari e nel trattamento delle masse irreggimentate, che avviene in Francia e negli altri paesi belligeranti (basta ricordare i *Carnets secrets di A. Ferry*), scorrono come un'esperienza inutile e remota dalla quale non si pensa di dover trarre alcuna lezione.

È su quest'incapacità di svecchiare meccanismi tattici inadeguati e di rinnovare l'apparato « ideologico » e politico dello Stato maggiore che cresce — aggravandosi — la differenza e il malcontento di quest'ultimo nei confronti del governo. Nell'accusa di troppa indulgenza e debolezza nel rintuzzare l'attacco del disfattismo socialista contro la guerra (è la sostanza delle quattro lettere di Cadorna a Boselli) si rispecchia, a parte la preoccupazione soggettiva del comandante supremo di giustificare errori e sconfitte clamorose, la dialettica distorta, fatta di indifferenza — e, spesso, di avversione — del governo per la casta militare, tradizionalmente — sin dalle polemiche garibaldine del 1860 — esposta al discredito e senza grande prestigio nel paese, e la salvaguardia, gelosamente custodita, della propria autonomia sul piano militare, da parte degli alti comandi dell'esercito. Anche in occasioni cruciali, da cui deriveranno conseguenze politiche importanti, come — per esempio — la ritirata sull'Isonzo, le diserzioni tanto all'interno che al nemico, o il ricorso alle fucilazioni e alle decimazioni dei soldati in rivolta contro le inutili stragi dei piani d'offensiva di Cadorna e contro la sua sorda incomprendenza della struttura dell'esercito e dei bisogni elementari dei soldati, questa pericolosa dicotomia si conserverà di fatto, ed alimenterà il sorgere di resistenze e dissapori culminati nell'esonero di Cadorna e nella sua sostituzione con Diaz.

Nelle pagine dell'*Introduzione* Renzo De Felice delinea opportunamente e da lontano la matrice del dissenso di Capello da Cadorna, traendola da un esame sommario della sua formazione e dalle fasi fondamentali della sua carriera.

Fin quando non ci si discosta da un certo tipo di interpretazione, che riecheggia le reticenze psicologiche, le delimitazioni delle singole responsabilità, la ricostruzione — anche nei dettagli tecnici — degli avvenimenti e dei loro fattori interni, cristallizzati nel quadro consueto delle relazioni verticali, cioè tra i massimi organi del potere statale, delle loro rappresentanze ufficiali, scavare nella biografia di un protagonista come Capello e metterne in luce retrospettivamente la molteplicità dei nessi culturali e politici che s'intrecciano alla trama dei comportamenti successivi, non facilita il raggiungimento di quell'adeguata comprensione storica della sconfitta di Caporetto, di cui ancora s'avverte la necessità.

Le notizie fornite da De Felice e la pubblicazione dei documenti dell'archivio Capello sono un materiale utilissimo per disegnare in maniera ravvicinata la fisionomia di un soldato « di uno stampo che ben poco si

adatta alla stragrande maggioranza sia dei generali ai quali era abituato l'esercito italiano, sia di quelli venuti su durante la guerra » (p. XVIII).

Proveniente da una famiglia borghese non agiata, avviato dal padre alla carriera militare senza slancio né vocazione sincera, nell'iter che lo porta ai più alti gradi non è dato registrare né la rapidità di chi, come i principi di sangue e i nobili, avevano « l'obbligatorietà della fortuna » (secondo la formula di M. Silvestri) né l'assenza di incidenti, che di per se stessi sono il presagio di un orientamento politico poco ligio alle « regole del gioco » vigenti nell'ambiente delle autorità militari.

La sua critica della concezione difensiva delle alleanze (era il caso, negli anni in cui scriveva, dell'adesione dell'Italia alla Triplice), alla quale contrappone l'« offensiva ed iniziativa » « di chiunque abbia un comando, anche, piccolo, in guerra »; la denuncia dello « spirito di casta » e del criterio « tutto burocratico » dell'avanzamento per anzianità, dominanti nell'esercito italiano, al quale antepone l'istanza della « libertà di critica » e di una più « razionale » selezione per meriti; l'essere iscritto ed attivo militante della massoneria di palazzo Giustiniani; le sue idee democratiche non distanti dal socialismo di Bissolati, aprono la porta ad una serie di conclusioni omogenee a questi precedenti nei suoi giudizi strettamente pertinenti al comando militare e ai rapporti colla truppa.

L'esame delle due circolari, diramate nel 1914 agli ufficiali della divisione, stanziati a Cagliari, che in quel momento comandava, dimostrano — come nota De Felice — « una considerazione della personalità del soldato, una preoccupazione per la sua preparazione morale ad un eventuale conflitto, indubbiamente rare in un esercito che ancora considerava il soldato come un oggetto mosso solo dalla disciplina e dalla fedeltà alla persona del sovrano e nel quale ogni sorta di politica, anche quella del governo, non doveva entrare » (p. XXI).

La sua sensibilità moderna e democratica, che lo portano a cogliere l'importanza della propaganda tra le truppe, a circondarsi di un *entourage* di giovani ufficiali colti, attivi, politicizzanti (« una piccola corte di filosofi — commenterà la Commissione d'inchiesta — tra cui troneggiava un maggiore, poi un tenente colonnello di complemento, valoroso, coltissimo ufficiale, che passava per una specie di Ninfa Egeria del Comando », Alessandro Casati), sono elementi che servono a stabilire la misura della sua distanza dagli orientamenti autoritari di Cadorna.

Ciò che, però, vale la pena di spiegare, al di fuori di ragioni obbiettive e pacifiche (come il comune obiettivo di far vincere la guerra alle armi italiane) è la molla effettiva della collaborazione o, meglio, del ritrovato equilibrio su un franco *modus vivendi*, che viene ad instaurarsi tra Cadorna e Capello. A questo proposito gli argomenti di A. Monticone e di R. De Felice vanno ulteriormente vagliati e approfonditi per penetrare più a fondo nella realtà occasionale di una somiglianza di atteggiamenti e di convergenze (come quando, nella primavera del 1917, si progetta da parte di entrambi una soluzione del conflitto attraverso una pace negoziata).

In effetti tra i due generali non c'è — mi pare — un contrasto insuperabile di strategie politiche, e in nessun momento s'urtano due mondi ideologici opposti, destinati a non intersecarsi mai se non per garantirsi, volta a volta, lo spazio temporaneo sufficiente alla propria sopravvivenza e rafforzamento.

Il piglio rigidamente militare di Cadorna, il suo tradizionalismo avverso ad ogni confluenza tra politica ed arte della guerra, lo schiacciamento di ogni esigenza di autonomia e di ogni spirito di autovalorizzazione nei soldati, visti come elementari strumenti di esecuzione di ordini, la stessa inadeguatezza delle sue vedute tattiche, l'isolamento in cui preferisce vivere piuttosto che spartire il potere supremo in collaborazione con ufficiali intelligenti e capaci, che a lungo andare potevano scalzare la sua autorità e il suo prestigio, scaturivano dalla precisa volontà di elevare al massimo il rendimento delle truppe in una guerra che non aveva precedenti per durata, violenza, ricchezza di innovazioni tecniche ed imprevisti. Capello non sembra avere alcuna fiducia nei congegni della disciplina e della compressione morale, adoperati dalla rozza e retriva burocrazia che presiedeva alla gestione del potere militare italiano. Ma ciò che più interessa — per non scambiare per essenziale ciò che non lo è — è constatare come egli abbia in comune con Cadorna, coll'ambiente dello Stato maggiore e della classe dirigente, la preoccupazione di incrementare l'efficienza bellica dei soldati, la loro subordinazione ad un disegno politico e a un piano di organizzazione sociale di cui essi sono responsabili e protagonisti solo nella misura in cui s'identificano col ruolo e colle funzioni loro assegnate, in pura esecuzione, dal Parlamento, dai partiti e, in generale, dalle istituzioni dello Stato.

Sia nel caso di Cadorna, che applica meccanicamente ad un esercito popolare, arruolato spesso con manipolazioni ideologiche e sofismi patriottici e rettorici e, pertanto, insicuro e infido, regolamenti e dispositivi che presiedevano al funzionamento di un esercizio di mestiere (Cadorna non capì mai — come scrisse C. Sforza — che « un popolo in armi è ben altro che un esercito del Settecento che si menava con le verghe »); sia in quello di Capello, interessato a conquistare l'adesione e la partecipazione delle masse contadine agli ideali della guerra, cioè a trasformare gli occasionali soldati in combattenti consapevoli e responsabili, e per quest'opera di politicizzazione appresta strumenti nuovi (come l'Ufficio propaganda e istruzioni), centro essenziale di riferimento sono le truppe, la struttura sociale che esprimono e le conseguenze rivoluzionarie che possono derivare al sistema politico del Paese da un controllo e da una gestione sprovveduta ed incauta delle masse in armi.

Tra i due comandanti la differenza non è, quindi, politica, ma tecnica, di natura operativa, e concerne l'individuazione del metodo migliore — dal punto di vista della prassi quotidiana — per tenere al loro posto forze sociali sterminate, prigioniere di un'organizzazione statuale di cui non avvertono — se non oscuramente e lentamente — le connessioni e le articolazioni nelle immagini più odiose ed esemplari della vita di trincea o di caserma.

Si tratta, cioè, per Capello, di acquisire come un dato di partenza della situazione in cui opera l'estraniamento della società civile — in molte sue parti — dallo Stato, riconoscere gli antagonismi di classe esistenti anche a mezzo secolo dalla fine del processo di unificazione nazionale e, quindi, l'indifferenza, l'ostilità o il giudizio di incomprensione per le ragioni della guerra, ufficialmente dichiarate, da parte di milioni di contadini ed operai, e cercare di provvedere a questo stato di cose con accorgimenti ed espedienti che riescano a conciliare o a placare, per tutto il periodo del conflitto, le rotture prodottesi all'interno dell'ordinamento sociale italiano.

Se nel comandante della 2ª armata sembra farsi strada la consapevolezza politica degli squilibri storicamente determinatisi nella costruzione della società e dello Stato italiano e la volontà di imbrigliare e togliere ogni possibilità di successo ad un'eventuale iniziativa autonoma, dal basso, delle masse militarizzate, non si può dire che tale intuizione abbia avuto uno sviluppo ed una razionalizzazione sufficienti da parte della storiografia democratico-liberale. Anzi, credo si possa dire che sul nodo di Caporetto essa ha spesso mantenuto i travisamenti e il silenzio complice — seppure da un altro angolo visuale — di quella nazionalfascista col ridurre il problema di Caporetto ad una disfatta militare, e niente più.

La rilevazione di questi limiti ha indotto ad una radicalizzazione della vecchia tesi (consistente nella spiegazione di Caporetto come risultato di uno « sciopero militare », di un ammutinamento politico generale dei soldati), che fu in primo piano nelle interpretazioni fiorite immediatamente dopo il ripiegamento dall'Isonzo al Piave. Albertini, Malagodi, Bissolati, Amendola — per citarne alcuni — furono tra i più impegnati nell'accreditare questa versione, salvo poi a ricredersi.

« Non è stata una battaglia — commenterà Cadorna —; non è stato nemmeno un panico; è stata una ribellione, o per meglio dire una defezione, uno sciopero militare senza precedenti nella storia ».

Mario Isnenghi da alcuni anni va esplorando tra la memorialistica reperibile su questi eventi e verificando nelle testimonianze letterarie e nei diari di guerra sopravvissuti (P. Jahier, A. Soffici, M. Puccini, G. Comisso, G. Stuparich, C. Malaparte, C. Salsa, A. Frescura, ecc.) e riscoperti con caustica e vorace curiosità storica e polemica le conclusioni acquisite dalla storiografia italiana nel dopoguerra e durante il fascismo. Dopo i saggi su P. Jahier (di cui ha pubblicato un'antologia limitata ai giornali da lui diretti, *L'Astico e Il nuovo contadino*, Padova, 1964), su E. Lussu (cfr. *Belfagor*, 1966, n. 3), su M. Puccini (cfr. *Ateneo Veneto*), sull'intervento e la guerra (*La Grande Guerra e i soldati nei diari degli ufficiali*, in *Giovane critica*, 1967, n. 14, *Il secondo inganno degli interventisti democratici*, in *Questitalia*, 1965, n. 87), Isnenghi in questo volume riesamina l'intera materia con uno spirito programmaticamente di parte nel metodo e nell'impostazione, e coll'intendimento riconosciuto esplicitamente di integrare l'indagine storico-politica col complemento di fonti di carattere letterario e diaristico.

Il suo interesse « va ai vinti di Caporetto e non ai vincitori del

Grappa » (p. 102), poiché ciò che gli preme identificare, nelle annotazioni private e nelle confessioni pubbliche degli scrittori-soldati, « sono gli echi, parziali, indiretti e quasi sempre classisticamente orientati, del sordo dissenso e dell'angoscia pressoché impotente delle masse subalterne scagliate a viva forza nella guerra ». « La mia documentazione — scrive, per appagare gli scrupoli del lettore diffidente davanti ad un testo poco riguardoso di un certo stile e tono accademici — sconta la necessaria parzialità e frammentarietà del suo punto di vista. Le classi subalterne non hanno lasciato un loro diario di guerra. Tentiamo di ricostruirne un possibile schema, collezionando i nuclei di verità filtrati nei libri degli ufficiali interventisti » (p. 102).

La scelta di Caporetto come l'osservatorio da cui è possibile affermare meglio le contraddizioni della società italiana, discende dalla rivelazione che in questa occasione si ebbe della rassegnazione, dell'estraneità e, sempre più consapevolmente, della rivolta politica dei combattenti. L'illusione degli interventisti democratici di rispecchiare — nella richiesta della guerra — i sentimenti nazionali e patriottici e l'altrettanto presunta passione civile del popolo italiano, è la trasposizione — sul piano del profetismo elitario — di esigenze inautentiche e, come tali, senza alcun riscontro effettivo nella disposizione d'animo delle classi popolari. Attraverso le lenti deformate dalla mediazione moderata e di classe si penetra, infatti, alla radice dell'atteggiamento dei soldati e ne emergono abbastanza ben delineate e significative (trattandosi, il più delle volte, di scrittori fascisti o conservatori) la passività, l'assenza di valori e di attiva fiducia nelle forze che gestiscono il potere, al governo o all'opposizione, e, più tardi, col maturare — nell'esperienza della trincea — di una coscienza politica meno distaccata e precaria, gli scatti di ribellione e il profondo rancore per un disegno politico che passava sulle loro teste e attraverso il sacrificio ripetuto delle loro vite. Il discorso di Isnenghi acquista, su questo punto, una dimensione ed un'efficacia persuasiva che completano e arricchiscono di spunti e annotazioni nuove le ricerche di Monticone, Pieri, De Felice, Vigezzi, Papafava, Rochat, Monticone, ecc. (cfr. p. 16).

La tendenza ad accentuare il carattere autoritario e repressivo proprio di uno Stato in guerra, che Isnenghi osserva nella disciplina esasperante imposta da Cadorna e dagli alti comandi ai reparti stremati dalla tattica assurda di una condotta esclusivamente offensiva della guerra, investe la stessa direzione politica del Paese.

V.E. Orlando ha ricordato (cfr. *Memorie 1915-1919*, Milano, 1960, a cura di R. Mosca) questo degradare dell'interventismo, che « fu subito e sempre ultrainterventismo » (p. 14), verso una politica di generale persecuzione nei confronti di tutte le forze avversarie. La richiesta di limitare i diritti di libertà ai neutralisti, di sciogliere il partito socialista, sopprimerne i giornali, imprigionarne i dirigenti, proibirne le riunioni e dichiarare lo sciopero un delitto sino all'instaurazione di una dittatura militare (cfr. p. 49), era conforme « con tutta la terapeutica delle dittature dispoti-

che » e colla manovra di politica interna perseguita dalla destra tramite l'interventismo e l'intervento.

Contro questo piano di intensificazione del clima generale di autoritarismo si leva l'indignazione collettiva del Paese, nelle città e nelle trincee. Ma è dal fronte — come rilevò accortamente Orlando, demolendo nelle *Memorie* il tentativo di Cadorna di riversare sui soldati, sulla propaganda sovversiva e, quindi, sul governo, la responsabilità dello sfondamento dell'Isonzo da parte degli austriaci — che l'offensiva pacifista e la ribellione contro la guerra si allarga al paese, e si congiunge col movimento disfattista per un processo autonomo (cfr. Orlando, *Memorie* cit., pp. 60, 65, *passim*). Qui hanno luogo fenomeni di resistenza e di avversione alla guerra, che, qua e là, sembrano assumere una vera e propria struttura di dissenso organizzato: è il caso di quei soldati i quali, decisi ad ottenere a tutti i costi la pace, premono sulle famiglie perché, non seminando, determinino una carestia di proporzioni tali da obbligare gli ambienti politici e militari a porre termine alle ostilità (l'episodio lo registra O. Malagodi, *Conversazioni della guerra, 1914-1919*, a cura di B. Vigezzi, Milano-Napoli, 1960, p. 177).

La rotta di Caporetto, in questo quadro, è il primo scossone dato ad un equilibrio sempre più complicato e fragile, e funge da campanello d'allarme per la classe dirigente che — a livello politico e militare — si palleggia responsabilità e colpe in una polemica i cui termini saranno ripresi con la medesima unilateralità dalla storiografia successiva.

Nell'esatta intuizione che Isnenghi dimostra di avere della natura politica complessa dei fatti dell'ottobre 1917 non dà l'impressione di avvalersi, per rafforzare il suo discorso, di fonti importanti, a lui non sconosciute, ma che non sfrutta come sarebbe stato, forse, opportuno: come — per citarne qualcuna — L. Albertini, *Venti anni di vita politica*, A. Omodeo, *Lettere*, E. Kuhn, *Vita di Giovanni Amendola*, R. Alessi, *Dall'Isonzo al Piave*, V.E. Orlando, *Memorie* cit., O. Malagodi, *Conversazioni della guerra* cit., ecc.

La destinazione politica immediata del suo assunto è rivolta in funzione riprovatoria contro le esitazioni e le debolezze della burocrazia dirigente del movimento socialista, che non sa sfruttare l'occasione favorevole per lanciare alle masse la parola d'ordine della guerra civile rivoluzionaria. La stessa individuazione delle caratteristiche di classe della grande guerra è affidata ad un materiale documentario di derivazione letteraria e diaristica quanto mai interessante e stimolante, ma non in misura tale da essere, di per sé, esaustivo ed appagante per sgombrare il terreno dalle conclusioni cui è pervenuta la storiografia tradizionale.

Sull'Isonzo i soldati raccolgono l'energica e diffusa spinta disfattistica, il moto di sganciamento dalla guerra e di smascheramento del suo contenuto di classe, che viene dalle città e dalle campagne devastate dalla crisi economica e da un'irresistibile crisi di fiducia. Stato d'animo che i combattenti contribuiscono a determinare non tanto con ammutinamenti, proteste collettive (come la fraternizzazione col nemico o la sedizione organizzata:

forme di ribellione poco frequenti), quanto con mille episodi di rifiuto (insubordinazione, imboscamento, suicidi, automutilazioni, diserzioni) che si traducono in abbattimento morale, diminuzione di combattività e logoramento psicologico. Un osservatore attento come O. Malagodi, all'inizio del 1917, registrerà « un'aria malinconica e di stanchezza, e qua e là anche di irritazione e malcontento, chiuso e scherzoso, ma appunto per questo più impressionante » (*op. cit.*, p. 106).

Anche le testimonianze degli ufficiali rinvenute da Isnenghi mettono in evidenza l'impressionante spaccatura prodottasi tra alti comandi e truppe. Con costernazione e sgomento per l'improvviso — apparentemente — collasso materiale e per lo sbandamento morale di esse, le pagine di questi intellettuali piccolo-borghesi denunciano lo sfaldarsi dei reparti, che in preda al panico abbandonano le armi, ripudiano ogni vincolo e autorità disciplinare o gerarchica, dandosi alla fuga e al saccheggio per la pianura eccheggianti di appelli alla pace e di grida sediziose (cfr. p. 64).

I comandi, d'altro canto, non muovono un dito per impedire il macello (l'artiglieria tace) e bloccare la catastrofe, ma anzi la precorrono, eclissandosi senza impartire ordini e dando inizio all'opera ripugnante di linciaggio dei propri soldati accusati di ogni viltà e debolezza. Dell'avvenimento conosciamo solo le interessanti, ma parziali, descrizioni di ufficiali moderati e, più tardi, fascisti (Soffici, Frescura, Muccini, Comisso, Salsa, Coda ecc.) e resta un mistero da decifrare il silenzio di quelli democratici (come Jahier, Lussu, Stuparich), intenti a cercare un onorevole compromesso col porsi nel ruolo di intellettuali mediatori tra le classi sociali contrapposte delineatesi nell'esercito.

« Si potrebbe concludere col dire che il momento del panico, la fase di pensosa attesa, in cui i criteri tradizionali sembrano messi in discussione e la valutazione del comportamento del soldato oscilla tra l'immagine sovversiva del proletariato briaco e ribelle e quella consolatrice del gregge ottuso e smarrito, è quella, dei primissimi giorni, in cui sussiste ancora, più o meno coscientemente nell'animo degli scrittori, l'alternativa tra due interpretazioni della vicenda o tra due timori di grado diverso: rivolta o pacifismo, iniziativa di lotta o stanchezza? e, se stanchezza, qual grado di stanchezza? È il momento in cui si poteva temere che vi fosse o che potesse forse innestarsi sul movimento delle masse un'iniziativa politica al fronte e nel paese. Il momento del sollievo si ha quando, prima o poi, a seconda degli scrittori, prevale l'idea che sia pacifismo generico, magari indirettamente preparato, ma non organizzato e raccolto politicamente; stanchezza, passività, più che iniziativa autonoma e attiva. Al più, non collaborazione. Sciopero, la formula mediatrice di Soffici » (p. 80).

Isnenghi non accetta le linee di questo quadro essenzialmente consolatorio e di facciata, che scorge in Caporetto un allentamento del rapporto disciplinare, l'ebbrezza della dissidenza e la sortita inebriante dal ghetto della rassegnazione da parte del proletariato in armi. Svolgendo tutte le implicazioni della tesi di fondo contenuta nel *pamphlet* di C. Malaparte,

La rivolta dei santi maledetti, egli approda ad un risultato opposto, che se non presenta una sostanziale originalità è, però, ricco di presagi e novità in prospettiva, ed è meritevole di riconsiderazione di fronte alla produzione di pura mediocrità che ha contrassegnato il cinquantenario.

« Caporetto fu un fatto politico, l'esito di un lungo processo di dissoluzione dell'integrazione subalterna del proletariato; è il punto di partenza di un processo rivoluzionario che prolunga le sue prospettive nel dopoguerra oltre il contenimento momentaneo, al di là della provincia italiana, nel fluido quadro delle insorgenze rivoluzionarie in Europa. In se stessa la vicenda italiana dell'Ottobre rappresenta una manifestazione e un esito della contraddizione oggettiva delle moderne guerre di massa: quella per cui la classe dirigente arma il popolo, ma con ciò stesso mette in movimento un processo disgregatore della propria assoluta gestione del potere, ponendo in essere la possibilità d'una dissociazione rivoluzionaria delle classi subalterne » (p. 95).

Sulla sostanza di questo giudizio non si può non consentire proprio riflettendo al ruolo decisivo che i reduci (come arditi, ex ufficiali o semplici combattenti) ebbero nel dopoguerra. Sia nel movimento fascista sia nelle organizzazioni dell'Associazione Nazionale Combattenti e dei partiti regionali d'azione o nello stesso partito socialista, la componente combattentistica fu la più risoluta e decisa nel guidare l'occupazione delle terre, i moti per il carovita e le agitazioni di piazza — giuste o sbagliate che fossero — contro Nitti o a difesa dell'avventura dannunziana a Fiume, e costituì uno strumento efficace nella lotta del fascismo contro i socialisti.

Questa carica di ribellione e di odio per la classe dirigente, per gli ambienti militari, per il grande capitalismo, la conquista di una propria autonomia e coscienza organizzativa, la pressione indiscriminata sugli organi dello Stato, la tendenza a farsi giustizia da sé ricorrendo al metodo dell'azione diretta e violenta, un certo stato d'animo d'inquietudine e di insofferenza, provengono in linea diretta dall'esperienza di Caporetto e, in generale, della trincea, ma non bastano a caratterizzare l'azione dei combattenti come rivoluzionaria da un punto di vista di classe, cioè anticapitalistico.

Se sono, infatti, presenti tutte le condizioni materiali per avviare un'operazione eversiva dello Stato liberale, manca, però, una guida consapevole (la versione — non la caricatura! — italiana dal partito bolscevico), una struttura di obiettivi omogeneamente individuati, un'organizzazione politica adeguata. Uno sciopero — politico o militare — può prescindere, in una certa misura, dalla dimensione soggettiva, dalla consapevolezza politica generale del contenuto di una rivolta, e non per questo è destinato al fallimento, mentre un processo rivoluzionario non può essere portato innanzi e sperimentato su una base così mobile e precaria senza rischiare l'inconsistenza e lo svuotamento.

Fu questo il caso di Caporetto. Isnenghi mi sembra forzi questa realtà dentro uno schema a priori, privilegiando l'ampiezza e la forza della insubordinazione spontanea del proletariato in armi. È vero, invece, che proprio

questa sua natura autonoma, non organizzata, costituisce il limite politico più significativo — da un punto di vista non solo leninista — dell'azione dei combattenti e se ne verificherà la reale portata nell'impostazione prevalentemente sindacale-rivendicativa che essi daranno alle lotte, sostenute nel 1920-21, contro l'inflazione e la generale crisi economica dalla quale, alla fine della guerra, è investito il sistema produttivo.

L'incapacità del movimento operaio di collegarsi — oltre agli ex legionari dannunziani — a queste forze di origine proletaria e, per di più, armate, fece fallire, a vantaggio di una dittatura reazionaria, — come ha notato Leo Valiani anche di recente, su queste colonne, e come ben vide Gramsci — la sola possibilità di una soluzione rivoluzionaria, genericamente socialista (e sicuramente non comunista), che esisteva in Italia per uscire dalla grave *impasse* prodotta dalla fine della guerra.

SALVATORE SECHI

BOLLETTINO DI STORIA ITALIANA

WILHELM KURZE, *Der Adel und das Kloster S. Salvatore all'Isola im 11. und 12. Jahrhundert*, in « Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken », XLVII (1967), pp. 446-573.

L'autore, assistente nell'Istituto Storico Germanico di Roma, applica in modo eccellente al medioevo toscano i metodi, i temi e gli orientamenti della scuola di Gerd Tellenbach, il noto direttore dell'Istituto medesimo. Questo contributo si colloca per un lato nella trattazione di un tema di dimensioni europee, quello dello sviluppo in simbiosi di aristocrazia militare e di comunità religiose nei secoli centrali del medioevo, per altro lato nel sistematico lavoro di reperimento e di analisi delle fonti italiane e soprattutto toscane, in corso di effettuazione sotto la energica direzione del Tellenbach come ripresa e intensificazione di un'attività tedesca in Italia, che ebbe nei primi decenni del secolo il più significativo rappresentante in Fedor Schneider: lo Schneider della *Reichsverwaltung in Toscana* (Roma 1914) e dei registi di Volterra (Roma 1907) e di Siena (Roma 1911), immerso nella ricerca documentaria e nell'accertamento paziente dei dati, piuttosto che lo Schneider della *Entstehung von Burg und Landgemeinde in Italien* (Berlin 1924), preoccupato di far servire ad una sua speciale teoria certi dati ampiamente raccolti. La principale appendice apposta dal Kurze al presente contributo è appunto anch'essa un regesto di documenti — *Re-*

gestum Isolanum (pp. 528-562: centosei documenti) — e il testo dell'articolo è fondato sull'accertamento rigoroso di quante notizie valgano a illuminare l'ente studiato e le famiglie collegate con esso. Ma occorre subito aggiungere che la discussione critico-filologica assume qui una ampiezza, quale non è mai dato trovare nelle opere dello Schneider, densissime di notizie, ma rapide per lo più nel giustificare e quasi riluttanti a indicare le vie percorse nel loro accertamento. E bisogna aggiungere ancora che il rigore critico si accompagna, nel gruppo di lavoro del Tellenbach e in questo contributo del Kurze in particolare, ad un gusto della rievocazione e ad una flessibilità nel prospettare soluzioni, che sono lontanissimi sia da ogni rigidità teorica, sia dall'accumulazione erudita dei dati.

Il lavoro che attende gli studiosi del medioevo toscano è immenso, ed è imponente anche nei limiti di un'indagine imperniata sui rapporti fra nobili e chiese. Qui il Kurze sceglie non una grande abbazia né una famiglia potente, ma un monastero alquanto modesto e stirpi non comitali, al centro della Toscana, nella zona di confine fra i distretti di Firenze, Fiesole, Siena e Volterra. La scelta è suggerita dalla posizione geografica dell'ente e dei suoi possedimenti, in un punto importante della *via Francigena*, e dalla buona documentazione a noi pervenuta, in particolare da un albero genealogico, costruito nel XII secolo, della famiglia longobarda che fondò il monastero nel 1001: un gruppo parentale che in poche generazioni, fra

X e XI secolo, si era ramificato e aveva disciolto la massa di beni, che ne sosteneva la potenza sociale, in una pluralità di nuclei fondiari dispersi. La fondazione monastica costituisce una risposta alla minaccia che incombe sul gruppo di consanguinei, creando ad esso un centro di coesione: un luogo sacro, entro le cui mura i membri del gruppo prevedono di essere seppelliti, un luogo di cui spettano ad essi la *defensio* e la *dominatio*. E poiché la *dominatio* viene riservata agli agnati, essa diviene un preciso strumento di trasformazione del gruppo parentale in una famiglia ben definita. La pietà e la continuità di interessi della famiglia valgono a loro volta come garanzia di vita e di prosperità per il monastero: tanto che, quando la discendenza maschile di essa si spegne, si pone ai monaci, sul finire dell'XI secolo, il problema di procurarsi protezioni nuove — mediante legami con Roma e intensi rapporti con qualche altra famiglia — e di organizzarsi con un certo rigore, di amministrare il patrimonio fondiario in modo più severo, per sopravvivere come autonoma comunità, fuori di ogni specifica *dominatio* laica. Nell'ambito di questa maggiore consapevolezza di sé, acquistata dalla comunità monastica nel corso del XII secolo, è da collocare anche il documento genealogico redatto a memoria della famiglia che aveva fondato e a più riprese dotato il monastero: una definizione delle proprie origini, una presa di coscienza della propria storia.

In questo modo esemplare la ricostruzione laboriosa di alcuni momenti della vita di un piccolo ente monastico, nei secoli di transizione dall'alto al basso medioevo, riesce a significare un più ampio processo di trasformazione della convivenza sociale e politica e della cultura.

g. tabacco

I Benedettini nelle valli del Maceratese. Atti del II convegno del Centro di studi storici maceratesi (9 ottobre 1966), Ravenna, A. Longo, 1967, pp. 281 (Studi maceratesi, 2).

Il convegno fu tenuto nell'abbazia di Chiaravalle di Fiastra, a sud-ovest di Macerata: una delle prime abbazie fondate dai Cistercensi in Italia. La illustra nel volume OTELLO GENTILI con breve notizie storico-artistiche (pp. 175-187): sorse nel 1142 per opera dei monaci dell'abbazia milanese di Chiaravalle, fu riccamente dotata dal duca Guarnerio, provvide a larghe bonifiche, costruì una dominazione potente fino al XV secolo ed ha lasciato ricordo di sé nella grande e semplice chiesa romanica, di stile cistercense-borgognone, tuttora esistente. Tutt'attorno a queste notizie una serie di articoli sulla densa rete di monasteri benedettini che ricopriva la provincia di Macerata.

Il volume si apre con un vasto saggio storico-letterario di FEBO ALLEVI, *I Benedettini nel Piceno e i loro centri di irradiazione* (pp. 9-127), che oltrepassa i limiti geografici della provincia maceratese: considera l'irradiazione monastica da S. Eutizio di Norcia e soprattutto da S. Vittoria in Matenano — celebre dipendenza marchigiana dell'abbazia imperiale di Farfa — all'intero territorio compreso fra l'Esino e il Tronto, dall'Anconitano dunque fino alle soglie dell'Abruzzo. Il saggio si impenna sull'idea della continuità storica fra santuari pagani e monasteri benedettini, entro la più generale continuità fra i vari aspetti della cultura antica e le credenze cristiane: tradizioni di carattere magico-oracolare, a cui succedono misteriosi silenzi monastici e seduzioni diaboliche; boschi sacri agli dei e posteriori cenobi, fino alle ulteriori fondazioni dei Francescani; avanzi di costruzioni romane e cripte ed absidi medievali

di chiese; l'agro del Tronto disegnato da Plinio, terra poi di S. Benedetto; a tutto ciò frammiste le tracce di Longobardi e di Franchi, dell'ampio sconvolgimento sociale provocato dalle vicende militari e politiche.

Meno ambiziosi gli altri saggi. DELIO PACINI trae dalle note fonti farfensi il racconto di quanto operarono *I monaci nelle valli picene del Chienti e del Potenza* (pp. 129-174), con qualche tentativo apprezzabile di identificazioni toponomastiche. LUIGI MARCHEGIANI informa su *I Benedettini nella valle dell'Esinate* (pp. 189-205) e cioè sull'abbazia di S. Urbano, dall'alto medioevo al XV secolo, e sulla chiesa romanico-gotica, giunta fino a noi. ADRIANO PENNACCHIONI, muovendo da alcune pergamene dell'archivio comunale di Cingoli, considera *L'Ordine di S. Silvestro a Cingoli nel secolo XIII* (pp. 207-235), rappresentato da una piccola comunità di frati silvestrini presso la chiesa di S. Bonfilio. OTELLO MARCACCINI ricostruisce *La storia del monastero benedettino di S. Mariano in Valle Fabiana attraverso le sue pergamene* (pp. 237-253): uno degli otto monasteri del territorio di Sanseverino, fondato prima del XII secolo come cella monastica farfense, incendiato al tempo di Federico II imperatore e trasferito nel castello di Sanseverino, e più tardi annesso — nel 1327 — al monastero di S. Maria di Valfucina. Gli ultimi due articoli riguardano l'architettura benedettina. GIUSEPPE CRISPINI offre l'analisi delle strutture architettoniche di *Un'abbazia romualdina nell'antico territorio di S. Ginesio* (pp. 255-266): la chiesa di S. Maria dell'Isola, identificata con quella del monastero fondato da san Romualdo « iuxta oppidum ... Esculanum » (PETRI DAMIANI *Vita beati Romualdi*, c. 39). LIBERO PACI elenca i *Monumenti di arte benedettina in provincia di Macerata* (pp. 267-273).

Opera complessivamente utile, dunque: scritta con spregiudicatezza e sensibilità culturale nelle pagine dell'Allevi; con fedeltà agli schemi eruditi o alle convenzioni celebrative, altrove più volte.

g. tabacco

ANTONIO IVAN PINI, *I Libri Matricularum Societatum Bononiensium e il loro riordinamento archivistico*, Bologna 1967 (Archivio di Stato di Bologna. Quaderni di Paleografia ed Archivistica, XV), pp. 36, 2 tavv.

Nell'archivio di Stato di Bologna sta per essere completato il riordinamento delle matricole delle società d'armi e di arti bolognesi, intrapreso per ovviare alle dispersioni prodotte dall'ultima guerra e per conferire finalmente un ordine — fedele per quanto possibile alla formazione storica di tale fondo archivistico — a un materiale malamente smembrato in passato. La necessità del riordinamento si è imposta al Pini al fine di procedere fruttuosamente alla schedatura metodica dei nomi contenuti nelle matricole e alla conseguente elaborazione dei dati statistici utili alla soluzione di fondamentali problemi sulla consistenza demografica, sulle condizioni urbanistiche, sulla composizione sociale e sullo sviluppo economico di Bologna nella seconda metà del XIII secolo. Si tratta di quasi duecento matricole, di cui occorre via via determinare la datazione. Sono elenchi di soci delle arti dal 1267 al 1274, dal 1294 al 1314, dal 1410 al 1796, e di soci delle armi dal 1267 al 1274 e dal 1314 al 1326: un corpus di eccezionale ampiezza e continuità, quale nessun'altra città italiana possiede, e, riguardo al medioevo, di singolare antichità. Fra XVIII e XIX secolo gli eruditi bolognesi se ne valsero per le

consuete ricerche genealogiche; alla fine del XIX secolo Augusto Gaudenzi ne segnalò l'importanza a integrazione degli statuti e di altri atti per lo studio delle corporazioni, e le descrisse e ne trasse egli stesso profitto; Gina Fasoli ne intese il valore per la storia demografica e nel 1933 conteggiò gl'immatricolati alle compagnie delle armi; Luigi Dal Pane, or sono circa dieci anni, ha richiamato gli studiosi alla necessità di una preliminare schedatura sistematica dei nomi; ed ora il Pini, attento a un simile invito, prospetta tutta una serie di ricerche storiche collegate fra loro e le prepara con l'ampia indagine in corso sul materiale archivistico. L'opuscolo presente vale come lucida informazione, e insieme come annunzio, nel quale il lettore si compiace di notare fra l'altro l'ottimo proposito di affrontare anzitutto, al termine del riordinamento archivistico, un catalogo descrittivo, che sarà indubbiamente prezioso agli studiosi che si vorranno valere di una così ricca fonte documentaria.

g. tabacco

G. FEDALTO, *Ricerche storiche sulla posizione giuridica ed ecclesiastica dei greci a Venezia nei secoli XV e XVI*, Firenze, Leo S. Olschki, 1967, pp. 159 (Civiltà veneziana, Saggi, 17).

Il titolo di questo volumetto (che è integrato da un'appendice documentaria, pp. 116-146) ne delimita subito il disegno. Il Fedalto non ha inteso compiere una storia della comunità greca a Venezia, ma un'analisi della politica ecclesiastica veneziana nei riguardi del culto ortodosso. Il programma è stato attuato con scrupolo puntuale e se queste pagine non arricchiscono la nostra informazione né sull'atteggiamento culturale dei greci (che è stato di recente oggetto di un volume di

D. J. Geanakoplos) né sulla loro attività economica e sulla loro vita comunitaria — tracciando anche per Venezia un quadro comparabile con quello che lo Stefani ha offerto nel 1960 per Trieste — il contributo a questo aspetto della storia diplomatico-ecclesiastica veneziana è apprezzabile.

Le notizie sulla comunità greca cominciano ad infiltrarsi dopo il 1439 con l'atto di unione tra Greci e Latini sancito a Firenze; e da quella data in avanti si incontrano per alcuni decenni calogeri e monaci greci che celebrano quasi indisturbati la messa in alcune chiese cattoliche. Chi però vede di mal occhio questa tolleranza è — assai più della Curia romana — il clero cattolico locale, alle cui proteste fa buon gioco la simpatia dimostrata a Costantinopoli dai preti ortodossi verso il conquistatore turco. Così, sulla scia dei contrasti accessi e coll'afflusso di profughi, che gonfia la comunità sino a toccare una consistenza di 4.000 membri, i controlli si vengon facendo più severi. Solo nel 1514 la condizione dei greci comincia a schiarirsi con una bolla di Leone X che li autorizza a costruire la loro chiesa ortodossa di S. Giorgio, franchi « ab omni ordinariis loci iurisdictione, superioritate et dominio » (p. 44); ma la realizzazione procederà lenta, vincendo forti opposizioni locali e le sempre ritornanti accuse di eresia (pp. 63 e 70). Il clima della Controriforma non è certo idoneo a favorire la quiete della comunità, ma la tipica tendenza veneziana a non invalidare i privilegi, una volta elargiti e passati in consuetudine, fa il gioco dei Greci, sì che ancora nel 1569 la Signoria ribadisce di lasciarli vivere « secondo li riti et opinioni loro antiche » (p. 91). Si è così venuta a creare per essi una situazione di forza e, sicuri della protezione governativa, i Greci possono respingere nel 1583 ogni pretesa giurisdizionale del patriarca

di Costantinopoli sulla loro chiesa « fabricata con li propri sudori et spesa loro », e destinata a rimanere sotto « iuspatronato della propria natione, et libera » (p. 102).

Il Fedalto non manca di avvertire che un regime così tollerante riguarda assai più i Greci di Venezia che non quelli rimasti in patria; e che la pressione del governo per sottoporre il clero ortodosso delle isole al controllo di quello cattolico non cessa di venire esercitata. Ma l'osservazione merita di essere maggiormente accentuata poiché sia nel 1570 che nel 1645 i rettori veneziani motiveranno il massiccio favore dei sudditi greci verso i Turchi sbarcati a Cipro e a Candia con la straordinaria tolleranza di cui la loro religione beneficia sotto il dominio del Gran Signore, e che la repubblica non ha invece rispettato. Il regime coloniale, imposto nelle isole, si è valso di una politica ecclesiastica poco flessibile, che sarebbe stato fuori di luogo applicare nei riguardi della pacifica e ricca comunità greca della Dominante.

Assai ben documentato su fonti veneziane e vaticane, sugli atti della comunità greca ed esteso a vari fondi minori, il libro si giova anche di documenti dell'Archivio storico patriarcale di Venezia (da segnalare una serie di processi criminali) rimasti sinora sconosciuti agli studiosi.

m. berengo

P. O. KRISTELLER, *Iter italicum. A finding list of uncatalogued or incompletely catalogued humanistic manuscripts of the Renaissance in Italian and others libraries. Volume II, Italy, Orvieto to Volterra. Vatican City, London, Warburg Institute, Leiden, E. J. Brill, 1967, pp. XV, 736.*

Si è già parlato diffusamente dell'*Iter italicum* su questa rivista (LXXVI, 1964)

in occasione della pubblicazione del vol. I, né occorre ora insistere dell'importanza fondamentale dell'opera, od esporne i criteri, ormai ben noti agli studiosi dell'umanesimo. Con questo secondo volume il K. completa la parte dedicata ai fondi mss. italiani, ed una sezione successiva è dedicata alle grandi raccolte vaticane, solo in parte descritte, come si sa, nei cataloghi analitici finora editi. Come indica il titolo, nella disposizione alfabetica secondo località rientrano qui alcune tra le più importanti e ampie raccolte umanistiche, fra cui principalmente quelle di Roma e Venezia, ma anche altre, meno note ma non di minor pregio, come per es. quelle di Padova, Palermo, Pavia, Siena, Verona, ecc. Nel corso della stesura dell'opera, il K. è andato via via raccogliendo nuove informazioni, sia direttamente che con la collaborazione altrui, e molta parte di questo nuovo materiale, non più integrabile nelle sezioni già composte, trova luogo in un'ampia appendice di *Addenda* (pp. 492-607), relativa anche alle parti trattate nel vol. I, che sarà pertanto da consultare insieme a questo nuovo sussidio. Notiamo qui, accanto alle numerose integrazioni della materia già considerata, la segnalazione « ex novo » di vari fondi minori, in parte o del tutto ignoti e talvolta di difficile accesso, come archivi o istituzioni locali, biblioteche ecclesiastiche e monastiche, raccolte private, ecc., a cui il K. nelle sue ultime indagini ha rivolto particolarmente la propria attenzione.

Nell'insieme, rispetto al primo volume, si può ora rilevare un accentuato scrupolo di risalire ove possibile alla supervisione diretta del ms. dalle indicazioni, facilmente fuorvianti, degli inventari; e così pure un maggiore sfruttamento dei contributi eruditi editi (« specialmente utile sotto questo riguardo è stato T. de Marinis, *La legatura artistica in Italia*, 3

voll., Firenze, 1960 », p. XIV). Rimane tuttavia valido l'avvertimento dello stesso K., a proposito dei mss. vaticani, ma non solo di quelli, che « ne rimangono sempre in più ampio numero per i quali devo basarmi sugli inventari mss.... Ciascuno dei miei *Excerpts* basato su questi inventari può facilmente esser corretto o ampliato dallo studioso che abbia accesso al ms. originale, ed un attento esame di molti altri mss. può rivelare che essi sono attinenti al nostro proposito, per quanto dall'indicazione di inventario io abbia mancato di coglierne la rilevanza » (p. XIII). È insomma ovvio che non ci si può affidare all'*Iter italicum* come ad un inventario analitico, nè avrebbe senso andarne a spulciare le eventuali ed inevitabili inesattezze, essendo altro, e senza dubbio più lungimirante, lo scopo proposto. Al di là della ricerca filologica dei singoli mss., riesce a questo proposito del più vivo interesse uno spoglio cursorio dell'opera intera, che non si saprebbe indicare un'altra simile opportunità di trovare riflessi insieme come in un gigantesco caleidoscopio i vari temi della cultura umanistica, nella diffusione delle singole opere, negli interessanti accostamenti delle miscellanee, nella caratterizzazione e diversificazione dei vari centri ed ambienti culturali, nel riscontro delle raccolte librerie laiche ed ecclesiastiche: una traccia insomma, concreta e non più prescindibile, per una storia culturale, che nei suoi sviluppi ed articolazioni è ancora in buona parte da scrivere.

Come preannuncia il K., a questo volume seguiranno « uno o due altri », dedicati, secondo disposizione alfabetica, alle altre nazioni, « e saranno soprattutto estesi per la Germania, Inghilterra e Spagna » (p. XV).

r. jubini

A. OLIVIERI, *Alessandro Trissino e il movimento calvinista vicentino del Cinquecento*, « Rivista di storia della chiesa in Italia », XXI, 1967, pp. 54-117.

Del complesso movimento eterodosso vicentino, questo stimolante saggio dell'O., che risente peraltro della costrizione in breve spazio di argomenti che l'autore si prepara a trattare in un lavoro più ampio, mette in luce una delle figure più rappresentative, Alessandro Trissino, figlio naturale di Giovanni Trissino e discendente quindi da una delle nobili famiglie di Vicenza.

Prendendo le mosse dal processo per eresia che gli intentò nel 1563 l'Inquisizione di Venezia, l'O. descrive le prime esperienze culturali e religiose vissute dal Trissino prima a Vicenza e poi a Padova; ancor giovanissimo subendo l'ascendente del cugino Giulio, figlio dell'umanista Giangiorgio, il quale fu uno dei massimi organizzatori e diffusori del movimento eterodosso vicentino « modello di una esistenza mistica e combattiva insieme »; nei circoli padovani a contatto con studenti provenienti da ogni parte d'Italia e d'Europa, dalle colonie veneziane, da Cipro e da Candia.

L'O. dimostra come fin dai primi anni il Trissino e i suoi amici vicentini furono interessati ai problemi religiosi della riforma d'oltralpe, sia frequentando « la scuola » del mantovano Francesco Pellegrino Morato, che faceva un periodo di dottorato in Vicenza, attraverso lo studio analitico dei testi della riforma svizzera e tedesca, sia partecipando alle lezioni di Francesco Marchiavelli che « soleva lezer » la « *Istitutio di Calvino* » raffrontandola con altri testi riformati.

A Padova poi, nei gruppi che qui si erano formati, eterogenei sia per la pro-

venienza geografica che per quella sociale dei partecipanti, i temi di discussione si andarono sempre più precisando.

Dalla lettura di libri «lutherani» (era quello il periodo, come dà notizia l'O., in cui un certo Cavaliere da Rovigo, conosciuto anche da Alessandro, vendeva in Padova, Venezia e Vicenza libri come l'«Esposizione del Pater noster», «Li beneficii di Gesù Cristo» una Teologia morale e un libro «Moralità sopra tutta la Scrittura») nascevano spunti per discussioni che, alimentate anche dagli scritti del Machiavelli come il «Principe» e i «Discorsi», fornivano il tema per opere più vaste ed impegnative che qualcuno poi si incaricava di pubblicare. L'O. dà per certo che questi gruppi fossero delle «piccole comunità riformate» e va oltre, affermando il sostanziale calvinismo non solo del Trissino ma delle comunità stesse, calvinismo continuamente alimentato da scambi e contatti con i rifugiati a Ginevra, ma le cui precise caratteristiche dottrinali non sembrano poi chiaramente definite.

L'O. fonda questa sua convinzione anche su uno scambio epistolare tra Alessandro e il Trento di cui resta una lettera del 1562, in cui il Trissino parla dei propri «fratelli» come «fidei» che oltre ad essere collegati tra di loro da un capillare sistema di distribuzione e di recapito di lettere e di libri, avevano il diritto di farsi reciproche «ammonizioni» «liberamente e in spirito di carità». Da questo l'O. deduce la partecipazione del Trissino non ad «una semplice comunità, ma ad una autentica chiesa calvinista strutturata» ipotesi che, per quanto affascinante, pone indubbiamente alcuni problemi di metodo nel giudicare le «comunità riformate» italiane. Quando anche non si voglia tener conto delle notevoli incertezze dottrinali che caratterizzavano questi gruppi, certamente assai

meno consapevoli di quelli anabattistici, per lo meno fin quando restavano in Italia, è necessario parlando di «chiesa calvinista» considerare quelli che Calvino stesso e gli altri riformatori svizzeri ritenevano gli indici presuntivi di una chiesa: la partecipazione ai sacramenti, la professione di fede e la dirittura di vita. Se una professione di fede, da parte di una chiesa, richiede un accordo comune sui contenuti di questa fede, la partecipazione ai sacramenti poggia su una struttura ecclesiastica, con la presenza di ministri di culto e la predicazione dell'Evangelio, molto più avanzata di quella documentata nella comunità vicentina. Il Trissino stesso, da Chiavenna dove si era rifugiato nel 1563 in seguito al processo, accuserà i gruppi italiani, in un suo trattato rivolto ai «fratelli d'Italia» di tradire il vero significato di chiesa che si raduna in nome di Cristo: «in quanto che il Signore abbia detto, dove saranno due o tre radunati nel nome mio ivi sarò nel mezzo di loro, questo è ben vero ma è tutto contro di voi, perciocché il congregarsi nel nome del Signore s'intende nel modo che Gesù Cristo ci ha ordinato nella sua parola, cioè per udire il suo santo evangelio, per partecipare de' suoi santi sacramenti, per far le pubbliche preghiere e per far le collette per li poveri fratelli, onde facilmente si conosce che quelli che si congregano a ragionare della parola di Dio con deliberazione di non voler partecipare de' Sacramenti (...) o di confessarlo pubblicamente (...) sono piuttosto congregati contra il nome di Cristo» (p. 100) e questo «non vi essendo ministri nè uomini esercitati nella scrittura».

Questo trattato, scritto nel 1570, il cui titolo è «Ragionamento della necessità di ritirarsi a vivere nella Chiesa visibile di Gesù Cristo, lasciando il papesimo, di Alessandro Trissino ai fratelli d'Italia»

e che è edito integralmente dall'O. in appendice, è un notevolissimo contributo dato alla storia dei gruppi di eterodossi italiani che, nella seconda metà del 500, ancora cercavano di sopravvivere in patria, quando ormai la situazione italiana andava definitivamente mutando. Nato dalla sollecitudine e dalla sincera preoccupazione del Trissino per i fratelli italiani lo scritto si inserisce nell'accesa polemica che da molti anni ferveva tra italiani fuggiti in terra protestante e italiani rimasti in patria. Dall'autorevole presa di posizione di Calvino nel « *De vitandis superstitionibus* », gli scritti a favore e contro il nicodemismo italiano si erano moltiplicati, ma il trattato del Trissino acquista una particolare rilevanza, sia perché si tratta di uno scritto molto tardo rispetto alla letteratura dello stesso genere, sia perché costituisce una puntuale confutazione delle obiezioni dei nicodemiti.

I temi di fondo e le argomentazioni del Trissino non sono originali; l'esortazione a prendere la propria croce sulle spalle « *ad maiorem Dei gloriam* » e a testimoniare l'evangelo perché « il Signore Iddio non ci ha dato il tesoro dell'evangelio acciòché lo teniamo sepolto » non sono nuovi. Ma assai interessate invece è il metodo con cui egli conduce le sue argomentazioni, incalzante e documentato dall'« autorità delle sante scritture » senza che una sola delle obiezioni nicodemitiche gli sfugga o non riceva risposta. L'interesse sta dunque nel quadro che ne esce delle posizioni del nicodemismo italiano verso la fine del 500 anche se mediato dalla polemica del Trissino; dalle sincere illusioni di restare in patria per far opera di proselitismo (e il Trissino cita polemicamente il caso dello Spiera e del Carnesecchi) al timore di abbandonare la famiglia e i beni, sia perché questo veniva ritenuto poco cristiano sia per la povertà della

maggior parte di quelli che non osavano fuggire. Erano problemi di coscienza che già Lelio Sozzini aveva posto a Calvino e che agli occhi dello stesso Trissino non potevano che apparire come ipocriti: « la vocazione dunque legittima non è che voi stiate attaccati a mogli a figlioli e a possessioni del reame dell'Anticristo con morte di tutti, ma che voi portiate tutte le sopradette cose nel reame di Cristo a vita di tutti, potendo farlo o, non potendo che lasciate il tutto e seguitiate Cristo a gloria sua e a salute vostra » (p. 97). Una risposta ricevono anche coloro che in buona fede partecipano ai riti cattolici considerati come cerimonie legali, compiute senza adesione spirituale, di fronte a cui maggior importanza acquista invece un comportamento morale cristiano; e « la turba d'ipocriti » i quali « pare che grandemente si diletino di leggere la parola di Dio e purché possano aver libri vietati dal papa non mirano a veruna spesa per averli per poter ragionare [...] di questa verità, e con tutto questo suo leggere e ragionare non si vede nè si ode però mai un buon frutto in loro » (p. 110); e infine quelli che si trincerano dietro l'autorità del magistrato o del marito o nella ormai patetica speranza di una vittoria del partito protestante in Francia che portasse la libertà anche ai riformati italiani.

A conclusione del suo breve esame del trattato, l'O. fa giustamente notare come « il nicodemismo era divenuto il criterio di vita dei riformati italiani, il loro abito mentale, le cui radici affondavano nel valdesianesimo », mentre la forte spinta iniziale, che forse è eccessivo chiamare « rivoluzionaria », si andava ripiegando su desideri di compromesso e le coscienze trovavano pace in nuove fantasie millenaristiche di rigenerazione di tutta la cristianità, scontrandosi ormai con una Inquisizione sempre più dura e intransigente

spalleggiata da « una società gerarchicamente chiusa aristocratica e conservatrice ».

Per tutti questi motivi l'O. vede nell'impetuosa ed accorata esortazione alla fuga del Trissino qualcosa di anacrostico, destinato a cadere nell'indifferenza generale.

s. peyronel

R. GIURA LONGO, *Clero e borghesia nella campagna meridionale*, Basilicata, Matera, 1967, pp. 276.

Il libro di Raffaele Giura Longo copre un arco amplissimo della storia meridionale vista attraverso le vicende di Matera. E di questa città segue soprattutto la storia della proprietà ecclesiastica e il ruolo preponderante che questa ha giocato nel vario comporsi delle classi sociali. In realtà il richiamo iniziale al Giannone non è affatto estraneo. La ricerca del Giura Longo è infatti la più precisa documentazione del significato politico concreto di un'opera come l'*Istoria civile*. Un'ingente proprietà ecclesiastica si era formata a Matera durante il Medioevo. Ma fino al '500 la Chiesa era perfettamente integrata nella società civile e non minacciava, pur nella sua potenza, di estraniarsi da questa. Con la politica della Controriforma invece si hanno i primi sintomi di una Chiesa che si presenta ormai come uno stato nello stato e che lentamente assorbe, deteriorandoli, i patrimoni della città e della campagna circostante. Si assiste ad un impressionante fenomeno di accumulazione di capitali, di immobili urbani e soprattutto di terre, direttamente, attraverso lasciti, e indirettamente attraverso prestiti e successivi investimenti degli interessi. Ciò che più conta a Matera, città che si era liberata dai feudatari ed era a giurisdizione regia

e che aveva goduto, sotto gli Aragonesi di una certa prosperità, è la degradazione delle culture che vengono trasformate in pascoli o comunque trascurate, in un progressivo impoverimento di tutti i ceti. Il fenomeno raggiunge — come si può notare attraverso i dati forniti dal Giura Longo — il massimo sviluppo nel secolo XVII, in coerenza con quanto conferma la storia generale del Vicereame. Fra l'altro un interessante confronto fra la numerazione dei fuochi del 1731 e quella del 1807, alla vigilia delle riforme, fa notare una diminuzione della proprietà ecclesiastica di circa un quinto, in perfetta corrispondenza con la politica borbonica che aveva cercato di limitare quest'espansione indiscriminata e improduttiva, mentre si forma, al margine della proprietà ecclesiastica e nobiliare, la discreta fortuna di un certo numero di fittavoli. Il Giura Longo segue le vicende di Matera fino agli inizi del novecento, dalla secolarizzazione della manomorta, all'organizzazione del credito dopo la soppressione dei Monti frumentari, alla creazione della Banca Popolare di Matera, di cui traccia la storia fino ai giorni nostri. Ma questa parte della ricerca, forse anche per ragioni oggettive, cioè che la storia delle strutture ecclesiastiche non è un sufficiente elemento unificatore, è meno coerente della prima.

g. recuperati

Lettres de Henri IV concernant les relations du Saint-Siège et de la France, 1595-1609, éditées par Bernard Barbiche, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1968, pp. XXIII-229.

Il lavoro del Barbiche non solo integra — per quello che riguarda i rapporti con Roma — i nove grossi volumi del *Recueil des lettres missives de Henri IV*,

pubblicati nel secolo scorso (e su cui sempre essenziali sono le osservazioni di H. Hauser in *Les sources de l'histoire de France. XVI^e siècle*, t. IV, Paris 1916, pp. 83-86), ma con l'accurata bibliografia della prima appendice (ricca di un'ottantina di titoli, senza contare la vastissima indicazione di pubblicazioni periodiche), concernente le lettere di Enrico IV sparsamente pubblicate in seguito, costituisce un indispensabile strumento di lavoro per chiunque si interessi alle vicende francesi di quegli anni. I fondi Borghese dell'Archivio Vaticano e un manoscritto di recente acquisizione della Biblioteca Vaticana contengono oltre trecento lettere di quel sovrano, per la massima parte inedite e il resto pubblicato in modo insoddisfacente o parziale: esse sono rese ora accessibili, grazie a questa pubblicazione, dotata, fra l'altro, di un prezioso apparato di note su avvenimenti e personaggi secondari.

La grande importanza dei rapporti con la Santa Sede per la Francia risulta evidente da questi documenti, indipendentemente dal loro contenuto. Si può dire che, dopo la Spagna, la grande avversaria, Roma rappresenti allora la più importante capitale della cristianità, sia perché determina e controlla, anche meglio di Venezia, tutta la politica della penisola, sia per la sua influenza sul piano internazionale e la sua efficienza di organizzazione diplomatica, sia, infine, per la duplice natura degli affari che vengono trattati presso quella corte: politici ed ecclesiastici. L'azione dell'ex eretico bernese, tendente a strappare il papa dalla stretta alleanza con il re Cattolico, ha certamente contribuito a dare a Roma un giuoco europeo più vasto. Va anche detto, però, che il progressivo disimpegno francese nella penisola, soprattutto per il maggior peso che acquista progressivamente l'Europa centrale, finirà col modi-

ficare tale situazione. D'altra parte la fitta rete di interessi che stringe la Francia al papato, rivela — *a posteriori*, certo — il carattere illusorio dei tentativi compiuti dai circoli gallicani più estremisti per dare alla Chiesa di Francia un'autonomia al limite dello scisma.

I problemi di maggior rilievo affrontati in queste lettere sono la conquista di Ferrara da parte di Clemente VIII (1597-98), al quale Enrico IV assicura il suo totale appoggio; l'annullamento del matrimonio del re con Margherita di Valois (1599) e le successive nozze con Maria de' Medici (1600); la guerra di Savoia, conclusasi con la pace di Lione, mediata dal papa, che sancì la rinuncia francese al marchesato di Saluzzo e in compenso l'annessione della Bresse (1600-1); e finalmente la mediazione di Enrico IV nelle vicende dell'interdetto lanciato da Paolo V contro Venezia (1606-7), che finì col soffocare la portata di quell'avvenimento, deludendo le grandi speranze nutrite allora negli ambienti riformati e gallicani e favorendo di fatto le posizioni papali. Naturalmente il carattere stesso di questi documenti fa sì che le questioni vengano sempre affrontate in modo estremamente formale, e in una certa misura deludente. Per questo, i numerosi problemi ecclesiastici che troviamo in questa corrispondenza, nonostante la loro trattazione per forza di cose dispersive, rivestono un'importanza non solo quantitativamente primaria, col rievocare le gravi fratture avvenute nel corso della guerra civile, portando in campo questioni connesse con il concordato del 1516 e con le tradizioni gallicane (dell'importanza, magari, dei decreti tridentini), o con la delicata situazione dei tre vescovati di Verdun, Metz e Toul, e comunque rivelando sempre il fitto intreccio esistente allora fra la vita politica e la società civile, da un lato, e, dall'altro, l'organizzazione ecclesiastica.

Sono considerazioni, d'altra parte, che confermano quello che anche risultava dall'altra importante pubblicazione egregiamente curata dallo stesso Barbiche negli *Acta Nuntiaturae Gallicae*, la *Correspondance du nonce en France Innocenzo del Bufalo, évêque de Camerino, 1601-1604* (Rome-Paris 1964).

c. vivanti

NEVIO MATTEINI, *Il « Rimino »*. Una delle prime « Gazzette d'Italia ». Saggio storico sui primordi della stampa, Bologna, Cappelli, 1967, pp. 103.

L'interesse maggiore di questa gazzetta — di cui il M. ha reperito una serie quasi continuata tra il 1660 e il 1663, e due numeri isolati nel 1690 — risiede nella sua data: siamo infatti di fronte ad uno dei primi periodici italiani, su cui mancava sinora ogni precisa notizia. Pubblicato settimanalmente (ogni sabato) dal libraio Simbene Simbeni e nel 1690 dal più noto Gian Felice Dandi, il *Rimino* conserva intatta la consueta struttura del foglio d'avvisi.

Dall'ampia scelta di brani che occupa quasi totalmente questo volumetto, emerge la fisionomia di un giornale ben povero, tutto gremito di notizie sulla politica e sulle corti europee, ancora rimaste allo stato grezzo. Le notazioni moralistiche del gazzettiere sulla miseria del popolo, sull'ambizione dei re, sulla gloria e i suoi pericoli, non paiono confortare la tesi del M. che questo precoce foglio presenti una sua perspicua « personalità » (p. 103). Se è notevole il fatto che in un piccolo centro sugli 8000 abitanti abbia così presto attecchito una gazzetta, questa non può essere ritenuta significativa sulla base di qualche fugace apprezzamento uscito dalla piuttosto impacciata

penna del suo estensore. Non il commento, ma il coordinamento delle notizie, il loro disporsi in una visione articolata e sorretta da una linea interpretativa, segna l'avvio verso un giornalismo moderno.

m. berengo

G. CONIGLIO, *I Viceré spagnoli di Napoli*, F. Fiorentino, Napoli, 1967, pp. 396.

Riprendendo il soggetto del *Teatro eroico* di Domenico Antonio Parrino, raccolta delle biografie dei viceré di Napoli dalla conquista spagnola al 1683 circa, Giuseppe Coniglio, a margine del suo impegno di storico dell'economia del Viceré, ha ristudiato tutto l'arco della dominazione spagnola dal punto di vista dei viceré e della loro azione di governo. Ne risultano in fondo gli stessi limiti che già i contemporanei rimproveravano al Parrino: da una parte la ricerca biografica è insufficiente, dall'altra la storia generale viene artificiosamente usata come letto di Procuste per una serie di personalità che diventano in questo modo singolarmente sfocate e prive di rilievi che non siano aneddotici. Mentre il Parrino si arrestava al Los Velez (1683), il Coniglio prosegue con il Del Carpio (1683-1687), che il Giannone considerava come uno dei migliori viceré, superiore allo stesso Pietro di Toledo, proponendolo a modello (nelle ultime pagine dell'*Istoria civile*) al proprio, il cardinale Althann. Seguono il conte di Santo Stefano (1687-1696), il Medina Coeli (1696-1702) e l'ultimo, il marchese di Villena, fra l'altro riformatore dell'università, fino al 1707. Anche per questi ultimi il Coniglio riassume e coordina soprattutto fonti edite.

g. recuperati

ATHOS BELLETTINI, *La popolazione del Dipartimento del Reno*, Bologna, Zanichelli, 1965. Istituto per la Storia di Bologna - Fonti e Ricerche.

Ancora una volta, Athos Belletini — come già nella sua *Popolazione di Bologna dal secolo XV alla unificazione italiana*, del 1961 — offre agli studiosi un'opera completa, esauriente, viva.

Lo studio è centrato sull'epoca napoleonica. Per un periodo così vitale, di cambiamenti radicali, quale quello napoleonico, studiare le vicende demografiche d'una regione importante come il dipartimento del Reno significa addentrarsi in uno dei punti chiave dell'analisi economica. Athos Belletini l'ha fatto attraverso una ricerca documentaria, che non bisogna esitare a definire esemplare; un esame statistico raffinatissimo; una penetrazione d'analisi sempre acutissima. Si riassumono male le ricchezze d'un libro di questa fatta, che si avrà il più grande interesse a leggere, e per le notizie che se ne possono direttamente trarre, e per tutti gli insegnamenti metodologici e tecnici, che se ne possono trarre.

r. romano

F. NICOLINI, *Vico storico*, a cura di F. TESSITORE, Morano, Napoli, 1967, pp. XI-479.

Il comune denominatore di questi saggi di Fausto Nicolini raccolti da Fulvio Tessitore è quello, riassunto nel titolo, di essere legati alle due opere più propriamente « storiche » del Vico. I primi sette saggi infatti sono il segno dell'amorosa attenzione di Nicolini per il *De rebus gestis Antonii Caraphei*. Di essi, scritti fra

il 1938 e il 1939, soltanto il quinto è inedito, su Vittorio Amedeo II, Eugenio di Savoia e Antonio Carafa. Sono lavori che rispecchiano, proprio per la loro marginalità rispetto all'opera del Vico, gli aspetti migliori dell'« erudizione » di Fausto Nicolini, un commovente e dilettantesco (nel senso migliore della parola) amore per il mondo vichiano, che si trasferisce quasi spontaneamente anche ai soggetti del medesimo.

Più importanti i due ultimi lavori, quello sul Savioni e l'austriacantismo a Napoli e l'ultimo, sulle vicende e codici della *Principum neapolitanorum coniuratio*, opera vichiana rimasta inedita fino al 1837, recentemente riesaminata da Salvo Mastellone nel suo libro sul pensiero politico e sulla vita culturale a Napoli verso la fine del '500. Quest'ultimo (riprendendo e ampliando le osservazioni del Badaloni) polemizza con la tesi nicoliniana della « apoliticità » del Vico e vede proprio in quest'opera una precisa partecipazione politica alle vicende del ceto civile in reazione al programma nobiliare della congiura di Macchia.

In realtà chi cercasse un discorso veramente significativo su Vico storico, dovrebbe leggere piuttosto il saggio del Giarrizzo [*Alle origini della medievistica moderna (Vico, Giannone, Muratori)*, « Bullett. dell'Istituto storico Italiano per il M.E. e Arch. Murat. », n. 74, 1962, pp. 1-43] o la pregnante lezione di Arnaldo Momigliano su Vico e la storia romana apparsa su questa stessa rivista nel 1965; in questo saggio del Nicolini il lettore di oggi ritrova piuttosto, non senza diletto, un modo minore e ormai irrimediabilmente lontano di rivivere il passato fra erudizione passionale e storia aneddotica.

g. recuperati

A. REINEMAN, *Metternich and the papal condemnation of the Carbonari, 1821*, «The Catholic Historical Review», vol. LIV, n. 1, pp. 55-69, Washington, 1968.

Il 13 settembre 1821, Pio VII, con la *Ecclesiam a Jesu Christo*, formulava la scomunica contro «una moltitudine di malvagi... uniti contro Dio e il Cristo, con lo scopo principale di attaccare Dio e di distruggere la Chiesa», cioè contro i carbonari, la cui rivolta napoletana era stata schiacciata nel marzo di quello stesso anno dalle armi dell'Austria.

Era ovvio, per chiunque avesse una semplice conoscenza della natura della Chiesa della Restaurazione e del momento in cui la scomunica venne formulata, che si trattava di un provvedimento le cui origini erano politiche, e che giovava in concreto alla politica dell'Austria. Tale fu la spiegazione che dell'enciclica venne subito fornita dalla pubblicistica liberale, e tale è sempre apparsa, a chi non si sia fatto traviare dalle complicazioni delle ricerche pseudoreligiose, del conflitto tra politici e zelanti, ed altre simili quisquillie, recentemente elevate a canoni di interpretazione storiografica.

Nondimeno, non sono mancati storici clericali, anche recenti (il Reineman cita il Vercesi e il Petrocchi) che hanno presa per buona la motivazione religiosa della condanna enunciata nell'enciclica: che cioè i Carbonari siano stati condannati per la loro tolleranza, id est «indifferenzismo» religioso e per l'uso «blasfemo» che nel rituale carbonaro si faceva della terminologia cristiana, nonché per l'«odio speciale verso la Santa Sede» che sarebbe stato proprio della setta.

Ora il Reineman, che ha sostenuto una tesi tuttora inedita presso la Loyola University sulla *Politica austriaca del Cardinal Consalvi*, viene a precisare, con documenti tratti dall'A. S. Vaticano e dell'H.

H. u. Staatsarchiv di Vienna la cronaca di quella condanna e le iniziative nel Metternich per provocare il documento vaticano.

In effetti, il Metternich, nel periodo 1820-1822 lavorò assiduamente per assicurarsi la cooperazione degli Stati Italiani e quella della Santa Sede alla sua politica di conservazione dell'assolutismo. E in questa cornice, fin dallo scoppio della rivoluzione napoletana, fece avvicinare il cardinal Consalvi per ottenere l'appoggio spirituale della chiesa alla sua politica di repressione del moto carbonaro. Senonché Vienna essendo lontana e Napoli vicina, il suo ambasciatore Apponyi gli faceva sapere il 14 aprile che il Consalvi aveva gravi scrupoli in proposito, in quanto «come sovrano spirituale, il Santo Padre può comminare pene ecclesiastiche solo contro quelle Società le cui istituzioni sono evidentemente contrarie alla religione cattolica e attaccano apertamente i suoi principi». Negli scrupoli il cardinale rimaneva fermo per quasi un anno, e l'Apponyi, il 18 gennaio, prevedeva in un dispaccio al Metternich che non se ne sarebbe smosso fino a che il regime napoletano fosse rimasto in piedi.

«Ma, aggiungeva, io sono convinto che questa obiezione sparirà immediatamente non appena le nostre prime vittorie avranno restaurato la Chiesa di Roma in una posizione di sicurezza... Da allora in poi troveremo in essa una fedele alleata che seguirà la nostra linea di condotta...».

In effetti, soffocato il regime napoletano nel marzo, il Metternich tornava all'assalto il 19 aprile:

«Roma deve colpirli con l'anatema... Deve lanciare una bolla di scomunica contro tutti i loro aderenti». In quest'azione trovava naturalmente solidali i rappresentanti a Roma della Santa Alleanza, il francese Blacas e il russo Italinsky. Ma al

Consalvi, che fin dal 10 aprile aveva fatto emettere un editto nello Stato contro le sette, mancava ancora della sufficiente giustificazione religiosa. Anch'essa venne fornita dall'autorità austriaca il 4 maggio, con la scoperta di un rituale di iniziazione al secondo grado della carboneria, « in cui sono messi in scena i misteri della passione nel modo più empio »; proprio il motivo più concreto che l'enciclica adduce per la condanna.

Da allora, grazie a questa ed altre informazioni poliziesche, l'affare della condanna fece rapidi progressi. È vero che il Consalvi insisteva perché le forme fossero salve, ma il Metternich consentiva in questo interamente:

« Il Cardinale ha ragione di desiderarlo; lo auguriamo sinceramente quanto lui stesso, e condividiamo la sua preoccupazione, che, se trascurassimo queste formalità ... distruggeremmo l'effetto del provvedimento ». Non furono però formalità interminabili, ché « misurando secondo il metro della curia, si fecero progressi di rapidità sorprendente ». L'approvazione di una commissione straordinaria fu formulata il 22 luglio; e pochi giorni dopo anche Pio VII l'approvò; esso, con l'entusiasmo del Metternich, fu pubblicato il 13 settembre.

Le altre considerazioni del Reineman sull'efficacia maggiore o minore della condanna papale sono meno importanti, anche se ovvie nel senso che, mentre i carbonari poterono più o meno soffrirne, ne soffrì in modo certo anche il prestigio della Santa Sede. Ma tali considerazioni vanno ben oltre l'episodio del 1821 e riguardano, se mai, il problema della politica vaticana nel secolo XIX e nella prima metà del XX.

a. garosci

Il giornalismo italiano dal 1861 al 1870
(Dagli atti del 5° Congresso dell'Istituto Nazionale per la storia del giornalismo, Torino, 20-23 ottobre 1966), a cura dell'Associazione stampa subalpina, Torino, Edizioni 45° Parallelo, pp. XXVII 264 con tavv.

Il volume, pubblicato in elegante veste tipografica ad opera della Associazione Stampa Subalpina, organizzatrice del Congresso, si riallaccia ai volumi già editi o tuttora in corso di stampa costituiti dagli atti dei Convegni precedentemente tenuti a Mantova, Trieste, Udine, Palermo allo scopo di tracciare la storia del giornalismo italiano dal 1789 ai giorni nostri.

Uscito a breve distanza dal Congresso, cosa notevole se pensiamo al ritardo che simili pubblicazioni conoscono in Italia, esso consta della prefazione del prof. Giuliano Gaeta, dei discorsi di apertura e di chiusura di Giovanni Giovannini, presidente dell'Associazione Stampa Subalpina, del prof. Giuseppe Grosso, sindaco di Torino, dell'avv. Gianni Oberto, presidente della provincia di Torino, di Nanni Spetia, in rappresentanza della Federazione della Stampa, e dell'on. Carlo Donat Cattin, i quali mettono in evidenza il significato e l'attualità del tema, sottolineando il rapporto di interdipendenza tra la storia del giornalismo e la storia della società.

Seguono trentaquattro relazioni e comunicazioni a firma di specialisti e studiosi, riportate nel loro testo originale, e un utile e preciso indice onomastico.

Manca una relazione di inquadramento generale su tutto il periodo, ma, come osserva il Gaeta, i dati raccolti non permettono ancora una sintesi sufficientemente completa. Si possono notare in-

fatti, senza che questo suoni critica alle singole trattazioni, alcune lacune settoriali (opposizione democratica costituzionale) e geografiche (Milano, Napoli, Palermo, Cagliari).

Aprè il volume la relazione di Valerio Castronovo (*Giornali e giornalisti piemontesi nel decennio post-unitario*) importante per l'argomento ed esemplare per la trattazione intelligente e completa, corredata da un'ampia bibliografia, ai fini di una corretta impostazione dello studio dei giornali.

L'autore esamina la stampa di intonazione liberale quale si esprime nelle tradizionali testate della «Gazzetta del Popolo», della «Gazzetta di Torino», della «Gazzetta piemontese». Ne nasce un quadro compiuto della vita dei singoli giornali e dei loro uomini (Bottero, Borella, Govean, Bersezio, Calani), come della società borghese piemontese che vede svanire in quegli anni la sicurezza di fare «un grande Piemonte» di tutta la penisola unificata.

Un aspetto del tema trova un approfondimento particolare nello studio presentato dal Centro di ricerca Luigi Einaudi (*La politica italiana dal 1867 al 1870 nelle cronache della «Gazzetta piemontese»*).

Con estrema precisione i problemi, le questioni, gli avvenimenti di quel periodo sono esposti con a lato, puntuali, le critiche, le alternative, le proposte del giornale di Bersezio.

Ancora nell'ambito del fertile giornalismo piemontese i cui problemi tecnici sono illustrati dall'informata relazione di Stefano Ajani (*Problemi tecnici dei quotidiani torinesi fra il 1860 e il 1870*), Aldo Alessandro Mola affronta una prima, ma già approfondita analisi, sulla stampa cuneese in un lavoro ricco di nuovi apporti e di centrate osservazioni (*Per una storia della pubblicistica periodica pro-*

vinciale in Piemonte dal 1860 al 1870); Luigi Chiesa e Carlo Trabucco analizzano le voci cattoliche di opposizione quali, per ricordare le maggiori, «L'Armonia», «La Campana di Torino» diventata poi «Il Campanone» e quindi il «Campanile», «L'Unità Cattolica», «Il Mediatore», giornale del teologo e scrittore politico religioso Carlo Passaglia del quale si traccia un breve profilo (*La stampa cattolica a Torino durante il decennio 1861-1870*); Emilio R. Papa chiarisce il carattere che all'emancipazione operaia cercarono di dare i redattori della «Gazzetta del Popolo» (*Paternalismo e classe operaia: la «Gazzetta del Popolo» e la Società operaia torinese di Mutuo Soccorso, 1861-1862*); Raimondo Luraghi dimostra, attraverso un attento spoglio dei principali quotidiani torinesi, come alcuni di essi — ci si richiama in special modo a «L'Opinione» di Giacomo Dina e «La Stampa. Giornale politico» con i cinque editoriali scritti da Pasquale Villari — abbiano saputo esprimere pensieri acuti e profondi sul pur lontano dramma d'America (*La guerra civile americana nei commenti dei giornali torinesi dal 1861 al 1865*); Enrico Gianeri delinea un brillante panorama del giornalismo satirico piemontese dal 1861 al 1870 con interessanti notizie retrospettive (*Due lustri di giornalismo satirico in Piemonte*).

Nutrito il gruppo di comunicazioni di argomento genovese. Leonida Balestreri fissa l'attenzione sul «Giornale delle Associazioni Operaie Italiane» fondato da F. B. Savi e da lui diretto fra il 1864 e il 1866 superando le difficoltà proprie del giornalismo mazziniano (*Francesco Bartolomeo Savi e il «Giornale delle Associazioni Operaie Italiane»*); Giuseppe Oreste, attraverso l'analisi dei diversi giornali satirici pubblicati in Genova tra il 1861 e il 1865, tratteggia il quadro dell'opinione pubblica genovese in quel tempo (*La*

stampa periodica satirica in Genova dal 1861 al 1865). Inoltre sono da ricordare le relazioni di Rosangela Puppo (*L'attività giornalistica di Federico Campanella dal 1863 al 1867*), di Paola Giorgini (*La caduta di Napoleone III vista dalla stampa genovese dell'epoca*), di Laura Celesti (*La guerra civile americana vista dalla stampa genovese dell'epoca*).

Presente il giornalismo veneto-trentino con le relazioni di Sergio Cella (*Giornali padovani prima e dopo l'annessione al Regno d'Italia 1864-1870*), Maria Grazia Sinigo (*Riflessi della questione romana nella stampa triestina del 1870*), Marcella De Ambrosia (*La stampa trentina dal 1861 al 1870*), Achille Bosio (*Le streghe veneziane del Risorgimento*), Giuseppe Aliprandi (*Giornali padovani: I. «Il Comune» 1864-1866, II. «Il Giornale di Padova» 1866-1881*).

Al di fuori di questi raggruppamenti (giornalismo piemontese, ligure, veneto-trentino) particolarmente degne di nota sono le relazioni di Alessandro Galante Garrone (*Il «Gazzettino Rosa» fino al 1871*), di Alfio Carrà (*Giornalismo operaio nella Sicilia orientale dal 1860 al 1874*), di Ugo Baroncelli (*Un giornale bresciano degli anni 1860-1861: «L'Indicatore Bresciano»*). A. Galante Garrone richiama la attenzione su un aspetto poco studiato e pur importante del «Gazzettino Rosa», il battagliero quotidiano milanese (1867-1873) diretto da A. Bizzoni, cioè sulla sua fisionomia politica, attraverso la quale è possibile cogliere alcuni motivi essenziali della prima democrazia radicale in Italia.

A. Carrà presenta una ricostruzione scrupolosa e penetrante della stampa di opposizione catanese e di quella più specificamente operaia e democratica di Catania e di Messina.

U. Baroncelli segnala con abbondanza di particolari il settimanale «Indicatore

Bresciano», organo più o meno ufficiale della corrente liberale zanardelliana.

La stampa cattolica, particolarmente attiva in questo decennio, oltre al già citato lavoro di Chiesa e Trabucco, offre argomento alle *Note sul giornalismo cattolico fra il 1860 e il 1870* di Andrea Lazzarini e all'ordinato ed esauriente profilo dei quotidiani e dei periodici a frequenza plurisettimanale cattolico-intransigenti e conciliatori, presentato dalla relazione di Glauco Licata (*Il giornalismo cattolico italiano nel decennio 1860-1870*).

Unico finora nel campo degli studi giornalistici, è il lavoro di Diego De Castro dal titolo: *L'interesse della massa per i vari problemi misurato attraverso gli argomenti trattati dai quotidiani nel 1868 e nel 1965*. Per la novità del metodo e per i risultati raggiunti è forse questo il lavoro di più immediata attrattiva.

a. benvenuto violetto

GIUSEPPE ASTUTI, *L'unificazione amministrativa del Regno d'Italia*, Napoli, Morano, 1966, pp. 137.

In questo denso volumetto l'A. delinea la storia del processo di fusione dell'amministrazione dei vari Stati italiani nella amministrazione dello Stato unitario. Egli descrive come vennero strutturati i grandi organismi centrali, ossia la presidenza del Consiglio dei Ministri, la Corte dei Conti, il Consiglio di Stato, per scendere poi ad illustrare i modi ed i tempi coi quali e nei quali vennero strutturati gli organismi periferici, le Prefetture ed i Consigli Provinciali, le Giunte ed i Consigli Comunali. Naturalmente, trattandosi di uno studio sintentico, l'A. non si addentra in una analisi minuta di tutto l'iter legislativo attraverso il quale l'uni-

ficazione fu compiuta, nè illustra tutti gli organismi amministrativi dello Stato unificato, lasciando per esempio di proposito in disparte lo studio degli organismi amministrativi finanziari e militari. Nonostante questi voluti limiti il saggio dell'Astuti dovrà d'ora in poi essere considerato come un testo indispensabile per chi voglia prendere l'avvio nello studio dei temi che egli ha trattato.

A parte la narrazione delle vicende parlamentari attraverso cui si giunse all'unificazione amministrativa, a parte la descrizione tecnica degli organismi presi in considerazione, meritano in particolare di essere meditati i giudizi che l'A. esprime sui temi affrontati.

È opinione comune che il regno di Sardegna, assorbendo in sé gli altri Stati italiani, li abbia « piemontesizzati » ed abbia quindi fatto regredire certi organismi, certe strutture già esistenti in altri Stati e che erano migliori di quelli piemontesi. L'Astuti riconosce senz'altro la validità di queste osservazioni per alcuni casi particolari. Ma giustamente osserva che le strutture e la legislazione esistenti in Piemonte — considerate globalmente — erano senza dubbio migliori di quelle degli altri Stati italiani ed erano più adatte ad essere applicate ad uno Stato di dimensioni molto più vaste. In secondo luogo ed altrettanto giustamente egli osserva che la legislazione estesa dagli Stati sabaudi agli altri Stati italiani non era la legislazione dell'antico regime assoluto subalpino, ma una legislazione che già aveva subito notevoli riforme all'epoca di Carlo Alberto e che soprattutto era stata profondamente modificata dopo il '48 in conformità alle norme statutarie, mentre tutti gli altri Stati erano rimasti ancorati ad una legislazione ed a strutture che riflettevano il carattere assolutistico dei governi da cui traevano origine. Molte leggi

poi vennero emanate quando ormai l'unificazione politica dell'Italia era avvenuta da alcuni anni (si ricordino in particolare le numerose ed importanti leggi del '65), tenendo bensì conto della preesistente legislazione subalpina, ma facendo tesoro anche di altre esperienze, dei suggerimenti offerti dalle legislazioni dei preesistenti Stati italiani, dall'esempio di consimili istituzioni straniere e soprattutto facendo tesoro dell'ampio lavoro delle commissioni parlamentari, nelle quali la presenza dei Piemontesi era piuttosto esigua e non determinante.

Svolti questi concetti l'A. non minimizza affatto i difetti reali che non tardarono a manifestarsi negli organismi amministrativi dell'Italia unita e che egli individua soprattutto: 1) nel soffocamento degli organismi locali sotto il rigido controllo imposto su di essi dagli organismi centrali (accentramento questo giustificato in parte dalle esigenze politiche dell'epoca, ma che nocque grandemente allo sviluppo di una genuina vita e coscienza democratica), 2) nel grande potere che venne attribuito ai direttori delle divisioni ministeriali, senza per altro accollare ad essi la responsabilità del potere che esercitavano, 3) nella elefantiasi della burocrazia che si andò rapidamente sviluppando e che creò, — sotto gli alti burocrati i quali godevano di pingui stipendi e di brillanti carriere, — un esercito di piccoli burocrati mal retribuiti, eternamente scontenti, spesso anche incompetenti perchè assunti soltanto grazie a considerazioni di carattere politico ed elettorale.

Il volume si conclude con una nutrita bibliografia che indica gli indispensabili strumenti di lavoro per chi volesse riprendere ed approfondire i temi che l'A. nelle sue pagine ha succintamente delineati.

n. nada

ANDRÉ MARTEL, *Les confins Saharo-Tripolitains de la Tunisie* (1881-1911), Paris, Presses Universitaires de France, 1965 vol. I, pp. 824, vol. II, pp. 428.

Si tratta senz'alcun dubbio dell'opera più importante e più esauriente apparsa sinora su di un tema che ha occupato e preoccupato lungamente le cancellerie europee, a partire dalla metà circa del secolo scorso. Del resto il problema ha resistito anche ai mutamenti politici intervenuti nel Nord Africa con l'indipendenza dei paesi arabi. Il futuro del Maghreb rimane ancora, nonostante tutto, una questione in parte aperta.

Il prof. Martel, dell'Università di Tunisi, incoraggiato come tanti altri studiosi dall'instancabile maestro Pierre Renouvin, ha condotto una ricerca molto approfondita su tutte le fonti pubbliche e private disponibili. Egli si è arrestato al 1911, cioè alla vigilia della guerra italo-turca, a causa della « regola dei cinquant'anni » che esclude, appunto, l'ultimo mezzo secolo dall'esplorazione archivistica. Poiché questa « regola » si è ora notevolmente allentata e subisce ogni giorno violazioni patentì, ci auguriamo che il Martel possa darci presto un terzo volume, con cui risalire alla fine della seconda guerra mondiale, che è forse il vero punto terminale del problema, quale fu *originariamente* posto e visto dalle grandi potenze dell'epoca, cioè problema di politica « europea » oltre che africana.

Dal punto di vista puramente diplomatico, nonostante l'abbondanza dei dettagli fornitici dal Martel, che ci aiutano a meglio comprendere l'evolversi di certe situazioni, le linee maestre dell'azione delle grandi potenze rimangono quelle che già conosceamo in seguito alla precedente pubblicazione di raccolte di documenti, di memorie e di studi vari. La parte, a mio parere, più importante della diligente ri-

cerca del Martel è quella riguardante i rapporti tra l'Amministrazione militare francese del Sud sahariano, la Residenza di Tunisi ed il *Quai d'Orsay*. In genere si è avuta sinora, nella pubblicistica, una chiara tendenza ad identificare l'azione della prima con quella della Residenza, quando non addirittura quella dell'Amministrazione militare e della Residenza con quella del *Quai d'Orsay*. Viene ora ottimamente chiarito dal Martel che l'amministrazione militare costituì in un certo senso, lo strumento di una politica espansionistica dall'Algeria e dalla Tunisia verso il Sudan, attraverso il controllo del Sahara.

In realtà la Residenza, specie quando fu sotto l'oculata amministrazione di Paul Cambon, fece quello ch'era in suo potere per tenere a freno ufficiali intriganti e colonialisti ad oltranza. Tra costoro emerge quella strana figura del gen. Allegro, figlio di un mercante genovese e di una mussulmana, divenuto poi, quale governatore francese dell'Arad, propugnatore dell'annessione alla Tunisia dei centri carovanieri del Sahara, tra cui le basi di Ghat e Ghadames.

In definitiva, si è trattato del solito contrasto tra il ministero della Guerra e quello degli Esteri. Forse un raggruppamento migliore dell'esposizione dei fatti, che nell'opera del Martel appare talvolta troppo sparsa talaltra troppo episodica, avrebbe giovato alla comprensione dell'importanza del problema ai fini della politica mediterranea ed europea.

Aggiungeremo, per il caso di una nuova edizione dell'opera, che all'A. è sfuggito qualche *lapsus*; si parla (vol. I, p. 416 e successivamente) di un « Palazzo Chigi » che, nel 1888, sarebbe stato sede del Ministero italiano degli Esteri: in realtà quest'ultimo passò dalla Consulta a Palazzo Chigi solo nel primo dopoguerra, quando l'ambasciata austriaca ne fu estro-

messa. Si parla ancora (vol. I, p. 579) della sostituzione dell'ambasciatore italiano a Costantinopoli, Catalani, nell'autunno del 1895, per il desiderio del governo di Roma di migliorare le relazioni con la Tunisia. Purtroppo la sostituzione avvenne perchè Catalani era morto improvvisamente.

Giova comunque ripetere che l'opera del Martel rimane quanto di meglio è stato scritto sinora sull'argomento.

e. serra

CLIO FRANCIOSI, *San Marino «ospite suo»*. *Cronache antiche e notizie contemporanee*, G.P.E., Rep. San Marino, 1968, pp. 136.

Il volumetto, opera di Clio Franciosi, figlia di Pietro Franciosi (lo storico del risorgimento sammarinese che a suo tempo, prese l'iniziativa della famosa commemorazione carducciana, per terminare la vita tra bandi e persecuzioni politiche fasciste), ha il suo pregio proprio nel mescolare che fa «cronache antiche e notizie contemporanee» del diritto di asilo sammarinese. Se per le «cronache antiche» anteriori al secolo XIX l'autrice si accontenta di ricalcare i racconti tradizionali, per l'età moderna e contemporanea essa affronta temi finora appena lievemente accennati o discretamente sottaciuti dalla storiografia sammarinese, ancorata all'immagine tradizionale della repubblica «buona» ereditata (come credo di aver spiegato nel mio recente *San Marino*) dalla composita immagine romantica e illuministica del Risorgimento e ritrattasi poi dalla più aspra e drammatica prova di commisurare alla storia effettiva gli ideali ispiratori.

Nel volumetto della Franciosi, mentre persiste la fiducia ingenua, la devozione filiale agli ideali di una San Marino mo-

dello, testimone, monito rispetto alla circostante vita italiana, l'amore schietto e vivo della verità e di quegli stessi ideali fa emergere, sia dalle carte e dai ricordi del padre, sia dai ricordi e dalle ricerche della stessa autrice, molti episodi della storia reale. Per dirne una, l'asilo politico che la Repubblica, per ispirazione e opera prima dell'Onofri, poi del Borghesi, diede ai profughi del 1831 appare drammaticamente contrastato dai clericali, devoti al Santo Padre, sul territorio stesso della Repubblica. Erede di quella tradizione diplomatica, ideale e cauta, liberale e conservatrice, era il Belzoppi, ma lo stesso suo operato nel dramma dell'asilo garibaldino, gli creò una opposizione «rossa», risentita e violenta. Segue quello che l'autrice chiama «il periodo più triste della vita sammarinese del secolo scorso» durante il quale la «setta» repubblicano-liberale liquidò con l'assassinio il Bonelli, segretario di stato moderato, il medico Lazzarini, testimone del delitto, l'avvocato Angeli, che aveva assunto l'istruttoria dello stesso; esso viene di solito appena accennato nelle storie sammarinesi; ma è evidente come esso sia connesso con la parallela attività delle società «del pugnale» e «del revolver» della vicina Romagna e forse in particolare con l'esilio in San Marino, da Cesena, del Valzania, futuro garibaldino, organizzatore della «Società Nazionale» e animatore della vita politica romagnola del primo periodo unitario — che di pugnali e sicari si intendeva. Pudore patriottico e interessi democratici hanno impedito fino ad epoca recente di far piena luce su questa oscura rete di organizzazioni popolari tenute in vita dal terrore e dal prestigio di un capo, in cui delitto e idealismo, organizzazione sociale e delinquenza si associavano strettamente e che sono alla radice degli eventi storici più recenti. Persino testi così diffusi come *Sangue ro-*

magnolo nel deamicisiano *Cuore* riescono di difficile comprensione a chi rifiuta di vedere nel passato, che è anche il nostro passato, la parte cupa del delitto; e la storia italiana, dalla civile affermazione del primo novecento alla fosca parentesi fascista può essere illuminata da uno studio e da una meditazione su questi temi.

Ancora più interessante la *seconda parte* dello studio, sui *profughi del secolo nuovo*, che illumina così il blando esercizio del diritto di asilo nel periodo liberale. Ma già la vicenda prende toni più cupi con l'avvicinarsi della guerra, i profughi della settimana rossa e poi con il lungo esilio del Massarenti, bandito dalla sua Molinella nel 1914 e perseguito dall'autorità giudiziaria, nè ritornatovi che nel 1919 pienamente assolto. Drammatico è l'esercizio dell'asilo politico nel 1920, nello sconvolgimento rivoluzionario della società italiana e tra le vicende interne della stessa Repubblica, dove l'astensione politica dei socialisti dal novembre 1920 lasciava in lotta per il potere i peritosi popolari con una «unione democratica» dalla quale in realtà partiva l'incoraggiamento alla reazione. Pur con il debito senso di venerazione verso la nobile figura del Padre suo, sostenitore del diritto d'asilo, ostile alla «oligarchia» che era stata spodestata con la rivoluzione democratica del 1906 e i cui rancori contribuirono all'importazione del fascismo in San Marino, Clio Franciosi conserva discernimento e giudizio di equità verso uomini e momenti di quel dramma. La cosa è tanto più difficile in quanto: 1) in questa storia è più che mai evidente l'immediato concorrere delle passioni individuali, di vecchie tradizioni o rancori familiari con i grandi temi della libertà e dell'oppressione; 2) il destino di Pietro Franciosi,

vera guida morale e intellettuale del suo paese, tra il 1922 e il 1924, fu il destino assieme umiliante e doloroso di chi si vede oggetto di persecuzioni, dileggio, aggressione nel costernato silenzio del paese che ha portato a una più alta coscienza civile. Ma quei giorni non hanno lasciato nell'autrice se non «il triste ricordo delle ingiustizie sofferte, delle persecuzioni sopportate, delle violenze subite, e un sentimento di pietà per coloro che commisero tante malvagità».

In ogni caso, in quel durissimo periodo del 1920-1925 la storia dell'asilo politico sammarinese scrisse una pagina sfortunata nel fatto, perché inabile a preservare coloro che si erano rifugiati nella Repubblica, ma idealmente tra le più alte perché pagata a prezzo assai caro dai suoi difensori aperti come il Franciosi. Una storia intera di quelle vicende, di cui Clio Franciosi ha voluto far conoscere ai posteri vari episodi «nella loro integrità e fedeltà storica», comporta evidentemente uno studio *ex novo*, pieno e realistico, della storia sammarinese dell'intero secolo e mezzo testè trascorso, in cui sian vagliati l'influenza delle famiglie, i contrasti della città e del contado, le condizioni della vita cittadina, dall'amministrazione dello stato alla cultura alla proprietà terriera, i rivolgimenti politici, e la connessione di tutto ciò con la viva lotta politica italiana e le relazioni con lo stato italiano. Il volumetto della Franciosi fa sorgere maggiore il desiderio di questo studio e il senso della sua utilità, anzi della sua urgenza, per lo stesso programma della vita odierna e futura della Repubblica e della vita italiana che vi è interessata.

a. garosci

S. DRESDEN, *Het humanistische denken, Italië-Frankrijk 1450-1600 (Il pensiero umanistico, Italia-Francia 1450-1600)* F. dizioni « Wereldakademie », W. De Haan - J. M. Meulenhoff. Stampato in Italia da Arnoldo Mondadori, Officine Grafiche, Verona, 1967, pp. 256.

L'autore è professore di letteratura francese presso l'Università di Leida. A parte i contributi nel campo della critica letteraria, un suo lavoro sui problemi inerenti alla funzionalità della biografia (*De structuur van de biografie*, L'Aia, 1956) andrebbe conosciuto anche in Italia, in tempi, come questi, di esigenze metodologiche non soddisfatte. Con quest'ultimo libro — che figura in una collana di divulgazione ad un livello elevato — il D. affronta problemi di coordinamento e di raccordo dei modi in cui l'esperienza di pensiero degli umanisti ebbe a configurarsi, in paesi e in tempi diversi. Dunque, Italia e Francia, con la mediazione, su scala europea, di Erasmo, a cui nel quadro viene dedicata tutta la seconda parte del libro. Naturalmente, in funzione di una prospettiva del genere, occorre prendere delle misure di ordine pratico, che permettessero un discorso più scorrevole smussando certe asperità del terreno dovute a secolari sedimentazioni di concetti non sufficientemente sottoposti a verifica o comunque non sciolti e frantumati in un esame diretto dei fatti. L'analisi del D. è tutta concentrata sul *denkwijze* o modo di pensare e — perché no? — modo di sentire, in un senso huizinghiano. Non a caso nella trattazione vengono utilizzati con larghezza aspetti e problemi della storia delle arti figurative e vi si fa un largo ricorso ai sussidi dell'iconografia (il libro è riccamente illustrato, con didascalie ispirate a propositi di funzionalità). Un tale modo di impostare la trattazione esclude, per confessato proposito dell'autore, le concezioni

nel campo della politica e della economia. Una scelta; e scegliere è rinunciare. Ma abbiamo l'impressione che si tratti di un vizzo huizinghiano. Di lì a poco, quanto meno la politica farà capolino qua e là e con Machiavelli, ovviamente, acquisterà diritto di cittadinanza. Certo, l'attività degli umanisti nella città o a corte non assume, in tal modo, quel risalto spiccato a cui ci ha abituati il Garin; la sintesi viene raggiunta dal D. *sfumando* le varie componenti del quadro. Quelli che all'autore preme cogliere sono i punti di incidenza, le zone di contatto, le influenze, mediate più che immediate. Compito non facile. C'è il pericolo — che l'autore riesce felicemente ad evitare con indovinate operazioni di « stacco » — delle filiazioni dirette da idea a idea, da pensatore a pensatore. C'è il pericolo opposto dell'isolamento di blocchi marmorei di idee a sé stanti, senza un minimo di circolazione. Il D. ne è consapevole, e i collegamenti non mancano. Naturalmente, una analisi più direttamente « calata » nel contesto della realtà sociale ed economica scoprirebbe altri punti di contatto ed altri punti di rottura. Ma tant'è: abbiamo dei risultati che sono pur sempre il prodotto di una analisi *empirica* nel senso più fresco della parola, condotta, cioè con adesione diretta ai testi e con diffidenza a volte infastidita (giustamente!) nei confronti delle definizioni e delle massicce costruzioni mentali. C'è sempre il Burckhardt di mezzo, nel senso di un autore con cui, ad un secolo di distanza, bisogna pur fare i conti. Si tratta di « un'immagine del Rinascimento che, per erronea ed unilaterale che possa essere, appare pur sempre incancellabile. Il suo necessario sbriciolamento — a voler essere paradossali — l'ha lasciata intatta » (pag. 214). Ma questa presenza del Burckhardt, che si ricollega a spiriti huizinghiani, si avverte più che altro come soffio animatore, come punto di riferimento per verifiche.

Le conclusioni si avvicinano a quelle dello Chabod e del Garin circa il salto qualitativo, il senso nuovo della vita rispetto ai secoli medievali pur ricchi di cospicui anticipi.

Impossibile in questa sede lo scendere nei dettagli, che sono poi quelli che più contano in una laboriosa ricostruzione del genere. Tradotto ed offerto ai lettori italiani, il libro potrebbe rappresentare un utile antidoto nei confronti di una concezione esclusivisticamente *italocentrica* del Rinascimento e un contributo alla individuazione di nessi di pensiero europei. E poi, la conoscenza dei limiti degli altri ci aiuta a meglio cogliere i nostri. Nel quadro della vita culturale olandese d'oggi un lavoro come questo del D. costituisce un importante contributo alla presa di coscienza di problemi di largo raggio. È una cultura, quella olandese contemporanea, che difetta di idee generali atte a puntellare un orizzonte sopranazionale. Il che non può non nuocere anche alla comprensione del passato del proprio paese. Né in tal senso l'opera dello Huijzinga, nella sua singolarità, ha contribuito a colmare i vuoti. Forse anzi, da questo punto di vista, ha esercitato influssi negativi. C'è un umanesimo olandese del Cinque-Seicento che ancora attende una sistemazione in una cornice europea. Una estensione dei confini del Rinascimento fino alla Rivoluzione francese alla luce di proposte di periodizzazione non lontane nel tempo, permetterebbe di recuperare il contributo olandese in una prospettiva comune. Acquisterebbero anche nuove pos-

sibilità di sviluppo talune felici intuizioni del D. che da questo raccorciamento di prospettiva escono un po' sfocate. Ci riferiamo alla nozione di *avventuriero*, che nella ultima parte l'autore carica di tutti i possibili significati derivanti dal nuovo clima: si tratta di *avventure* del pensiero in relazione alla nuova mobilità che le cose hanno acquistata in seguito alle scoperte geografiche, alle eresie, alle guerre, ai crolli di fortune che parevano intramontabili, ecc. Fra gli *avventurieri* il D. colloca l'Ochino e i Socini. Giustissimo. Ma perché rinunciare, in quella direzione, a cogliere utili nessi col *courant libertin*? Anche a voler rimanere entro i limiti cronologici fissati dall'autore, l'esemplare — che ha valore indicativo — del *Catechismo* dell'Ochino con dedica a Charron di pugno del Montaigne, posseduto dalla Nazionale di Parigi, reca la data del 1561. Quando lo Charbonnel scrisse il suo libro sui rapporti fra il pensiero italiano e il *courant libertin*, gli studi sugli eretici italiani del Cinquecento apparivano ai più come studi di portata *settoriale*. Sfuggì quindi allo studioso francese una componente italiana che — in ogni caso *non meno* delle altre — aveva contribuito a far precipitare la situazione in senso libertino. Ma oggi lo stato degli studi non può non incoraggiare i tentativi in quella direzione. Si pensi del resto al bilancio che il Bayle — erede legittimo dei libertini — tracciò dell'attività degli eretici italiani.

a. scibilia

LIBRI RICEVUTI

Actes du colloque sur la forêt (Besançon, 21-22 octobre 1966), Paris, Les Belles Lettres, 1967, pp. 342, s.p.

Aspetti e momenti della Resistenza reggiana, Reggio Emilia, Amministrazione della Provincia, 1968, pp. 350, s.p.

Atti del Convegno: La donna reggiana nella Resistenza, Reggio Emilia, Amministrazione della Provincia, 1965, pp. 125, s.p.

AYMARD André, *Études d'histoire ancienne*, Paris, P.U.F., 1967, pp. XXVIII-622, F. 61.

BALMAS ENCA, *Montaigne a Padova e altri studi sulla letteratura francese del Cinquecento*, Padova, Liviana Ed., 1962, pp. 235, s.p.

BARBERO Giovanni, *Polemica risorgimentale*, Novara, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, 1967, pp. 133, s.p.

BATTISTA ANNAMARIA, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, Milano, Giuffrè, 1966, pp. 287, L. 2.400.

BEAN J. M. W., *The decline of English feudalism, 1215-1540*, Manchester-New York, Barnes Nobles, 1968, pp. 335, s. 50.

BEC Christian, *Les marchands écrivains à Florence, 1375-1434*, Paris-La Haye, Mouton, 1967, pp. 469, s.p.

BIGNARDI Agostino, *Agricoltura di oggi e di domani*, Bologna, Ed. Bandiera, 1968, pp. 45, s.p.

BIGNARDI Agostino, *Per la storia della viabilità cinquecentesca in Emilia-Romagna*, Estr. da « Strenna storica bolognese », XVII, 1967, pp. 67-76.

BILIŃSKI Bronisław, *Tradizioni italiane all'Università jagellonica di Cracovia*, Wrocław-Warszawa-Kraków, Ossolineum, 1967, pp. 122, s.p.

BORG Vincent, *Fabio Chigi apostolic delegate in Malta, 1634-1639*. An edition of his official correspondence, Città del Vati-

cano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1967, pp. XXVIII-528, s.p.

BOURVCHKINE Paul, *Bibliographie sur la Franc-Maçonnerie en Russie*, complétée et mise au point par Tatiana Bakounine, Préface de Roger Portal, Paris-La Haye, Mouton, 1967, pp. 175, s.p.

BOUVIER Jean, *Histoire économique et histoire sociale*, Genève, Droz, 1968, pp. 281, s.p.

BOZZOLATO Giampiero, *Proposta per una revisione storiografica: Giacomo Casanova*, Bari, Ed. Dedalo, 1967, pp. CXV, s.p.

BRAND Charles, *Byzantium confronts the West, 1180-1204*, Cambridge (U.S.A.), Harvard Univ. Press, 1969, pp. 394, \$ 12.50.

CAPELLO Luigi, *Caporetto perché?*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 362, L. 4.500.

CAPRA Carlo, *Giovanni Ristori da illuminista a funzionario, 1755-1830*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, pp. XIX-186, L. 1.600.

CARACCIOLLO FRANCESCO, *Il regno di Napoli nei secoli XVI e XVII. Vol. I, Economia e società*, Roma, Tombolini, 1966, pp. 410, L. 4.500.

CASTELLANI Giuseppe, *La società romana e italiana del Settecento negli scritti di Giulio Cesare Cordaro*, Roma, Ed. Abete, 1967, pp. V-326, L. 4.000.

CAVIGNAC Jean, *Jean Pellet, commerçant de gros, 1694-1772*, Paris S.E.V.P.E.N., 1967, pp. 406, s.p.

COMELLAS José Louis, *Historia de España moderna y contemporánea, 1474-1965*, Madrid, Rialp, 1967, pp. 672, s.p.

CONIGLIO Giuseppe, *I viceré spagnuoli di Napoli*, Napoli, Fiorentino, 1968, pp. 396, s.p.

COORNAERT Emile, *Les compagnonnages en France, Paris*, Editions ouvrières, 1966 pp. 433, F. 39.

CORBINO Epicarmo, *Cinquant'anni di vi-*

ta economica italiana, Napoli, E.S.I., 1966, 2 voll., s.p.

COX Eugène, *The Green Count of Savoy. Amadeus VI and transalpine Savoy in the fourteenth century*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1967, pp. XVI-400, \$ 11.00.

CRACCO Giorgio, *Società e stato nel medioevo veneziano*, Firenze, Olschki, 1967, pp. 491, s.p.

CROCE Elena e Alda, *Francesco De Sanctis*, Torino, UTET, 1964, pp. VIII-661, L. 6.000.

DAL PANE Luigi, *La storia come storia del lavoro*, Bologna, Patron, 1968, pp. 275, L. 5.000.

D'AMOJA Fulvio, *Declino e prima crisi dell'Europa di Versailles*, Milano, Giuffrè, 1967, pp. 510 L. 4.400.

DEL MORAL Juan Diaz, *Histoire de las agitaciones campesinas andaluzas*, Madrid, Alianza Editorial, 1967, pp. 509, s.p.

DIONISOTTI Carlo, *Gli umanisti e il Vol. gare fra 4 e 500*, Firenze, Le Monnier, 1968, pp. 134, L. 1.900.

DUKES Paul, *Catherine the Great and the russian nobility*, Cambridge, University Press, 1967, s. 55.

FALCO Giorgio, *In margine alla vita e alla storia*. Introd. di Pietro Zerbi, Milano, L. 1.000.

FAVARO Antonio, *Galileo Galilei a Padova*, Padova, Antenore, 1968, pp. 316, L. 5.000.

FEDALTO Giorgio, *Ricerche storiche sulla posizione giuridica ed ecclesiastica dei Greci a Venezia nei secoli XV e XVI*, Firenze, Olschki, 1967, pp. 159 L. 3.000.

FERRABOTTI Franco, *Sindacato, industria, società*, Torino, UTET, 1968, pp. 774, L. 8.500.

FINAZZO Giuseppina, *L'Italia nel Bengadir*, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1966, pp. 480, L. 4.500.

GABRIELI Francesco, *Maometto e le grandi conquiste arabe*, Milano, Il Saggiatore, 1967, pp. 241-XII, L. 1.200.

GERSCHENKRON A., *Continuity in history and other essays*, Cambridge (U.S.A.), The Belknap Press, 1968, pp. 545, \$ 8.75.

GILLE Bertrand, *La sidérurgie française au XIX^e siècle*, Genève, Droz, 1968, pp. 317, s.p.

GOUBERT Pierre, *Luigi XIV e venti milioni di Francesi*, Bari, Laterza, 1968, pp. 397, L. 3.500.

GRANET Marcel, *La pensée chinoise*, Paris, A. Michel, 1968, 2 voll., F. 18.

HAHN Roger, *Laplace as a newtonian scientist*, Los Angeles, W. A. Clark Memorial Library, 1967, pp. 23, s.p.

HALPERIN DONGHI Tullio, *Storia dell'America Latina*, Torino, Einaudi, 1968, pp. 493, L. 1.800.

IBARROLA Jesus, *Structure sociale et fortune mobilière et immobilière a Grenoble en 1847*, Paris-La Haye, Mouton, 1965, pp. 124, s.p.

IZZO Luigi, *La popolazione calabrese nel secolo XIX*, Napoli, E.S.I., 1965, pp. 363, s.p.

JESTAZ Bertrand, *Le « Voyage d'Italie » de Robert de Gotte*, Paris, De Boccard, 1966, pp. 288, s.p.

JONES Richard, *The royal policy of Richard II. Absolutism in the later Middle Age*, Oxford, Blackwell, 1968, pp. 199, s. 35.

HOUVINEN Lauri, *Das Bild vom Menschen im politischen Denken Niccolò Machiavellis*, Helsinki, Tiedekatemian Toimituksia, 1951, pp. 169, s.p.

KANN Robert A., *Das Nationalitätenproblem der Habsburger Monarchie*, Graz-Köln, Böhlau, 1964, 2 voll., s.p.

KANN Robert, *The problem of Restoration*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1968, pp. 441, \$ 15.00.

KOHN Hans, *Prelude to Nation States*, New York, Van Nostrand, 1968, pp. 416, s.p.

KRISTELLER Paul Oskar, *Iter italicum. Vol. II Orvieto to Volterra, Vatican City*, London, Leiden, 1967, pp. 736, s.p.

LAURENS Franklin, *France and the Italo-Ethiopian crisis 1935-36*, Paris-La Haye, Mouton, 1967, pp. 482, s.p.

LOT Ferdinand, *Recueil des travaux historiques*, tome premier, Genève, Droz, 1968, pp. XIX-785, s.p.

LUZZATTO Gino, *L'economia italiana dal 1861 al 1894*, Torino, Einaudi, 1968, pp. 224, L. 4.000.

MACK SMITH Denis, *Cavour e Garibaldi*, Torino, Einaudi, 1968, pp. 547, L. 5.000.

MACK SMITH Denis, *Da Cavour a Mussolini*, Catania, Bonanno, 1968, pp. 320, L. 2.500.

MARANINI Giuseppe, *Storia del potere in Italia, 1848-1967*, Firenze, Vallecchi, 1967, pp. 537, L. 6.000.

MARONGIU Antonio, *Medieval Parliaments. A comparative study*, London, Eyre and Spottiswoode, 1968, pp. 306, s. 70.

MATTEINI Nevio, *Il « Rimino »*, Una delle prime Gazzette d'Italia, Saggio storico sui primordi della stampa, Bologna, Cappelli, 1968, pp. 107, L. 1.500.

Melanges offerts à G. Jacquemyns, Bruxelles, Ed. de L'Institut de Sociologie, 1968, pp. XXIII-685, FB. 1.050.

MOMICLIANO Arnaldo, *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino, Einaudi, 1968, pp. 235, L. 3.500.

MORAVIA Sergio, *La scienza della società in Francia alla fine del secolo XVIII*, Firenze, Olschki, 1967, pp. 100, s.p.

MORAVIA Sergio, *Il tramonto dell'Illuminismo*, Bari, Laterza, 1968, pp. 662, L. 4.000.

NADA Narciso, *Roberto d'Azeglio*, Vol. I, 1790-1846, Roma, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, 1965, pp. 293, L. 6.000.

NICOLINI Fausto, *Vico storico*, Napoli, Morano, 1967, pp. 478, L. 6.000.

PELLOUX Luigi, *Quelques souvenirs de ma vie*, A cura e con introd. di Gastone Manacorda, Roma, Ist. per la storia del Risorgimento italiano, 1967, pp. V-350, s.p.

Politica (La) economica della Restaurazione romana, Napoli, E.S.I., 1966, pp. CVIII-519, s.p.

PONTEIL Felix, *Les classes bourgeoises et l'avènement de la démocratie*, Paris, A. Michel, 1968, pp. 570, F. 9.

RAPONI Nicola, *Politica e amministrazione in Lombardia agli esordi dell'unità*, Milano, Giuffrè, 1967, pp. 403, L. 3.600.

RAYBAUD Léon-Pierre, *Le gouvernement et l'administration centrale de l'empire byzantin sous les premières Paléologues, 1258-1354*, Paris, Sirey, 1968, pp. 293, F. 30.

REINHARD M.-ARMENCAUD A.-DUPAQUIER J., *Histoire générale de la population mondiale*, Paris, Montchrestien 1968, pp. 708, s.p.

Relazioni (Le) diplomatiche tra la Gran Bretagna e il regno di Sardegna, III serie, 1848-1860, Vol. IV (27 gennaio 1852-10 gennaio 1855), a cura di Federico CURATO, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1968, pp. 390, L. 5.000.

ROOS Hans, *A history of modern Poland*, London, Eyre and Spottiswoode, 1967, 2^a ed., pp. 303, s. 42.

ROTELLI Claudio, *I catasti imolesi dei secoli XIX e XX*, Milano, Giuffrè, 1967, pp. 50, L. 800.

ROTELLI Ettore, *L'avvento della regione in Italia*, Milano, Giuffrè, 1967, pp. XXI-426, s.p.

RUFFINI Francesco, *La libertà religiosa*, Introd. di A. C. Jemolo, Milano, Feltrinelli, 1967, pp. 347, L. 1.700.

SALVEMINI Gaetano, *Carteggi*, Vol. I, 1896-1911, a cura di E. Gencarelli, Milano, Feltrinelli, 1968, pp. 567, L. 5.500.

SANTORO Caterina, *Gli Sforza*, Milano, Dall'Oglio, 1968, pp. 450, L. 4.500.

SERENI BRUNO, *La guerra di Barga*, Pref. di Aldo Carosci, Barga, Ed. Il Giornale di Barga, 1968, pp. 253, s.p.

SESTAN Ernesto, *Italia medioevale*, Napoli, E.S.I. 1967, pp. 405, L. 4.500.

SILAGI Denis, *Der grösste ungar Graf Stephan Széchenyi*, Wien-München, Herold, 1967, pp. 148, s.p.

SIX Jean-François, *Charles de Foucauld*, Torino, S.E.I., 1966, pp. 340, L. 1.700.

SOBOUL Albert, *Le Directoire et le Consulat*, Paris, P.U.F., 1967, pp. 128, s.p.

SPAGGIARI Pier Luigi, *L'agricoltura negli Stati Parmensi dal 1750 al 1859*, Milano, Banca Commerciale Italiana, 1966, pp. 189, s.p.

SPINI Giorgio, *Autobiografia della giovane America*, Torino, Einaudi, 1968, pp. 501, L. 6.000.

STEINER Herbert, *Die kommunistische Partei Oesterreichs von 1918-1933*, Wien, Europa Verlag, 1968, pp. 95, S. 74.50.

SVENNUNG J., *Jordanes und Scandia. Kritische-exegetische Studien*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1967, pp. 260, Kr. 35.

TAYLOR A. J. P., *Storia dell'Inghilterra contemporanea*, Bari, Laterza, 1968, pp. 825, L. 7.000.

THUAU Etienne, *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris, Colin, 1966, pp. 476, s.p.

TRIOMPHE Robert, *Joseph de Maistre. Étude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique*, Genève, Droz, 1968, pp. 637, F.sv. 50.

TRUMPENER Ulrich, *Germany and the Ottoman empire, 1914-1918*, Princeton, University Press, 1968, pp. 433, \$ 12.50.

VASOLI Cesare, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. Invenzione e metodo nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano, Feltrinelli, 1968, pp. 656, L. 6.000.

VEREKEER Charles, *Eighteenth-Century optimism*, Liverpool, Liverpool University Press, 1967, pp. 317, s. 45.

VERUCCI Guido, *I cattolici e il liberalismo, dalle « Amicizie cristiane » al « Modernismo »*, Padova, Liviana ed., 1968, pp. 261, s.p.

Viaggiatori del Seicento, a cura di Marziano GUGLIELMINETTI, Torino, UTET, 1967, pp. 741, L. 6.000.

VILLANI Pasquale, *Feudalità, riforme, capitalismo agrario. Panorama di storia sociale italiana tra Sette e Ottocento*, Bari, Laterza, 1968, pp. 170, L. 1.600.

VIVARELLI Roberio, *Il dopoguerra in Italia e l'avvento del Fascismo (1918-1922)*, vol. I, Napoli, Ist. italiano per gli studi storici, 1967, pp. 618, L. 7.000.

VUCINICH Wayne, *The peasant in nineteenth-century Russia*, Stanford, University Press, 1968, pp. 314, \$ 8.50.

ZOLEZZI Mario, *Lettere inedite di Pietro Verri, 5 maggio 1759-1 dicembre 1760*, Milano, Vita e Pensiero, 1965, pp. X-143, L. 2.500.

ZOPPI Sergio, *Romolo Murri e la prima Democrazia*, Firenze, Vallecchi, 1968, pp. 227, L. 2.200.

dieci volumi formato 31 x 24
4000 illustrazioni in bianco e nero
mappe piante e riproduzioni di documenti di manifesti e di giornali
legatura in tutta tela

10.000 pagine
120 a colori
incisioni in oro

STORIA DI NAPOLI STORIA DI NAPOLI

CONDIZIONI DI VENDITA

in contanti:

L. 220.000 (pagamento in unica soluzione o in dieci rate da L. 22.000) - omaggio di volumi del catalogo E.S.I. (edizioni scientifiche italiane)

a rate:

L. 250.000 (48 rate da L. 5.000 e L. 10.000 alla firma del contratto) - omaggio di volumi del catalogo E.S.I. (edizioni scientifiche italiane)

INFORMAZIONI E SOTTOSCRIZIONI NELLE PRINCIPALI LIBRERIE O PRESSO LA CASA EDITRICE STORIA DI NAPOLI VIA CARDUCCI 29 80121 NAPOLI
TEL. 393346

A TUTTI COLORO CHE NE FARANNO RICHIESTA MEDIANTE LA CEDOLA ACCLUSA, VERRÀ INVIATA UN'AMPIA DOCUMENTAZIONE SULL'OPERA CORREDATA DA RIPRODUZIONI A COLORI E FACSIMILI DEL TESTO

vi prego di inviarmi, senza alcun impegno da parte mia, la pubblicazione illustrativa della grande « storia di napoli »

nome

indirizzo

professione

BANCO DI NAPOLI

ISTITUTO DI CREDITO DI DIRITTO PUBBLICO FONDATO NEL 1539

FONDI PATRIMONIALI E RISERVE: L. 32.223.184.138

RISERVA SPECIALE CRED. IND.: L. 7.745.754.018

DIREZIONE GENERALE - NAPOLI

TUTTE LE OPERAZIONI ED I SERVIZI DI BANCA

Credito Agrario - Credito Fondiario - Credito Industriale e all'Artigianato

Monte di Credito su Pegno

480 FILIALI IN ITALIA

FILIALI ALL'ESTERO

ASMARA - BUENOS AIRES - CHISIMAIO

MOGADISCIO - NEW YORK - TRIPOLI

UFFICI DI RAPPRESENTANZA ALL'ESTERO

BRUXELLES - BUENOS AIRES - FRANCOFORTE s/M. - LONDRA

NEW YORK - PARIGI - ZURIGO

CORRISPONDENTI: IN TUTTO IL MONDO

BANCO DI NAPOLI

ISTITUTO DI CREDITO DI DIRITTO PUBBLICO
FONDATA NEL 1539

FONDI PATRIMONIALI E RISERVE;	L. 32.223.184.138
RISERVA SPECIALE CRED. IND.;	L. 7.745.754.018

DIREZIONE GENERALE - NAPOLI

La Sezione di Credito Agrario del BANCO DI NAPOLI, istituto speciale per il Mezzogiorno continentale, presta agli agricoltori ed alle loro associazioni ogni forma di assistenza creditizia

- Prestiti di esercizio
- Prestiti e mutui per miglioramenti fondiari
- Mutui per la formazione e l'arrotondamento della proprietà coltivatrice
- Mutui a favore di Consorzi di Bonifica

con tutte le agevolazioni previste dalle leggi in vigore.

* * *

Il Banco di Napoli è autorizzato al credito agrario di esercizio anche in tutte le provincie dell'Italia Centro-Settentrionale e della Sardegna.

LE FONTI DELLA STORIA

Come operano gli storici per ricostruire i fatti del passato e per impostare il loro giudizio critico? E perché uno studioso offre di una vicenda storica un'interpretazione diversa da quella di un altro? Di quali strumenti si servono? Si è sempre parlato nella scuola di scienze ausiliare della storia ma non si è mai cercato di impostare un insegnamento su basi costruttive, mettendo a disposizione degli studenti documenti originali (fonti, testimonianze, diari, reperti archeologici, monete, iscrizioni, manifesti).

Questa nuova collana di sussidi didattici dovrebbe permettere un ribaltamento concreto dell'insegnamento storico. La prima serie si riferisce ai manifesti e agli avvisi murali, cioè al mezzo più capillare d'informazione utilizzato fino a pochi decenni or sono da tutte le forze politiche e militari in contrasto. Grandi cartelle presentano gruppi di manifesti riprodotti in facsimile; ogni cartella contiene anche una scheda informativa necessaria per la corretta utilizzazione dei documenti.

LA NUOVA ITALIA

Serie Manifesti & Avvisi

LA LOMBARDIA NEL 1848

Cartella con 20 manifesti a cura di Carlo Francovich L. 1500

ROMA NEL 1848-49

Cartella con 20 manifesti a cura di Franco Migliori L. 1500

L'IMPRESA DEI MILLE

Cartella con 20 manifesti a cura di Enzo Ronconi L. 1500

TESTIMONIANZE DI VITA ROMANA DELL'800

Cartella con 14 manifesti a cura di Franco Migliori L. 1500

Imminenti

NEUTRALISTI

E INTERVENTISTI NEL 1914-15

LA BATTAGLIA DI FIRENZE

(1944)

IL BRIGANTAGGIO

LE QUATTRO GIORNATE

DI NAPOLI

LA REPUBBLICA CISALPINA

LA REPUBBLICA PARTENOPEA

LE FOSSE ARDEATINE

I MOTI CARBONARI A NAPOLI

NEL '20-'21

I MOTI PIEMONTESI E CARLO

ALBERTO

I MOTI EMILIANI DEL '31

ROMA NAPOLEONICA

LA DIFESA DI VENEZIA DEL '49

DA ASPROMONTE A PORTA PIA

LA NASCITA DEL MOVIMENTO

OPERAIO

IL 25 APRILE 1945

LA NUOVA ITALIA

Annales

Economies - Sociétés - Civilisations

Revue bimestrielle fondée en 1929 par
LUCIEN FEBVRE & MARC BLOCH

Comité de Direction:

FERNAND BRAUDEL - GEORGES FRIEDMANN - JACQUES LE GOFF
EMMANUEL LE ROY LADURIE - CHARLES MORAZE

Secrétaire du Comité: PAUL LEUILLIOT

Secrétaire de Rédaction: MARC FERRO

23^e ANNEE - N. 4 - JUILLET-AOUT 1968

ÉTUDES

Nehemia LEVTZION

Commerce et Islam chez les Dagomba du Nord-Ghana.

Bernard GUENEE

Espace et Etat dans la France du bas Moyen-Age.

PROBLEMES DE LA CROISSANCE

Denis RICHEY

Croissance et blocage en France du XV^e au XVIII^e siècle.

Maurice LEVY-LEBOYER

Croissance économique en France au XIX^e siècle.

ENQUÊTES OUVERTES

Vie matérielle et comportement biologique (bulletin n. 15)

Zbigniew ZABINSKI

L'indice biologique du pouvoir d'achat de la monnaie.

Jean-Jacques HEMARDINQUER

Note sur l'alimentation à la fin du XVIII^e siècle.

VIE SCIENTIFIQUE

J. DELUMEAU et

J. RICHARD

Société et compagnies du commerce en Orient et dans l'Océan Indien.

MISE AU POINT

P. JEANNIN

En Europe du Nord: sources et travaux d'histoire commerciale.

NOTES CRITIQUES

P. GRAPPIN

Jacques LE GOFF

La logique de l'histoire.

Un XI^e siècle qui bouge: du nouveau sur les premiers Capétiens.

COMPTES RENDUS

- Préhistoire, Sociétés sans écriture et culture matérielle.
- Du Droit antique au Droit médiéval.
- L'Inde d'hier et d'aujourd'hui.
- Sociétés d'Afrique Noire.

Rédaction: 20, rue de la Baume, Paris VIII^e

Administration: LIBRAIRIE ARMAND COLIN, 103, Bd. Saint Michel, Paris V^e

Comptes de chèques postaux: Paris, n° 21 335 25

Abonnements: France et Union française, 29 F. - Etranger, 35 F.

Le numéro de 208 pages: 6 F.

BANCO DI ROMA

BANCA DI INTERESSE NAZIONALE

CAPITALE L. 25.000.000.000 INTERAMENTE VERSATO

RISERVA L. 9.400.000.000

SEDE SOCIALE
E DIREZIONE CENTRALE IN ROMA



ANNO DI FONDAZIONE 1830

IN ITALIA: 247 FILIALI

ALL'ESTERO:

FILIALI, UFFICI DI RAPPRESENTANZA E BANCHE AFFILIATE

CORRISPONDENTI IN TUTTO IL MONDO

IL BANCO DI ROMA

che, sempre all'avanguardia nel progresso della tecnica organizzativa bancaria, sta provvedendo alla graduale automazione del lavoro contabile delle sue Sedi periferiche attraverso il sistema « TELEPROCESSING », è lieto di mettere a disposizione della spettabile Clientela tutta la sua Organizzazione, per l'espletamento di QUALSIASI OPERAZIONE DI BANCA, tra cui:

- libretti di deposito a risparmio, libero o vincolato, nominativi o al portatore;
- libretti di deposito in conto corrente;
- conti correnti di corrispondenza, liberi o vincolati;
- acquisto e vendita di ogni specie di titolo;
- custodia e amministrazione di titoli;
- incasso di dividendi e di cedole;
- verifica delle estrazioni dei titoli, per assegnazione di premi o per rimborso;
- incasso di effetti su qualsiasi località;
- ordini di trasferimento di somme (per lettera, per telefono, o per telegrafo), in qualsiasi città del mondo;
- negoziazione di banconote estere e di divise, alle migliori condizioni;
- emissione di assegni circolari pagabili presso tutti gli sportelli dell'Istituto e quelli dei suoi Corrispondenti;
- operazioni di credito fondiario, per conto del Credito Fondiario S.p.A.;
- locazione di cassette di sicurezza.

Sommario del n. 2 - 1968 di

STUDI STORICI

Rivista trimestrale

ALEKSANDER GIEYSZTOR, *La Polonia medioevale tra Occidente ed Oriente europeo*

PABLO MACERA, *Le aziende agricole dei Gesuiti nel Perù*

QUESTIONI DI METODO

PAOLO ROSSI, *Dello « spiegare » in storiografia*

ALFREDO SALSANO, *Storicismo e neopositivismo in « History and Theory »*

OPINIONI E DIBATTITI

AURELIO LEPRE, *Primi anni del P.C.I*

DOCUMENTI

ANNA GINZBURG, *A proposito del secondo ministero Di Rudinì*

NOTE CRITICHE

PAOLO ALATRI, *Letteratura e Illuminismo*

ANTONIO PELLICANI, *Il prefetto nell'Italia unita*

EUGENIO SONNINO, *Sviluppo demografico nell'Ottocento*

ENZO SANTARELLI, *L'accordo tra esercito e fascismo*

CARLO PONI, *La cooperazione in Romagna*

Direttori: ROSARIO VILLARI, RENATO ZANGHERI

Direzione, redazione e amministrazione: Via delle Zoccolette, 30 - 00186 Roma

Abbonamento annuo: L. 4.000, per l'estero L. 7.500

REVUE DE L'ÉCONOMIQUE
DE L'ÉCONOMIQUE
DE L'ÉCONOMIQUE

La revue de l'économie est une revue de l'économie
de l'économie de l'économie de l'économie de l'économie
de l'économie de l'économie de l'économie de l'économie

La revue de l'économie est une revue de l'économie
de l'économie de l'économie de l'économie de l'économie
de l'économie de l'économie de l'économie de l'économie

PUBBLICAZIONE TRIMESTRALE - GIUGNO 1968 - SPEDIZ. IN ABBON. POST. - IV GRUPPO