

RIVISTA STORICA ITALIANA

ANNO CI FASCICOLO I
1989

COSTITUZIONI
DELLA PUBBLICA SOCIETA' ECONOMICA DI SPALATO,
DA ESSA A SE STABILITE, ED APPROVATE
Dagl' ILLUSTRISS. ed ECCELLENTISS. SIGG. PROVVEDITORI
SOPRA LI BENI INCULTI DEPOSITI ALL' AGRICOLTURA
VILL' ANNO MDCCLXXX.

*Con la Approvazione e autorizzazione d'Alto Consiglio del Reame, e del Re, e pubblicamente
da L. R. per ogni suo effetto con effetto.*



IN VENEZIA MDCCLXXXVIII.

—————
PRESSO PIETRO SAVIONI

RIVISTA STORICA ITALIANA

ANNO CI FASCICOLO I
1989

C O S T I T U Z I O N I
DELLA PUBBLICA SOCIETÀ ECONOMICA DI SPALATO,
DA ESSA A SE STABILITE, ED APPROVATE
Dag^{li} ILLUSTRISS. et ECCELLENTISS. SIGG. PROVVEDITORI
SOVRA LE BENI INCULTI DEPOSITATI ALL' AGRICOLTURA
NELL' ANNO MDCCCLXXXV.

*Con le Aggiunte e variazioni d' alcuni Capitoli delle medesime, relativi all' incremento
de' LL. RR. per meglio stabilirne nel 1835.*



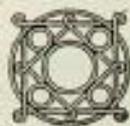
IN VENEZIA MDCCCLXXXVIII.

—————
P R E S S O P I E T R O S A V I O N I

In copertina: *Costituzioni della pubblica Società economica di Spalato* (1788).

RIVISTA STORICA ITALIANA

ANNO CI - FASCICOLO I



NAPOLI
EDIZIONI SCIENTIFICHE ITALIANE
1989

SOMMARIO

VOL. CI - FASCICOLO I - GENNAIO 1989

GRADO G. MERLO, <i>Momenti di storia e storiografia valdese</i>	pag. 3
GIROLAMO IMBRUGLIA, <i>Dalle storie dei santi alla storia naturale della religione. L'idea moderna di superstizione</i>	» 35
SARA CARIBBO, « <i>Ignoratio Scripturarum, ignoratio Christi est</i> ». <i>Tradizione e pratica delle Scritture nei testi monastici femminili del XVII secolo</i>	» 85
FRANCO VENTURI, <i>Le accademie agrarie nella Dalmazia settecentesca</i>	» 125

STORICI E STORIA

MARINA VALENSISE, <i>Ernst Kantorowicz</i>	» 192
--	-------

PROBLEMI E DISCUSSIONI

GIOVANNI TABACCO, <i>L'origine della dominazione territoriale del papato</i>	» 222
MASSIMO MASTROGREGORI, <i>Note su Simiand metodologo. Esiste una terza via tra storicismo ed empirismo?</i>	» 237
SILVIO PONS, <i>Il pensiero politico di Bucharin alla fine degli anni Venti. L'intervento al Plenum del luglio 1928</i>	» 251

RECENSIONI

M. GIGANTE, <i>La Bibliothéque de Philodème et l'Epicurisme romain</i> (L. Boffo)	» 264
---	-------

W. GOFFART, <i>The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800). Jordanes, Gregory of Tours, Beda and Paul the Deacon</i> (G. Tabacco)	»	266
L. BUISSON, <i>Lebendiges Mittelalter. Aufsätze zur Geschichte des Kirchenrechts un der Normannes</i> (G. Tabacco)	»	269
J. KARNIEL, <i>Die Toleranzpolitik Kaiser Josephs II</i> (P. Bernardini)	»	272
M. ROGGERO, <i>Il sapere e la virtù. Stato, Università e professioni nel Piemonte tra Settecento ed Ottocento</i> (P. Del Negro)	»	275
<i>Wagnerianism in European Culture and Politics</i> (R. Vivarelli)	»	278
 LIBRI RICEVUTI	»	 285

La RIVISTA STORICA ITALIANA

è pubblicata in fascicoli quadrimestrali nei mesi di aprile, agosto, dicembre. Ogni annata, complessivamente, conterà di circa novecento pagine.

Direzione: ALDO DE MADDALENA, FURIO DIAZ, EMILIO GABBA, GIUSEPPE GALASSO, GIUSEPPE GIARRIZZO, GIORGIO SPINI, LEO VALIANI, ANGELO VENTURA, FRANCO VENTURI, ROBERTO VIVARELLI.

Redazione: ADRIANO VIARENGO.

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.

Condizioni di abbonamento alla Rivista Storica Italiana: anno 1989, Italia L. 130.000 (Enti) L. 100.000 (Privati), estero L. 180.000. Fascicolo corrente: Italia L. 45.000 (Enti) L. 34.000 (Privati), estero L. 62.000. Le annate arretrate verranno fornite al prezzo dell'annata in corso. Per abbonamenti e acquisti rivolgersi a:

EDIZIONI SCIENTIFICHE ITALIANE

Via Chiatamone, 7 - 80121 NAPOLI
tel. 081/426581 - 418346 - telefax 081/415872

Direttore responsabile: FRANCO VENTURI

Autorizzazione Tribunale di Napoli in data 30 luglio 1948
Stampa: Arte Tipografica s.a.s. - Napoli, dicembre 1988

MOMENTI DI STORIA E STORIOGRAFIA VALDESE

L'interesse per la vicenda dei valdesi medievali ha lontane origini e una lunga, persistente durata: risalendo al Cinquecento per giungere ai nostri giorni¹. Quasi ogni generazione, nelle varie parti d'Europa, ha avuto motivi per rivolgere l'attenzione alla storia di una minoranza religiosa che i più ritengono si sia perpetuata sin a oggi quale « unica setta medievale »². In verità, l'attuale Chiesa evangelica valdese (con centro in Italia e con diramazioni nell'America latina), sotto il profilo teologico ed ecclesiologico, appartiene al mondo protestante: dal momento che i valdesi alpini aderirono alla Riforma di area francofona nei primi decenni del XVI secolo. Come si giustifica, quindi, la consolidata opinione secondo cui gli odierni valdesi sarebbero gli ultimi e soli eredi di un movimento ereticale dell'età di mezzo? Tale domanda rinvia a un insieme problematico che è a un tempo storico e storiografico, ovvero a un insieme nel quale storia e storiografia procedono in stretta simbiosi. Anzi si può affermare, in prima approssimazione, che la continuità tra valdesi medievali e valdesi riformati nasca da tale simbiosi, anche se essa ha comportato un restringimento di ottica fin a concentrarsi sui valdesi delle omonime valli del Piemonte. Il piccolo mondo riformato delle Alpi occidentali ha avuto via via bisogno di storiografia per alimentare il proprio presente

¹ Gli studi di storia valdese sin agli inizi degli anni cinquanta del Novecento sono indicati in A. ARMAND-HUGON, G. GONNET, *Bibliografia valdese*, Torre Pellice 1953 (= « Bollettino della Società di studi valdesi », num. 93): il lavoro di aggiornamento è da tempo annunciato come di prossima pubblicazione. Per la produzione successiva cfr. H. GRUNDMANN, *Bibliographie zur Ketzergeschichte des Mittelalters (1900-1966)*, Roma 1967 (Sussidi eruditi, 20); C. T. BERKHOUT, B. RUSSELL, *Medieval Heresies. A Bibliography 1960-1979*, Toronto 1981 (Subsidia mediaevalia, 11). Ulteriori indicazioni si potranno ricavare dalle opere citate nel corso del presente studio.

² Le parole sono di H. GRUNDMANN, *Nuovi contributi alla storia dei movimenti religiosi del medioevo* (1955), in ID., *Movimenti religiosi nel medioevo*, Bologna 1980, p. 444 (trad. it. dell'ed. di Darmstadt 1961); ma è opinione assai diffusa.

e futuro³, e nel contempo ha conosciuto, in vario modo e con fini diversi, strumentalizzazioni storiografiche in funzione della storia altrui (di protestanti e di cattolici). Soprattutto in tal senso i valdesi diventano i protagonisti di un'avventura, ininterrotta attraverso i secoli, dall'alto valore simbolico (chi altri, se non i valdesi, ha rappresentato in un'Italia massicciamente cattolica una voce di non conformismo cristiano istituzionalizzato?).

Siffatta tradizionale visione ha subito di recente proposte di correzione e di revisione che hanno suscitato interesse tra gli studiosi. In primo luogo è stata messa in discussione la legittimità stessa dell'uso storiografico del concetto di valdismo, in quanto implicante una concezione unitaria di fenomeni storici che a un'analisi attenta e spregiudicata appaiono molteplici e complessi, nient'affatto rinserrabili in percorsi riconducibili al medesimo punto di partenza e ai medesimi sviluppi⁴. In ogni caso, anche qualora si voglia rimanere ancorati al

³ Anche se mancano studi specificatamente dedicati all'argomento, molto si può trarre dai volumi recentemente editi nella collana « Storici valdesi » diretta da Enea Balmas: G. MIOLO, *Historia breve e vera de gl'affari de i Valdesi delle Valli (1587)*, a cura di E. BALMAS, Torino 1971; ANONIMO, *Histoire mémorable de la guerre faite par le Duc de Savoye contre ses sujetz des Vallées (1561)*, a cura di E. BALMAS, V. DIENA, Torino 1972; ANONIMO, *Storia delle persecuzioni e guerre contro il popolo chiamato valdese che abita nelle Valli del Piemonte, di Angrogna, Luserna, S. Martino, Pevosa e altre, a far tempo dall'anno 1555 fino al 1561 (1562)*, a cura di E. BALMAS, C. A. THEILER, Torino 1975; D. BOUTEROUE, *Discorso breve delle persecuzioni occorse in questo tempo alle Chiese del Marchesato di Saluzzo (1620)*, a cura di E. BALMAS, G. ZARDINI LANA, Torino 1978; *La vera relazione di quanto è accaduto nelle persecuzioni e i massacri dell'anno 1655. Le « Pasque Piemontesi » del 1655 nelle testimonianze dei protagonisti*, a cura di E. BALMAS, G. ZARDINI LANA, Torino 1987. Cfr. anche J. F. GILMONT, *Aux origines de l'historiographie vaudoise du XVI^e siècle: Jean Crespin, Etienne Noël et Scipione Lentolo*, in *I Valdesi e l'Europa*, Torre Pellice 1962, pp. 165-202 (ma il saggio è del 1972); G. GONNET, *Note sulla storiografia valdese dei secoli XVI e XVIII*, in « Rivista di storia e letteratura religiosa », 10 (1974), pp. 335-366 (anche in versione franc. in « Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français », 120, 1974, pp. 323-365).

⁴ Su ciò e quanto segue cfr. G. G. MERLO, *Valdesi e valdismi medievali. Itinerari e proposte di ricerca*, Torino 1984, specialmente alle pp. 141-145. Ma si veda anche G. GONNET, *Le interpretazioni tipiche del valdismo*, in « Protestantismo », 29 (1974), p. 65 sg.: « Trent'anni fa discorrevo e scrivevo volentieri di valdismo. Il termine, come quello di catarismo, mi affascinava. Non mi accorgevo che quei nomi terminanti in *ismo* erano quasi una finzione storica, più adatti, caso mai, a designare un complesso di idee, filosofiche o teologiche, che non dei movimenti in cui avevano maggior peso gli uomini, sia pure contraddistinti dalle opinioni da loro professate [...]. Oggi come oggi, il termine di *valdismo* mi dà fastidio, anche perché, in opposizione

concetto di valdismo, in coerenza bisognerà ammettere che esso dovette subire ripetute e notevoli metamorfosi. Metamorfosi, si dirà, che ne hanno cambiato le forme visibili, non il codice genetico: quale allora la formula di tale codice? quali le mutazioni nel corso delle stagioni? La proposta di parlare di *valdismi*, in luogo di *valdismo*, non pretende di essere definitiva, quasi si trattasse di una sorta di panacea storiografica. Essa null'altro è che un'ipotesi di lavoro, per orientare verso modalità di approccio all'oggetto di ricerca meno scontate e costrittive. Un'ipotesi che suggerisce di non ritenere necessariamente collegata con il movimento nato da Valdesio di Lione ogni manifestazione che le fonti etichettino come valdese, e di ritenere i rami 'valdesi' scacciatisi dal movimento originario e quelli nati in modo autonomo da esso capaci, gli uni e gli altri, di assumere caratteri peculiari e non necessariamente conformi a un modello ideale e storico di valdismo. La proposta ha dunque l'intento di consentire nuove aperture tematiche e metodologiche per un tempo, il nostro, in cui, attenuatisi i conflitti confessionali e ideologici e i relativi apriorismi, la ricerca è in grado di muoversi più liberamente e senza dover rispondere con urgenza alle pressanti e spesso cogenti esigenze del presente⁵.

Per altro verso, si impone un secondo ordine di problemi. Che si tratti di valdismi o di valdismo, quale impatto ebbe la Riforma sulle comunità valdesi sparse per l'Europa? È merito di Gabriel Audisio l'aver richiamato, da qualche anno, l'attenzione su tempi e modalità di adesione alla Riforma dei valdesi alpini e provenzali, sottolineandone, da un lato, la lentezza e, d'altro lato, il carattere di cambiamento radicale. Per i valdesi provenienti dal medioevo « survivre s'était mourir; accepter de disparaître c'était s'assurer l'avenir »⁶.

al mio sentire, esso può far pensare ad un tutto unico, omogeneo, fisso, immutabile attraverso i tempi e i luoghi, il che è ben lontano dalla realtà [...]. Perciò nelle righe che seguono adopererò il termine più concreto di *valdesi*». Cfr. G. CRACCO, *Movimenti popolari, movimenti religiosi del medioevo*, in « Rivista di storia e letteratura religiosa », 23 (1987), p. 140.

⁵ Cfr. G. TABACCO, in Terzo Congresso dell'Associazione dei medioevalisti italiani, *Il medioevo oggi*, Bologna 1982, p. 56 sg.: « A noi interessa il passato anzitutto come realtà diversa dal presente e dai suoi problemi immediati [...]. Non bisogna confondere lo stimolo ideologico, tutto permeato di esigenze pratiche immediate, col vero motivo di fondo di una corrente storiografica, che nasce culturalmente dall'esigenza di nuove o rinnovate aperture sulla condizione umana da analizzare ».

⁶ A. AUDISIO, *Les vaudois du Luberon. Une minorité en Provence (1460-1560)*, Gap 1984, p. 439. Su tale opera cfr. G. GONNET, *I valdesi del Luberon*, in « Bollettino della Società di studi valdesi », num. 158 (1986), pp. 47-56;

Ma sparisce il valdismo o spariscono i valdesi? *The Reformation of the heretics* — espressione bella per il titolo di un volume non eccelso⁷ — darebbe come esito l'allargamento dell'area dei riformati e la fine dell'antica forma di religiosità valdese. Nulla da stupire se il colloquio internazionale di Aix-en-Provence, organizzato agli inizi dell'aprile 1988 dall'Association d'études vaudoises et historiques du Luberon e dal Groupement scientifique universitaire nord-méditerranée (colloquio che ha stimolato la stesura di queste pagine), sia stato dedicato al tema *Les vaudois: des origines à leur fin (XI^e-XVI^e siècles)*, visto che l'Audisio ne è stato l'intelligente ispiratore e l'attivo coordinatore.

Il caso ha voluto, data l'assenza di Amedeo Molnár per ragioni di salute, che fosse proprio lo stesso Audisio a indossare i panni di *rapporteur* durante la terza seduta del colloquio, problematicamente intitolata *La fin des vaudois (XVI^e siècle)?*. Egli ha potuto così riproporre alcune linee già sviluppate nella sua « thèse de doctorat d'État » stampata a Gap nel 1984 col titolo *Les vaudois du Luberon. Une minorité de Provence (1460-1560)*. Il discorso si è fatto perciò occidentale, rimanendo fuori l'area austro-tedesco-boema (l'area di cui avrebbe dovuto occuparsi con la sua nota competenza il Molnár). Vediamone i tratti portanti. Il fatto decisivo avviene in una o più riunioni tenutesi in una vallata laterale della val Pellice nel 1532, quando per decisione maggioritaria i barba valdesi scelgono di aderire alla Riforma⁸. Sap-

G. G. MERLO, *I valdesi di Provenza nei secoli XV e XVI*, ibid., pp. 57-64 (anche in « Studi storici », 26, 1985, pp. 921-927); J-FR. GILMONT, *Les vaudois des Alpes: mythes et réalités*, en « Revue d'histoire ecclésiastique », LXXXIII (1988), pp. 80-84.

⁷ Cfr. E. CAMERON, *The Reformation of the Heretics. The Waldenses of the Alps, 1480-1580*, Oxford 1984. Nonostante la sede prestigiosa (Oxford Historical Monographs) nella quale il libro è uscito, si tratta di opera costruita su basi impressionistiche: cfr. le puntuali osservazioni in G. GONNET, *Sulla cosiddetta « protestantizzazione » dei valdesi alpini*, in « Bollettino della Società di studi valdesi », num. 157 (1985), pp. 51-58; P. BILLER, *The Oral and the Written: the Case of the Alpine Waldensians*, in « Bulletin of the Society for Renaissance Studies », 4 (1986), pp. 19-28; G. G. MERLO, in « Bollettino storico-bibliografico subalpino », 84 (1986), p. 285 sg.; GILMONT, *Les vaudois cit.*, pp. 73-80. Si veda anche il dialogo di G. AUDISIO, E. CAMERON, *Les vaudois des Alpes. Débat sur un ouvrage récent*, in « Revue de l'histoire des religions », 203 (1986), pp. 395-409.

⁸ Cfr. G. GONNET, *Chanforan e la storiografia valdese (da Scipione Lentolo a Ernesto Comba, 1542-1932)*, in « Bollettino della Società di studi valdesi », num. 154 (1984), pp. 4-23; G. AUDISIO, *Chanforan 1532: quel changement?*, ibid., pp. 25-38.

priamo, oggi meglio di ieri, che si trattò di una decisione contrastata, presa tra dissensi, incertezze e opposizioni. Tuttavia fu presa; ma dovette passare almeno una generazione perché le nuove idee divenissero patrimonio indiscusso e saldo degli antichi valdesi, ora riformati (è merito dell'Audisio di averlo dimostrato in maniera inconfutabile). Che cosa cambiò o venne meno a seguito della decisione di Chanforan? Tramontò quella che lo storico francese definisce, non a torto, una tradizione secolare⁹: una tradizione, però, che è assai difficile da connotare in modo preciso non solo in dipendenza dalla documentazione, ma in quanto intrinseca a una realtà di per sé sfuggente e a più dimensioni. I valdesi alpini e provenzali si erano adattati alla clandestinità, adottando modi di comportamento di efficacia mimetica e pervenendo a motivare teoricamente quei modi. Non sorprenda dunque che gli studiosi faticino a comporre gli elementi eterogenei e spesso contraddittori offerti dalle fonti.

Sorprende invece che i valdesi alpini mai attribuiscano a se stessi la denominazione di *Valdenses*: essi sono valdesi per i cattolico-romani, mentre si autodefiniscono con altri termini più aderenti allo spirito evangelico, tutti rapportabili alla generale categoria dei *pauperes Christi*. A questo proposito saranno necessarie ricerche di semantica storica, finora mancanti, al fine di illustrare l'evoluzione delle autodefinitive di coloro che per gli inquisitori sono *Valdenses* o *pauperes de Lugduno*: senza dubbio ne sortiranno utilissime indicazioni per la caratterizzazione di quella tradizione secolare che sarebbe venuta meno nel Cinquecento. L'Audisio, al pari di altri studiosi, è ben consapevole di tali problemi e difficoltà; perciò ha intrapreso inesplorate vie di ricerca che l'hanno condotto a tracciare un profilo assai puntuale dei gruppi valdesi del Luberon: gruppi di immigrati originari per lo più delle vallate alpine del Piemonte e del Delfinato e variamente protesi all'integrazione nel nuovo ambiente provenzale, pur tenendo saldo un sottile ma forte legame con le terre di provenienza. Il legame più robusto è dato dalla « religione » degli avi: un'eredità da proteggere e conservare, piuttosto che da diffondere. Il valdismo si trasmetterebbe di padre in figlio all'interno delle famiglie attraverso la mediazione dei barba itineranti: il non conformismo religioso, mantenuto in forme clandestine, sarebbe un fatto « sociale », non il frutto di una conversione. Di qui la tendenziale sclerotizzazione di una fede e di una reli-

⁹ Cfr. invece, GONNET, *I valdesi del Luberon* cit., p. 55: « Per me, il termine 'valdese' ha una connotazione puramente religiosa, ed il popolo è valdese solo se e in quanto professa tuttora la fede evangelica dei suoi avi, rinforzata — non annullata — dalla loro adesione alla Riforma più di quattrocento anni fa ».

giosità non aperte al mondo, costrette invece a una dimensione sotterranea nell'ambito di una minoranza, nei comportamenti esteriori e pubblici, all'apparenza non dissimile dalla maggioranza cattolico-romana. Un valdismo, dunque, ripiegato in se stesso e a difesa di se stesso.

Tale interpretazione ha suscitato, nel colloquio di Aix-en-Provence, consensi, ma pure critiche. Romolo Cegna, per esempio, vi ha opposto le testimonianze ricavabili dalle opere controversistiche di frate Samuele di Cassine (*Victoria triumphale contra li errori de Valdeisi*, edita a Cuneo nel 1510) e di Claudio di Seyssel, arcivescovo di Torino (*Adversus errores et sectam Valdensium*, stampata a Parigi dieci anni dopo): testimonianze che rivelerebbero invece un'attività missionaria dei valdesi alpini al volgere dal XV al XVI secolo¹⁰. Ma attenzione: quanto avviene nel Luberon non è per forza corrispondente a ciò che capita nel Delfinato e nel Piemonte; e la non corrispondenza potrebbe valere pure, oltre che a livello sociale, in riferimento a staticità o dinamismi religiosi: occorrerà valutare l'incidenza, qua e là, dei rapporti con l'ambiente esterno. La vicenda valdese nelle vallate alpine tra Quattro e Cinquecento non è ancora sufficientemente nota¹¹. Non solo mancano ricostruzioni socio-economiche: alla lacuna si connette anche una specie di « strabismo convergente » storiografico che fissa entrambi gli occhi sul momento dell'incontro con la Riforma, piuttosto che guardare in modo parallelo e panoramico agli sviluppi storici non preventivamente considerati nei loro esiti, esiti riformati nel Quattrocento assolutamente imprevedibili.

È evidente che in dipendenza dal ritenere il valdismo una testimonianza cristiana aperta al proselitismo (un proselitismo sia pur attuato in maniera contenuta a causa della repressione quotidiana), op-

¹⁰ Cfr. R. CEGNA, *Fede ed etica valdese nel Quattrocento*, I: Il « Libro espositivo » e il « Tesoro e luce della fede », Torino 1982, p. 98.

¹¹ Un primo profilo della vicenda religiosa della val Chisone nel Quattrocento è in G. G. MERLO, *Val Pragelato 1488. La crociata contro i valdesi: un episodio di una lunga storia*, Torre Pellice 1988 (Monografie edita in occasione del XVII febbraio). Da anni Pierrette Paravy dell'Università di Grenoble sta conducendo vaste ricerche intorno ai valdesi bassomedievali delle vallate del versante francese del Delfinato: l'augurio di tutti è che possano essere date al più presto alle stampe. Per ora cfr. J. CHEVALIER, *Mémoire historique sur les hérésies en Dauphiné avant le XVI^e siècle*, Valence 1890; E. ARNAUD, *Histoire des persecutions endurées par les vaudois du Dauphiné aux XIII^e, XIV^e et XV^e siècles*, in « Bulletin de la Société d'histoire vaudoise », num. 12 (1985), pp. 17-140; J. MARX, *L'Inquisition en Dauphiné. Étude sur le développement et la répression de l'hérésie et de la sorcellerie du XIV^e siècle au début du règne de François I^{er}*, Paris 1914 (rist. anast., Marseille 1978).

pure chiusa all'interno di una minoranza preoccupata di conservare l'elemento profondo e nascosto della propria identità, derivino diverse prospettive di giudizio circa l'adesione valdese alla Riforma. Nell'uno e nell'altro caso comunque rimane da definire il valdismo in quanto esperienza cristiana istituzionalizzata. Secondo l'Audisio il valdismo non si incarna in una chiesa o in una setta: esso è piuttosto un « mouvement » la cui forza trainante è data dai barba, i quali soltanto sono *Valdenses* in senso stretto. E i barba hanno i loro fedeli, ai quali predicano e verso i quali esercitano un'elementare cura d'anime: l'una e l'altra cosa attuata secondo tempi e modi consentiti dall'itinerantismo e dalla clandestinità. L'universo religioso dei barba trova alimento dall'evangelismo e dal pauperismo, derivati da una lettura della Sacra Scrittura non eccessivamente complicata da speculazioni intellettuali e da apporti culturali (senza però pensare che essa sia una lettura ingenua). I barba abbandonano il secolo e i suoi valori per farsi seguaci del Cristo assumendo uno *status* religioso e annunciando il messaggio evangelico, tradotto in un'etica semplice e rigorosa. Fedeltà al Cristo significa fedeltà alla Bibbia, in cui si afferma l'illiceità del giuramento e non si parla di purgatorio. Un panorama cristiano, dunque, non troppo mosso che sembrerebbe adattarsi a genti montane di aree marginali tra le quali non si agitavano complesse questioni culturali né angosce esistenziali.

A questo punto è doveroso soffermarsi su ulteriori aspetti in parte o del tutto trascurati dall'Audisio e da altri studiosi. Si pensi che i barba ritenevano di rappresentare i veraci testimoni dell'autentica fede evangelica (e tali erano ritenuti dai loro *credentes*): essi erano gli apostoli rimasti fedeli all'insegnamento del Cristo, portatori di un messaggio di salvezza qualitativamente migliore di quello indegnamente annunciato dagli uomini della chiesa cattolico-romana. Tale consapevolezza, che si faceva operante attraverso la testimonianza che i barba ne davano, era lo zoccolo duro su cui perdurare nel tempo, nonostante le non favorevoli condizioni di vita esterne. Ed è una consapevolezza che alimenta un mito e di esso si alimenta: è il mito della discendenza (comune così ai barba come ai chierici cattolico-romani) dal gruppo degli apostoli del Cristo, la maggioranza dei quali avrebbe presto — appena dopo l'ascensione del Figlio al cielo — abbandonato l'Evangelo per darsi ai disvalori del mondo, mentre la minoranza (significativamente in numero di quattro) si sarebbe mantenuta fedele e perciò sarebbe oggetto di persecuzione da parte degli altri (e degli uomini di chiesa che ne perpetuavano la primigenia infedeltà)¹². Tale

¹² Cfr. G. G. MERLO, *Eretici e inquisitori nella società piemontese del*

mito rientra nei processi di costruzione di un'identità fondata su una storia peculiare — lo ha osservato giustamente Alexander Patschovsky a Aix-en-Provence —, e denota una certa autonoma creatività; diverso è infatti il mito di una derivazione dall'insieme degli apostoli o dalla chiesa precostantiniana e presilvestrina diffuso altrove.

Le dimensioni culturali della vicenda dei barba non possono né devono essere trascurate. Come dimenticare, d'altronde, l'esistenza della cosiddetta letteratura valdese tardomedievale? I numerosi manoscritti di provenienza valligiana, giacenti presso gli archivi europei¹³, non hanno attirato nel corso del colloquio provenzale quell'attenzione che avrebbero meritato e che la recente iniziativa editoriale promossa da Enea Balmas e da Luciana Borghi Cedrini presso l'editrice Claudiana avrebbe dovuto suscitare¹⁴. Essi attestano di una cultura scritta — a dispetto di chi affrettatamente e superficialmente ha liquidato il problema qualificando la cultura valdese come cultura orale¹⁵ — di cui i barba erano pienamente padroni¹⁶. Se la

Trecento, Torino 1977, p. 22 sgg.; Id., *Val Pragelato 1488 cit.*, pp. 15 sgg., 45 sgg.; M. SCHNEIDER, *Europäisches Waldensertum im 13. und 14. Jahrhundert*, Berlin-New York 1981, pp. 87-89 (*Arbeiten zur Kirchengeschichte*, 51).

¹³ Cfr. J. GONNET, A. MOLNÁR, *Les vaudois au moyen âge*, Torino 1974, pp. 319-369, 443-453; *I manoscritti valdesi di Ginevra*, a cura di E. BALMAS, M. DAL CORSO, Torino 1977 (su cui G. GONNET, in « Bollettino della Società di studi valdesi », num. 144, 1978, pp. 21-25; Id., *I manoscritti valdesi di Ginevra*, in « Protestantesimo », 34, 1979, pp. 94-98).

¹⁴ Si tratta della collana « Antichi testi valdesi », pubblicata dall'editrice Claudiana: *Il Vergier de Cunsollacion e altri scritti (manoscritto Ge 209)*, a cura di A. DEGAN CHECCHINI, Torino 1979; *Vertuz e altri scritti (manoscritto Ge 206)*, a cura di M. DAL CORSO, L. BORGHİ CEDRINI, Torino 1984. Ma si vedano anche: *Altwaldensische Bibelübersetzung: Manuskript Nr. 8 der Bibliothek municipale Carpentras*, a cura di H.-R. NUESCH, I-II, Bern 1979 (*Romanica Helvetica*, 92; su cui le severe critiche di M. R. HARRIS, in « Romance Philology », 37, 1984, pp. 200-225); *Bestiario valdese*, a cura di A. M. RAUGEI, Firenze 1984 (Biblioteca dell'« Archivum Romanicum », ser. 1^a, 175); A. BRENON, « *Les Tribulations* », in « Heresis. Revue d'héresiologie médiévale », num. 1 (1983), pp. 25-31; num. 2 (1984), pp. 21-33; num. 3 (1984), pp. 35-43; num. 4 (1985), pp. 25-36; EAD., *Judici Trois sermons vaudois sur le jugement dernier*, ibid., num. 9 (1987), pp. 14-32.

¹⁵ CAMERON, *The Reformation of the Heretics cit.*, p. 124; su cui le pertinenti e puntuali critiche del BILLER, *The Oral and the Written cit.*

¹⁶ Cfr. E. BALMAS, *Note sui lezionari e i sermoni valdesi*, in « Protestantesimo », 29 (1974), pp. 149-169; Id., *L'Oracion de Manasses del Cod. Ge 209*, in « Bollettino della Società di studi valdesi », num. 149 (1979), pp. 3-19; M. DAL CORSO, *Su una fonte latina del poemetto « La Barca »*, ibid., pp. 21-34; L. BORGHİ CEDRINI, *Interrogativi sul bestiario valdese*, ibid., pp. 35-43; E. BALMAS, *L'Adattamento valdese del « Pastore di Erma »*, ibid., num. 148 (1980), pp. 3-18; M. DAL CORSO, *In margine alla versione valdese*

loro funzione sta nel costituire « le ciment unitaire de la diaspora en même temps que l'élément premier d'identification »¹⁷, siffatto cemento trova, a sua volta, forza di coesione nella cultura dei barba, capaci di leggere il testo biblico in modo non *naïf* e di impadronirsi di taluni orientamenti teologici propri dell'hussitismo¹⁸. Le decennali indagini di Amedeo Molnár e di Romolo Cegna suggeriscono l'esistenza di consistenti influenze hussite sulla « letteratura valdese », pur rimanendo assai ipotetici i canali attraverso cui tali influenze si sarebbero trasmesse: così come restano da accertare i legami con gli eretici di Boemia che pur si manifestano documentariamente nei primi decenni del Cinquecento¹⁹. Se i barba, oltre che sui miti, fondavano le loro consapevolezze cristiane su una teologia, come spiegare che l'incontro con la Riforma avrebbe travolto nel giro di pochi anni le anteriori, antiche tradizioni?

Senza dubbio l'attivismo dei riformati e la forza della loro teologia e della loro ecclesiologia giocarono un ruolo decisivo nel prevalere sulla cultura dei barba: una cultura timida e pratica (ossia destinata soprattutto all'azione pastorale), potenzialmente incapace di reggere l'urto delle possenti novità riformate²⁰. L'Audisio, in particolare, giudica perdente il valdismo medievale poiché movimento anacronistico: con la Riforma il valore centrale della povertà evangelica veniva

del sacrificio dei Maccabei, ibid., pp. 19-28; L. BORGHI CEDRINI, *Cultura 'provenzale' e cultura 'valdese' nei « Metra Ceneche » (« Versi di Seneca ») del ms. Dd XV 33 (Bibl. Univ. di Cambridge)*, Torino 1981.

¹⁷ AUDISIO, *Les vaudois du Luberon* cit., p. 436.

¹⁸ Gli studi di Romolo Cegna (si vedano le indicazioni bibliografiche in ID., *Fede ed etica valdese* cit., p. 354 sg.; ma soprattutto ID., *L'hussitismo piemontese nel '400. Appunti ed ipotesi per uno studio organico*, in « Rivista di storia e letteratura religiosa », 7, 1971, pp. 3-69), sull'onda del magistero di Amedeo Molnár (cfr. i molti lavori riportati in GONNET, MOLNÁR, *Les vaudois* cit., pp. 475-477), hanno dissodato un terreno di ricerca che opportunamente coltivato darà molti e ottimi frutti.

¹⁹ Oltre che alle influenze hussite sulla « letteratura valdese », penso in particolare al caso (un caso che andrà approfondito) dei valdesi di Paesana che agli inizi del Cinquecento avrebbero atteso « quendam regem Bohemorum, quem dicunt fore de eorum secta, cum exercitu magno subiugaturum provincias, civitates et loca, destructurumque ecclesias et interficiet omnes ecclesiasticos et debet auferre domina temporalia et tollere pedagum, et cunctas angarias amovere et solum ponere grossum unum pro persona, et facere omnia communia et cuncta submittere suae legi » (A. PASCAL, *Margherita di Foix ed i valdesi di Paesana*, in « Athenaeum », 4, 1916, p. 43).

²⁰ Fondamentale al riguardo è la documentazione degli anni 1530-1533 raccolta da V. VINAY, *Le confessioni di fede dei valdesi riformati con documenti del dialogo fra « prima » e « seconda » Riforma*, Torino 1975, pp. 36-151 (Collana della Facoltà valdese di teologia, 12).

meno; non era più il tempo della moderazione e della timidezza, né del compromesso, neppure della simulazione e della clandestinità assunte a sistema di vita. Con l'adesione alla Riforma nulla rimarrebbe del passato valdese. Tutto ciò possiede elementi di verità, benché non esaurisca la problematica complessiva. In verità, con la Riforma, del passato valdese si perpetua o, forse meglio, nasce la memoria storico-ideologica. E qui sta il punto per stabilire l'effettiva « fin des vaudois ». Ancora nel 1510 frate Samuele di Cassine attesta in modo inequivocabile che i valdesi rifiutavano di essere chiamati *Valdenses*, in quanto « valdese » significava eretico; essi si ritenevano invece legittimi membri della chiesa di Gesù Cristo²¹. Pochi decenni dopo, i riformati delle valli piemontesi si autodefiniranno « le peuple des vaudois habitans en Piedmont »²²; quest'espressione risale al 1561 e mostra un mutamento attuatosi a seguito dell'adesione alla Riforma, un mutamento (i cui tempi e ragioni restano da precisare) che induce una nuova identità e rinvia a una peculiare storia: novità e tradizione si fondono nel concetto di « popolo valdese ». E, a sua volta, l'interesse per il passato genera la storiografia valdese:

« Havendo più volte considerato l'antiquità e semplicità christiana del populo valdese di queste valli [...], et ricercando gl'andamenti et successi di questi populi, et non trovandone alcuna cosa per scritto, ho diligentemente investigato da i più vecchi e giuditiosi huomini Valdesi di queste valli come erano passate le cose dei loro predecessori sino al giorno d'hoggi. Pertanto da essi sono stato raguagliato in verità, come per una tradizione di padre a figliuolo, di una gran parte de gl'affari de i detti Valdesi, et ho posto in scritto un breve et vero sommario di tutta questa materia secondo le proposte che mi sono state fatte, accioché possano i posterì nostri havere un memoriale delle cose avvenute a i loro predecessori et che intendendo la lor pietà, constantia, patientia et perseveranza nella Parola di Dio et altre lor sante virtù, possano et debbano conformarsi a quei buoni esempi de i loro padri »²³.

Così il pastore Gerolamo Miolo nel 1587: « populo valdese » della storiografia e « peuple des vaudois » della storia oramai coinci-

²¹ Cfr. CEGNA, *Fede ed etica valdese* cit., pp. 90-93. Si considerino pure le parole del MIOLO, *Historia breve e vera* cit., p. 84: « Indi cominciò l'appellatione de i poveri di Lione et si chiamavano anco Valdesi, Lionisti, Insubatati, cioè ch'essi non osservavano ni sabato, ni feste, et di molti altri simili nomi accioché essi fossero resi detestabili ». Cfr. le utili indicazioni di E. BALMAS, *Introduzione*, in MIOLO, *Historia breve e vera* cit., pp. 48-50; E. BALMAS, *Introduzione*, in ANONIMO, *Histoire mémorable* cit., p. 20 sgg.; E. BALMAS, *Il « Traité de Vauderie » di Jobannes Tinctor*, in « Protestantesimo », 34 (1979), pp. 24-26.

²² ANONIMO, *Histoire mémorable* cit., p. 122.

²³ MIOLO, *Historia breve e vera* cit., p. 79 sg.

dono, sono un'unica realtà. Il termine valdese, per lungo tempo percepito e rifiutato come spregiativo e diffamante, è ora ragione di orgoglio e di autoidentità. Paradossalmente (ma non troppo) si può affermare che, tra gli anni trenta e gli anni sessanta del Cinquecento, anziché finire, i valdesi nascono in quanto « popolo » che viene da lontano: l'adesione alla Riforma genera una nuova coscienza storica di sé. Tramontano — è indiscutibile — i *pauperes Christi* in quanto ordine religioso parallelo (parallelo agli *ordines* ecclesiastici), con i loro orizzonti di fede e con i loro miti²⁴. Essi però lasciano in eredità qualcosa di importante, la storia propria e dei propri *credentes*, che è storia di una costante e ostinata autonomia dalla chiesa cattolico-romana: autonomia che nella storiografia apologetica e controversistica verrà interpretata (ecco le strumentalizzazioni di cui si parlava all'inizio del presente scritto) come « eresia », ossia opposizione al papato romano. Ne emergono spazi di indagine importanti e interessanti per rispondere a un triplice ordine di questioni: come i valdesi riformati hanno parlato di se stessi e del proprio passato? come i riformati non valdesi hanno parlato dei valdesi e della loro storia? come i cattolico-romani hanno parlato dei valdesi in sé e in rapporto con le chiese riformate?

L'impressione è che i valdesi delle omonime valli del Piemonte — i soli che siano durati come chiesa riformata e come *enclave* protestante nel mondo cattolico-romano — abbiano assunto una posizione egemone nella storiografia, subordinando a sé ogni altra manifestazione valdese. Noi sappiamo invece che tra il XIII e il XV secolo l'area austro-tedesco-boema conobbe presenze valdesi assai diffuse e consistenti, che però furono del tutto fagocitate dalla Riforma: non nacquero altre chiese evangeliche « valdesi ». Ma di quest'ultimo aspetto poco si sa, nonostante che negli ultimi anni gli studi su quell'area si siano moltiplicati. A Aix-en-Provence ne ha riferito con competenza Peter Biller²⁵ all'interno di un bilancio circa le conoscenze sui valdesi

²⁴ Suggestioni a considerare i predicatori itineranti valdesi come *ordo* in MERLO, *Valdesi e valdismi* cit., p. 45 sgg.; P. BILLER, *Multum ieiunantes et se castigantes: Medieval Waldensian Asceticism*, in *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition*, a cura di W. J. SHEILS, Oxford 1985, p. 215 sgg. (*Studies in Church History*, 22). Cfr. anche, R. RUSCONI, « *Forma apostolorum* »: *l'immagine del predicatore nei movimenti religiosi francesi e italiani dei secoli XII e XIII*, in « *Cristianesimo nella storia* », 6 (1985), pp. 513-542.

²⁵ Il Biller è autore di una tesi di dottorato ancora inedita dal titolo *Aspects of the Waldenses in the Fourteenth Century* (Oxford D. Phil. thesis 1974) che contiene una ricca appendice documentaria. È prevista l'imminente pubblicazione della tesi in forma rivista e col nuovo titolo, *While Men Were Asleep. Waldensians, Literature and Inquisition in the Fourteenth Century*.

europei durante « le temps des mutations », il Tre e Quattrocento appunto. Il riferimento principale è alle opere del Kurze²⁶ e del Patschovsky²⁷, oltre che del Segl²⁸, che hanno consentito di avere informazioni più estese e precise intorno ai valdesi d'Austria, Boemia, Slesia, Pomerania e Brandeburgo, e degli ambienti sociali in cui il loro messaggio era recepito. Nella prima metà del XIV secolo in Austria e Boemia il numero dei valdesi perseguiti dall'inquisizione è assai elevato, pur non potendo precisarne esattamente la quantità a causa di una documentazione pervenuta per frammenti. Alto il numero di valdesi, attiva l'opera inquisitoriale che non tarda ad assumere caratteri di temibilità fin a instaurare una situazione di incertezza del diritto e di terrore: il Patschovsky ha suggerito di studiare tale situazione anche in rapporto con la creazione di un clima antiromano che farà da sottofondo alla « rivoluzione hussita »²⁹. Socialmente i fautori dei valdesi si collocano in posizione non bassa, contando in Boemia e Slesia su ricchi proprietari terrieri e cittadini aristocratici: il che spiegherebbe il motivo per cui il danaro raccolto per la sussistenza dei predicatori valdesi della diaspora provenisse per lo più da area tedesca. Ne con-

Per il momento occorre riferirsi agli studi che contengono alcuni risultati della maggiore ricerca: P. BILLER, *Curate infirmos: the Medieval Waldensian Practice of Medicine*, in *The Church and Healing*, a cura di W. J. SHEILS, Oxford 1982, pp. 55-77 (Studies in Church History, 19); ID., *Medieval Waldensian Abhorrence of Killing pre-c 1400*, in *The Church and War*, a cura di W. J. SHEILS, Oxford 1983, pp. 129-146 (Studies cit., 20); ID., *The 1391 Lists of Waldensian « magistri »: Three Further Manuscripts*, in « Bollettino della Società di studi valdesi », num. 153 (1983), pp. 51-55; ID., *Multum ieiunantes* cit.; ID., *The Oral and the Written* cit.; ID., *Thesaurus absconditus: the Hidden Treasure of the Medieval Waldensians*, in *The Church and Wealth*, a cura di D. WOOD, W. J. SHEILS, Oxford 1987 (Studies cit., 24).

²⁶ D. KURZE, *Zur Ketzergeschichte der Mark Brandenburg und Pommerns vornehmlich im 14. Jahrhundert. Luziferianer, Putzkeller und Waldenser*, in « Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands » 16/17 (1968), pp. 50-94; ID., *Quellen zur Ketzergeschichte Brandenburgs und Pommerns*, Berlin-New York 1975.

²⁷ A. PATSCHOVSKY, *Die Anfänge einer ständigen Inquisition in Böhmen. Ein Prager Inquisitoren-Handbuch aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts*, Berlin-New York 1975 (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, 3); ID., *Quellen zur Böhmisches Inquisition im 14. Jahrhundert*, Weimar 1979 (MGH - Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 11); ID., *Waldenserverfolgung in Schwiebnitz 1315*, in « Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters », 36 (1980), pp. 137-176.

²⁸ P. SEGL, *Ketzer in Oesterreich. Untersuchungen über Häresie und Inquisition im Herzogtum Oesterreich im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1984 (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, n. F., 5).

²⁹ PATSCHOVSKY, *Die Anfänge* cit., p. 65 sgg.

segue pure un'immagine più articolata in senso verticale degli ambienti che sostenevano i *pauperes Christi*. Dalle fonti pubblicate dal Kurze e dai suoi studi appare invece l'impatto della predicazione valdese su *credentes* la cui cultura talvolta stenta a recepire il messaggio nelle sue componenti maggiormente critiche: purgatorio, culto della Vergine Maria e delle reliquie, pellegrinaggi, preghiere per i defunti appartengono a una radicata e consolatoria « religione popolare » che i predicatori itineranti faticavano a eliminare dalla mente e dai comportamenti di coloro che pur credevano nella guida soteriologica dei valdesi³⁰. In quanto religiosità critica, il valdismo (o i valdismi) non appartiene a una « cultura popolare »; e i predicatori agiscono in qualità di « intellettuali » (e in molti ambienti in qualità di « intellettuali rustici ») che intendono modificare con la loro parola l'universo dei valori di quanti li ascoltano e seguono, anche se la concreta attuazione di tale dinamica andrà accertata di tempo in tempo e di area in area³¹.

Per il Trecento l'area austro-tedesco-boema sembra mostrare un quadro piuttosto stabile nel senso dei legami e delle persistenze geografiche e cronologiche. Meno chiari i rapporti con le esperienze anteriori e posteriori. Muoviamo dai problemi del XIII secolo: e, in particolare, dagli sviluppi che poté avere il movimento valdese a partire dal 1218, dopo cioè la cosiddetta conferenza di Bergamo che vide il tentativo di porre fine alle divisioni esistenti tra la *societas fratrum Ultramontanorum* e la *societas fratrum Ytalicorum*: da quando cioè fonti e studi non aiutano a tracciare caratteri e linee evolutive altrettanto in rilievo come per i trent'anni precedenti. A Bergamo si incontrarono due modi di intendere e vivere il valdismo delle origini, modi non facilmente conciliabili: ed è probabile che, nonostante il tentativo, l'unità non fosse ricomposta. Il resoconto, di redazione degli *Ytalici*, dimostra le speciali relazioni di costoro con i *fratres* del mondo tedesco: se gli *Ytalici* altri non sono che i *pauperes Lombardi*³², avremo la prova che certe posizioni estreme dei valdesi dugenteschi di Germania deriverebbero da un contatto con il radicalismo valdese padano. Certo, nella pianura padana erano pure diffuse le posizioni moderate

³⁰ Cfr. KURZE, *Quellen* cit., pp. 85, 120, 128, 139, 145, 227.

³¹ Sui concetti di eresia come religiosità critica e di predicatore itinerante come intellettuale rustico cfr. MERLO, *Eretici e inquisitori* cit., pp. 41 sgg., 52 sgg., 157; ID., *Valdesi e valdismi* cit., pp. 129-131.

³² Cfr. ID., *Valdesi e valdismi* cit., p. 15 sgg. Sull'incontro di Bergamo si vedano K.-V. SELGE, *Die ersten Waldenser mit Edition des Liber Antiberensis des Durandus von Osca*, I: *Untersuchungen und Darstellung*, Berlin 1927, pp. 172-188, 284-312 (*Arbeiten zur Kirchengeschichte*, 37/1); SCHNEIDER, *Europäisches Waldensertum* cit., pp. 59-63.

dei *pauperes de Lugduno*. Tra geografia e idee non c'è coincidenza: e sappiamo troppo poco delle divisioni e degli eventuali riaccorpamenti tra valdesi, né sappiamo se e fin a quando perduri la coscienza della comune appartenenza alla *societas Valdesiana*. Dopo Bergamo iniziano le difficoltà per gli storici, che per ora devono limitarsi a ipotesi. Kurt-Victor Selge, durante il colloquio di Aix-en-Provence, ha suggerito che i gruppi più radicali si siano esauriti nel giro di qualche generazione: in una situazione di diffusa repressione come avrebbe potuto alimentarsi un dissenso estremistico necessariamente costretto ad adattamenti mimetici per riuscire a sopravvivere? Qualche generazione significa trenta-sessant'anni, che portano oltre la metà del XIII secolo, quando probabilmente si definiscono talune strutture della sopravvivenza e si esauriscono le tendenze più estreme, quali quelle dei *pauperes Lombardi*.

Ciò non deve far pensare che il movimento valdese non prolunghi la sua esistenza nelle tre ramificazioni geografiche: francesi, « lombarde », tedesche. I *pauperes Christi* istituzionalizzano il loro *status* di individui dedicati a Dio; stabiliscono tempi e modalità di reclutamento dei nuovi adepti; fissano punti e momenti di incontro. Tali informazioni, più che dagli inquisitori italiani, provengono da quelli di area tedesca: assai importanti sono al riguardo il *Sammelwerk* dell'Anonimo di Passau e l'ugualmente anonimo trattato che va sotto il titolo di *De vita et actibus*³³. La fase di determinazione dei caratteri istituzionali di un gruppo religioso clandestino è molto difficile da individuare. Ciononostante ne esce una sorta di ordine religioso che, come vuole il Biller, condivide con i Mendicanti un certo vocabolario (*ordo*, *fratres*, capitoli generali, persino forse *sorores*), modi di vita, funzioni (predicazione e confessione), ascetismo penitenziale. L'approfondimento di tali aspetti sarà indispensabile per stabilire, tra l'altro, la validità della proposta d'adozione del plurale valdismi, in luogo del singolare valdismo, di cui si è detto. La chiarificazione del quadro istituzionale affermatosi grosso modo nell'ultimo quarto del Duecento è premessa per ulteriori accertamenti dell'evoluzione nelle diverse aree di presenza valdese: evoluzione che è al tempo stesso interpretazione e adattamento di idee e comportamenti al fine di durare nel tempo. Ancora e sempre, « il problema più importante per la storia valdese

³³ Cfr. A. PATSCHOVSKY, *Der Passauer Anonymus. Ein Sammelwerk über Ketzer, Juden, Antichrist aus der Mitte des 13. Jahrhunderts*, Stuttgart 1968 (Schriften der MGH, 22); SCHNEIDER, *Europäisches Waldensertum* cit., pp. 140-142.

è quello dell'identità e della continuità del movimento »³⁴: sono espressioni del Selge, lo studioso contemporaneo forse più attento a siffatta tematica. Continuità e identità davvero problematici, se si giunge presto alla messa in discussione³⁵ e poi all'obliterazione, momentanea o definitiva³⁶, della figura del fondatore. Valdesio di Lione sembra scomparire per lungo tempo dalla memoria dei *pauperes Christi*, che si legano invece al referente degli apostoli. L'originaria intuizione di Valdesio, fattosi apostolo, prevale sin ad annullare la figura del Lionese, colui che l'intuizione aveva avuto e difeso con grande energia. La decisione di un laico che si era fatto povero per essere apostolo del Cristo, rivendicando una legittima collocazione nel corpo ecclesiastico, veniva riproposta dai *pauperes Christi*, a partire all'incirca dalla metà del XIII secolo, in condizioni e contesti assai vari e con intendimenti modificati dal deteriorato rapporto con l'istituzione ecclesiastica egemone, oltre che dai contrasti tra le diverse correnti.

Processi di istituzionalizzazione, mutamenti di contesti e di intenzioni comportano cambiamenti ad altri livelli: penso, in particolare, alla collocazione delle donne nel movimento valdese, che pare perdere la novità avuta in origine³⁷. Durante il colloquio provenzale è argomento passato pressoché sotto silenzio. L'impostazione e i protagonisti del colloquio hanno privilegiato « les vaudois » al maschile, piuttosto

³⁴ K.-V. SELGE, *La figura e l'opera di Valdez*, in « Bollettino della Società di studi valdesi », num. 136 (1974), p. 23.

³⁵ Si veda in particolare il *Rescriptum heresiarcharum Lombardie ad Leonistas in Almania*, in *Quellen zur Geschichte der Waldenser*, a cura di A. PARSCHOVSKY, K.-V. SELGE, Gütersloh 1973, p. 20 sgg. (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 18).

³⁶ Cfr. G. GONNET, *I valdesi d'Austria nella seconda metà del secolo XIV (con un'aggiunta sopra il nome, il luogo di nascita, il compagno e la missione di Valdo)*, in « Bollettino della Società di studi valdesi », num. 111 (1962), pp. 30-41; ID., *Waldensia*, in « Rivista di storia e letteratura religiosa », 2 (1966), p. 462 sgg.

³⁷ In proposito è da segnalare l'importante correzione apportata dal Gastaldelli al testo del *Sermo XIV* di Goffredo di Auxerre: « Galliarum sedes prima Lugdunum novos creavit apostolos, nec erubuit apostolas [in luogo di *apostolis*: G. GONNET, *Enchiridion fontium Waldensium*, I, Torre Pellice 1958, p. 46] etiam sociare » (GOFFREDO DI AUXERRE, *Super Apocalypsim*, ed. critica a cura di F. GASTALDELLI, Roma 1970, p. 179, Temi e testi, 17). Trova ulteriore conferma il fatto che tra i primi valdesi la « missione apostolica » si estende anche alle donne (cfr. K.-V. SELGE, *Die religiösen Laienbewegungen des 12. Jahrhunderts, insbesondere die Waldenser, als Hintergrund und Voraussetzung der frankiskanischen Bewegung*, in *Franz von Assisi und die Armutsbewegung seiner Zeit und Auswirkungen von Luthers Thesen bis zum Ausburger Religionsfrieden und Kardinal Klesl*, Wien 1987, p. 18): fino a quando?

che in senso comprensivo del genere femminile. Il baricentro dei discorsi era decisamente spostato verso la « fin » piuttosto che verso « les origines » dei valdesi, e le prospettive d'analisi più religioso-culturali che sociali. D'altronde, la presenza femminile sembra rimarchevole soprattutto tra *die ersten Waldenser* (le cui vicende e i cui caratteri l'omonima monografia del Selge ha così efficacemente e puntualmente affrontato e approfondito da scoraggiare ulteriori indagini, in assenza di scoperte documentarie di un qualche significato)³⁸. Il pionieristico volume di Gottfried Koch sulla *Frauenfrage* ereticale ha aperto, da par suo, una strada che non ha avuto continuatori³⁹. Non è che questa o quella monografia, questo o quello studio non abbia tenuto in qualche conto le donne valdesi. La difficoltà è di tracciare una linea di sviluppo complessivo del valdismo (o dei valdismi) « al femminile » (ammettendo che se ne possa legittimamente parlare), fors'anche in relazione all'assenza di storiche/storici specificatamente impegnati sull'argomento. Occorre però ricordare che a Aix-en-Provence Martin Erbstösser⁴⁰, in un lungo intervento, ha riproposto antiche tematiche socio-ideologiche; ma le sue sollecitazioni non hanno avuto eco tra gli studiosi presenti: studiosi per formazione o per orientamento molto attenti all'autonomia del fatto religioso e delle istituzioni

³⁸ Cfr., sopra, nota 32. Occorre ricordare pure l'opera di C. THOUZELLIER, *Catharisme et valdésisme en Languedoc à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle*, Paris 1966 (3^a ed., Marseille 1982), che a proposito di valdismo delle origini non ha offerto novità di rilievo paragonabili a quelle della monografia del Selge, com'è dimostrato, tra l'altro, dagli atti della « II^e Session d'histoire religieuse du Midi de la France au XII^e et XIII^e siècles », tenutasi a Fanjeux nel luglio 1966, pubblicati col titolo *Vaudois languedociens et Pauvres catholiques*, Toulouse 1967 (Cahiers de Fanjeux, 2).

³⁹ G. KOCH, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter. Die Frauenbewegung im Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln (12.-14. Jahrhundert)*, Berlin 1962 (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, 9). Una breve sintesi è comparsa in italiano nell'antologia *Medioevo ereticale*, a cura di O. CAPITANI, Bologna 1977, pp. 245-275, col titolo *La donna nel catarismo e nel valdismo medievali* (trad. it. di *Die Frau im mittelalterlichen Katharismus und Waldensertum*, in « Studi medievali », 3^a ser., 5, 1964, pp. 742-774).

⁴⁰ Di cui si veda soprattutto *Sozial-religiöse Strömungen im späten Mittelalter*, Berlin 1970 (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, 16). Cfr. anche E. WERNER, M. ERBSTÖSSER, *Ketzer und Heilige. Das religiöse Leben im Hochmittelalter*, Berlin 1986. Dei due storici della Germania orientale è pubblicato in *L'eresia medievale*, a cura di O. CAPITANI, Bologna 1971, pp. 185-197, un saggio di forte impianto programmatico dal titolo *Movimenti socio-religiosi del medioevo* (trad. it. di *Sozial-religiöse Bewegungen im Mittelalter*, in « Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität », 7, 1957-1958, pp. 257-282).

ecclesiastiche, oppure fautori di una storia totale in cui il valdismo assume il ruolo di fenomeno globalizzante.

Vi è inoltre da considerare che in generale, e a differenza di quanto avveniva in un passato anche prossimo, l'interesse degli eresiologi è sempre meno rivolto al « perché » dell'eresia⁴¹: sia che la si ritenga un dato da cui partire, sia che la si giudichi come normale prodotto di una dialettica interna al cristianesimo (prodotto al quale fanno da contorno i conflitti sociali o le complessive dinamiche della convivenza umana). La dimensione sociale, benché accantonata per quanto riguarda il momento genetico dell'eterodossia, ricompare però in primo piano non appena ci si concentri sugli eretici, analizzandoli nell'ambito di precisi contesti spazio-temporali⁴² e, talvolta, nella loro quotidianità (quando le eresie non si istituzionalizzano, non si sostanziano di consapevolezze e strutture per durare nel tempo)⁴³. Non saprei precisare in quale misura tutto ciò sia connesso con il tramonto di certi ideologismi e confessionarismi, e con la convinzione dell'inadeguatezza di letture in chiave teologico-dogmatica, da un lato, e, d'altro lato, in chiave di lotta di classe dei movimenti ereticali (a quest'ultimo proposito basti il rinvio alle acute considerazioni di Ovidio Capitani)⁴⁴.

⁴¹ Cfr. L. PAOLINI, *Introduzione*, in *Acta S. Officii Bononie ab anno 1291 usque ad annum 1310*, a cura di ID., R. ORIOLI, I, Roma 1982, p. XXVI sgg. (Fonti per la storia d'Italia, 106).

⁴² Si vedano in particolare gli studi di L. PAOLINI, R. ORIOLI, *L'eresia a Bologna fra XIII e XIV secolo*, I-II, Roma 1975 (ma 1976: Studi storici, 93-96); MERLO, *Eretici e inquisitori* cit.; KURZE, *Zur Ketzergeschichte* cit.; PATSCHOVSKY, *Quellen* cit., pp. 24-87; S1:5, *Ketzer in Osterreich* cit. Un punto fermo negli studi eresiologici è rappresentato dal colloquio di Rochemaunt del 1962: *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle (XI^e-XVIII^e siècle)*, a cura di J. LE GOFF, Paris-La Haye 1968.

⁴³ Cfr. O. CAPITANI, *Introduzione*, in *Medioevo ereticale* cit., p. 16 sgg.; G. ZANELLA, *Armano Pungilupo, eretico quotidiano*, in « Atti della Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna - Classe di Scienze morali. Rendiconti », 66 (1977-1978), pp. 153-164; ID., *Malesere ereticale in valle padana (1260-1308)*, in « Rivista di storia e letteratura religiosa », 24 (1978), pp. 341-390; ID., *L'eresia catara fra XIII e XIV secolo: in margine al disagio di una storiografia*, in « Bollettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo e Archivio muratoriano », num. 88 (1979), pp. 239-258.

⁴⁴ O. CAPITANI, *Introduzione*, in *L'eresia medievale* cit., p. 22. Importanti riflessioni su natura e limiti delle indagini di storia della Chiesa, pur tra loro non sempre convergenti, in G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, II: *Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974, pp. 431-447; ID., *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato 1983, pp. 1-16; O. CAPITANI, *Storia ecclesiastica come storia della « coscienza del sistema »*, in *Convegno dell'Associazione dei medioevalisti italiani*, Bologna 1976, pp. 51-70

Uguualmente oggi non si può più pensare che ogni rivendicazione o tensione sociale e politica del secondo e tardo medioevo si esprima in termini di ideologia cristiano-religiosa⁴⁵; né che, sul piano storico, esista un'unica e verace interpretazione del cristianesimo.

Ricerca di distinzioni e di peculiarità, dunque? e, se così è, tale orientamento, come avverte il Biller, non rischia forse di frammentare realtà e sviluppi meno disuniti di quanto specifiche indagini facciano apparire? Il dubbio è legittimo, soprattutto quando si insista sulla possibilità che i *fratres* valdesi costituiscano un *ordo* con propri caratteri istituzionali, una propria continuità, una rete di connessioni diacroniche e sincroniche. Spunti di una certa consistenza per il Trecento non mancano; il Biller sta raccogliendo sparse attestazioni di una trama, per ora esile, che legherebbe i *fratres* dalla metà del XIII secolo alla metà del XV secolo: dall'Austria all'Italia, dalla Boemia alla Pomerania, e persino alla Francia. Le prime informazioni esposte a Aix-en-Provence acquisteranno ulteriore spessore non appena il Biller darà alle stampe il testo rivisto della sua tesi su *Aspects of the Waldenses in the Fourteenth Century* (1974) e pubblicherà il valdese *Liber electorum* e, nella sua completezza, il carteggio italo-austriaco databile intorno al 1368. Sapremo così meglio chi siano i *fratres de Ytalia* con cui i valdesi austriaci erano in corrispondenza e quali siano le relazioni interregionali. Dai valdismi si ritornerà al valdismo?

Ma riprendiamo il nostro discorso sul XIII secolo. L'esito di contrasti, frammentazioni, accorpamenti sembra essersi risolto nella trasformazione dei *pauperes Christi* in gruppo religioso (o gruppi religiosi) rinsaldatosi attorno all'idea forte dell'imitazione degli apostoli.

(poi in *Forme di potere e struttura sociale in Italia nel medioevo*, a cura di G. ROSSETTI, Bologna 1977, pp. 41-55); ID., *Le istituzioni ecclesiastiche medievali: tra ideologia e metodologia. Appunti*, in « Rivista di storia della Chiesa in Italia », 30 (1976), pp. 345-362; F. BOLGIANI, *Introduzione alla « storia del cristianesimo » ed alla « storia della Chiesa »*, Torino 1985.

⁴⁵ La più consapevole corrente storiografica al riguardo fa riferimento al magistero di Giovanni TABACCO (su cui O. CAPITANI, *Medioevo passato prossimo. Appunti storiografici: tra due guerre e molte crisi*, Bologna 1979, p. 234 sgg.): della sua vastissima produzione ci limitiamo a segnalare *La storia politica e sociale. Dal tramonto dell'Impero romano alle prime formazioni di Stati regionali*, in *Storia d'Italia* cit., II, pp. 5-274 (riproposto, con l'aggiunta di un'introduzione storiografica e un'appendice, in volume autonomo: G. TABACCO, *Egemonie sociali e strutture del potere nel medioevo italiano*, Torino 1979); ID., *Il cosmo del medioevo come processo aperto di strutture instabili*, in « Società e storia », num. 7 (1980), pp. 7-39; ID., *Gli intellettuali del medioevo nel giuoco delle istituzioni e delle preponderanze sociali*, in *Storia d'Italia. Annali*, 4: *Intellettuali e potere*, Torino 1981, pp. 7-46.

Esauritesi certe tendenze estreme, l'idea non porta alla fondazione di una nuova chiesa antagonista. Essa serve ad attestare la veracità della fede dei valdesi: all'interno di un disegno preoccupato di giustificare le dimensioni minoritarie e i modi di vita clandestini di coloro che erano perseguitati dalla parte maggioritaria e infedele della chiesa. L'argomento polemico rimane ancorato al tema della malvagità degli ecclesiastici, malvagità che toglie nel presente legittimità al potere sacerdotale e che giustifica nella prassi certi sconfinamenti in ambito chiericale dei *pauperes Christi*: sconfinamenti che assai di rado acquistano valore istituzionale alternativo, benché l'insistenza sull'indispensabile fedeltà al Cristo accentui il valore delle opere e della responsabilità individuale rispetto al sacramentalismo cattolico. La proposta è di una religiosità dal forte accento etico. Questi sono orientamenti e scelte di una minoranza costretta a darsi statuti, ideali e pratici, di sopravvivenza, si dirà, e a ragione. La decisione di non strutturarsi in chiesa antagonista si colloca sul medesimo piano; ma c'è pure una certa carenza di capacità speculative: benché occorra chiedersi come sarebbe stato possibile ai valdesi di proseguire la loro esistenza in quanto chiesa antagonista senza ampi raccordi con forze sociali e politiche tanto (se non più) necessari quanto la costruzione di robuste strutture ecclesiastiche e culturali.

Alla prova dei fatti l'adeguamento alla clandestinità e la centralità dell'idea apostolica (e degli individui che quell'idea incarnavano) furono gli elementi portanti della continuità. Restano irrisolte le domande intorno al punto di partenza. Il problema dei problemi è la nostra incapacità di seguire la dinamica di frammentazioni e aggregazioni dopo il 1218 e al di là delle immagini irrigidite (*pauperes de Lugduno* e *pauperes Lombardi*) date dalla documentazione di origine inquisitoriale. L'impressione è che nel XIII secolo la pianura padana rimanga abbastanza a lungo un crocevia di valdismi. In essa convergono e si diramano le fila così dei *pauperes de Lugduno*, come dei *pauperes Lombardi*: quasi in contemporanea con lo spostamento del baricentro del catarismo verso l'Italia settentrionale⁴⁶. Sul finire del Duecento sembra che in qualche modo si sia ricomposta una certa unità valdese. Si legga quanto riferisce l'anonimo trattato *De vita et actibus*⁴⁷:

⁴⁶ La più recente trattazione della presenza catara in Italia con nuove proposte di periodizzazione è di G. ZANELLA, *Itinerari ereticali: patari e catari tra Rimini e Verona*, Roma 1986 (Studi storici, 153).

⁴⁷ Il testo non è datato, ma sicuramente anteriore alla fine del XIII secolo: cfr. SCHNEIDER, *Europäisches Waldensertum* cit., p. 141 sg.

« Sciendum est quod [pauperes Christi, seu pauperes de Lugduno] semel in anno in Quadragesima vel circa celebrant concilium vel capitulum generale in aliquo loco Lombardie vel Provincie vel in aliis regionibus in quibus sandaliati vel eorum aliqui commorantur, et hoc fieri consuevit potius in Lombardia quam alibi. Ad quod concilium veniunt tres vel quatuor heretici de Alemannia, habentes secum aliquem clericum vel alium interpretatorem et fingunt aliquo modo se velle apostolorum Petri et Pauli limina visitare »⁴⁸.

Tale testimonianza documenta la centralità padana; ma non risolve le questioni intorno alla composizione dei *pauperes Christi* ormai strutturati. Definitivo superamento delle antiche divisioni, riassorbiti o dissolti i gruppi dei *pauperes Lombardi*? D'altro canto, quali gli eventuali rapporti dei *pauperes de Lugduno* con le correnti un tempo valdesi, poi ritornate nella comunione con il papato romano? C'è da chiedersi se e perché gli ex-valdesi, ora *pauperes catholici* e *pauperes reconciliati*⁴⁹, si siano del tutto estraniati dagli antichi compagni, oppure abbiano attuato una qualche iniziativa di conversione, oppure si siano a loro contrapposti. Unica certezza è che i valdesi romanizzati non ebbero una lunga durata⁵⁰.

Nel nostro procedere a ritroso siamo pervenuti ai tempi della crisi del valdismo originario, quando le varie componenti prendono strade diverse e contrastanti a seguito di decisioni che avevano avuto come protagonista lo stesso Valdesio: la cui volontà aveva determinato le « condizioni essenziali dell'appartenenza o non-appartenenza al gruppo valdese »⁵¹. Siamo in una fase, per dir così avanzata, del valdismo delle origini, quando nell'Italia settentrionale la proposta religiosa del Lionese, superato l'iniziale favorevole impatto, dovette fare i conti con le particolarità di ambienti e di seguaci sicuramente diversi da quelli della città sul Rodano e del Mezzogiorno di Francia. Se è

⁴⁸ I. VON DÖLLINGER, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, II: *Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Waldesier und Katharer*, München 1890 (rist. anast., New York 1963), p. 95; W. PREGER, *Ueber die Verfassung der französischen Waldesier in der älteren Zeit*, in « *Abhandlungen der kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, III. Histor. Klasse* », 19 (1981), p. 709. Cfr. R. LONG, *De vita et actibus, de fide et erroribus hereticorum qui se dicunt pauperes Christi seu pauperes de Lugduno*, datt. (1983) presso Biblioteca del Dipartimento di storia dell'Università di Torino.

⁴⁹ Cfr. SELGE, *Die ersten Waldenser* cit., I, pp. 188-225.

⁵⁰ Le vicende di *pauperes catholici* e *pauperes reconciliati*, dopo la fase immediatamente successiva all'accordo con Roma, è del tutto da studiare: qualche cenno nelle voci *Poveri cattolici* e *Poveri riconciliati* di F. DAL PINO, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, VII, Roma 1983, coll. 232-239.

⁵¹ SELGE, *La figura* cit., p. 23.

vero che le fonti presentano le aree sociali della prima diffusione delle idee valdesi in strati non aristocratici, né elitari, è altrettanto vero che, per lo meno in Francia, tra i seguaci vi siano presto anche chierici. Non meno sicuro è che nella pianura lombarda le tensioni religiose, tra XII e XIII secolo, si esprimano in una pluralità di forme altrove sconosciuta, sulla base di una assai viva tradizione di impegno laicale rivolto in mille direzioni, e sullo sfondo di una dinamica politico-sociale che trovava riscontro in poche altre regioni europee. Ma c'è di più: nell'Italia padana e nel suo principale centro urbano i valdesi sono un gruppo tra i gruppi religiosi, si accostano agli altri e non cercano una propria identità nell'opposizione a dottrine e chiese eterodosse. Diversamente che nel Mezzogiorno francese, a Milano e nell'Italia padana non c'è traccia di un'attività antiereticale dei valdesi. Eppure la presenza valdese è cospicua e perfettamente ortodossa: se riceve i favori delle istituzioni politico-amministrative locali (« quoddam pratum quod commune Mediolanense ipsis olim concesserat, in quo sua schola constructa erat ») prima del 1196, e se, più tardi, i valdesi non saranno insensibili al gesto di riconciliazione tra Innocenzo III e il gruppo di Durando d'Osca⁵². L'impressione è che, benché tempi e modalità di diffusione oltre le Alpi del movimento valdese siano assai incerti, in « Lombardia » esso abbia goduto di maggiori possibilità di radicamento, inserendosi in un tessuto socio-religioso molto ricettivo e raccogliendo varie eredità di un passato più o meno prossimo, definibile genericamente patarinico.

Ne sembrano conseguire tendenze alla formazione di gruppi più articolati, taluni dei quali più stabili e formalizzati. L'esistenza di « laborancium congregationes » presso gli *Ytalici* (per quanto non sia chiaro che cosa realmente fossero) indica una concezione del lavoro, in rapporto alla missione apostolica e all'esperienza religiosa, che non era certo quella di Valdesio⁵³. D'altronde, le « laborancium congregationes » non si inventano da un giorno all'altro, né di loro si sarebbe tanto discusso a Bergamo nel 1218 qualora non avessero avuto una precisa consistenza e continuità. Nell'Italia settentrionale la volontà di strutturazione organizzativa è senza dubbio più presente, e forse collegabile con tradizioni locali, oltre che a peculiari modi di intendere l'esperienza religiosa: la questione del « prepositus » dibattuta a Ber-

⁵² Cfr. L. ZANONI, *Valdesi a Milano nel secolo XIII*, in « Archivio storico lombardo », 39 (1912), p. 6 sgg.; MERLO, *Valdesi e valdismi* cit., p. 16 sgg.

⁵³ Cfr. L. PAOLINI, *Gli eretici e il lavoro: fra ideologia ed esistenza*, in *Lavorare nel medioevo. Rappresentazioni ed esempi dall'Italia dei secc. X-XVI*, Todi 1983, p. 111 sgg. (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 21), che fa il punto delle conoscenze fattuali e storiografiche.

gamo ne è un'ulteriore prova⁵⁴. Questi dati sono indiscutibili. Rimane, per contro, il problema di collegarli con la più generale storia religiosa italiana del XII secolo e degli inizi del secolo successivo, quando le fonti rivelano l'emergere di spontanee e multiformi manifestazioni di « religiosità delle opere »⁵⁵. Le pur notevoli sintesi di un Manselli e di un Miccoli sono importanti punti di partenza⁵⁶, ma soltanto puntuali ricerche locali, con spoglio sistematico della documentazione edita e inedita, potranno far progredire le nostre conoscenze. Rimane, inoltre, da precisare il problema dell'evoluzione e degli esiti delle idee patariniche dopo la fase milanese che lo Zerbi ha proposto di definire « terza pataria »⁵⁷ e dopo la drammatica conclusione dell'avventura romana di Arnaldo da Brescia⁵⁸. Infine, la nascita degli umiliati e di comunità penitenziali e ospitaliere, connessa con una generale sensibilità alle attività assistenziali condotte in nome del Cristo, attesta di un complesso panorama religioso⁵⁹. È possibile che esso non abbia avuto legami e influenze sul valdismo italiano al volgere dal XII al XIII secolo? La risposta di norma è positiva; ma è risposta basata più su suggestioni e ipotesi che su dimostrazioni concrete e verificabili.

⁵⁴ Cfr. SELGE, *Die ersten Waldenser* cit., I, pp. 80-84.

⁵⁵ Cfr. gli studi raccolti in *Esperienze religiose e opere assistenziali nei secoli XII e XIII*, a cura di G. G. MERLO, Torino 1987.

⁵⁶ Cfr. R. MANSELLI, *Profilo della storia religiosa italiana del secolo XII*, in *Id.*, *Il secolo XII: religione popolare ed eresia*, Roma 1983, pp. 311-331 (pubblicato originariamente in tedesco, *Grundzüge der religiösen Geschichte Italiens im 12. Jahrhundert*, in *Beiträge zur Geschichte Italiens im 12. Jahrhundert*, Sigmaringen 1971, pp. 1-35); MICCOLI, *La storia religiosa* cit., p. 516 sgg.

⁵⁷ P. ZERBI, *Alcuni risultati e prospettive di ricerca sulla storia religiosa di Milano dalla fine del secolo XI al 1144*, in *Problemi di storia religiosa lombarda*, Como 1972, p. 24 sgg.; *Id.*, *Tra Milano e Cluny. Momenti di vita e cultura ecclesiastica nel secolo XII*, Roma 1978, pp. 231-292.

⁵⁸ Il problema è di accertare se dopo l'esperienza romana permanga un gruppo di seguaci di Arnaldo. Esistono ragioni per dubitare della persistenza degli arnaldisti nella seconda metà del XII secolo: cfr. SELGE, *Die religiösen Laienbewegungen* cit., p. 19 sgg.

⁵⁹ La storia degli umiliati necessita di profondi ripensamenti e di estese ricerche, poiché il classico volume di L. ZANONI, *Gli umiliati nei loro rapporti con l'eresia, l'industria della lana ed i comuni nei secoli XII e XIII*, Milano 1911, è oggi insufficiente, e gli studi di B. BOLTON, *Innocent III's Treatment of the Humiliati*, in *Popular Belief and Practice*, a cura di G. J. CUMING, D. BAKER, Cambridge 1972, pp. 73-82 (*Studies in Church History*, 8) e *The Poverty of the Humiliati*, in *Poverty in the Middle Ages*, a cura di D. FLOOD, Werl 1975, pp. 52-59 (*Franziskanische Forschungen*, 27) non dicono molto di nuovo rispetto a GRUNDMANN, *Movimenti religiosi* cit., p. 85 sgg. Qualche nuovo dato in G. G. MERLO, *Tra « vecchio » e « nuovo » monachesimo (metà XII - metà XIII secolo)*, in « Studi storici », 28 (1987), p. 458 sgg.

Contestualmente bisognerà affrontare i motivi per i quali, mentre in Francia assai presto controversisti cattolici compongono opere di polemica vaste e meditate contro i valdesi, in Italia soltanto alla metà degli anni trenta del Duecento un laico, si noti, compila uno scritto antiereticale a difesa delle posizioni cattolico-romane⁶⁰. Non so se ciò possa essere visto come ulteriore segno dei diversi orientamenti nelle regioni francesi e in area italiana: nelle une prevalendo l'impegno apostolico della predicazione in rapporto sia alla composizione dei gruppi valdesi fattasi via via più « chiericale », sia alla più massiccia presenza catara; nell'altra imponendosi la volontà di sperimentare una vita religiosa attuata in forme comunitarie e stabili, dalle quali emerge la « santità » dei gruppi piuttosto che il confronto e la concorrenza con il clero. La questione si riallaccia, infine, all'assenza di impegno anticatario presso i valdesi dell'Italia settentrionale e alla contemporanea strategia della chiesa italiana verso gli eretici (che indubbiamente suscitavano preoccupazioni diverse rispetto alla situazione del Mezzogiorno francese)⁶¹.

Lo sbocco ereticale della vicenda valdese non deve, però, far dimenticare che esiste nell'esperienza di Valdesio e dei suoi seguaci una linea di ortodossia, il cui interprete più qualificato è Durando d'Osca⁶²: una linea di ortodossia che sembrò verso il 1180 poter trovare una possibilità di affermazione. Si pensi che l'atto contenente la *professio fidei* e il *propositum vitae* di Valdesio e dei suoi primi compagni, nonostante che sia frutto di un compromesso e di elaborazione ecclesiastica, ha un suo peso specifico e sarà il fondamento dei futuri accordi tra sede papale e fazioni di valdesi, detti poi *pauperes catholici* e *pauperes reconciliati*: una sorta di piattaforma dall'alto valore progettuale e istituzionale. La linea di ortodossia si interrompe quando alla richiesta di poter esercitare l'*officium praedicationis* (da parte di 'non chierici' fattisi apostoli e, in quanto tali, esigenti il diritto-dovere di predicare) si oppone la rigidità della legge canonica, anzi-

⁶⁰ Cfr. ILARINO DA MILANO, *Eresie medievali. Scritti minori*, Rimini 1983, p. 217 sgg.

⁶¹ La miglior trattazione sintetica dell'argomento è in MICCOLI, *La storia religiosa* cit., pp. 704-737; ma molto rimane da fare per precisarne tempi e modalità. Centrale mi sembra il movimento che va sotto la denominazione di « tempo dell'Alleluia » (cfr. A. VAUCHEZ, *Une campagne de pacification en Lombardie autor de 1233*, in « Mélanges d'archéologie et d'histoire », 78, 1966, pp. 503-549, ora anche in Id., *Religion et société dans l'Occident médiéval*, Torino 1980, pp. 71-117): conto di analizzare in un prossimo studio quel particolare momento come decisivo della lotta antiereticale nell'Italia centro-settentrionale.

⁶² Cfr. SELGE, *Die ersten Waldenser* cit., I, pp. 35 sgg., 193 sgg.

ché atteggiamenti e decisioni flessibili. La dialettica degli avvenimenti sta tutta nella contrapposizione tra la consapevolezza di Valdesio e soci di rappresentare qualcosa di nuovo che doveva essere riconosciuto dall'istituzione ecclesiastica, e le resistenze dell'istituzione che non poteva riconoscere quella novità a meno di avviare processi di autotrasformazione dagli esiti imprevedibili — come attesta in maniera esemplare la testimonianza di Walter Map⁶³ —. In ciò consiste il nodo storico, e non nell'interpretazione tutta psicologica proposta dalla Thouzellier (« il manquait à Valdès l'étoffe de cette spiritualité supérieure qui crée les saints »)⁶⁴, partecipe della delusione, rinvenibile in altri storici di formazione cattolica, per l'esito ereticale di un'esperienza che era partita povera e ortodossa. Qui non si tratta di stabilire il livello di santità di Valdesio, ma di accertare le forze e i dinamismi storici che l'intuizione religiosa del Lionese mette in moto e in mezzo ai quali si muove. Un'intuizione che è esaltata da chi in Valdesio vedeva il rinnovarsi dell'elezione apostolica per volontà del Cristo stesso⁶⁵: questo è il fatto provvidenziale e straordinario che connota e legittima la novità valdese.

⁶³ WALTER MAP, *De nugis curialium*, a cura di M. R. JAMES, C. N. L. BROOKE, R. A. B. MYNORS, Oxford 1983, pp. 124-126. Non del tutto sostenibile appare la tesi recentemente avanzata da P. ZERBI, « Humillimo nunc incipiunt modo » (*De nugis curialium*, Dist. I. c. 31). Note e riflessioni sulla testimonianza di Walter Map a proposito dei primi valdesi, in *Pascua mediaevalia. Studies voor prof. J. M. De Smets*, a cura di R. LIEVENS, E. VAN MINGROOT, W. VERBEKE, Leuven/Louvain 1983, p. 130, secondo cui il « sobrio giudizio » del chierico inglese esprimerebbe la « nitida consapevolezza dell'enorme forza dirompente degli asserti di Valdo e del contrapporsi, oramai inconciliabile, di due ecclesiologie e di due Chiese ». La consapevolezza riguarda le conseguenze ecclesiastiche della richiesta dei valdesi (che minacciavano certe consolidate egemonie culturali e sociali), non propriamente quelle ecclesiologiche.

⁶⁴ C. THOUZELLIER, *Hérésie et pauvreté à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle*, in *Études sur l'histoire de la pauvreté*, a cura di M. MOLLAT, I, Paris 1974, p. 382.

⁶⁵ SELGE, *Die ersten Waldenser* cit., II: *Der Liber antiberesit*, Berlin 1967, p. 8. Sull'interpretazione del primo valdismo il SELGE, *Die ersten Waldenser* cit., I, p. 35 sgg., ha elaborato il modello più coerente e profondo: la vocazione iniziale di Valdesio è quella dell'apostolo, del predicatore laico povero, essendo la povertà uno degli elementi costitutivi dell'apostolato. A esso la THOUZELLIER, *Considerations sur les origines du valdésisme*, in *I valdesi e l'Europa* cit., pp. 5-23, riprendendo le posizioni del suo lavoro maggiore (EAD., *Catharisme et valdésisme* cit., p. 27 sgg.), contrappone una lettura, per dir così, in due tempi: « Si la pauvreté totale est l'essence du valdésisme originel, elle constitue ensuite, avec l'apport de l'apostolicité, ce que l'on pourrait appeler le 'valdésisme primitif' dont Durand de Huesca brandit l'étendard ». Fin dal 1953 il MANSSELLI, *Il secolo XII* cit., p. 119 sgg., affermò che l'ideale della povertà è al centro del valdismo originario, un ideale pauperistico che riguarderebbe tutta la Chiesa, ge-

Siffatta novità incontra ostacoli non solo presso le gerarchie ecclesiastiche, ma anche presso i *fratres Ytalici* della *societas Valdesiana*. L'ultramontano Pietro de Relana a Bergamo nel 1218 aveva senz'esitazione affermato: « Dicimus Valdesium in Dei paradyso esse » e aveva aggiunto che, qualora gli *Ytalici* non avessero avuto la stessa ferma convinzione, non avrebbero potuto avere « pax » con la *societas fratrum Ultramontanorum*⁶⁶. La volontà di coerenza col valdismo originario aveva generato orientamenti differenziati, che dopo la morte di Valdesio potevano essere ridiscussi, anche se l'ala « sinistra » del movimento, forse a causa dei diversi punti di partenza, si mostrava assai più distaccata dalla figura dell'iniziatore. L'opinione degli italice sul destino ultramondano di Valdo e di Viveto — quest'ultimo è personaggio completamente oscuro — è assai significativa: « Facta enim adhuc quadam sua super Valdesio et Viveto mortuis questione, respondimus Valdesium et Vivetum, si pro omnibus culpīs et offensīs suis Deo satisfecerunt ante obitum, posse salvari »⁶⁷. Mi sembra che il significato provvidenziale della conversione di Valdesio ne esca non solo ridimensionato, bensì negato.

Il problema del valdismo delle origini e dei primi decenni del XIII secolo, nonostante la fondamentale ricerca del Selge e le successive indagini del suo allievo Martin Schneider⁶⁸, presenta dunque ancora motivi di elevato interesse in riferimento sia alle sue radici e ai suoi prolungamenti, sia alle contemporanee esperienze religiose maggiori e minori. Sollecita, al tempo stesso, la necessità di approfondimenti e di ampliamenti documentari in particolare per la regione padana, i cui ricchi archivi attendono di essere studiati a fondo.

rarchia e fedeli: « nella povertà e nella predicazione della povertà si trovava il punto di partenza e la radice dell'eresia di Valdo » [il corsivo è del Manselli]. Se è sostenibile che la povertà possa rappresentare il « punto di partenza », rimane invece da dimostrare come essa costituisca la « radice dell'eresia di Valdo ». Il nodo storico relativo all'esito ereticale sta piuttosto nell'arroccamento delle gerarchie ecclesiastiche intorno al monopolio della Parola rispetto a coloro che, facendosi *pauperes Christi*, ne derivavano il diritto/dovere dell'annuncio: cfr., in generale, R. ZERFASS, *Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. Jahrhundert*, Freiburg-Basel-Wien 1974 (Untersuchungen zur praktischen Theologie, 2).

⁶⁶ *Rescriptum* cit. (sopra, nota 35), p. 29.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁸ Cfr. le opere citate, sopra, alle note 12, 32, 34, 35, 37, 65. Cfr. ancora K.-V. SELGE, *Riflessioni sul carattere sociale e sulla religiosità del valdismo francese primitivo*, in « Protestantesimo », 29 (1974), pp. 11-39.

L'invito all'indagine paziente e positiva della documentazione inedita non è rituale, né un alibi per non affrontare i problemi attraverso le fonti disponibili. Nasce dalla consapevolezza (ovvia) che gli studi storici progrediscono sia affinando temi e tecniche di ricerca, sia accrescendo il materiale documentario, oltre che provvedendo a edizioni il più possibile sicure. Oggi non sono più accettabili, né utilizzabili fonti edite in modo frammentario e approssimativo quali, per esempio, si ritrovano nella fortunata raccolta del Döllinger⁶⁹. I modelli, come in altri tempi e settori, vengono dalla Germania: da un Patschovsky⁷⁰ e da un Selge, da un Kurze⁷¹, che sull'onda di una consolidata tradizione suggeriscono metodi rigorosi e fecondi a cui chiunque deve e dovrà riferirsi. Ma anche altrove qualcosa di positivo si è fatto dopo la seconda guerra mondiale: a partire dalla straordinaria operosità di Antoine Dondaine⁷² e di Jean Leclercq⁷³, ai quali dobbiamo scoperte formidabili in biblioteche e archivi, per passare a Christine Thouzellier⁷⁴ e Jean Duvernoy⁷⁵, e per finire con Peter

⁶⁹ VON DÖLLINGER, *Beiträge* cit., II: *Dokumente* cit.: su cui le giuste osservazioni di J. DUVERNOY, *Une source familière de l'hérésologie médiévale: le tome II des « Beitrage » de Döllinger*, in « *Revue d'histoire des religions* », 183 (1973), pp. 161-177.

⁷⁰ Cfr. le opere citate, sopra, alle note 27, 33 e 35.

⁷¹ Cfr., sopra, nota 26.

⁷² Cfr. A. DONDAINE, *Aux origines du valdéisme. Une profession de foi de Valdès*, in « *Archivum fratrum Praedicatorum* », 16 (1946), pp. 191-235; *Id.*, *Durand de Huesca et la polémique anti-cathare*, *ibid.*, 23 (1953), pp. 228-276. Sull'importanza delle scoperte documentarie dello studioso domenicano cfr. K.-V. SELGE, *Die Erforschung der mittelalterlichen Waldensergeschichte*, in « *Theologische Rundschau* », n. F., 33 (1968), p. 320 sgg.

⁷³ Cfr. J. LECLERQ, *Le témoignage de Geoffroy d'Auxerre sur la vie cistercienne*, in *Analecta monastica*, II, Roma 1953, pp. 174-201 (*Studia Anselmiana*, 31): per una importante correzione al testo a opera del Gastaldelli si veda, sopra, nota 37.

⁷⁴ Cfr. C. THOUZELLIER, *Un traité cathare inédit du début du XIII^e siècle d'après le Liber contra manicheos de Durand de Huesca*, Louvain 1961 (*Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique*, 37); *EAD.*, *Une somme anti-cathare. Le Liber contra manicheos de Durand de Huesca*, Louvain 1964 (*Spicilegium sacrum Lovaniense. Etudes et documents*, 32). Si veda pure F. STEGMÜLLER, *Der Liber contra manicheos*, in *Mélanges offerts à Etienne Gilson de l'Académie française*, Toronto-Paris 1959, pp. 563-611.

⁷⁵ Cfr. J. DUVERNOY, *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, I-III, Toulouse 1965 (*Bibliothèque Méridionale*, 2^e ser., 41): su cui A. DONDAINE, *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier. A propos d'une édition récente*, in « *Revue d'histoire des religions* », 1970, pp. 49-56; A. PETRUCCI, *Il rapporto con la fonte*, in « *Quaderni storici* », 14 (1979), pp. 223-227.

Biller⁷⁶: senza trascurare l'opera di chi si è dedicato e si sta dedicando alla pubblicazione dei testi dell'antica « letteratura valdese »⁷⁷.

Il corpo delle fonti sui valdesi medievali è pertanto cresciuto nel corso di un quarantennio. Al colloquio di Aix-en-Provence Jean-François Gilmont, parlando di « sources et critique des sources », non ne ha dato conto, impegnandosi invece nella definizione di « une première typologie des sources concernant un mouvement hérétique du moyen âge et du début des temps modernes ». Una tipologia atipica, si potrebbe dire: infatti, le fonti « les plus typique de l'histoire vau-doise » appartengono a generi diversi, cioè a tipi eterogenei, proprio assumendo la suddivisione stabilita dal Gilmont stesso: trattati polemici scritti da cattolici contro l'eresia valdese; documenti di provenienza inquisitoriale (manuali a uso degli inquisitori, interrogatori di eretici valdesi, atti di condanna); scritti degli stessi valdesi; cronache e opere storiografiche; atti notarili. Ogni genere (e gli altri ancora proponibili: bolle e decreti pontifici, canoni sinodali, diplomi di autorità pubbliche, corrispondenze epistolari) non è tipicamente valdese, se non per contenuto, per origine o per destinazione: formalmente appartiene a tipi documentari assai più generali. Ciononostante, l'ordinamento pensato dal Gilmont ha una sua utilità, stimolando alla realizzazione di un repertorio completo e sistematico (oggi mancante) delle fonti di storia valdese del basso medioevo e della prima età moderna. E ciò è tanto più necessario in quanto le fonti rimangono come patrimonio incorruttibile (mentre le opere storiografiche contengono in sé il loro superamento e invecchiano in modo inesorabile, soltanto resistendo qualora siano in grado di diventare esse stesse documento). Non è chi non veda l'utilità di avere un giorno a disposizione i *monumenta Valdensium historica*, strumento indispensabile per la presente e per le future generazioni.

A più di vent'anni dal convegno di Fanjeaux⁷⁸, il colloquio internazionale di Aix-en-Provence ha offerto una nuova occasione di incontro tra studiosi di storia valdese medievale: e questo è merito rimarchevole dei capaci organizzatori provenzali. Nel corso delle pagine precedenti si è cercato di illustrare temi e problemi dibattuti nelle varie e intense sedute: senza pretendere di aver offerto un resoconto esaustivo. Molto è stato detto, e molto si sarebbe potuto ancora dire soprattutto in riferimento all'opera di Amedeo Molnár. Il rammarico per la sua già ricordata assenza si fa ancora

⁷⁶ Cfr., sopra, nota 25.

⁷⁷ Cfr. le opere citate, sopra, alla nota 14.

⁷⁸ Cfr., sopra, nota 38.

più grande: per non aver potuto ascoltare dalla sua viva voce gli ultimi risultati di un lavoro e di una riflessione che durano oramai da quarant'anni⁷⁹. Lo storico-teologo boemo muove sui binari di una duplice sensibilità, per la storia e per la teologia, tenendo in stretto collegamento il rigore dell'analisi del passato e la finalizzazione di tale analisi alla testimonianza cristiana nel presente. Duplice sensibilità assai tradizionale, si potrà dire; ma da essa è nata una storiografia ricca di suggestioni e di proposte che ha messo in contatto mondi culturali, se non incomunicanti, dalla comunicazione stentata. Ha influenzato pure il piccolo mondo protestante italiano, che, in coerenza con la propria straordinaria attenzione alla storia, ha affidato al Molnár l'elaborazione della sintesi sulle vicende dei valdesi medievali⁸⁰. Invero, la collaborazione dello studioso boemo con la cultura valdese contemporanea risale alla fine degli anni quaranta⁸¹: allora egli aprì un nuovo universo religioso e teologico, evidenziando i legami tra valdesi e il grande movimento hussita. Ne derivarono concetti storiografici — « internazionale valdo-hussita », « prima riforma », « sfida al costantinianesimo »⁸² — che solleccitarono l'interesse e la riflessione anche sul piano teologico⁸³. Tali concetti

⁷⁹ Cfr. la bibliografia in GONNET, MOLNÁR, *Les vaudois* cit., pp. 475-477.

⁸⁰ Le parti curate dallo storico boemo della sintesi citata (sopra, nota 13) sono state tradotte in italiano con aggiunta di alcuni capitoli tratti da A. MOLNÁR, *Valdenští, evropský rozměr jejich vzdorů*, Praha 1973, nel volume di Id., *Storia dei valdesi, I: Dalle origini all'adesione alla Riforma (1176-1532)*, Torino 1974.

⁸¹ Il primo saggio che ho rintracciato è A. MOLNÁR, *Luc de Prague et les vaudois d'Italie*, in « Bollettino della Società di studi valdesi », num. 90 (1949), pp. 40-64.

⁸² Cfr., oltre alle opere citate (sopra, note 13 e 80), A. MOLNÁR, *Elementi ecclesiologici della prima riforma*, in « Protestantismo », 19 (1964), pp. 65-77; Id., *Sfida al costantinismo*, ibid., 20 (1965), pp. 1-12; Id., *La protesta valdese e la prima riforma*, s.l. 1966 (Quaderni della Gioventù evangelica italiana); Id., *Per un dialogo di contestazione (Pagine di storia valdese)*, in « Protestantismo », 23 (1968), pp. 147-156; Id., *I valdesi primitivi: setta religiosa o movimento rivoluzionario?*, ibid., 29 (1974), pp. 3-10; Id., *I valdesi e la riforma cinquecentesca*, ibid., 32 (1977), pp. 73-91; Id., *Il « linguaggio plebeo » nella teologia della prima riforma*, ibid., 34 (1979), pp. 194-210. Una breve notazione è necessaria per indicare l'origine dell'espressione « prima riforma »: essa deriva dal sesto capitolo del volume di E. BUONAIUTI, *Pietre miliari nella storia del cristianesimo*, Modena 1935, ma filtrata da un articolo di G. MIEGGE, *Le due riforme*, in « La Luce », num. 3/1949 (cfr. G. GONNET, A. MOLNÁR, *A proposito di valdismo e di stregoneria...*, in « Protestantismo », 34, 1979, p. 172).

⁸³ Si vedano in particolare: V. SUBILIA, *Nota sul problema costantiniano*, in « Protestantismo », 20 (1965), pp. 13-32; V. VINAY, *La prima e la seconda riforma nel passato e nel presente della Chiesa valdese*, ibid., 22 (1967)

nascevano, sul piano ideologico, da una sorta di contaminazione tra idee di matrice marxista e convinzioni cristiane: per cui « internazionale valdo-hussita » non indica tanto una concreta organizzazione ecclesiastica, quando un insieme di posizioni ideali (« prima riforma ») che dalla fine del XII secolo sin al Cinquecento avevano rappresentato testimonianze di un cristianesimo povero e disarmato opposto a una chiesa ricca e armata (« sfida al costantinianesimo ») al servizio dei potenti. Al di là degli evidenti limiti storici di siffatta visione, il dato di maggior rilievo è di aver proposto il superamento della tradizionale interpretazione dei valdesi come precursori della riforma protestante: riforma che avrebbe obliterato la peculiare lezione degli eretici medievali, immettendosi in una linea costantiniana con l'accettazione del sostegno delle autorità costituite. I valdesi per il Molnár sono i padri degli hussiti radicali; e, soprattutto, il movimento hussita offre l'occasione alle posizioni valdesi di svilupparsi e di approfondirsi: di partecipare al grande tentativo boemo di riforma della Chiesa.

La dimensione europea delle vicende dei compositi valdesi medievali ne esce esaltata. Esaltata non di meno la dimensione religiosa: « Se noi, risalendo oltre l'epoca della Riforma, consideriamo nel loro complesso i tre secoli e mezzo dell'esistenza storica dei valdesi, essa ci appare con tutti i suoi mutamenti come un tentativo particolarmente audace, di dimensioni europee, di vivere l'Evangelo del Cristo, in modo semplice e inerme, in un mondo che, armato, ne aveva abusato per giustificare l'ordinamento esistente e le pretese di potenza »⁸⁴. Le posizioni dello studioso boemo rischiano di condurre a una conclusione troppo rigida e parziale: che, cioè, il conflitto sia stato tra « cristiani buoni » perché fedeli all'Evangelo, e « cristiani malvagi » perché membri di una chiesa infedele in quanto corrotta dal temporalismo e dalla volontà di dominio. Già il Selge ha opportunamente osservato che « lo storico non può così facilmente decidere che cosa sia giusto e che cosa sia sbagliato », dovendo piuttosto chiedersi come si debba « spiegare il fatto che cristiani diversi che volevano tutti essere sul serio cristiani ed erano alla ricerca della decisione giusta, siano pervenuti a risultati così opposti », gli uni « inquisitori » e gli altri « ribelli »⁸⁵. Insomma,

pp. 129-147; SELGE, *Riflessioni sul carattere* cit., p. 11 sgg.; G. TOURN, *Prima e seconda riforma, un dialogo mancato*, in « Protestantesimo », 29 (1974), pp. 129-148.

⁸⁴ MOLNÁR, *I valdesi primitivi*, cit., p. 3.

⁸⁵ SELGE, *Riflessioni sul carattere* cit., p. 14.

non si può dimenticare che il potente organismo ruotante attorno al papato romano si era pur esso costruito su valori biblici e religiosi, interpretati alla luce di una peculiare tradizione culturale e normativa: per soddisfare a quella che era considerata l'eminente funzione della chiesa — la creazione e il mantenimento di un contesto soteriologico ordinato e pacificato⁸⁶ —, non certo per una sorta di inevitabile « tradimento » del messaggio cristiano. Le analisi del Molnár colgono e sottolineano gli aspetti contraddittori e le funzioni ideologiche della « chiesa ufficiale »⁸⁷, ma non esauriscono il complesso dei problemi sia storici sia teorici⁸⁸. In ciò lo studioso boemo partecipa di un limite tradizionale della storiografia valdese, soprattutto di quella proveniente dal mondo protestante italiano: il limite di una scarsa, se non insufficiente, attenzione alla storia della chiesa cattolico-romana, quasi che la conoscenza dei fenomeni « ereticali » di per sé implichi necessariamente e specularmente la conoscenza degli sviluppi di idee e istituzioni « ortodosse ». Per pervenire a una « compiuta e interpretata storicizzazione e quindi drammatizzazione »⁸⁹ delle tensioni religiose che attraversano il secondo e il tardo medioevo non ci si può accontentare di una storia « tutta interna » di valdesi e valdismi.

GRADO G. MERLO

⁸⁶ Cfr. G. LE BAS, *La chiesa del diritto. Introduzione allo studio delle istituzioni ecclesiastiche*, Bologna 1976 (trad. it. dell'ed. di Paris 1955); ID., *Le istituzioni ecclesiastiche della cristianità medioevale*, I-II, Torino 1976 (trad. it. dell'*Histoire de l'Eglise*, iniziata da A. FLICHE, V. MARTIN, XII/1-2): su cui G. MICCOLI, in « Studi medievali », ser. 3^a, II (1961), pp. 664-670.

⁸⁷ Cfr., in particolare, MOLNÁR, *Sfida al costantinismo* cit., p. 1: « Durante lunghi secoli della sua storia, la chiesa ufficiale si è servita del mito di Costantino per dissimulare la perdita della sua disponibilità a compiere la missione profetica che le incombe. Alla luce di questo mito, lo stretto legame tra il potere spirituale e temporale è stato legittimato e consacrato, l'Evangelo è diventato un mezzo per organizzare e dominare il mondo [...]. Essere cristiano è diventato un fattore di convenienze sociali e politiche garantite dalla legge. Alla predicazione della chiesa si è attribuita la funzione di cemento ideologico, utile alla società quale la concepiscono i suoi potenti organizzatori ».

⁸⁸ Cfr. SELGE, *Riflessioni sul carattere* cit., pp. 11-19.

⁸⁹ CAPITANI, *Le istituzioni ecclesiastiche* cit., p. 361.

DALLE STORIE DI SANTI
ALLA STORIA NATURALE DELLA RELIGIONE.
L'IDEA MODERNA DI SUPERSTIZIONE

I) A proposito della sua intenzione di scrivere in lode della *Beata Colomba de Rieto*, L. Alberti paragonava la propria impresa a quella degli antichi romani che avevano eretto « soperbe statoe, et immagini, ... magnifici Tempii » per permettere ai posteri di specchiarsi in quei modelli « e così specchiandosi se accendessino a seguitar le orme de quelli e seguitandoli giongessino al tanto desiato fine »¹: e pur sapeva che diverso era il monumento che si accingeva a presentare.

« Acciò che tanto lume fosse profittevole a qualunque grado de persone, e non solamente alli Umbri, Etrusci, e litterati, ma anchor a tutti Italiani, et massimamente a quelli non hanno peritia nelle latine lettere, hollì eretto e driciato questa celeberrima statoa e cotesto eminente e soperbo archò trionphale, non di candido marmo ne di altra pietra, ne anco di duro metallo, ma di perpetue lettere ».

Non è soltanto il passaggio dal latino all'italiano, quello che qui l'Alberti esalta: ma è la stampa, che ora viene considerata medium altrettanto valido degli antichi monumenti per la devozione religiosa. Intorno dunque l'opera a stampa comincia ad avvolgersi immediata una complessa trama di valori e implicazioni, che inserisce il documento così tramandato nel circuito simbolico della tradizione, ma ad un tempo muta l'equilibrio tra memoria e monumento, tra memoria individuale e collettiva che lì prima dominava. Rottura che fu poi tanto più sensibile dal momento che venne in un'epoca ove l'uomo ancora costruiva il suo universo attraverso i sensi dell'udito e del toccare, più che del vedere²: e ove di conseguenza la tradizione

¹ Cit. in G. ZARRI, *Le sante vive. Per una tipologia della santità femminile nel primo Cinquecento*, « Annali dell'Ist. Storico Italo-Germanico » di Trento, VI (1980), p. 378.

² Di L. FEBVRE v., oltre al *Rabelais*, anche il I vol. dell'*Encyclopédie Fran-*

era soprattutto capacità individuale di muoversi nell'agostiniano palazzo della memoria. La stampa, unita al fatto che l'alfabeto europeo è di straordinaria semplicità³, permise il diffondersi di una diversa sensibilità impregnata del valore nuovo della « visione » pure nella sfera religiosa, ove sorsero intenzioni e pratiche nuove che si imposero come la *devotio moderna*, dalla quale pure il culto dei santi venne mutato⁴.

Momento culminante della nuova *devotio* furono gli *Esercizi* di Ignazio di Loyola: forma di preghiera che voleva permettere all'uomo di sentire la propria più riposta interiorità attraverso la sua stessa fisicità; la preghiera si innestava sull'onda del respiro, sulla pulsazione del cuore, sulla forza evocativa dell'immaginazione che creava veri scenari, quinte fantastiche nelle quali rivivere l'evento fondante la propria fede e dunque la propria individualità: da questi segni lentamente emergeva la parola di Dio, che veniva al presente dalle più remote antichità dell'individuo e del creato, così riuscendo insperata saldatura di storia individuale e storia ontologica, di storia sacra e profana. Oltre che permettere di individuare campi ideologici e vederne sezioni e opposizioni, quest'elemento consente, non foss'altro che indirettamente, di circoscrivere anche il « pubblico » di questa letteratura, in un modo non poi tanto amorfo.

çaise, Paris 1935; ma cfr. anche R. MANDROU, *Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique: 1500-1640*, Paris 1961. Sulla rilevanza di questo aspetto per il nostro tema cfr. L. ROTHKRUG, *German Holiness and the Western Sanctity in Medieval and Modern History*, « Historical Reflections », XV (1988), pp. 161-249, con vasta bibliografia, che intende mostrare la progressiva perdita di importanza delle reliquie nel culto dei santi.

³ Questa considerazione, di apparente banalità, è stata sviluppata in modo magistrale nel mostrare come « leisure could be turned to profit » da J. H. PLUMB, *Commercialization and society*, in N. McKendrick ed., *The commercialization of XVIII century England*, London 1982.

⁴ Si veda il Proemio che C. Gaci premise alla sua tr. it. di F. RIBERA, *La vita della Beata Madre Teresa di Gesù*, Venetia 1603, dove è ben chiarito questo cambiamento: « Poiché nel vero si trova nella vita di questa beata Madre un non so che di singolare, che promette chiunque la leggerà più frutto di quello, che ordinariamente si causa dalla lettione delle vite degli altri Santi. Avvenga che la santità degli altri per lo più paia talmente ammirabile, che non sia imitabile, dove in questa si veggono l'imitatione, e la meraviglia così congiunte, che nel mostrarsi mirabilissima, si vede insieme agevolissima da imitare. Perché non consiste tanto nelle rigorose penitenze, e nelle insolite asprezze, che sono quelle cose che mettono horrore nel primo sguardo, e la natura rifugge, ma nell'esercizio dell'oratione, e intrinseca conversatione con Dio, e nella pratica dell'interiore virtù, cose assai più di quelle elevate, e non pure senza horrore, ma alla stessa natura ben ordinata d'estrema piacevolezza », s.n.t., = p. III.

L'aspetto della diffusione, e si direbbe della commercializzazione della letteratura religiosa resterà estraneo a questo studio⁵, ma per intendere il senso e la volontà di propaganda della letteratura agiografica rinascimentale può essere comunque utile delimitare, almeno in questa maniera approssimativa, i destinatari suoi.

Fenomeno europeo, la *devotio moderna* pervase anche ovviamente il campo riformato, essa che fu una delle forme di quel sentimento di riforma cristiana della fine '400 inizio '500: al punto che in una pagina famosa, il Ranke accennò, giusto su questo tema della libertà del credere individuale, ad un parallelo tra Ignazio e Lutero⁶. Tuttavia un punto di essenziale divergenza va qui notato: mai Lutero avrebbe pensato di poter accedere alla parola di Cristo attraverso l'esercizio. La parola divina per lui investe l'uomo senza che da parte di questi vi sia o anzi vi possa essere partecipazione volontaria. La *devotio moderna* di origine gesuita si rivela subito quindi sì ricca dei fermenti della tradizione umanistica che il Bataillon ci ha insegnato a ravvisarvi⁷, e di una tradizione misticheggiante che poté prendere le forme o del gioachimismo o della cultura religiosa d'area tedesca, che poi in Spagna divenne la religiosità degli *alumbrados*; ma si rivela pure lontana dall'interpretazione del cristianesimo come agostiniana religione di salvezza.

Questa opposizione fu non soltanto come è ovvio uno degli assi centrali della polemica tra riformati e cattolici; per la diversa idea di uomo, per il diverso modo di pensarne l'« institution », fu opposizione che attraversò anche il fronte cattolico⁸. A dare risposta al mondo riformato e alle forze centrifughe del mondo romano pensò il Bellarmino⁹ che subito riconobbe come l'« invocationem

⁵ H. J. MARTIN, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle (1598-1701)*, Genève 1969, ha fatto vedere che all'incirca la metà della produzione parigina era consacrata ad opere religiose.

⁶ L. VON RANKE, *Storia dei Papi*, Firenze 1965, t. I, pp. 139-140. Per il Ranke la differenza loro stava nel fatto che Loyola viveva immerso in « fantasie ed intuizioni interiori », mentre Lutero, che rifiutava ispirazioni ed apparizioni, non voleva che la parola « semplice, chiara, scritta » di Dio.

⁷ Cfr. pure I. RODRIGUEZ-GRAHIT, *La 'Devotio moderna' in Espagne et l'influence française*, « Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance », XIX (1957), pp. 489 sgg.

⁸ Si pensi a R. Sebond e alla sua visione dell'uomo dilaniato da due forze opposte. V., oltre la breve *Zabaroff lecture* di A. ADAM, *Sur le problème religieux dans la première moitié du XVII^e siècle*, Oxford 1959, R. BADY, *L'homme et son « Institution » de Montaigne à Bérulle. 1580-1625*, Paris 1964.

⁹ Cfr. la sua *De Controversis Christianae Fidei. IV Controversia generalis. De Ecclesia triumphante*, Napoli 1857, (= Venetiis 1721), t. II. V. anche

sanctorum, reliquiarum cultum, imaginum venerationem » fosse uno degli aspetti centrali della polemica tra i due schieramenti¹⁰. In discussione non era tanto la definizione, o meglio la possibilità che vi fossero santi — pur se a questo problema era dedicato l'esordio della sua *Controversia* — quanto il fatto dell'interazione tra santi e chiesa, tra preghiera e corpo mistico¹¹. Ma, riconosciuta comunque la realtà della santità e la sua necessità entro la religione cristiana, riconosciuta quindi la realtà del mito del santo, Bellarmino passava a discutere un secondo aspetto, quello del culto. Riprendendo, pur se in modo sfumato, distinzioni già di s. Tommaso, il controversista sosteneva la perfetta liceità del culto reso ai santi, inferiore a quello dovuto alla divinità (la latria), ma superiore (iperdulia) a quello da tributarsi alle autorità profane. « Sanctos non canonizatos privatim posse coli, non publice » concludeva poi, affermando così la necessità dell'autorità del papa nella sanzione del culto e nella regolazione dell'invocazione e delle altre pratiche cultuali. Infine, terza articolazione del sistema, Bellarmino trattava del simbolo. Accanto alla difesa delle reliquie, difendeva anche il rispetto delle immagini. « In monumentis adesse, ut minimum, memoriam sanctorum ». E, in polemica diretta con il *Thesaurus* dello Stephanus¹², distingueva tra *idolum*, « falsa similitudo » giacché rappresenta « id, quod re vera non est », e *imago*, « vera rei similitudo ». Dell'immagine si ha bisogno innanzitutto per la conoscenza sensibile e intellettuale, dice Bellarmino già qui dunque sensibile all'influenza stoica poi preponderante nella cultura gesuita del '600; inoltre « in picturis historiarum » il ricorso alle immagini come simbolizzazione è autorizzato « ex usu Ecclesiae », o in qualità di analogia o come vero simbolo.

Nella discussione sui santi Bellarmino¹³ aveva utilizzato dunque

l'Appendix ad disputationem de cultu imaginum, il *Iudicium De Libro Concordiae Lutheranorum*, e il *De indulgentiis*, in *Opuscula*, Venetiis 1599.

¹⁰ Cfr. R. W. RICHGELS, *Scholasticism meets Humanism*, in *The Counter-Reformation. The Clash of Cultures in R. Bellarmine's use of Calvin in Controversies*, e ID., *The Patterns of Controversy in a Counter-Reformation Classic: the Controversies of R. Bellarmine*, in « *The Sixteenth Century Journal* », VI (1975), pp. 53 sgg., e XI (1980), pp. 3 sgg. Sul Bellarmino sempre utile, sebbene di parte, J. BRODRICK, *R. Bellarmino*, London 1928, 2 voll., e London 1961, 1 vol.

¹¹ Al riguardo cfr. CALVINO, *Institut.*, III, ch. 20, § 24.

¹² Sul quale v. J. JEHASSE, *La renaissance de la critique*, Saint Etienne 1976.

¹³ Fedele a Bellarmino, ma interessante perché i tre punti sono trattati in relazione circolare, L. RICHOME, S. J., *Trois Discours pour la Religion catholique, les Miracles, les Saints, les Images*, dedicati a Enrico IV, Lyon 1611, ma la I ed. è del 1597.

le tre componenti d'ogni sistema mitologico: il mito, il culto, il simbolo. È evidente che anche nel millennio precedente queste componenti avevano agito; ma quello che qui si vorrebbe mostrare è appunto la cesura che il '500 provocò entro la tradizione del culto dei santi, ed il conseguente tentativo di dar vita ad una nuova mitologia. Accanto al fenomeno della stampa e dunque dei nuovi mezzi di propaganda che si imposero, qui si vuole sottolineare anche il fatto che questa mitologia nacque entro uno spazio mentale ed emotivo profondamente nuovo, la cui novità può esser sintetizzata, almeno in parte, nella nuova prospettiva storiografica di ricostruzione e presentazione della memoria, nella nuova « visione » sua¹⁴. Che cosa è, chi è un santo? Nel momento in cui nasceva la *persona* occidentale, si ridisegnava pure la mappa del sacro e se ne cercava di presentare una sua nuova storia in modi che potessero entrambi concorrere a definire il nuovo individuo¹⁵.

Si che quel che sommariamente si abbozza qui è una singolare eterogenesi dei fini: perché l'incontro tra storiografia e agiografia se all'inizio diede un aiuto notevole alla tradizione cristiana, alla fine le risultò invece mortale, dando origine alle analisi storiche e antropologiche di Hume e Holbach. La storia della fine di questa mitologia è stata narrata infatti da F. Venturi nel secondo volume di *Settecento riformatore. La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti*.

* * *

II) Santi¹⁶, pur se legittimati ad esistere dai teorici cattolici, nel '500 ce ne furono pochi. La scissione del fronte cristiano e anche l'incerta auto-rappresentazione della chiesa romana, ondeggiante tra identità di chiesa confermata e di chiesa ancora e daccapo apostolica in seguito all'apertura del fronte missionario, in particolare quello americano, che si era rapidamente colorito di una vigorosa

¹⁴ Credo che sia emersa la ragione per la quale prescindo qui dalla storia dei modi della canonizzazione. È evidente comunque che proprio l'intervento di Urbano VIII e le nuove e sostanzialmente definitive regole da lui imposte per la beatificazione e santificazione introdussero una decisiva cesura sulle pratiche rituali e anche una ulteriore ragione di confronto e riflessione, che pure gli storici dei santi, maurini o bollandisti, dovettero porsi.

¹⁵ Sull'importanza di una storia della santità, cfr., oltre ovviamente *Les rois thaumaturges*, la rec. di M. Bloch, a H. DELEHAYE, *Sanctus*, « Revue de Synthèse », XLVII (1929), p. 89.

¹⁶ V. la bibliografia critica in S. WILSON, *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge 1983.

venatura millenarista¹⁷, furono elementi che resero vacillante il sistema simbolico nel quale decifrare la santità ed i suoi tratti, primo tra tutti il miracolo. Esempi di questa incertezza sono stati proposti all'attenzione dal Romeo e dal Prosperi¹⁸; un'incertezza simile è dato rintracciare non solo nel momento in cui l'autorità cercò di intendere o di indirizzare spinte autonome, ma anche all'interno della gerarchia, lì dove si delinea l'ortodossia da prescrivere¹⁹.

Il 7 marzo 1608 Bellarmino rispose ad H. Rosweyde, un suo confratello del Belgio, che nei *Fasti sanctorum quorum Vitae in belgicis bibliothecis manuscriptae* aveva presentato un progetto di lavoro agiografico di largo respiro, comprendente la ricerca di tutte le fonti di vite conosciute, un repertorio iconografico e ritualistico, indici molteplici, chiarimenti cronologici. Alla cordiale osservazione che un simile lavoro avrebbe richiesto una vita di duecento anni, Bellarmino aggiunse un dubbio più serio, che esprimeva diffuse preoccupazioni teologiche e umanistiche, ad esempio di un M. Cano:

Ne forte in originalibus historiis multa sint inepta, levia, improbabilia, quae risum potius quam aedificationem pariant.

Più che immaginare strade nuove e dunque pericolose, il cardinale consigliava al suo corrispondente di seguire le vie già note, in particolare di imitare le grandi raccolte di Lippomani²⁰ e Surio,

¹⁷ Cfr. A. PROSPERI, *America e Apocalisse. Note sulla « conquista spirituale » del Nuovo Mondo*, « Critica Storica », XIII (1976), pp. 1 sgg.

¹⁸ G. ROMEO, *Una « simulatrice di santità » a Napoli nel '500: Alfonsina Rispoli*, « Campania Sacra », 8/9 (1977-1978), pp. 159 sgg.; A. PROSPERI, *Madonne di città e Madonne di campagna. Per un'inchiesta sulle dinamiche del sacro nell'Italia post-tridentina*, in S. BOESCH-GAIANO e L. SEBASTIANINI, *Culto dei Santi, istituzioni e classi sociali in età pre-industriale*, L'Aquila-Roma 1984, che rileva giustamente il contrasto tra le diffuse teorizzazioni di santità ed il rifiuto di accertarne nuovi casi. V. pure R. DE MAIO, *L'ideale eroico nei processi di canonizzazione della Controriforma*, ora in *Riforma e miti della Chiesa del '500*, Napoli 1973, G. DE ROSA, *Santi popolari del mezzogiorno d'Italia fra Seicento e Settecento*, ora in *Tempo religioso e tempo storico*, Roma 1987 e P. BURKE, *How to be a Counter-Reformation Saint*, in K. von Greyerz ed., *Religion and Society in Early Modern Europe. 1500-1800*, London 1984.

¹⁹ Cfr. l'introduzione di C. Ginzburg al fasc. di « Quaderni Storici », 41 (1979), dedicato a *Religioni delle classi popolari sul rapporto gerarchia-fedeli*, ove v. J.-M. SALLMANN, *Il santo e le rappresentazioni della santità. Problemi di metodo*, pp. 584 sgg.

²⁰ *Sanctorum priscorum patrum vitae*, tt. 1-5, Venetiis 1551-1556, tt. 6-8, Romae 1558-1560.

al quale ultimo egli stesso aveva in sostanza fatto riferimento nella sua *Controversia* e che viene adesso additato come esempio per aver saputo « multa detrahare, vel mutare »²¹. Sì che l'agiografia che così veniva proposta poggiava da un lato sulla tradizione mistica presente alle origini della Compagnia — se solo si pensa alle edizioni che Surio aveva approntato prima della sua *De probatis Sanctorum historiis* (1570)²², quindi in sintonia con un versante dell'insegnamento ignaziano, e d'altro lato su una visione storiografica che privilegiava la « historia selecta » a scapito della « historia simpliciter », per riprendere la limpida distinzione proposta dal Sacchini²³. Le due strade della storiografia gesuita, non soltanto di quella agiografica, sono già qui chiare.

V'era stato infatti chi aveva imboccato la linea apprezzata dal Bellarmino. Il Ribadaneyra²⁴, nel suo *Flos Sanctorum* (1599-1601) — un testo che sarà l'insuperato modello di tutte le vite di santi redatte nel Seicento al di fuori dell'impostazione bollandista — si ispirò a questa visione. Non solo difendeva il culto dei santi, che aiutano a celebrare la gloria di Dio e della chiesa, ma si preoccupava nel *Proemio* di dire perché e come scrivere secondo lui le vite. « Adunque che altro sono per noi le Vite dei santi, fuor che un ritratto, e uno specchio, il quale dobbiamo sempre haver dinanzi a' nostri occhi, per mirare in esso i vitij e i difetti nostri, e correggerli? e l'eroiche virtù loro per isvegliar la nostra tiepidezza, e per

²¹ In CH. DE SMEDT, *Les fondateurs du Bollandisme*, « Mélanges G. Kurth », Liège 1908, t. I, p. 297, = *Acta Sanctorum*, ottobre, t. VII, p. 1.

²² Surio pubblicò nel 1548 le *Institutiones* di Tauler, poi opere di Van Esch, Ruysbroeck, Florent de Haarlem, nel 1553 il *Compendium verae salutis* di Rulman, Merwin e Harphius, nel 1555 Suso.

²³ « De essentia historiae est narrare res insignes sive bonas sive malas quae pertinent ad statum reipublicae declarandum... Quod si quis nollet scribere nisi bona, is titulum faceret operi suo, non Historia simpliciter, sed Historia selecta. Ex quibus omnibus apparet, cum a nobis scribatur Historia simpliciter atque adeo religiosa et sacra, multo severius ac religiosius leges essentielles servandas esse, ut servetur veritas », lettera del Sacchini ad un corrispondente portoghese del 6-III-1616, nella quale difende la *Historia Societatis Jesu* dell'Orlandino, da lui pubblicata nel 1614, e cui poi aggiungerà le successive parti, in MHSI, *Scripta de S. Ignatio*, t. I, pp. 702-3. Il Sacchini scrisse una *Vita divi Paulini Episcopi nolani*, in D. PAULINI, *Opera*, a cura di H. Rosweyde e Fronton Le Duc, Antverpiae 1622, pp. 873-92, = *Acta Sanctorum*, Junii IV, pp. 202-225.

²⁴ Naturalmente anche questi era assai legato alla preghiera della *devotio moderna*, v. infatti P. RIBADANEYRA, *Manuale de Oraciones y exercisios para el uso y aprovechamiento de la gente devota*, Madrid 1604.

imitarle? »²⁵. Quest'aspetto tutto individuale di imitazione era ribadito nel corso dell'opera, ove si insegnava che « il bene non sta tanto nel fatto, quanto nell'intentione con la quale si fa »²⁶. Se quindi la realtà era incerta, e di ambivalente decifrazione, risultava essenziale il ruolo della retorica pure nella interpretazione storiografica. Difficile il compito dello storico « perché nelle historie de' Santi sono molte cose oscure, e magagnate, le quali si devono illustrare, e purgare, molte dubbiose che si devono assicurare, alcune contrarie, le quali, essendo possibile, si devono concordare, altre per una parte apocrife, e per altra tanto ricevute e ferme nella comune opinione, che non si possono provare senza pregiudizio notabile della verità, né repudiare, senza grave offesa della gente volgare, e commune »²⁷. Il dilemma di Ribadaneyra stava dunque nel dover scegliere tra mito e storia. La verità, la realtà voluta da Dio, deve essere verosimile, altrimenti diviene incompatibile con le strutture retoriche della sua comunicazione, ovvero degrada a tradizione popolare, al comico. Indispensabile quindi la selezione, la quale serve però, si badi, non ad escludere il mito, ma al contrario proprio a creare un mito razionale e retoricamente valido, e ad escludere la realtà storica, che pur se magari sostenuta da tradizioni antiche ma prive del sostegno della *ratio* umanistica, non poteva che essere probabile, e di conseguenza in tale ottica irrilevante: perdeva il proprio paradigmatico valore di esempio. « Et perché non è in questa historia intento mio principale accumulare, e riferire tutto quello che si trova scritto de' Santi, ma elegger solamente le cose certe, e secure, e quelle, che più ci possano muovere all'imitatione de' medesimi Santi, le cui vite scriviamo, lascierò alcune cose, le quali, se bene sono molto ricevute appresso la gente comune, non pare però che siano così ben fondate, né con tanta autorità, che io le possa affermare »²⁸. Tra il probabile ed il verosimile l'*ars historica* sceglieva il secondo, anche se privo di realtà. Sulle tradizioni tramandate è perciò legittimo intervenire, per purificarle dagli errori che gli avversari politici o gli eretici vi avevano introdotto, ovvero che gli stessi cattolici vi mescolarono per abbreviarle e renderle più leggibili, « o per interesse loro o per zelo indiscreto », ma comunque

²⁵ P. RIBADANEYRA, *Del Flos sanctorum o libro delle vite de' Santi*, Venetia 1626, t. I, s.n.t., ma = p. III.

²⁶ Nell'ed. Milano 1621, t. II, p. 101.

²⁷ *Proemio* cit., p. III.

²⁸ *Ivi*, p. VI.

senza rispetto per l'autentica pietà cristiana²⁹: si deve invece saper evitare

piuttosto quello, che genera ammirazione, che quello, onde nasce la devotone, e piuttosto i miracoli, che le virtù³⁰.

I rischi della realtà incontrollata o incontrollabile per la ragione umanistica identificantesi con le norme e gli ideali della retorica romana spingono se non al rifiuto, di certo almeno alla *epoché* del miracolo; la retorica sacra vuole intervenire sulle strutture del mondo quale esso è, mira addirittura a creare un suo nuovo individuo, valendosi del processo imitativo della vita del santo. « Ma che dirò dell'elettione, e della disposizione delle cose? Che della brevità e proprietà delle parole? Che della sincerità, della devotone, e dello spirito, con che le vite de' Santi devono scriversi, acciocché sveglino devotone, e spirito in quei che le leggeranno, e compungano i lor cuori e li cangino, e gl'infiammino dell'amor di Dio, e dell'imitatione di imprese così gloriose e degne d'esser imitate? »³¹. Il valore della retorica, incompatibile con la storia perché non in grado di accertarne né la verità né i gradi di verosimiglianza della tradizione che la tramanda, consiste dunque nell'accedere al mito, nel penetrare entro l'interiorità dell'individuo, nella sua *ratio* estranea alla storia, e nel creargli la passione, o l'illusione dell'onnipotenza; nel rendere accessibile il mito attraverso la funzione che le era specifica, quella di vivificare le energie della comunità³². Il momento della conversione è perciò in questa ottica privilegiato, che si tratti di Ignazio o di s. Teresa o del Borromeo. La capacità di ascoltare attraverso la propria voce il dettato divino era l'obiettivo proprio della *devotio moderna*: poi presentato attraverso una serie di formule che lasciavano trapelare l'interiorizzazione delle pratiche dell'epoca per definire e mettere in relazione il naturale ed il soprannaturale³³, e che tendevano ad avvicinare l'esperienza individuale all'esperienza col-

²⁹ *Ivi*, pp. III-IV.

³⁰ *Ivi*, p. IV.

³¹ *Ivi*.

³² Cfr. in generale M. FUMAROLI, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève 1980, con grande attenzione ai movimenti della retorica gesuita; importanti precisazioni in G. COSTA, « Nouvelles de la République des lettres », (1981), pp. 65 sgg., *Longinus treatise On the sublime in the age of Arcadia*.

³³ Cfr. R. C. TREXLER, *Reverence and Profanity in the Study of Early Modern Religion*, in K. von Greyerz, *Religion and Society* cit.

lettiva³⁴. Si svela qui l'ambiguità del culto dei santi e conseguentemente dell'agiografia secentesca: da un lato inserita nel processo, che si va affermando, di interiorizzazione dell'esperienza religiosa vissuta a scapito del comportamento collettivo, dall'altro riportata alle origini remote e collettive delle credenze. Due prospettive nonostante ogni buona intenzione irriducibili, sì che il processo di secolarizzazione che qui si intende studiare si dipanò proprio dalla contraddizione e dalla reciproca critica di queste posizioni, e dai problemi che così si posero.

Per intendere il passaggio dalla storia alla *historia selecta* e al mito, e dunque per intendere cosa siano l'individuo, le sue virtù « eroiche », il suo rapporto con la comunità nell'agiografia, ma si vorrebbe dire nella storiografia retorica dell'umanesimo gesuita, è utile analizzare in che modo proprio la figura di Bellarmino sia stata idealizzata all'indomani della sua morte.

Esemplare è l'orazione funebre in onore del Bellarmino tenuta da T. Galluzzi, uno dei più noti e più acuti gesuiti del '600, eccellente commentatore di Aristotele, il solo ad aver avuto l'onore di una voce nel *Dizionario* di Bayle. Bellarmino è definito « magnus » poiché in lui le virtù si innalzarono oltre il livello umano, si fecero eroiche: questa, che è la definizione classica, acquista però una particolare risonanza quando vi convergono i due valori dell'umiltà e magnanimità³⁵. Il giuoco tra la grandezza dell'animo umano che, proprio perché tanto ricco, da pieno sa divenire vuoto per farsi umile di fronte la divinità, è appunto retorica nel senso su indicato. Bellarmino si può dire *magnus* perché in tal modo ha superato i confini dell'umano e dunque è entrato in contatto con le regioni del divino³⁶; ma, ottenuta questa sapienza, egli è riuscito a riportarla entro la comunità³⁷: questo è il suo eroismo, retorico perché

³⁴ Cfr. G. SLOAN, *The transformation of Religious Conversion from the Renaissance to the Counter-Reformation: Petrarch and Caravaggio*, « Historical Reflections », XV (1988), pp. 131-149. In riferimento ad esperienze contemporanee, v. J. A. BECKFORD, *Accounting for Conversion*, « British Journal of Sociology », XXIX (1978), pp. 244 sgg. Cfr. pure B. TAYLOR, *Recollection and Membership: Convert's Talk and the Ratiocination of Commonality*, « Sociology » XII (1978), pp. 316 sgg.

³⁵ T. GALLUZZI, *In funere Roberti Card. Bellarmini Oratio, habita Romae, Idibus Octob., anno 1621, Romae 1621*, pp. 7-8.

³⁶ Già Ignazio aveva fatto ricorso al « magno animo » nella V delle *Note* introduttive dei suoi *Esercizi*: cfr. M. FUMAROLI, *L'héroïsme cornélien et l'idéal de la magnanimité*, in *Héroïsme et création littéraire sous les règnes de Henry IV et Louis XIII*, « Actes du Colloque Strasbourg », Paris 1974.

³⁷ Sulla diffusione di questo uso retorico del concetto di saggezza appli-

essenzialmente comunicatore di una scienza e di valori. Eroismo anche per un lato individualistico, nel senso in cui Burchardt definì l'umanesimo del Rinascimento, a questo vicino perché nutrito della stessa tradizione letteraria classica; ma d'altro lato aristotelico e neoscolastico per i valori sociali e politici di civilizzazione che sottintendeva, e che del resto già il Bellarmino aveva lucidamente enunciato: « falsum est quod Marcus Tullius dicit... fuisse olim tempus quo homines vagarentur more bestiarum »³⁸. Quest'ultimo aspetto emerge infatti con particolare evidenza nelle descrizioni gesuite dei missionari civilizzatori, in particolare a proposito delle missioni del Paraguay³⁹. Individualismo e dimensione immediatamente politica e perciò gerarchizzata della vita sociale erano due aspetti complementari per la cultura gesuita del Seicento, che furono associati pure nell'agiografia.

A questa agiografia non fu impossibile il recupero del misticismo. La vita che F. Ribera scrisse di santa Teresa, del 1590, ci fa vedere per quali canali la storiografia gesuita dei santi, proprio partendo dalla spiritualità ignaziana e dalle due componenti dell'*historia selecta* e del riconoscimento di una natura mistica, finì con il tramutarsi in « scienza dei santi »⁴⁰. Ribera, come il Ribadaneyra,

cato ai santi, cfr. D. CODAGLI R. P. F., *Elogio spirituale, nel quale con passaggio di bellissime Historie, e similitudini, si spiegano le meravigliose cose che in vita e doppo morte operò il Gloriosissimo s. Raimondo, Terzo Generale di tutto l'Ordine dei Predicatori*, Brescia 1602, pp. 38-9: « così chi ha sapienza com'hebbe Raimondo, ed hebbero i Santi amici di Dio, non può non esser santo, e buono. Quindi è, che gli Antichi chiamarono la Sapienza una cultura dell'animo, che fin dalle radici estirpa ogni vitio, e peccato. Lei sgombra ogni superbia essendo humile, e semplice; libera dall'avaritia, essendo pretiosa, e ricca; scaccia ogni carnal pensiero, essendo pura; e in somma, come guida Maestra, e Auriga d'ogni bene, mostra non esser terrena, ma celeste; da Dio mandata per unire gli huomini insieme a trovar leggi, e modo di vivere al mondo ».

³⁸ R. BELLARMINO, *Disputationes de Controversis Christianae religionis*, II, III, 5, in *Scritti Politici*, Bologna 1950, pp. 13-14.

³⁹ Cfr. le fonti presentate in *Documentación y bibliografía sobre los beatos rioplatenses* di H. STORNI « AHSI » XIV (1976), pp. 319 sgg., e G. IMBRUGLIA, *L'invenzione del Paraguay. Studio sull'idea di comunità tra Seicento e Settecento*, Napoli 1987, capp. I-III.

⁴⁰ Ovvio il richiamo all'opera del Bremond, che non si specifica proprio perché qui costante, così come per altre grandi sintesi, ad es. il Busson. Sulla scienza dei santi v. J. DAGENS, *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1611)*, Paris 1954, in particolare p. 258 sulle letture di Ignazio da parte di Bérulle, e M. BERGAMO, *La scienza dei santi. Studi sul misticismo del Seicento*, Firenze 1984. Per una diversa prospettiva, cfr. l'ed. di A. STOLL

senza escludere programmaticamente il miracolo, tuttavia lo subordina alla descrizione delle virtù naturali e soprannaturali della santa⁴¹, costruendo una biografia a tre piani, il primo dedicato agli eventi della sua vita, il secondo al suo carattere eroico, quasi elaborando un'antropologia della santità, il terzo dedicato ai miracoli. Il punto più interessante risulta proprio il secondo, che presenta da un lato la naturale « grandezza di cuore, che è la virtù, che chiamiamo magnanimità » della santa, dall'altro le sue qualità soprannaturali — quali umiltà, obbedienza, forza espressiva ecc.; e che soprattutto, anche per la particolare sensibilità dell'autore, animato da un forte interesse per il millenarismo⁴², utilizza il genere biografico per uscire dalla storia e per accedere alle più interne esperienze mentali, ruotando appunto intorno al momento della conversione, ai suoi effetti e di conseguenza alla descrizione della relazione sacro-profano, soprannaturale-naturale. Sì che non meraviglia vedere uniti, in questa *Vita*, il fine della propaganda del cristianesimo con quello della conoscenza dei meccanismi della santità, della sua scienza⁴³, così come vi sono uniti l'aspetto eroico e quello mistico.

Il modello di santo che dunque emerge da queste ricostruzioni deriva dall'antica tradizione classica dell'eroismo, quale proprio il Galluzzi, nei suoi splendidi e celebratissimi commenti all'*Etica* aristotelica, metteva in circolazione. In entrambe il santo acquistava i caratteri dell'eroe. Ma nel primo caso assumeva le fattezze dell'eroe civilizzatore e propizio, magari pure in grado di sovvertire l'ordine dato pur di saper esser vicino all'umanità; nel secondo caso si illustrava la figura del virtuoso paziente, del saggio la cui magna-

del *Conceptos del Amor de Dios* di Teresa di Avila, *Von der Liebe Gottes*, Frankfurt am Main 1984.

⁴¹ Se il fine è l'esortazione all'imitazione, « per questo io ho voluto a bella posta fuirmi dal comune stile di coloro che scrivono vite di santi, perché la maggior parte di loro mettono il più della vita in raccontare i miracoli, ed io con haver tanto da dire di questo, ho havuto più cura di scrivere le sue virtù, perché i miracoli non si possono imitare, e le virtù sì, e assomigliandoci noi a' Santi nelle virtù, potremmo agevolmente assomigliar loro ne' miracoli, e quando questi si mancassero, non ci mancherà la gloria che hanno nel cielo, se perfettamente di qua gli andremo imitando », ed. cit., p. 303.

⁴² Ribera scrisse anche un commento all'Apocalisse, che fu curato dal più celebre forse dei missionari gesuiti in Sud America, G. Acosta. Su questo aspetto cfr. G. IMBRUGLIA, *L'Historia do futuro del jesuita Vieira*, « Archivio di storia della cultura », II (1989), pp. 183 sgg.

⁴³ « Il vedere come gli uomini si risvegliano, e quanto s'infiammano per vivere santamente con l'esempio de' Santi, e di quelli in particolare che furono nel medesimo tempo », *Vita* cit., p. 2.

nimità si esalta soprattutto nell'umiltà e nell'obbedienza. Par quasi qui di assistere all'incontro tra il culto di Seneca⁴⁴, o di Socrate, e quello del santo⁴⁵.

Anche attraverso queste opere⁴⁶, di grande diffusione, le vite dei santi cominciarono a collegarsi ad un genere particolare della meditazione devota che aveva avuto tra i suoi creatori un compagno di Ignazio di Loyola, J. Nadal, con le *Adnotationes et Meditationes in Evangelia quae in sacrosancto missae sacrificio toto anno leguntur* (1594). Le quattro settimane degli *Esercizi* si erano così estese a tutto l'anno liturgico: da lì si ricavava dunque « une rhétorique complète »⁴⁷ che presto si appoggiò al mondo classico, come nell'opera di un altro gesuita, il Richeome, che nella *La peinture spirituelle, ou l'art d'admirer, aimer et louer Dieu en toutes ses oeuvres, et tirer de toutes profit salutaire* (1611), cercò di saldare immaginazione sacra con saggezza e mitologia classiche. Il ricorso alle vite dei santi, alle loro tradizioni e miracoli, ma anche al materiale iconografico e iconologico che riprendeva l'obiettivo principale dell'interesse gesuita per l'arte, volto a mobilitare l'offensiva cattolica ma anche a rafforzare la solidarietà e la compattezza interna del mondo romano⁴⁸, potette poi così dare nuovo vigore a questa forma di meditazione religiosa, il cui genere fu fissato dal Bouhours, *Pensées chrétiennes pour tous les jours du mois* (1669)⁴⁹, raccolta di massime unita alla raccolta agiografica. Attraverso la preghiera di ispirazione

⁴⁴ Cfr. i molti lavori di J. EYMARD D'ANGERS, O.F.M., tra cui *Du stoïcisme chrétien à l'humanisme chrétien: les « Diversités » de J. P. Camus (1609-1618)*, s.l., 1952. Sul valore simbolico della figura di Seneca tra vita politica e vita contemplativa, illuminante il saggio di A. MOMIGLIANO (1950), ora in *Storia e Storiografia antica*, Bologna 1987.

⁴⁵ Si pensi naturalmente al *Socrate Chrestien* di G. BALZAC, *Discours XI*: « Il y a toujours eu liaison, il y a toujours eu attache de la terre au Ciel ». Sulla distinzione tra stoicismo, eccessivamente duro, e senecismo, cfr. P. LE MOYNE, S. J., *Les Peintures morales*, cap. VI, § II, Avignon 1642, p. 528. Nella *Historia Christi* del gesuita H. Xavier, scritta in persiano e tradotta in latino e pubblicata, Lugduni Batavorum 1639, dal protestante L. De Dieu, la descrizione della volontà di morte di Cristo ha toni socratici.

⁴⁶ Come p. es. GIUSSANO, *Vita di s. Carlo Borromeo*, tr. fr. 1615.

⁴⁷ M. FUMAROLI, *L'âge de l'éloquence* cit., p. 259.

⁴⁸ Cfr. TH. BUSER, *J. Nadal and Early Jesuit Art in Rome*, « The Art Bulletin », 58 (1976), pp. 424 sgg. e G. SCAVIZZI, *La teologia cattolica e le immagini durante il XVI secolo*, « Storia dell'arte », 21 (1974), pp. 171 sgg.

⁴⁹ J. LAFOND, *La pensée religieuse et la rhétorique de la sentence-maxime dans la littérature française du XVII^e siècle*, in *Die religiöse Literatur des 17. Jahrhunderts in der Romania*, K.-H. Körner e H. Mattauch edd., München-Wolfenbüttel 1981.

gesuita si era davvero formata una nuova figura di *persona* e si era anche elaborata una tecnica religiosa di introspezione delle credenze che si sedimentava appunto nei sentimenti e nei comportamenti morali e religiosi dell'individuo così creato. Ma, d'altra parte, occorre non lasciare l'individuo a sé stesso. Se negli *Esercizi* Ignazio aveva insegnato ad ognuno a partire dalla propria vita dissociata e frantumata per ricomporla nell'esempio del Cristo ma al fine di « vedere chi sono io », nelle *Regole di ortodossia* volle bloccare quest'indipendenza e riparare sotto la protezione della gerarchia³⁰. Fu il primo lato ad influenzare s. Francesco di Sales, Bérulle, la teologia mistica³¹; ma nella cultura gesuita si tentò invece di articolare insieme entrambi gli aspetti, e dunque di configurare una nuova relazione individuo-gruppo.

Questa sinergia di tradizioni e materiali agiografici e retorica fu favorita anche dalla comparsa nella cultura gesuita dello scritto *Sul sublime*. Nella presentazione dell'eroe cristiano, magnanimo ed umile, è difficile non scorgere una scintilla di quell'energia che lo pseudo Longino attribuiva a tutti i grandi uomini, in grado di infiammare le passioni. Certo, le tradizioni erano riconosciute come tra loro lontane; ma non si disperò di poter unificarle, magari alterando quella classica. È quanto propose il Galluzzi nella *Rinnoiazione dell'antica Tragedia*. Consapevole che sulla base dei principi aristotelici non si sarebbero mai potute scrivere tragedie « de nostri Martiri », si diede a riscoprire una valenza platonica dell'antica tragedia, rivolta alla civilizzazione e all'educazione, anche politica del popolo³². In tal modo si sarebbe potuto elevare a personaggio tragico o artistico anche « uno di quegli ottimi Christiani che Santi o Martiri noi chiamiamo, huomini risplendenti in Sublime, e Heroico grado di fortezza, e di ogni bontà ». Le ragioni di questo ricorso all'arte classica stavano appunto negli effetti che Galluzzi sperava trarne: educare all'« aborrimento » delle politiche che facevano quei martiri; e soprattutto il rafforzamento degli spettatori « nella religione e nella virtù per cui cagione il Personaggio della Tragedia soffe-

³⁰ IGNAZIO, *Esercizi*, §§ 58 e 365, Torino 1977, pp. 111 e 183: « Per non sbagliare, dobbiamo sempre ritenere che quello che vediamo bianco sia nero, se lo dice la Chiesa gerarchica ».

³¹ Sulla quale, oltre alle analisi del Bremond, è da vedere con profitto G. ARNOLD, *Historia et descriptio theologiae mysticae, seu theosophiae arcanae et reconditae, itemque veterum et novorum mysticorum*, in particolare l'*Epistola de Principiis et Characteribus praecipuorum Scriptorum de rebus Mysticis et Spiritualibus, qui postremis hisce Seculis vixerunt*, Francofurti 1702.

³² Roma 1633, p. 37.

risce di suo volere tormento e morte»⁵³. Questa riflessione sull'arte e sul suo pubblico fa vedere quanto l'immagine di chiesa che intorno la metà del '600 cominciò a prender sempre più piede, anche tra i Gesuiti, fosse ormai diversa da quella che proprio la Compagnia intendeva affermare nel volume autocelebrativo dell'*Imago primi saeculi*. Lì trovava davvero conclusione il secolo trascorso dalla creazione dell'Ordine; ma non più la nuova realtà. L'animato impegno di conquistare nuove terre o riconquistare anime perdute pare ormai evaporato, o almeno rigorosamente localizzato e privato di risonanze più late nella cristianità; si spegne l'immagine di chiesa apostolica che ancora aveva infiammato i missionari del primo '600⁵⁴ e che era pure entrata nell'orizzonte della *devotio moderna*. Al suo posto compare una visione della chiesa e della cristianità che ormai non mette più in primo piano i rapporti di rottura con il mondo pagano o infedele, ovvero con un'autorità politica avversa, ma che piuttosto cerca di rinforzare le proprie posizioni interne. È la chiesa confermata quella che qui viene di fatto a reggere il mondo cattolico, poi a sua volta differenziandosi in tante facce⁵⁵. Più che i predicatori di un nuovo ordine, quali ancora si trovavano nel '500, ora viene esaltata la figura di colui o colei che si sottomette al volere della gerarchia e di Dio: si pensi al continuo, ossessivo riferimento dei gesuiti ai *Dionysiaca*, proprio per saldare misticismo e ordine gerarchico del mondo. Il processo di identificazione che si vuole attivare non va verso la figura del santo, ma, oltrepassandolo, ha come suo obiettivo la comunità ecclesiastica romana. La difficoltà di trattare retoricamente i miracoli si fa più grande e si inserisce su di un nascente sentimento di inutilità loro, dal momento che la Chiesa non soffre più persecuzioni, e si è ormai imposta su di un piano universale. Basta leggere la vita che il Bouhours scrisse di Francesco Saverio, il missionario che aveva infiammato slanci apocalittici ispirati alla chiesa primitiva, per rendersi conto di questo slittamento⁵⁶. La stessa componente mistica, lungi dal creare dissensi

⁵³ *Ivi*, pp. 60-1.

⁵⁴ È che infatti è ancora al fondo dell'agiografia di Ribera, attento, come si è detto, alla forza escatologica. Cfr. *Vita cit.*, p. 2, per il duplice scopo dell'agiografia, ovvero per il bisogno di conoscere come gli uomini si risvegliano alla santità, che è quanto interessa coloro che già credono, e la necessità di fare opera di propaganda, ma allargata anche ai non credenti.

⁵⁵ J. ORCIBAL, *L'idée d'Eglise chez les catholiques du XVII^e siècle, Relations del X Congresso Int. di Scienze storiche*, t. IV, Roma 1955, pp. 110 sgg.

⁵⁶ D. BOUHOURS, S. J., *La vie de Saint François*, Paris 1682, Avertissement: « Je craindrois qu'une Vie aussi extraordinaire, que cellecy ne choquast

o pericoli, è vissuta come un fattore d'ordine⁵⁷; non è qui possibile seguire questa traccia, ma sarebbe forse interessante scorgere per quali vie si cominciò ad imporre un nuovo culto mariano, che trovò evidentemente un nuovo spazio nella spiritualità cattolica⁵⁸.

La propaganda che si volle fare attraverso la ricostruzione storica o con la creazione artistica così intese ebbe perciò di mira non più il campo avverso, ma proprio il fronte interno, che si sentiva vacillare. In questo senso mi pare che si possa concludere che questa storiografia gesuita, nella sua dialettica individualismo/comunità e nel suo ideale umanistico e retorico, sia esattamente e volutamente in antitesi con il pensiero libertino e scettico, con la sua etica individuale, sottratta e indifferente alla storia umanistica; sia la soluzione, senza forza mitopoietica e ormai consunta, ad un problema certamente sentito come drammatico⁵⁹. Contro l'impostazione solitaria del libertinismo, questa storiografia si può dire una storiografia della comunità. Ma la comunità qui idealizzata non era quella naturale di Montaigne, bensì quella dell'aristotelismo di Suarez. Sembra soprattutto voler dar risposta non tanto alla critica libertina che si era appuntata sulla *fides historica*, quanto piuttosto al bisogno stesso di storia per il genere umano. Il mondo libertino, a partire da Montaigne, sfruttando la letteratura etnografica aveva elaborato un'immagine dei selvaggi come popolazioni ancora prossime alla natura, e che pur non conoscendo cosa fosse la storia, vivevano felici in comunità che avevano leggi irriducibili a quelle codificate dalla scolastica aristotelica. Il mito del « buon selvaggio » fu invece del

un peu les esprit prophanes, si la réputation de Saint François Xavier n'estoit bien établie dans le monde, et que ses miracles n'eussent toutes les marques des veritables miracles... La mission du Saint les autorise d'abord; car estant envoyé de Dieu pour convertir les infidelles, il estoit necessaire que la foy fust plantée dans l'Orient par les mesmes voyes qu'elle l'avoit esté dans toute la terre au commencement de l'Eglise », s.n.t., = pp. IV-V. L'opera è una rielaborazione eloquente di altre fonti sulla vita del missionario.

⁵⁷ J. B. SAINT-JURE, *L'uomo in religione*, tr. it., Napoli 1858, cap. VIII, *Dell'annegazione ed annientamento di se stessi*, dove è molto utilizzato il caso di s. Caterina da Genova. Cfr. su questo aspetto DOM HUYBEN, *Aux sources de la spiritualité française du XVII^e siècle*, « Vie spirituelle », XXV (1930) e XXVI-XXVII (1931).

⁵⁸ Si veda di G. GUMPPENBERG, S. J., *Atlas marianus, quo Sanctae Dei Genitricis Mariae Imaginum Miraculosorum Origines Duodecim Historiarum Centurijs explicantur*, Monachii 1672, opera che per l'ispirazione risente assai più della tradizione di Rosweyde che di Ribadaneyra, e che qui si richiama solo per illustrare questo massiccio movimento.

⁵⁹ A. M. BATTISTI, *Appunti sulla crisi della morale comunitaria nel Seicento francese*, « Il pensiero politico », 1969, pp. 187 sgg.

tutto estraneo alla cultura cattolica, impegnata appunto ad esorcizzare quella presenza, da un lato nelle terre conquistate, dall'altro nelle coscienze europee. Forse, sebbene appartenente ad un altro orizzonte, l'*Apparatus ad omnium gentium historiam* del Possevino può servire per delineare quest'esigenza di costruire e definire la necessità di credenza per erigervi il mondo sociale di relazioni e di poteri consacrato dalla *Politica* aristotelica. È proprio l'aver *belief* a caratterizzare gli uomini, che sono tali quando credono alla parola di Dio e alla sua trasmissione: « ut homines hominibus credant, nisi pecudum more vita degenda sit ». L'uscita dal mondo bestiale originario e l'ingresso in quello umano o storico, detto naturale perché rispondente alla destinazione dell'uomo, erano contraddistinti appunto dall'instaurazione di tradizioni, in particolare di quelle sacre. Le tesi libertine sui tempi del mondo erano quindi respinte in una con l'affermazione della natura politica dell'uomo⁶⁰. Trovare nella *Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps*, il grande arsenale anti-libertino del gesuita Garasse, un rimando alla *Bibliotheca selecta* del Possevino non è perciò cagione di meraviglia. Tradizione retorica, pensiero politico aristotelico, visione umanistica della storia convergono in questa congelata creazione di nuovi mondi sociali e nella difesa di quelli costituiti.

Contro questa tradizione, si appuntò con vigore l'opposizione giansenista e gallicana. Innanzitutto si criticò il connubio religione-stoicismo. Espresse questo rifiuto in modo assai chiaro A. Godeau nella *Histoire de l'Église*. « N'est-ce pas une chose honteuse que des Chrétiens s'instruisent à mépriser les richesses, à souffrir les injures, à ne craindre pas la mort, ou par les sentences d'Épictète et de Sénèque, ou par l'exemple de Diogène et de Socrate? »⁶¹. L'avversione del mondo più o meno legato a Port-Royal per lo stoicismo è ben nota, e qui si rivela proprio in diretta polemica con le idee di un Le Moyne: è il rifiuto di una visione dell'uomo eccessivamente

⁶⁰ A. POSSEVINO, *Apparatus ad omnium gentium historiam*, Venetiis 1597, f. 1 a. Sull'incontro tra cultura gesuita e mondo americano, e sugli effetti pratici e teorici che ne vennero alla cultura europea, cfr. G. IMBRUGLIA, *L'invenzione del Paraguay* cit. Cfr. anche J. WHATLEY, *Savage Hierarchies: French Catholic Observes of the New Worlds*, « The Sixteenth Century Journal », XVII (1986), pp. 319 sgg.

⁶¹ A. GODEAU, *Histoire de l'Église*, Paris 1696, VI ed., s.n.t., ma = p. 10 e p. 11 per l'attacco allo stoicismo le cui dottrine « sentoient de la corruption de la racine, qui étoit un orgueil secret du coeur, subtilement déguisé aux yeux des hommes ».

umano, che diviene così troppo poco uomo, privato della lacerante contraddizione che il cristianesimo aveva insegnato a vedere. La storia della Chiesa è per Godeau il nuovo, eccellente strumento per riequilibrare questa visione, adatto a evitare i pericoli delle storie di chiese o di santi. Queste ultime, ancora troppo piene di elementi favolistici e dallo stile rozzo, sono giudicate a ragione meno attraenti dei *romans*. L'insegnamento della storiografia gesuita è condiviso nel rifiuto dell'eccesso di pietà, anche di quella ben intenzionata⁶². Ma per altri aspetti v'è un nuovo atteggiamento, che si direbbe più sensibile alle ragioni della critica, dovuto ad un'evidente presenza di riflessioni, magari anche polemiche, ispirate dal cartesianesimo. Il Godeau attaccava perciò le storie dei santi riempite di « fables » inventate, ovvero accolte in buona fede, nella convinzione « qu'il y avoit de la piété à entretenir la fausse creance des Peuples, soit pour certains lieux de devotion, soit pour quelques Saints ». Ma criticava anche la retorica. Ideale dello storico deve essere di « distinguer non seulement le vrai du faux, mais du vraisemblable »⁶³; e a tale scopo occorreva render vane senza timore le credenze della falsa pietà, resistere al gusto dell'eccesso della critica⁶⁴ e alle tentazioni della retorica. Non diversamente scriveva il giansenista N. Fontaine nella sua *La vie des Saints, pour tous les jours de l'année* (1678), ove una brevissima nota biografica si univa ad una riflessione morale che si voleva tanto più efficace quanto più aderente al vero e libera dal dubbio. La critica di Godeau, poggiante su un problematico intreccio di giansenismo, pensiero gallicano e cartesianesimo⁶⁵, alle tradizioni stoiche e all'interpretazione gesuita aveva di mira però non solo le *artes historicae*, ormai sconfitte, ma pure un'altra ricostruzione, erudita e anch'essa interessata alla determinazione del vero contro il verosimile. Si sente già la grande ombra degli *Acta*

⁶² « Les uns ont inventé les Fables, dont ils l'ont remplie; les autres les ont mises de bonne foi, après de mauvais garants, et ont cru qu'il avoit de la piété à entretenir la fausse creance des Peuples, soit pour certains lieux de Devotion, soit pour quelques Saints, ausquels la superstition et l'ignorance ont donné telle antiquité et attribué tels Ouvrages et tels Miracles qu'il leur a plu », *ivi*, = p. 18.

⁶³ *Ivi*, = p. 20.

⁶⁴ « Comme s'il s'agissoit d'un problème de géometrie », *ivi*, = p. 23.

⁶⁵ Il Sainte-Beuve si oppone all'avvicinamento degli indirizzi e così J. LA-PORTÉ, *La doctrine de Port-Royal*, Paris 1951; ma cfr. G. RODIS-LEWIS, *Augustinisme et cartésianisme à Port-Royal*, in *Descartes et le cartésianisme hollandais*, Amsterdam 1951, e H. GOUHIER, *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*, Paris 1978.

Sanctorum. Questa critica gnoseologica tuttavia è qui forse meno rilevante della questione d'ordine antropologico e morale.

Lo stoicismo o il senecismo rischiavano di creare un'antropologia troppo lontana dall'agostinismo, ch'era la vera anima del cristianesimo; anche *L'usage de l'histoire* doveva mutare. In un'operetta così intitolata, ch'ebbe grande successo, il Saint Real proponeva appunto una sua visione della storia esattamente agli antipodi di quella gesuita, tutta impregnata invece delle *Pensées* di Pascal. La storia non poteva additare esempi buoni, degni di essere ammirati e imitati, innanzitutto perché rarissimi e perché rarissimi sono gli uomini costituzionalmente così buoni da infiammarsi per la pura virtù; proprio la storia insegna che gli uomini sono mossi da passioni malvagie, follia, vanità, *malignité* e vana ignoranza, e dall'opinione, un male questo ancor peggiore delle prime, perché tende a distruggere pure quel poco di natura — e quindi di bene — che ancora le passioni consentivano di preservare. Addirittura, gli uomini possono provare piaceri « inhumains », che vengono seguiti pur se « sont contraire à la magnanimité »⁶⁶: in questo quadro così oscuro e drammatico, vien quasi richiesta una *historia selecta* all'incontrario, ove si mettano in risalto i vizi e non i pregi dell'umanità.

Il tentativo umanistico di costruire una nuova mitologia cristiana non era perciò riuscito; l'appello alla comunità era fallito. Lo sviluppo più coerente nel mondo cattolico della spiritualità della *devotio moderna* stava proprio entro Port-Royal, dove si esaltava un rapporto diretto tra Dio ed il solitario, che non aveva più bisogno di testimoni o di garanti. Tillemont, scriveva il Fontaine, « vivait seul et sans témoins, mais Dieu seul qui lui étoit toujours présent, lui tenait lieu de tout »⁶⁷. La XIV *Lettre provinciale* di Pascal, insieme alla sezione sui miracoli delle sue *Pensées*, troppo note perché qui si debba ripresentarle, sono il punto di arrivo, e insieme di torsione, di questa agiografia. Con il giansenismo, dunque, la visione della cristianità come ormai stabilmente acquisita al mondo e alla politica aveva trovato la sua più coerente espressione; e forse quel sentimento pur tragico di autonomia interiore e di libertà civile e non di servile superstizione che la storiografia filosofica vi ha saputo scorgere, da Hume in poi, fino Croce, nacque, da un punto di vista spirituale, da questo sentimento di libertà che il credente

⁶⁶ SAINT REAL, *De l'usage de l'Histoire*, in LENGLET DUFRESNOY, *Méthode pour étudier l'histoire*, Paris 1713, t. II, pp. 62 e 24.

⁶⁷ N. FONTAINE, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Utrecht 1736 = Genève 1970, t. II, p. 567.

provava, grazie al diretto dialogo con Dio, nei confronti dello Stato e di ogni gerarchia.

* * *

III) Dalla storia dunque non nasce il mito che sappia tornare alla storia. Nella cultura gesuita del '600 vi fu tuttavia anche un'altra strada, erudita e non umanistica che, per utilizzare questa formula, tentò invece dai miti di ricavare la storia. È quanto aveva intuito il Rosweide; progetto poi risoltosi nell'impresa degli *Acta Sanctorum*, che da lui prese le mosse.

Il punto che si è visto centrale era stato quello dell'accettazione del miracolo e della sua collocazione entro la storiografia. Alla fine del '600 il Le Clerc poté affrontare la questione in modo risoluto perché vi riportò tutto il vasto dibattito sulla *fides historica*⁶⁶. La falsità di una storia si poteva cogliere o giudicando la tradizione che l'aveva trasmessa e quindi l'attendibilità dei testimoni e delle testimonianze, ovvero valutando se « les faits, dont il est question, sont absolument impossibles, en eux-mêmes »⁶⁷. Nella lettera successiva, avendo già chiarito l'indiscutibile attendibilità degli apostoli, Le Clerc, in esplicita polemica con Spinoza, accettava la possibilità del miracolo, pur se ormai relegata nel passato della Chiesa. Per esser tale, un miracolo deve essere superiore alle forze dell'uomo o della natura, deve essere stato previsto, e deve occorrere al momento giusto. I miracoli sono possibili, ed è perciò impossibile per un cristiano rifiutarli; ma pure bisogna riconoscere che i miracoli « qui frappent nos sens » sono ormai spariti⁷⁰. Se ancora vengono propagandati, ciò avviene in aperta malafede, per compiacere o l'Inquisizione o la *populace*⁷¹. Non restano che i miracoli per così dire intramondani, quali una guarigione miracolosa, che pure si ha diritto di invocare, e nei quali si può pure credere, poiché la Provvidenza « ne consiste simplement à avoir donné des lois à toute la Nature... mais à suppléer aux défauts de ces lois, et à y faire les exceptions, que Dieu juge à propos d'y faire »⁷².

⁶⁶ Sul quale cfr. l'ampio lavoro di C. BORGHIERO, *La certezza e la storia*, Milano 1983, con vastissime bibliografie; ma per l'insuperata chiarezza problematica, sempre da vedere A. MOMIGLIANO, *Storia antica e antiquaria* (1950), ora in *Sui fondamenti della storia antica*, Torino 1984.

⁶⁷ J. LE CLERC, *De la vérité de la Religion Chrétienne*, prima lettera a seguito de *De l'incrédulité*, Amsterdam 1714², p. 364.

⁷⁰ *Ivi*, pp. 380-386.

⁷¹ *De l'incrédulité cit.*, II partie, ch. 6, p. 265.

⁷² *Ivi*, p. 388.

In questa nozione di miracolo, si condensavano varie prospettive. Anche una riflessione ad un tempo storico filosofica — in particolare stoica — e religiosa, che potremmo forse far risalire a G. Lipsio, e ai suoi scritti più tardi. La storia per Lipsio consente di muoversi nel teatro del mondo seguendo le due direttive del passato e del futuro e di scoprirvi il profondo suo valore di esperienza collettiva. Proprio la storia gli permetteva di conciliare le due costanti prospettive del suo pensiero: « Aptare enim veterem philosophiam ad christianam veritatem »⁷³; vi si saldavano insieme le convergenti ma distinte riflessioni di Tacito e Seneca, che rendevano intelligibile il mondo umano. Del 1604 sono i *Physiologiae stoicorum libri tres* e la *Manuductio ad stoicam philosophiam*; del 1605 il grande *Senecae Opera*, sì che il mondo umano è presentato attraverso una lente interamente stoica. In mezzo a questa produzione stanno tre piccole opere di devozione: una di devozione civile rivolta all'amata Lovanio, le altre due in onore della *Diva virgo hallensis* (1604) e della *Diva sicheniensis sive aspricollis* (Notre-Dame de Montaigu). In queste due ultime, che qui non interessa vedere quanto dettate da opportunismo⁷⁴, si sente un'ispirazione personale, desiderosa di esser cristiana secondo le forme del « puri priscique ritus », e che, soprattutto nella seconda di queste, lascia trasparire un accenno al cristianesimo come religione di salvezza. Lipsio ammetteva la lontananza di Dio; per lui ormai i miracoli eran fatti dai Santi, in particolare dalla Madonna⁷⁵. Posizione di transizione, in lui coesiste quel che Ribadaneyra e poi la retorica gesuita avevano voluto separare. Nella sua ricerca di mediazione tra trascendenza ed immanenza, stoicismo e miracolo stanno l'uno accanto all'altro, entrambi sostenuti dalla fiducia nella storia e nella tradizione, che poi essi concorrono a decifrare e ad imporre contro il pirronismo⁷⁶. Ma se l'ampiamento della definizione di tradizione era indiscutibile, in secondo piano ancora restava per Lipsio il suo obiettivo accertamento⁷⁷.

⁷³ Epistola a Laevinius Torrentius, del 9-V-1584, I Cent., ep. XLVII, in *Epistolarum selectarum cibilias*, 1616, p. 111.

⁷⁴ Che è negato da J. JEHASSE, *La Renaissance* cit., p. 425.

⁷⁵ « Cur Miracula haec non ipse in suo nomine Deus, et magis saepiusque hodie in Divorum, et saepissime Divae suae matris, edit? » e vi risponde con la tesi agostiniana della superfluità dei miracoli, quando la fede è affermata, J. LIPSIUS, *Diva Virgo Hallensis Beneficia eius et miracula fide atque ordine descripta*, Antverpiae 1616, p. 18. Cfr. AUG., *Civ. Dei*, XII, 8.

⁷⁶ « Nos videmus, nos audimus: quis profestus abnuet? / Nisi professus Scepticam ipsam, et haeresim Pyrrhoniā », J. LIPSIUS, *Diva Sicheniensis sive aspricollis: nova eius Beneficia et admiranda*, Antverpiae 1606, p. 6.

⁷⁷ Ad es. nel *Virgo Hallensis* nel presentare una tradizione di un miracolo

Che era invece quanto sulla scia del Rosweyde, il Bolland ed il suo esperto e acuto collaboratore G. Henschenius procurarono di assicurare alla propria edizione degli *Acta Sanctorum*. L'obiettivo loro era di utilizzare integralmente la tradizione tramandata su di un santo, valendosi di tutti i codici conosciuti, che andavano pubblicati integralmente, a differenza delle precedenti vite di santi. Era una prima, radicale divergenza dalla storiografia retorica, come il Bolland riconosceva. E se fossero stati perduti i testi letterari, si sarebbe dovuto ricorrere alla memoria loro « apud historicos » o alle loro eventuali epitomi, infine anche alla « sola populi fama »⁷⁸. « Etiam his destitutis monumentis, aut legitimo scriptorum testimonio, si cuiuspiam Sancti repererimus populi sermonibus miracula ac benefacta celebrari, vel ex appensis circa tumulum anathematis ac tabulis: non id quaecumque est, exponemus? »⁷⁹. Il rifiuto delle regole della storia umanistica era completo, sebbene si ripetesse che il punto di partenza era la storia « publica rerum gestarum consignata litteris memoria »⁸⁰. Bisognava pur riconoscere che la storia dei santi coincideva con la storia dell'Europa non più classica ma medievale, e che dunque non si aveva a disposizione un canovaccio storiografico sul quale basarsi, per poi introdurre correzioni o integrazioni da antiquario⁸¹. Il Bolland, che non voleva comporre né Annali ecclesiastici, né umanistiche vite di santi⁸², sapeva di star facendo opera nuova: « Ego quidem nullius addictus iurare in verba magistri (nec in historia oportet) quod certum aut simile certi visum fuit, arripui, et idoneis testimoniis firmavi »⁸³. Inutile censurare o intervenire sulla tradizione, che bisognava invece appunto ricostruire come rispondente alle esigenze dei tempi; andava perciò esaminata attraverso una sua *cross-examination*, svolta con il ricorso non solo ai documenti letterari, ma anche ai monumenti del passato, secondo un'organizzazione documentaria che in certo senso ricorda il Droy-

« sine tempore, aut persona, loco » commentava « sed vetus et mihi fida », *op. cit.*, p. 28.

⁷⁸ AASS., *Januarius* (1643), t. I, p. XXIV. È l'introduzione generale di Bolland all'opera, poi ricapitolata nel I t. di *Febrarius*.

⁷⁹ AASS., *Febrarius* (1658), t. I, p. XIII.

⁸⁰ AASS., *Januarius cit.*, p. XIII.

⁸¹ A. MOMIGLIANO, *Storia antica e antiquaria cit.*, pp. 14-15.

⁸² E confessa: « me quae de Sanctis tradita litteris repererim dare, nihil assuere, nihil mutare, nihil meopte ingenio emendare, nihil praecidere, integra omnia et inviolata afferre, quoad possum », *ivi*, p. XXXII, quali principi appunto estranei alla precedente storiografia.

⁸³ AASS., *Januarius cit.*, p. XXX.

sen⁸⁴. Come si vede, il Bolland escludeva radicalmente dal proprio orizzonte la *historia selecta* ed invece si dedicava a riportare anche l'agiografia alla pura *historia*. Per difendere dunque la storia e accertare se qualcosa è avvenuto, bisogna giudicare i gradi di attendibilità dei testimoni, i « legittimi Historicorum gradus »⁸⁵. In primo luogo vengono le deposizioni dei testimoni oculari⁸⁶; poi coloro che non furono interamente testimoni, ma potettero egualmente attingere da testimoni diretti; quindi storici che utilizzarono autori « fide digni qui ex spectatoribus didicerant »⁸⁷. Infine si approda a coloro « qui ex probatis documentis, publicisque transactionum, donationum testamentorum instrumentis » non fecero che ricapitolare altre tradizioni. Caratteristica degli *Acta*, dovuta all'intervento di Heschensius, è la presentazione unitaria di tutte queste tradizioni nei *Prolegomena* a testa d'ogni *vita* che così permettono una discussione della vita del Santo basata soltanto su quella che si potrebbe definire la logica del discorso storico⁸⁸. « Hoc opus humana historia est et humana

⁸⁴ Cfr. in generale P. LETURIA, *Contributo della Compagnia di Gesù alla formazione delle scienze storiche*, in AA.VV., *La Compagnia di Gesù e le scienze sacre*, Roma 1944. Sugli *Acta Sanctorum* indicazioni bibliografiche in L. POLGAR, *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus. 1901-1980*, nn. 1242-1305, t. II, Roma 1983. Tra i principali, cfr. H. DELEHAYE, *L'oeuvre des Bollandistes, 1615-1915*, II ed., Bruxelles 1959, P. PETERS, *L'oeuvre des Bollandistes*, Académie Roy. de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques, Mémoires, t. LIV, 1961, B. DE GAIFFIER, *Hagiographie et critique. Quelques aspects de l'oeuvre des bollandistes au XVII^e siècle*, in ID., *Etudes critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Bruxelles 1967, e M. D. KNOWLES, *Great Historical Enterprises. I. The Bollandists*, « Trans. of the Royal Historical Society », V serie, VIII (1958), pp. 147 sgg., K. HAUSBERGER, *Das kritische hagiographische Werk der Bollandisten*, in *Historische Kritik in der Theologie*, G. Schwaiger ed., Goettingen 1980. Si tratta di importanti ma tuttavia esterne ricostruzioni del significato storiografico degli *Acta*, già segnalato dal Fueter; soltanto DELEHAYE, *Le leggende agiografiche* (1906), Firenze 1987, a mia conoscenza, e del resto indirettamente, ricostruisce la validità storiografica del metodo e dei risultati dei Bollandisti. Uno studio dei *Prolegomena*, la parte più originale del metodo bollandista, dove si uniscono le diverse fonti adoperate per presentare unitariamente la tradizione, non mi sembra sia stato compiuto, né in questa sede lo si vuole affrontare.

⁸⁵ AASS., *Ianuarius* cit., p. XXXII, cap. III: « Editorum hoc opere probabilitas ».

⁸⁶ Esempio moderno è dato dalla relazione del gesuita Froes sul martirio di alcuni suoi confratelli in Giappone, discusso in AASS., *Febrarius*, d. 5, *Prolegomena* § 13, t. I, p. 723.

⁸⁷ *Ivi*, p. XIII.

⁸⁸ Sul fatto che il cuore della verità stia per il Bolland nella sua trasmissione v. la sua *Vita* dovuta al suo grande, e più geniale successore D. PAPERMOCH, AASS., *Martius*, t. I, p. XV.

nititur fide »⁸⁹. Il problema della *fides historica* presentava perciò negli *Acta* una soluzione complessa, che si potrebbe dire si dislocava su due piani: da un lato riconosceva l'aspetto preminentemente letterario delle fonti e dunque affrontava il problema, secondo si è visto, dell'affidabilità delle testimonianze; ma poi scopriva — ed era scoperta quasi unica nel XVII secolo — che dietro le fonti letterarie potevano esservi *altre* fonti letterarie o orali o iconografiche, e che queste stesse fonti andavano imbricate in altre testimonianze, di carattere antiquario. La questione della *fides historica* veniva perciò risolta in un modo che permetteva sì di raccogliere il maggior numero di testimonianze, ma pure di identificare i « plane falsa ».

I Bollandisti parlavano dunque una lingua diversa da quella dei confratelli loro; una lingua che se per un verso li faceva sensibili al mondo delle tradizioni popolari, per un altro li avvicinava alla cultura alta di quegli anni, della *coiné* intellettuale e cristiana dell'epoca loro⁹⁰. La loro vicinanza e corrispondenza con Leibniz, da un lato, e con il mondo maurino dall'altro, nonostante la polemica tra il Mabillon ed il Papebroch sul *De re diplomatica*, sono due noti episodi che servono ad illustrare, meglio d'ogni altra considerazione, il ruolo e la presenza bollandista nella cultura europea alla fine del '600⁹¹. Ma ancora un elemento potrebbe aggiungersi. Ormai a fine Seicento la *theologia mystica* aveva dato vita ad opere quali la *Theologie du coeur* di Poiret, all'esperienza di M. de Guyon e del quietismo, infine alle *Maximes des Saints* del Fenelon. I gesuiti avevano finito, pur se tra molte incertezze, col collegarsi a questi fermenti⁹². Eppure i bollandisti si distaccarono da questo atteggiamento, in un modo che si può forse avvicinare a quello dei Maurini, per es. di Mabillon⁹³. La diffidenza per il misticismo è espressa infatti in un modo ammirevole dal Papebroch nel sesto tomo di

⁸⁹ Ivi, *Ianuaris* cit., p. XLI.

⁹⁰ Cfr. B. DE GAFFIER, *Une visite du grand Arnould à la Bibliothèque des Bollandistes*, « *Analecta Bollandiana* », LXXXV (1967), p. 428, e M. COENS, *Du Cange et les Acta Sanctorum*, ora in *Recueil d'études bollandiennes*, Bruxelles 1963.

⁹¹ Su entrambi questi episodi, v. soprattutto B. DE GAFFIER, *op. cit.* Interessante documento della disputa tra il bollandista ed il maurino è BAUDELLOT DE DAIKVAL, *De l'utilité des voyages et de l'avantage que la recherche des Antiquitez procure aux Sçavans*, t. II, p. 437 sgg., Paris 1686.

⁹² Cfr. H. HILLENBAAR, *Fénelon et les Jésuites*, The Hague 1967.

⁹³ Cfr. la lettera sua al Ruinart del 21-VIII-1685 da Roma, in E. GIGAS, *Lettres des Bénédictins de la Congrégation de St. Maur. 1652-1700*, t. II/1 de *Lettres inédites de divers savants*, Copenhague 1892, p. 117.

Maggio, in un *Parergon* nella vita di s. Maria Maddalena de Pazzis (Caterina de Pazzis), carmelitana morta nel 1607. Qui, riprendendo l'interpretazione naturalistica dell'estasi, e prudentemente però non affrontando il suo versante soprannaturale, si esclude di potervi mai fare riferimento in relazione « ad quaestiones pure historicas »⁹⁴. L'« historia simpliciter », ideale di Bolland, come non prevedeva l'uso della retorica, così escludeva il misticismo. La storiografia bollandista si era costruita un proprio autonomo modello teorico interpretativo.

Il criterio dell'« historia simpliciter », ripreso con rigore, faceva vedere che tra storia sacra e storia profana e tra storia e ragione non v'era per i gesuiti un abisso invalicabile, perché Dio era sempre presente al mondo umano⁹⁵. Ma, applicata alla storia smarriva la sicurezza umanistica della selezione del verosimile. Nel regno delle cause seconde, occorre rassegnarsi a perdere la lucentezza della *ratio*, e vivere nella crepuscolare ed incerta luminosità del probabile. Questa è la categoria che regge l'intero impianto conoscitivo dei « bollandistes »; il verosimile retorico è rigettato. L'apologetica gesuita così trovava una strada mediana per rispondere allo scetticismo libertino e al rifiuto della storia da parte di Cartesio, che aveva bandito anche il probabile dal proprio orizzonte⁹⁶. Più che le « lunghissime ed insulsissime »⁹⁷ *Settime obiezioni* del gesuita P. Bourdin alle *Meditazioni cartesiane*, questa sembra essere da un punto di vista storiografico la più meditata risposta dei padri alle tesi del grande filosofo. Era una via che conduceva ad una singolare confutazione dello scetticismo e del pirronismo degli *esprits forts*, diversa da quella del Garasse, e che in Francia si impose proprio in

⁹⁴ *De sanctarum ecstaticarum, secundum species naturaliter praehabitas durante raptu quandoque motarum, dictis factisque, ad historicarum quaestionum decisiones non transferendis*, p. 246. Inutile notare anche qui il linguaggio medico-giuridico del Papebroch.

⁹⁵ « Deus enim numquam non curat homines et humana licet subtrahat gratiam quibus ea pro sua infinita sapientia subtrahenda est: ac tamen etiam tunc humana maxime curat », A. POSSEVINO, *De J. Bodini libris consideratio et cautio*, in *Iudicium de Nuae, Bodini, Mornaei, Machiavelli*, Lugduni 1593, p. 88.

⁹⁶ I. HACKING, *The emergence of probability. A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistic inference* (1975), Cambridge 1984, pp. 44-5. V. anche E. F. BYRNE, *Probability and opinion. A study in the Medieval Presuppositions of post-Medieval theories of Probability*, The Hague 1968.

⁹⁷ E. GARIN, in CARTESIO, *Meditazioni filosofiche sulla filosofia prima*, in *Opere*, Bari 1967, p. 595, n. 1.

quegli ambienti che poi rimasero estranei ma non immuni al cartesianismo. Viene fatto di avvicinare questa teoria del probabile, d'altronde già sviluppata nel '500 dal Vives nel *De instrumento probabilitatis*, a quella di un F. Sanchez, di Mersenne, di Gassendi. Uno scetticismo « costruttivo »⁹⁸, che dunque prima ancora di essere una teoria filosofica, fu un principio metodologico nella ricerca storiografica e nel suo risvolto di propaganda. Eppure non c'è in questa posizione traccia di quel fideismo che pure si accompagnò spesso a questa scelta, e che costituì l'altra faccia, quella religiosa, del libertinismo. Trent'anni circa prima che il Malebranche pubblicasse la *Recherche de la Vérité* (1674-5) per proporre l'utilizzazione del cartesianismo nell'apologetica, si direbbe che i Bollandisti, di fronte alla pluralità delle tradizioni tra le quali optare, in realtà affermano l'esistenza di una sola tradizione, universale, poi variamente formatasi e trasmessasi. In qualche modo, v'è qui già delineato una sorta di innatismo del sentimento religioso, che era del resto, secondo si vedrà, patrimonio della Compagnia di Gesù in quei decenni, anche in conseguenza del suo impegno missionario. La fede trovava così il suo punto di appoggio nelle tradizioni stesse, nel loro esser tramandate e salvate per volontà divina; e ne conseguivano da un lato l'adesione ai principi dogmatici che salvaguardassero questa petizione di principio, dall'altro una forte difesa del loro luogo di origine, il mondo delle credenze collettive, il popolo. Esempio a questo riguardo l'atteggiamento del Bolland verso la cosiddetta *Leggenda aurea* che nella sostanza veniva da lui accolta, in opposizione alla critica umanistica⁹⁹. Della dinamica individuo/comunità in primo piano qui vien messo, contro la tradizione retorica, il secondo polo. Un atteggiamento, questo, per altro in disaccordo con la nuova spiritualità cattolica che si andava affermando nel Seicento, anche nella canonizzazione, e che preferiva mettere in luce gli aspetti individuali e non quelli della formazione collettiva del culto¹⁰⁰. Gli è che con il Bolland ritorniamo

⁹⁸ È la nota tesi del Popkin, ripresa da H. G. VAN LEEUWEN, *The problem of certainty in English thought. 1630-1690*, The Hague 1963, (del quale cfr. pure la voce *Certainty* nel *Dictionary of History of Ideas*) con introduzione dello stesso Popkin, che sottolinea la presenza di questo scetticismo costruttivo tra i gesuiti di Francia, prima, e poi nella cultura scientifica inglese. A questo proposito v. F. FAGLIANI, *Nel crepuscolo della probabilità. Ragione ed esperienza nella filosofia sociale di J. Locke*, Napoli 1983.

⁹⁹ AASS., *Ianuarius*, p. XX. Contro la *Leggenda* si erano schierati il VIVES, *De causis corruptarum artium*, Bâle 1555, t. II, p. 371, e il M. CANO, *Locis theologicis*, lib. II, cap. 6.

¹⁰⁰ Cfr. *Acta Sanctorum, Ianuarius*, p. LXI. Per la loro fedeltà al dettato di Roma, cfr. *ivi*, *Ianuarius*, t. II, *Prefazione*, s.n.t.

in contatto con quel lato del mondo gesuita ch'era ancora sensibile alle tradizioni originarie dell'ordine, alla sua ispirazione apostolica e millenarista, che invece stava allora perdendo terreno entro il mondo romano. Sovrintese infatti alla redazione dell'*Imago primi saeculi*, la grande enciclopedia della Compagnia di Gesù, e fu il traduttore della *Narratio persecutionis adversus christianos excitatae in variis Japoniae regnis*. Per lui lo spirito cristiano era sempre uno spirito di frontiera, tra mondi terreni in lotta e tra mondo celeste e mondo umano¹⁰¹. E religione non era soltanto esercizio di culto ma ritrovare l'energia della credenza originaria.

Non era perciò possibile limitarsi alla critica interna del documento o della tradizione, senza poi andare a verificare la possibilità reale delle storie. Se dunque, in questa prima generazione bollandista, già scorgiamo il primo dei due criteri richiesti dal Le Clerc per valutare una narrazione, nemmeno è assente il secondo. È in questo senso che si chiarisce il significato del probabile per i bollandisti. Se alla loro visione mancò l'attenzione per l'inferenza statistica, la quale costituì invece, come si vedrà, il cuore della teoria matematica del probabile di Arnauld e di Pascal, tuttavia la consapevolezza per l'importanza della critica esterna fu per loro un principio basilare a che questa teoria del probabile avesse un fondamento nella realtà. L'osservazione di Volney sulla differenza tra storia e scienze matematiche, e sulla vicinanza tra la prima e l'arte sistematica del calcolo delle probabilità, quale viene fatto in medicina¹⁰², può spiegare quest'atteggiamento. Ai bollandisti non stava a cuore l'imitabilità di un episodio, ovvero la sua verosimiglianza difesa e privilegiata dalla razionalità umanistica anche nei confronti della verità, ma l'accertamento del vero. Dio era incontrollabile; il principio giusto non stava perciò nell'esclusione pregiudiziale di un miracolo ma invece, ammoniva il gesuita, « Cave igitur neges facta, quia fieri non potuerint »¹⁰³. All'opposto di Bellarmino, per Bolland la verità poteva essere inve-

¹⁰¹ Già poi con il Papebroch questa certezza si spense. Cfr. il *Conatus Chronico-Historicus ad universam seriem Romanorum Pontificum cum praevio ad eundem Apparatu*, in J. BOLLAND, *Praefationes, Diatribae, Tractatus et exegetes praeliminares, atque nonnulla veneranda Antiquitatis tum sacrae cum profanae Monumenta*, Antverpiae 1749, t. II, p. 502, ove si parla della difficoltà della conversione dei Cinesi, popolo colto, « tum ob ingenium hominum, qui pedentim et multa cum patientia, rationibusque potius quam miraculis aut martyriis, flectendi sunt, ad eum fere modum quo in Germania Hollandiae inter heterodoxos agendum est ».

¹⁰² C. VOLNEY, *Leçons d'histoire* (1795), Paris 1800, pp. 140-1.

¹⁰³ *Ivi*, p. XXXIV.

rosimile o, come diceva, paradossale¹⁰⁴, a condizione di poter integrarla « cum probatis historicorum monumentis »¹⁰⁵. L'azione di Dio, dunque, rimandava direttamente alla realtà, faceva tornare entro le sue pieghe; se alla storia, dopo Cartesio, era preclusa la verità della matematica, non restavano che le strade del più rigoroso empirismo¹⁰⁶, per cui anche le azioni della divinità andavano sottomesse alle sue leggi. Dalla storia il mito non nasceva; al contrario era proprio questo, se ben indagato, a mostrarsi già dentro la storia, quasi sua fondazione. I due mondi potevano integrarsi anche entro il discorso umano. Il punto perciò delicato anche per il Bolland era costituito dal miracolo.

Se nell'accertamento della probabile verità in dipendenza di testimoni il riferimento era alla cultura e alle procedure giuridiche¹⁰⁷, per intendere la mentalità bollandista, ma anche maurina, è senz'altro utile capire quali fossero i termini della questione da un punto di vista medico. Un buon esempio ce lo può dare P. Zacchia, nelle sue mastodontiche *Quaestiones medico-legales*¹⁰⁸. L'interesse dell'opera viene proprio dalla ricerca sua di una definizione in termini medici di fenomeni che sono per lui ambivalenti, potendosi presentare appunto e sotto l'aspetto naturale e sotto quello sacro. È proprio a partire da questa ambivalenza, e non annullandola, come poi farà il materialismo spinoziano o quello vitalistico, che Zacchia cerca di co-

¹⁰⁴ « In multis id Vitae accidit, ut licet quaedam paradoxa videantur, ea tamen quando neque Christianae religionis mysteriis neque aliis probatae fidei historiis adversantur, clare refutari non possint. Eas igitur sic edo, ut quoad licet quam fidem mereantur expendam », AASS., *Ianuarus* cit., p. XXXII; e *ivi*, p. XXXIV: « Sed quia admirabilis eius bonitas est, neque ea capere intelligentia possumus, vel quae castis sibi que dilectis animabus paravit in caelis bona, vel quantum iis velit gratificari in terris, non sunt temere damnanda quae eiusmodi narrantur, etsi nobis paradoxa videantur, sed potius reverenter accipienda, quatenus ex eo manasse fonte Divinae bonitatis dicuntur, unde omnis nostra petenda est felicitas. Esto, ea facta non sint fortassis: at fieri maiora potuere a Deo, et facta alias ».

¹⁰⁵ AASS., *Ianuarus* cit., p. XXXIV.

¹⁰⁶ Cfr. J.-R. ARMOGATHE, *Emendatio Intellectus. Eléments de longue durée et vie intellectuelle en Europe au XVII^e siècle*, « XVII^e siècle », 1975, specialmente pp. 121 sgg., sul gesuita Riccioli.

¹⁰⁷ Per delineare l'arco tematico cfr. J. EISENHART, *De coniugendis iurisprudentiae et historiarum studiis oratio*, 1667, e SHERLOCK, *Les témoins de la résurrection de Jésus-Christ, examinés et jugés selon les règles du Barreau*, tr. fr., Paris 1753, ma del 1729. Cfr. H. GRIFFET, *Traité des différentes sortes de preuves qui servent à établir la vérité de l'histoire*, Liège 1769.

¹⁰⁸ Furono pubblicate tra il 1621 ed il 1650; qualche dato in P. CAPARONI, *Profili bio-bibliografici di Medici e Naturalisti celebri italiani dal secolo XV al secolo XVIII*, vol. II, pp. 134-6, Roma 1984, rist. anast.

struire una sorta di zona franca della vita umana, legata comunque strutturalmente all'altra sua faccia soprannaturale¹⁰⁰, ma anche distinta, retta da leggi sue specifiche in un'ottica forse avvicinabile a quella del Mersenne. Questa ambiguità è esplorata anche in relazione ai miracoli. Negli uomini v'è una naturale tendenza alla religione che si può confondere con la tendenza, dovuta all'ignoranza, ad attribuire a cause superiori ed ignote fenomeni inspiegabili, così perciò definiti miracoli. Una esatta conoscenza delle cause naturali può dunque evitare di costruire miracoli falsi o falsificabili per ignoranza ovvero per malafede¹⁰¹; e d'altro lato permette di elaborare una precisa fenomenologia del miracolo. Fenomenologia che lo Zacchia presenta pur se consapevole del fatto che ormai è sempre più raro il miracolo clamoroso, essendo ormai scomparsa la necessità sua evangelizzatrice. « *Miraculus effectus est rarus, arduus, et admirabilis, praeter naturale ordinem ex primae causae virtute productus* »; e deve occorrere in « modo insueto ». Esistono due tipi di miracolo: « *omnino supernaturalis* » oppure « *secundum quid* ». Il primo è il grado « *supremum* » di miracoli, al di là d'ogni mediazione naturale; il secondo tipo si dà quando Dio si serve della natura, senza alterarne le leggi. Qui esistono tre possibilità, degradanti, a seconda della minore resistenza della natura all'intervento divino¹¹¹; ma comunque, in qualsiasi di questi quattro generi, occorre rispettare otto condizioni¹¹², che servono a identificare il miracolo entro la natura¹¹³, e a distinguere il miracolo voluto da Dio da quello predisposto dal demonio, o dai processi puramente naturali. In conclusione, Zacchia disegna una realtà strutturata da due campi, reciprocamente necessari, addirittura interpenetrantesi: da una parte la natura che coincide con il possibile o il congetturabile, che è la logica della medicina; dall'altra il sacro, che è la realizzazione dell'impossibile, di quello che è *contra, supra, o praeter naturam*.

¹⁰⁰ Così a proposito dell'estasi: « *quomodo internosci possit, et debeat naturalis Ecstasis a supernaturali* », P. ZACCHIA, *Quaestiones medico-legales, opus iurisperitis apprime necessarium; Medicis perutile, caeteris non injucundum*, Avenione 1655, p. 212.

¹⁰¹ *Ivi*, q. 4, p. 204.

¹¹¹ *Ivi*, qq. 1 e 2, pp. 198-200.

¹¹² *Ivi*, q. III, p. 202.

¹¹³ Ad es., nel caso dell'estasi, qualora si ripetano frequentemente, si deve credere che dipendano dalla struttura biologica dell'individuo e non dalla volontà di Dio; nel caso di guarigioni straordinarie bisogna fare attenzione alle condizioni loro, e Zacchia elenca dei segni in grado di escludere la presenza di miracolo.

Questa è anche la visione che del miracolo ha Bolland¹¹⁴, e che del resto, a partire dal concilio di Malines, fu la tesi ufficiale della Chiesa cattolica, che si sentiva così in grado di controllare direttamente i fenomeni miracolosi. Ma nel gesuita si sente una fiducia che altrove va esaurendosi. Anche per lui occorre prendere atto della tendenza al favoloso che hanno gli uomini¹¹⁵. Si potrebbe dire che, come Zacchia, anche Bolland crede che sia possibile metter limiti al possibile o al naturale, conoscibile attraverso leggi meccaniche, ma non all'impossibile: un po' come per noi non è logicamente dato definire 'impossibile' in anticipo un sogno. Ritorna naturalmente l'obiezione di chi temeva che queste storie sarebbero state ragione di critica per gli eretici e di impaccio per i cattolici¹¹⁶; ma innanzitutto non è punto ridicolo raccontare le macchinazioni diaboliche; e poi: « Esto: ridicula haec non videantur, incredibilia certe sunt quam plurima. Quid ita? Qua consultum rerum humanarum modum excedunt. An asserentur viribus pacta humanis? an non a Deo, eiusve auxilio? quid huic impossibile? »¹¹⁷. Se una massima delle autorità storiche, Livio ad es., racconta qualcosa di simile, subito lo si crederebbe, magari opera del demonio; perché, pur ammettendo l'onnipotenza divina, domandarsi « fecisse (Deus) unde constat? unde constaret tibi Livio narrante? fide humana, opinor, quae et hic habet locum ». Si domanda dove è la prova di un intervento divino: ma altro deve essere l'interrogativo: « unde tibi constat non fecisse? Auctorem profero qui asserat: habes qui neget? si habes utrius potior fides? si

¹¹⁴ Nell'Introduzione a *Febrarius* Bolland riprese questa teoria, ormai nel 1658.

¹¹⁵ AASS., *Inuarius* cit., p. XXX.

¹¹⁶ Vale la pena di rileggere il lungo brano, perché è la risposta alla critica del Bellarmino: « Ergo neque quia periculum sit ne risum moverant haereticis..., neque quia fastidio futura palato quorundam Catholicorum timeantur; neque quia ridicula sint, quae contra seria sunt et gravia; neque quia incredibilia, cum et saepe facta alias sint, et Deo usitata; neque quia perniciosos gignant errores, cum potius auctoritatem sanctissimam Ecclesiae assidue inculcent, quod unicum est contra omne virus errorum antidotum; neque quia corrigi quaedam ex his Ecclesia velit; ideo supprimenda, penitusque abolenda. Imo potius quia a bonis, simplicibus, sinceris hominibus, etsi non summa arte scripta sunt; quia procul absunt ab omni adulationi suspicione, cum nullam sibi Auctores mercedem propositam habuerint, nisi Sanctorum patrocinium, ac munifici favorem Numinis; quia multorum etiam eruditorum tot iam saeculis trita manibus, et namquam penitus reiecta etiam a gravissimis theologis; ea fateamur verisimilia censerì debere, ac suscipi pleraque, legique utiliter posse: dummodo quae subinde admonui observentur, quaeque alii eruditores monebunt », p. XXXIX.

¹¹⁷ *Ivi*, p. XXXVIII.

non habes, et fieri fateris posse; vide ne temerarium sit absque ulla ratione negare esse factum »¹¹⁸. Ed infine, il Bolland critica anche l'ultimo bastione della teorizzazione del ripudio del miracolo: « Nulla fuit, inquis, patrandi miraculi causa? ». A diversità del Bouhours, l'interlocutore qui pare essere non il libertino, ma quel fronte cattolico che pareva lontano dal vero ed originario spirito del cristianesimo. Questo spirito il Bolland voleva rianimare; ed anche entro questa disputa sull'agiografia è perciò possibile scorgere il riflesso della più vasta lotta su forme di religione e potere che divide il cattolicesimo nella seconda metà del '600.

* * *

IV) La comparsa degli *Acta Sanctorum* segnò una svolta nell'agiografia dell'epoca¹¹⁹. Lo riconobbe il Mabillon, per sottolineare l'originalità della propria scelta¹²⁰; lo riconobbero gli stessi giansemiti. Ma non mancò da parte di questi ultimi una nuova critica anche di quest'altra linea della storiografia gesuita, pur se secondo una prospettiva ovviamente diversa.

Se Arnould e Nicole nel redigere la IV parte della loro *Logique* cercarono di uscire dalle pastoie ove il cartesianesimo con il suo rifiuto della storia li aveva spinti, probabile è che abbiano avuto davanti anche quei lavori storici ove quell'*impasse* era stata affrontata e superata. Ma la loro visione della storia è radicalmente diversa da quella dei gesuiti bollandisti. Per questi ultimi la storia sacra poggiava pur sempre sull'accertamento da parte degli uomini: e quindi, all'inverso, era pure impossibile costruire una storia umana in sé autonoma, sganciata dall'azione divina. La separazione tra i due campi, mondano e sacro, sentita come tragica in Pascal, era impensabile per l'antropologia gesuita. Di questa differenza di ordine antropologico si è già vista la conseguenza con l'opera di Fontaine e del Saint Real; ora si vuole insistere su un altro aspetto. Il principio pascaliano del *Traité sur le vuide* e la distinzione tra conoscenza per

¹¹⁸ *Ivi.*

¹¹⁹ Si veda AIGRAIN, *L'Hagiographie. Ses sources. Ses méthodes. Son histoire*, Poitiers 1953 e R. GREGOIRE, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano 1987.

¹²⁰ J. MABILLON, *Prefatio in Saeculum primum ordinis Sancti Benedicti* (1668), in *Praefationes et dissertationes*, Tridenti 1724, p. 4. Cfr. B. NEVEU, *Mabillon et l'historiographie gallicane vers 1700. Erudition ecclésiastique et recherche historique au XVII^e siècle*, in K. HAMMER e J. VOSS edd., *Historische Forschung im 18. Jahrhundert*, Bonn 1976.

raison, o scienza, e per fede, o credenza, sono sviluppati nella IV parte della *Logique*, dedicata alla conoscenza del metodo per muoversi nel mondo umano, nel quale, essendo impossibile non ricorrere alla credenza, è di fondamentale importanza saper controllare la comunicazione, che avviene attraverso il linguaggio¹²¹. Pur ammettendo l'impossibilità di riprodurre nel campo delle scienze umane la certezza matematica, tuttavia i giansenisti non intendevano rinunciare alla verità: che quindi assumeva una connotazione morale. Pur se poco definita, questa sembra essere il risultato dell'accumulazione del duplice criterio di evidenza, interna ed esterna, unito al calcolo matematico della probabilità, dell'inferenza statistica. Accanto e al di sotto di questa verità, in qualche modo tuttavia desunta pur sempre dal probabile, v'era la possibilità o verosimiglianza di un evento, che occorreva accertare nelle sue gradazioni, fluttuanti fino al falso. Il mondo storico è un reticolo di tradizioni e di credenze ed è necessario perciò dirigersi la critica attraverso due strumenti principali, la congettura e l'autorità, per poter determinare la realtà di un evento e la possibilità di una previsione. Il mondo degli uomini non è perciò soltanto un *mélange* arbitrario di probabilità. È in primo luogo possibile fare chiarezza dentro di sé, e ottenere la verità del *coeur* sul proprio mondo interiore, sia emotivo sia noetico: è proprio anzi l'automatismo della credenza quello che i giansenisti combattevano, sicuri di poter far luce sulla verità sol che si rifiutasse di accogliere senza critica ogni tradizione. La verità del cuore si raggiungeva quindi pensando non l'impensabile, ma l'impensato¹²². L'attenzione per la nozione di credenza¹²³, affermata come non necessariamente identificantesi con quelle propriamente religiose o superstiziose, ma poten-

¹²¹ Sull'importanza della riflessione sulla parola anche dopo Port-Royal v. G. DE CORDEMOY, *Discours physique de la parole*, 1668, ora in *Oeuvres philosophiques*, edd. Clair e Girbal, Paris 1968. Di lui v. pure le *Observations sur l'histoire d'Hérodote*, 1691, e il *Traité de l'invocation des Saints*, Paris 1686, intessuto di polemiche con i protestanti.

¹²² Da questo punto di vista, l'esposizione più chiara di questo rifiuto di accogliere ogni eredità è forse nel *Premier Entretien de Les premiers Elémens des Sciences* del benedettino Fr. Lamy, Paris 1706, pp. 12-13. Vi si afferma che esiste un « fonds de pensées, je ne dis pas imperceptibles, mais inaperçûes »: « au fond de (l')esprit une provision d'idées confuses, non seulement de tous les êtres en général, mais aussi des principes universels, sur tout en fait de science et de morale; qui sans presque que vous vous en aperceviez, répandent leur lumière sur vos jugemens, régulent votre conduite... Telles sont la plupart des règles de justice ».

¹²³ Su questa nozione cfr. N. BELMONT, *Superstition et religion populaire dans les sociétés occidentales*, in M. Izard e P. Smith edd., *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris 1979.

zialmente anche solo radicata nell'esperienza mondana e priva di luce divina, permise ai Giansenisti di uscire dalla falsità gesuita delle verità probabili e dall'indifferenza cartesiana per il mondo empirico. Ritrovare la certezza era invece necessario anche nella vita religiosa, dove bisognava evitare di affidarsi alla probabilità: la quinta *lettre provinciale* di Pascal aveva mostrato quali rovine producesse la dottrina « des opinions probables ». La volontà di tenere ferma la distinzione tra i livelli di conoscenza del mondo umano e di ricercare però il vero nel caso di questioni rilevanti per la fede si scontra dunque, anche per i giansenisti, con il problema dei miracoli che infatti compare nella *Logique* come il tema per questo aspetto cruciale, ma isolato dalla restante considerazione delle procedure del vivere mondana. Era il riflesso della più generale separazione loro tra sacro e profano. Questa separazione costituisce perciò uno dei principali elementi di differenza tra giansenisti e gesuiti, che ebbe risonanze propriamente storiografiche e non soltanto di filosofia o antropologia. In questo senso la distanza di Bolland da Pascal, e da Bayle, è enorme. L'interpenetrazione tra i due campi del sacro e del profano che aveva di mira l'accertamento per vie umane del fatto divino da parte del bollandista, era quel che invece mirava a negare la logica cartesianeggiante dei giansenisti: per loro l'accertamento della verità doveva avere la medesima chiarezza della cartesiana verità di ragione, come Bayle esigeva per l'accertamento dell'errore. Per quel che concerne l'agiografia e l'accertamento del miracolo, i risultati, nonostante l'avvertenza della *Logique* (IV, 14) di non eccedere nella critica, furono di capovolgere l'impostazione degli *Acta Sanctorum*. Il modello, per Tillemont, Dupin, Thomassin fu quindi soprattutto il famoso e singolare « denicheur des saints », il Launoy, vicino a Gassendi ma soprattutto a Cartesio e avverso ai gesuiti in nome però di un originale anti-agostinismo che lo tenne almeno in parte lontano da Port-Royal. Il suo *De Auctoritate Negantis Argumenti Dissertatio*, del 1650¹²⁴, tentò una difficile sutura tra stili di ragionamento ancora scolastici ed un'attenzione verso la storia che si rivela assai sensibile alle nuove esigenze cartesiane di evidenza e chiarezza e che suscitò il vivace interesse di quanti, giansenisti o Locke medesimo, fossero impegnati in quegli anni a riflettere sul problema dell'idolatria e della credenza religiosa.

¹²⁴ In *Opera omnia*, Coloniae Allobrogum 1731, t. II, p. I, in particolare p. 43. È l'edizione del 1662, con la risposta al Thiers che vi aveva polemizzato.

Questa differenza di prospettive, e però anche la visione complessiva degli apporti singoli di un Bolland e del Mabillon, del Lau-
noy e della *Logique* è ben chiara nell'opera di A. Baillet, il famoso
biografo di Cartesio, vivace giornalista, giansenista amico di Bayle,
con il quale entriamo, qui ancora però con una sincera coloritura
religiosa, proprio in quella cultura erudita e *philosophique* di fine
'600, che ebbe quale suo simbolo il gran *Dictionnaire*. Scrisse an-
ch'egli una vasta opera, *Les vies des Saints*, poi messa all'indice per
l'eccesso di critica. Questo spirito di critica emerge naturalmente an-
che nella sua rassegna della precedente agiografia. Ormai esplicito è
l'attacco all'« art de l'histoire ». L'opera del Ruinart e l'erudizione
degli *Acta Sanctorum* hanno finalmente mostrato come accontentare
coloro che non volevano retorica ma verità, ristabilendo « la connais-
sance des temps, celle des lieux, celle des moeurs, et des usages de
chaque siècle »¹²⁵. Ma se è così superato il duplice pericolo della
retorica stoicheggiante, incurante della verità effettuale e impregnata
di un'antropologia che faceva del santo un uomo 'troppo' umano,
privo di dialettica interna con il divino, emergeva tuttavia un altro
opposto rischio. Esempio ne è appunto il Bolland, troppo accomo-
dante ad esempio verso la *Leggenda aurea*, ed in genere non an-
cora liberatosi « des restes d'inclination pour les traditions popula-
ires »¹²⁶. Simili tradizioni rischiano in realtà di far perdere lo stesso
scopo loro, perché rendono impossibile l'imitazione delle virtù dei
santi. Attraverso di loro si è edificata una mitologia basata sul doppio
principio della diversità radicale tra santo e uomo, e sull'illusione
dell'onnipotenza del primo. Dalla prospettiva bollandista, pare am-
mettere Baillet, una mitologia poteva pur nascere: ma era pericolosa
perché superstiziosa, popolareggiante.

Come era stato dunque possibile questo movimento? Ed era
possibile arginarlo? In posizione simmetrica e speculare a Bolland,
pure Baillet pare rivolgersi non ai libertini ma alle « personnes de
pieté »¹²⁷, che si pongono quella che per lui è una nuova domanda:
sapere se « pour le bien de la paix ou pour le repos des consciences,
il est plus à propos de laisser les peuples dans les erreurs de fait
inveterées, que de chercher à les en retirer au peril même de ce
repos »¹²⁸. Aveva già detto con grande chiarezza il Du Cange, difen-

¹²⁵ A. BAILLET, *Les vies de Saints*, Paris 1724, *Discours sur l'histoire de la vie des Saints*, t. IV, coll. 66 e 67.

¹²⁶ *Ivi*, col. 47.

¹²⁷ *Ivi*, col. 14.

¹²⁸ *Ivi*, col. 67.

dendo il diritto della critica contro coloro che preferivano « *laisser les peuples dans leurs pieuses erreurs* »¹²⁹, che

Il importe aux Chrétiens de ne pas adorer des fantômes, et de savoir discerner les Saints qu'ils doivent ou reverer ou tenir pour leurs Patrons.

È lo stesso atteggiamento che guidò il Mabillon nel suo celebre *De cultu Sanctorum Ignotorum*. Il Papebroch aveva risposto invece preferendo il silenzio con gli incolti¹³⁰, coerentemente con la visione generale degli *Acta Sanctorum*, che avevano voluto insegnare non a trovare l'errore, ma ad aver fede in una realtà predisposta al probabile miracolo e che avevano di conseguenza soprattutto mirato a privilegiare le forze della tradizione, anche popolare.

Ad impegnare la nuova agiografia gallicana fu dunque la natura delle credenze popolari e non più il tema dell'ateismo del *peuple*. Il problema suo, una volta ammesso il carattere loro religioso, fu quello di definire queste come superstizione¹³¹. Problema nuovo, aveva detto con ragione Baillet, giacché ignoto agli Antichi; ma di cui si era cominciato a discutere sin dalla fine del '500, a proposito delle popolazioni extraeuropee, e che era stato posto in particolare dai Gesuiti. Sì che per intendere questo finale sviluppo della discussione credo ci si debba rifare alla questione del peccato filosofico e della *Morale pratique* dei Gesuiti, e anche al suo scenario originario, che era stato appunto, significativamente, quello dei nuovi mondi.

* * *

V) Aveva infatti subito notato Arnauld nella prima sua *Denonciation* del peccato filosofico che il cuore di tale « *nouvelle heresie* » stava nella tesi per cui i tanti infedeli che hanno vissuto nelle tenebre criminali dell'idolatria e « *tant de nations barbares nouvellement découvertes qui se sont trouvées sans aucune pensées de religion, menant une vie toute sensuelle* », avrebbero comunque « *toutes les graces necessaires pour vivre selon la loy de Dieu* »¹³². Qui come altrove infinite volte, Arnauld risolveva il problema della salvezza degli infedeli ribadendo l'equiparazione, di ascendenza paolina,

¹²⁹ CH. DU CANGE, *Traité historique du chef de s. Jean Baptiste*, Paris 1665, Préface (s.d.t.).

¹³⁰ AASS., *Maius*, t. VI, p. 249.

¹³¹ Cfr. W. MONTER, *Ritual, Myth and Magic in Early Modern Europe*, Brighton 1983, capp. 6 e 7.

¹³² A. ARNAULD, *Nouvelle heresie dans la Morale, dénoncée au Pape et aux Evêques, aux Princes et aux Magistrats*, Cologne 1690.

tra paganesimo ed ateismo e l'interpretazione delle popolazioni 'selvagge' come sostanzialmente atee. E per questo rispetto identica fu la posizione di un Bayle¹³³.

Esattamente opposta fu la tesi dei Gesuiti. I quali riconoscevano invece che i selvaggi, senza essere ancora religiosi, non erano poi nemmeno del tutto atei: erano, disse il Ribas, *medio atheistae*¹³⁴. Se quindi i Giansenisti avevano risolto il problema ritornando ai paradigmi classici della nozione di superstizione, che la volevano magari opposta o degenerata ma sempre collegata alla religione¹³⁵, i Gesuiti sembrarono volersi incamminare per una strada diversa e prendere atto della novità che aveva provocato la scoperta di popoli viventi « sine lege, sine rege, sine Deo ». Con efficacia raccontava ad esempio il gesuita Bressani, missionario nel Canada, di avervi scorto « superstizione, cioè superflua religione, dove non ce n'era nessuna ». « Erano, è vero, i nostri barbari senza religione, cioè senza culto regolato e ordinario della divinità che confusamente conoscevano », ma per via di questo sentimento confuso e perché credevano « in Spiriti buoni e cattivi », i selvaggi « non solo non erano atei, ma neanche sì religiosi che non rendessero qualche onore a quelli genji, ai quali attribuivano i favori più segnalati »¹³⁶. Il problema che affiora qui trovò poi bella formulazione per mano di un altro gesuita, il Tournemine. I selvaggi credevano in un dio creatore e nelle divinità inferiori; l'assenza di culto non prova l'assenza del « sentiment de la Divinité »: « le consentement de tous les hommes » nell'idea di dio era dunque certo, concludeva il gesuita, che esortava infatti a non cercare « dans ces sauvages une connoissance de Dieu conforme à celle des Théologiens »¹³⁷. I Gesuiti cercarono dunque di spiegare

¹³³ P. BAYLE, *Pensieri sulla cometa*, §§ 117 e 123, Bari 1979, t. I, pp. 220-1 e 229-230.

¹³⁴ A. PEREZ DE RIBAS, *Historia de los triumphos de nuestra Sancta Fe entre las gentes más barbars y fieras del nuevo Orbe: conseguidos por los soldados de la Milicia de la Compañia de Jesús en las misiones de la provincia de Nueva España*, Madrid 1645, p. 412.

¹³⁵ Cfr. É. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, III, 4 (Religione e superstizione), Torino 1976, t. II, pp. 485 sgg., e D. GRODZYSKI, *Superstitio*, « Revue des études anciennes », LXXVI (1974), pp. 36 sgg.

¹³⁶ F. G. BRESSANI, *Breve relazione d'alcune missioni dei PP. della Compagnia di Gesù nella Nuova Francia*, Macerata 1653, p. 20. Altri documenti per seguire questo confronto con le religioni primitive sono le indagini fatte per controllare l'effettivo grado ottenuto di cristianizzazione degli indigeni. Per es., J. DE ARRIAGA, *The extirpation of idolatry in Perú* (1621), tr. ingl., Kentucky 1968. Cfr. P. DUVIOLS, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: L'extirpation de l'idolatrie entre 1532-1600*, Lima 1971.

¹³⁷ R. J. TOURNEMINE, *Réflexions sur l'athéisme attribué à quelques pen-*

cosa fosse 'religione' davanti allo spettacolo inaudito di culti disarticolati dalla credenza nel dio, e di credenze in divinità dettate non dalla ragione ma da passioni quali gratitudine e timore¹³⁸. Nonostante questa dissociazione, la risposta gesuita consisté nell'identificare in queste pratiche e tradizioni un generale ed originario sentimento religioso, che non poté esser lasciato senza un suo riferimento culturale, assegnato al demonio: così da escludere in una e l'ateismo e la religione naturali. Della triade analizzata da Benveniste, la cultura gesuita secentesca sembra avvicinare superstizione a credenza, per poi inserirle sulla stessa linea della religione. Così interpretata, la credenza superstiziosa permetteva al missionario l'intervento e un primo insegnamento. Si poteva in tal modo pure riconoscere che alle origini della superstizione v'era la paura. Questa era la passione iniziale che andava superata approdando alla religione, opera di ragione. Si direbbe che i Gesuiti furono così disposti a ricostruire la religione selvaggia dalla trasposizione su scala sociale ed etnologica di un motivo dell'antropologia religiosa di Ignazio. Questi aveva affermato che l'individuo era sempre agito dalle opposte forze dello spirito buono e cattivo¹³⁹; da questa totalità delle passioni primitive nasceva l'esperienza religiosa che poi risaliva alle scaturigini della parola divina. Altrettali le forze che agivano la comunità. « Homo homini lupus », aveva detto il gesuita Vimont, quando si lascia governare dai demoni¹⁴⁰ e difatti l'etnologia gesuita si impegnò a risolvere il problema, per lei paradossale, di società selvaggie che si vivevano in pace, ma prive delle leggi della politica, dunque « more anima-

ples par les premiers Missionnaires qui leur ont annoncé l'Évangile, « Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux Arts », Trevoux, janv. 1717, art. VI, p. 37. L'indicazione fu subito accolta dai missionari gesuiti. Cfr. P. F. X. CHARLEVOIX, *Histoire de l'isle Espagnole, ou de S. Domingue*, Paris 1730, t. I, p. 53: « On ne devoit pas attendre un systeme de Religion bien sensé et bien suivi d'une nation si brutte... Auss n'y a-t-on trouvé qu'un tissu mal assorti des plus grossières superstitions, ausquelles il n'est pas difficile de reconnoitre que le Démon présidoit d'une maniere sensible ».

¹³⁸ CHARLEVOIX, *Histoire* cit., descrive come i demoni fossero temuti più delle divinità considerate benigne, e come « on ne rendoit à ce Dieu supreme aucun culte, du moins extérieur », pp. 54 e 55. Sulla diffusione di questa posizione dei missionari, cfr. ad esempio la relazione di un pirata come W. DAMPIER, *New Voyage round the World*, London 1699: « only... seem to fear the Devil ».

¹³⁹ IGNAZIO, *Esercizi*, § 32, Torino 1977, pp. 102-103.

¹⁴⁰ B. VIMONT, *Relation* del 1642 della Nuova Francia, ch. XI, in *The jesuit relations*, Thwaites ed., Cleveland 1896, t. XXII, p. 69.

lium »¹⁴¹. « Libidine pro ratione utuntur » disse Acosta¹⁴², così escludendo anche da questo punto di vista che nella naturalità selvaggia vi fosse una qualche razionalità e bloccandola al livello dell'animalità¹⁴³.

Lungo queste due coordinate dell'ideologia religiosa e dell'analisi sociologica si formava dunque quello che si potrebbe chiamare il 'popolo delle missioni'. Rappresentazione che non era semplice osservazione, ma che derivava direttamente da una definita pratica della predicazione, della conversione e della cristianizzazione che di conseguenza costruiva immagini funzionali a questi intenti. Tale idea di missione, nuova ed in parte contraddittoria con lo stesso insegnamento ignaziano, fu infatti la nozione e la struttura in cui si condensarono le esigenze e le aspirazioni di protezione psicologica e sociale che i gesuiti intesero sollecitare e cui intesero dare risposta, così creando nuove forme di pietà e di religione. Fu lo strumento che servì ai gesuiti per muoversi non soltanto in America ma anche in Europa. Ed anzi si può certo sostenere che l'esperienza missionaria extra-europea fu vissuta con tale vigore in Europa da far sì da esser quella modello a questa, al punto che spesso si scorge un'intenzionale volontà di forgiare l'immagine del contadino europeo sulle fisionomie dell'indigeno americano¹⁴⁴. Nel circolo della predicazione si costruirono perciò, ad un tempo, il soggetto e l'oggetto dell'intervento evangelizzatore e civilizzatore. Da una parte il popolo delle missioni: formato da uomini e donne che ai gesuiti parevano ancora vivere « secundum naturam », secondo aveva detto spregiativamente il Vespucci e pensarono poi i missionari cattolici; mondo mentale dominato più dalle emozioni che dall'intelletto, dai sensi che dalla ragione. Pronto perciò a reagire più agli stimoli emotivi del teatro, dell'immagine, del sentir discorsi retorici che a quelli del ragionamento. Per i Gesuiti non era sufficiente comportarsi con loro come con dei « pueri »¹⁴⁵; avevano infatti maturato la convinzione di avere a che fare con comunità nelle quali gli individui, o erano più vicini

¹⁴¹ J. ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, VI, 11, Sevilla 1590, p. 414.

¹⁴² J. ACOSTA, *De promulgando evangelio apud barbaros, sive de procuranda indorum salute* (1589), I, 2, Lugduni 1670, p. 10.

¹⁴³ « Sunt homines sylvestres, feris similes, vix quicquam humani sensus habentes, sine lege, sine rege, sine foedere, sine certo Magistratu et republica », ACOSTA, *Historia* cit., p. V.

¹⁴⁴ A. PROSPERI, *Otras indias: missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi*, in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Firenze 1980.

¹⁴⁵ Cfr., tra le innumerevoli testimonianze, D. DE AVENDANO, *Thesaurus indicus*, Antverpiae 1675-78, t. III/1, pars VI, § 271.

agli animali che agli uomini, ovvero vivevano comunque in una dimensione fortemente gruppale, ancora non differenziatisi come ' persona ' dalla totalità sociale. Ai Gesuiti, perciò, pareva si trattasse, ancor prima di educarli come ' pueri ', di avviare i selvaggi « a ser hombres y después a ser Christianos »¹⁴⁶. Era quindi lecito, almeno nella fase iniziale dell'indottrinamento, ricorrere a modi di vita e di culto collettivi, secondo una convinzione che guiderà la pratica gesuita pure nelle campagne italiane¹⁴⁷. In entrambi i casi, si aveva a che fare con un mondo ' primitivo ', quello dei comportamenti e credenze infantili o selvaggi: comunque ci si dovesse entrare in rapporto per integrarlo in schemi più ' civili ' ¹⁴⁸ o per eliminarlo, bisognava far ricorso a tecniche adeguate, che quindi si rivolgevano di necessità alle passioni collettive, alla dimensione esterna e non introiettiva dell'individuo. È qui che si radicò il comportamento gesuita accusato di troppo indulgere alle credenze e alle pratiche di culto dei selvaggi, ovvero dei cinesi, sempre in ogni modo di popoli che, privi di qualsiasi coloritura cristiana, erano tuttavia da loro giudicati religiosi.

D'altro lato si era pure formata la nuova immagine del missionario. Che per certi versi incorporò i tratti della nuova figura professionale del prete, distinta rigorosamente dal mondo dei suoi parrocchiani, quale veniva affermata dal Concilio di Trento. Per mettere a fuoco il mondo impuro della natura primitiva bisognava tenersene a distanza. Ma per dirigere una missione occorreva anche farsi carico di problemi pratici, partecipare alle ansie e indirizzarle. I missionari gesuiti dovevano anche mettere ordine nel caos morale e intellettuale dei selvaggi; oltre che indicare cosa fosse il peccato, il Gesuita poteva addirittura con la sua scienza far nascere il bene ed il male, così come creava gli uomini: su di lui si spiegava l'illusione dell'onnipotenza: « eritis sicut dei, scientes bonum et malum »: la vecchia tentazione diabolica, diceva il gesuita Nobrega dal Brasile, poteva esser capovolta a fin di bene¹⁴⁹. Consapevole di quanto egli stesso aveva iniziato, il missionario Acosta, il più grande dei suoi confratelli nell'America del Sud, poté sostenere la diversità tra la evangelizzazione apostolica e quella Controriformata. Il Vangelo si poteva promulgare « non evangelice » a uomini che si erano scoperti con caratteri diffe-

¹⁴⁶ ACOSTA, *Historia* cit., VII, 2, p. 453.

¹⁴⁷ A. PROSPERI, *La religione della Controriforma e le feste del Maggio nell'Appennino Tosco-Emiliano*, « Critica Storica » XVIII (1981), pp. 202 sgg.

¹⁴⁸ Per il missionario Du Tertre, dei frati predicatori: i selvaggi « n'ont jamais esté subtilisez et polis par les sciences humaines », *Histoire Générale des Antilles habitées par les François*, Paris 1667-1671, t. II, p. 358.

¹⁴⁹ In *Monum. Brasil.*, I, p. 139.

renti da quelli antichi¹⁵⁰, nel caso degli orientali, o che addirittura non erano uomini, nel caso degli americani. In questa strategia, ripeto, americana ed europea di conquista e riconquista spirituale, che faceva perno sull'idea e sull'esperienza di missione, avevano così trovato nuova risposta antichi desideri di sicurezza sociale e mentale; in queste nuove realtà erano nate pure nuove immagini e nuovi poteri.

Si erano infatti edificati, nella pratica della predicazione popolare gesuita, due mondi eterogenei¹⁵¹. Da una parte il mondo, alto, della Chiesa, dell'élite detentrica dei saperi e dei linguaggi, del potere del discorso; dall'altro lato il mondo, basso, del popolo, dei selvaggi e dei contadini. Mondo visto e presentato intenzionalmente come naturale, cui se per questo si riconosceva autonomia, tuttavia si negava positività; immerso nella vita delle passioni, privo di ragione, le cui credenze erano *déraison*: un omogeneo e universale strato di riti e fantasie proprie di ogni individuo e degli uomini che non vivevano in società politiche, ma in gruppi spontanei e primordiali. Come in quelle organizzazioni sociali, così in quell'universo mentale non v'era ragione, ma fantasie di sensi. Il mondo popolare che così veniva costruito era quindi 'naturale' come quello di ragione, ma da questo separato radicalmente. Era appunto proprio questa separazione a permettere di metterlo a fuoco e di rappresentarne i tempi e i modi, in maniera coerente con il bisogno che se ne aveva. Esempio risultato di questa visione e di questa frattura fu tale nuova idea di superstizione, ignota al mondo antico dove, come ha detto A. Momigliano¹⁵², mai si era considerata alcuna credenza come tipica delle masse e pertanto screditata presso le élites. Questa moderna idea di superstizione nasceva quindi proprio insieme a tutta la serie di comportamenti e idee che derivarono da uno degli eventi capitali per l'età moderna, la scoperta delle nuove terre e dei nuovi popoli. Si intrecciava perciò indissolubilmente con l'ideale della civilizzazione, del 'compelle intrare' non solo nell'orbita del cristianesimo, ma più in generale di quella ch'era giudicata *la* civiltà; si intrecciava dunque con una pratica di violenza che potette assumere volti molteplici, ora spaventosi ora sottili, ma che mai perse questo tratto. Fu uno dei risvolti di questa violenza.

¹⁵⁰ ACOSTA, *De promulgando* cit., p. 50.

¹⁵¹ Da questo punto di vista, non mi pare molto utile R. MUCHEMBLED, *Culture populaire et culture des élites*, Paris 1978, che segue un po' scolasticamente Bachtin.

¹⁵² *Popular Religions Beliefs and Late Roman Historians* (1971), poi in *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Oxford 1977, p. 156.

Tuttavia, dopo aver contribuito in questi modi a costruire queste immagini del popolo e siffatta separazione, i Gesuiti, soli nel campo cattolico, tentarono pure di superare questo iato. Innanzitutto da un punto di vista pratico. La loro tattica di conquista di anime e corpi prevedeva la capacità di inserirsi all'interno della società infedele, di farne parte per poi dirigerla, come teorizzò R. de Nobili. Se indifferenti alla religione, le cerimonie locali andavano rispettate; se in contrasto, era sufficiente mutare la loro finalità, « superstitioso oblatio fine »¹⁵³, per potersene servire. Era dunque possibile intervenire su questi mondi quasi considerandoli una sorta di livello iniziale della civiltà, lungo la cui linea evolutiva andavano condotti insensibilmente¹⁵⁴. Si direbbe che proprio in questi schemi, operativi più che teorici, volti ad illustrare le tecniche e la finalità della civilizzazione, emerge una filosofia della storia ricostruita come unitario sviluppo e anzi progresso¹⁵⁵. Inoltre, oltre a questa dimensione pur essenziale della cristianizzazione, i Gesuiti tentarono di trovare una mediazione tra la religione d'élite, risolta in formale rispetto per il culto, e le credenze popolari, come si è visto interpretate come superstizione prossima alla religione. Fu qui che sorse la loro condotta accusata da Arnould d'essere idolatra, che in effetti pareva immergere il cristianesimo nel terreno infido dei culti collettivi e privarlo del momento introiettivo e individuale. L'attacco alla Compagnia di Gesù, quindi, non venne a causa della loro idea di superstizione, ma proprio perché essi stessi sembravano tradirla e venir meno alla separazione tra i due mondi culturali che si erano così formati, finendo con il portare il fanatismo del popolo entro le strutture cristiane. Avvicinati infatti nella pratica della predicazione, i due cosmi parimenti naturali ma incomunicabili di credenze vere e false erano poi stati accostati dai Gesuiti anche nella teoria. Questo avvicinamento è appunto alla base della 'nuova eresia' del peccato filosofico. Nei primi decenni del '600, il Lessius¹⁵⁶, gesuita che fu vicino a Lipsio, si rese conto che per superare la frattura che il pensiero suo e di altri gesuiti aveva posto tra la condizione naturale e quella religiosa e che appariva insostenibile sul piano teologico, era necessario postulare il gene-

¹⁵³ R. DE NOBILI, *On adaptation*, Polayamkottay, p. 82. Cfr. D. PASTINE, *La nascita dell'idolatria. L'oriente religioso di A. Kircher*, Firenze 1978.

¹⁵⁴ Per la tripartizione dei popoli extra-europei si veda il *Proemio* dell'*Historia* di Acosta.

¹⁵⁵ Su questo aspetto cfr. il mio *L'Historia do Futuro del gesuita A. Vieira*, cit.

¹⁵⁶ *De perfectionibus moribusque divinis, libri XIV* (1620), XIII, 25, §§ 184-187, in *Opuscula*, t. I, Paris 1881.

rale ed universale sentimento religioso, poi ribadito dal Tournemine, ed un'universale tendenza umana al male. La visione cupa dell'uomo naturale era quindi radicata nella teoria gesuita, funzionale alla sua condotta pratica. In tal modo si faceva penetrare anche nel mondo naturale originario la dimensione del peccato, assicurando al contempo la possibilità della salvezza. Era per l'appunto la medesima contraddizione delle relazioni etnografiche gesuite ora esposta in teoria antropologica, la quale serviva a difendere e diffondere la pratica ed il potere gesuita. Un potere ch'era nuovo, come nuova era l'idea di superstizione che lo sosteneva. Un potere che poi nel '700 fu combattuto strenuamente dai *philosophes* che ne misurarono la novità e l'orrore definendolo 'potere spirituale': che aveva presa ancor più profonda di quello militare o politico, perché affondava sin nelle passioni umane e si riprometteva di costruire le persone dall'interno, esaltandone le pulsioni collettive e fanatiche.

Un potere che fu combattuto, ovviamente per diversa finalità, pure dai giansenisti. Già Pascal aveva attaccato la teoria gesuita che annegava il cristianesimo nella religiosità generale facendole perdere il suo tratto di religione di salvezza¹⁵⁷. Non esiste un'orbita universale di credenze iniziali religiose sebbene superstiziose, da cui poi emergano quelle vere che così salverebbero quelle false. Se era pericoloso parlare di popoli atei, ancor più pericoloso era parlare dell'esistenza di un sentimento universale di religiosità, che avrebbe negato l'esistenza della dialettica di vera e falsa religione, popolo eletto e popoli atei¹⁵⁸. Arnauld ripeté queste critiche, anche egli individuando¹⁵⁹ come radice di questa eresia lo sforzo ed il desiderio di propaganda che aveva animato la Compagnia di Gesù e che ne aveva fatto il tratto saliente entro il mondo cristiano. Proprio dalla volontà di propaganda, di successo, dalla volontà di potere e di potenza dei Gesuiti discendevano il loro eccessivo avvicinamento al mondo profano e la loro pratica e teoria eretiche ed idolatre. Nella *Morale pratique*, combattendo l'idea della legittimità di una predicazione differente da quella apostolica¹⁶⁰, cercò di smantellare anche l'esperienza missionaria, ove erano evidenti entrambe le componenti di questa dottrina. Il missionario giansenista non doveva entrare nella comunità laica, non doveva parteciparvi e guidarla, come al contrario facevano i gesuiti, che in effetti si autorappresentavano come guide, ed anzi fon-

¹⁵⁷ B. PASCAL, *Pensées*, ed. Brunschvicg nn. 587-8.

¹⁵⁸ *Ivi*, nn. 618-9 e 818.

¹⁵⁹ A. ARNAULD, *Nouvelle beresic* cit., § 2, p. 5.

¹⁶⁰ T. II, p. VII, a proposito dell'opera del vescovo di Heliopolis, pp. 395 sgg.

datori e dell'ordine civile e di quello religioso¹⁶¹. Sicché Arnauld doveva poi paradossalmente dire che indizio di gradimento a dio non era il successo di una missione, ma il suo fallimento, che costringeva il credente ad una « vertu d'héroisme » che lo allontanava dagli uomini e lo avvicinava alla divinità.

Critici verso la teoria gesuita o per il suo eccesso o per il suo difetto di religione, i giansenisti infine ne criticarono così anche le figure più rappresentative, quei missionari che avrebbero dovuto incarnare l'ideale di santità. Era il loro un ideale mondano, degno d'un eroe civilizzatore ma non di una religione di salvezza. Il santo veniva innalzato oltre l'umano, elevato al rango di divinità, in una prospettiva che non avea nulla di cristiano, ma che era invece simile a quella pagana: diventava « comme les héros fabuleux de l'antiquité idolatre, un Hercule, un Esculape, qui avoient mérité d'être deifiés par les peuples pour leurs belles actions et les services rendues au genre humaine »¹⁶². Si sarebbe dovuto invece far vedere non gli uomini che si innalzano alla soglia della divinità, ma « Dieux en eux »¹⁶³, per mostrare come essi non fossero che uno strumento, nel senso pascaliano, della volontà divina; all'illusione della passione del potere si sarebbe dovuto sostituire l'antropologia delle *Pensées*. Rifiutata la prospettiva, anche critica, dell'agostiniana religione di salvezza, si era anche perso il lavoro di depurazione e di arricchimento che il cristianesimo aveva cercato di imporre alla religiosità. « On retournoit insensiblement aux superstitions dont on s'étoit défait en quittant le paganisme »¹⁶⁴.

La critica giansenista metteva così crudamente in luce l'impossibilità d'una mitologia cattolica, o impossibile ovvero oscillante verso le superstizioni popolari e verso l'antico paganesimo; un'*impasse* in cui si trovò del resto la stessa cultura giansenista, come è evidente dai necrologi sugli uomini illustri delle « Nouvelles Ecclesiastiques ». Ma alla fine del '600 i Giansenisti si rivelarono eredi del concilio di Trento più dei Gesuiti. I primi infatti proponevano un modello « severo » di religione che diffidava delle manifestazioni collettive e delle loro pulsioni, che si teneva lontana dall'immaginazione e sospettava d'ogni fenomeno miracoloso¹⁶⁵; tendevano invece ad affermare una

¹⁶¹ RIBAS, *Historia* cit., p. 97: i Gesuiti lavoravano « como amvidestros: porque no solo ponian las manos a lo espirital de las almas, sino tambien a lo temporal y politico ».

¹⁶² BAILLET, *op. cit.*, col. 71.

¹⁶³ *Ivi*, coll. 84 e 86.

¹⁶⁴ *Ivi*, col. 98.

¹⁶⁵ A. PROSPERI, *Il maggio* cit.

regolata devozione cattolica, imperniata sull'individuo e sulla separazione tra questi e le masse. Non interessa qui dire se questa battaglia contro la religiosità collettiva sia stato un errore¹⁶⁶; entro il fronte cattolico si erano aperte due strade: quella gesuita, collegata alla volontà di superare la frattura tra religione di élite e religione popolare, fu considerata pericolosa e intollerabile entro la Chiesa. Minacciava le forme del potere già consolidate; ne presentava di nuove, incontrollabili e di difficile mediazione con i poteri statuali. La polemica di Muratori contro l'esaltato fanatismo dei gesuiti e poi lo scioglimento della Compagnia di Gesù furono due episodi rivelatori di una frattura creatasi per l'innanzi. Il progressivo inaridimento della vena giansenista, dal canto suo, palesò il proprio debole compromesso. Fu il *Discours* di Bossuet l'ultima, grande sistematizzazione cattolica delle tensioni tra storia e miracoli, retorica, universalismo della Chiesa e natura umana.

* * *

VI) Se il giansenismo in tale introspezione e nel rifiuto delle dinamiche collettive della fede fu radicalmente diverso dal gesuitismo, tuttavia a loro comune fu l'acquisizione di questa nuova immagine di popolo e di superstizione. La ragione, che non è retorica ma ricerca della verità, è possesso di pochi: per esempio degli appartati santi di Port-Royal. In alto i gruppi colti, che per Baillet posseggono la ragione e la vera religione, ma che talora se ne allontanano, per interesse o per eccesso di zelo e pietà; in basso « le peuple », presentato come malvagio perché incapace di raggiungere la chiarezza della ragione che è allontanamento delle seduzioni mondane¹⁶⁷, e che « toujours credule, toujours timide, n'a pu demeurer longtemps sans retourner à son génie »¹⁶⁸. Una posizione questa, sia detto per inciso, che si ritroverà nel frutto diretto della agiografia secentesca, cioè nella storia ecclesiastica, la disciplina che in sostanza nasce appunto nel Settecento. La teoria di un Arnold, sul nucleo essenziale della dottrina cristiana indifferente al cangiare dei tempi e che costituisce il suo lato costante¹⁶⁹, sembra infatti dover molto a questa nozione di superstizione. La quale, al di là della scelta tattica, fu perciò tra-

¹⁶⁶ Così N. BELMONT, *art. cit.*, p. 68.

¹⁶⁷ Cfr. SAINT REAL, *De l'usage de l'histoire* cit., pp. 33-34: « C'est de tout temps que le Peuple, ennemi naturel des Sçavants, les a condamnés sur les plus légers apparences... Cette bête n'entre dans aucune discussion des choses mêmes dont elle juge les plus criminellement ».

¹⁶⁸ BAILLET, *op. cit.*, col. 84.

sversalmente presente in tutto il mondo cristiano. Sicché, per tentar di spiegare il problema della deviazione delle sane dottrine delle élites e della loro azione negativa sul 'popolo', non sembrò più sufficiente la teoria della pietà male intesa, come ad esempio si poteva desumere dal pensiero di Nicole: che sembrava invece dare ancora la possibilità di collegare mondi che dovevano restare separati. Il contrasto tra ragione e irrazionalità, tra cristianesimo e superstizione, il movimento pendolare dall'un polo all'altro, vengono spiegati dal giansenista Baillet facendo ricorso alla costruzione di un mondo di credenze strutturato su due piani. Non v'è dunque per lui contaminazione dal basso all'alto; piuttosto v'è talora una discesa degli strati colti verso quelli inferiori. Ed era, infatti, un pericolo diffuso che i Giansenisti non denunciarono soltanto per i Gesuiti: ma perfino Mabillon ne venne accusato dal Thiers, che nel suo *Traité des superstitions* si faceva forte, come ovvio, dell'identificazione tra le superstizioni e « toutes ces folies... des restes du paganisme », ovvero tra superstizione ed ateismo¹⁷⁰; i primi storici della cultura popolare ebbero dunque il singolare destino di vedersi accusati di superstizione, proprio di quella nozione ch'essi avevano cominciato ad elaborare.

Effetto di questa nuova nozione di superstizione, che si faceva risalire alla confusione de « l'Histoire naturelle avec la Religion et la Superstition »¹⁷¹, fu perciò la riscoperta entro il fronte gallicano

¹⁶⁹ G. ARNOLD, *Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie*, Franckfurt 1700 (si tratta com'è noto del medesimo autore della cit. *Historia Theologiae mysticae*). Cfr. F. CHR. BAUR, *Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung*, Tübingen 1852 e D. CANTIMORI, *Interpretazioni della Riforma protestante*, ora in *Storici e storia*, Torino 1971. V. pure B. NEVEU, *S. Le Nain de Tillemont (1637-1698) et l'érudition ecclésiastique de son temps*, in *Religion, érudition et critique à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e*, Paris 1968.

¹⁷⁰ J. B. THIERS, *Traité des Superstitions selon l'Écriture Sainte, les decrets des conciles et les sentimens des Saints-Pères et des theologiens*, Paris 1712, t. I, p. 484. Nel lib. II, *Du culte indû, pernicieux, ou faux*, l'attacco al Mabillon per la sua nota opera di devozione *Lettre d'un Bénédictin à M. l'Evêque de Blois touchant le discernement des anciennes reliques, au sujet d'une dissertation de M. Thiers contre la sainte Larme de Vandôme*, Paris 1700. Su di lui F. LE BRUN, *Le «Traité des superstitions» de J. B. Thiers, contribution à l'ethnographie de la France du XVII^e siècle*, « Annales de la Bretagne et des Pays de l'Ouest », LXXXIII (1976), pp. 443 sgg.

¹⁷¹ P. LEBRUN, *Histoire critique des pratiques superstitieuses qui ont séduit les peuples et embarassé les savans. Avec la Méthode et les Principes pour discerner les effets naturels d'avec ceux qui ne le sont pas* (1701), Amsterdam 1733, II ed., p. 2. Quest'opera, più acuta e ricca di quella del Thiers, tracciò la strada a molti spunti e problemi poi dibattuti anche nei *mémoires* della *Académie Royale des Inscriptions*. Da un punto di vista teorico, sembra assai vicina all'allegorismo di un Banier: « Il n'est pas inutile de remarquer ici que

della categoria, di origine libertina, dell'impostura. Una nozione che veniva recuperata proprio nel momento in cui un vasto settore della cultura razionalista tendeva a rifiutarla. Ad interessare l'ambiente gallicano non fu soltanto il versante filologico-critico del libertinismo e la sua spiegazione beffarda e demolitrice dell'origine del culto dei santi e delle mitologie, quale si trova nell'*Hexameron rustique* di La Mothe Le Vayer, e che poi si poteva ritrovare, ma corretta e volta non ad abolire ma a depurare il cristianesimo, nel Launoy; ma soprattutto vi ritrovava l'assunto dell'irriducibilità d'ogni credenza, ad esclusione di quella rivelata, alla razionalità e quindi alla sfera metafisica della verità religiosa. In queste credenze si individuava così un fondamento umano e naturale, magari anche politico, dissociato dal carattere di verità che aveva invece la tradizione sacra. La cesura tra mondi di ragione e di fede, ch'era il cuore del Giansenismo, era in tal modo tenuta viva; in questa visione separata dei due campi si manteneva perciò salda la differenza e dal cartesianesimo e dal gesuitismo, che quella distinzione avevano tentato di annullare, pur se da prospettive opposte (al punto che poi, dai primi decenni del '700, il cartesianesimo non fu più bandito dalle scuole gesuite: ma questo è un esito che qui non interessa). Contro dunque queste due soluzioni, l'una troppo, l'altra troppo poco razionalistica, la cultura gallicana tentò una strada mediana che non tardò a svelarsi inefficace.

Il Sainte Marie, un carmelitano, che proponeva una « tradizione critica » a mezza via tra l'eccesso ed il difetto di critica, era consapevole del fatto che nella religione era impossibile prescindere dalle tradizioni sacre, ma pure consapevole del loro pericolo, che proveniva dall'essere « traditions populaires »¹⁷², e dall'essere originate dalla comunicazione diretta¹⁷³. Queste tradizioni andavano comunque sottomesse alla critica, per vedere se si poteva pervenire all'accertamento

la plupart des Auteurs de ces fables, qui ont passé pour des vérités, ne les ont données que pour des fables » e con intenti educativi, *ivi*, liv. I, ch. 4, p. 25; pur se è presente Nicole, per la rappresentazione della superstizione riconosce esplicitamente un debito particolare con Suarez, ed il suo « beau commentaire » ai luoghi pertinenti di s. Tommaso, *ivi*, ch. 8, p. 26; né manca poi un'apertura al deismo inglese e all'argomento cosmologico con l'elogio delle *Boyle lectures*, *ivi*, ch. 9, p. 89. Nel t. III l'A., che aveva composto un'opera sulla raddomanzia, riprende il tema pubblicando sue lettere con Malebranche e con i gesuiti.

¹⁷² HONORE DE SAINTE MARIE, *Animadversiones in regulas et usum criticas* (1713), Dissertatio VIII, Venetiis 1738, t. I, p. 595.

¹⁷³ « Historia, Factum, sive consuetudinem, quae in hominum animis insedit, atque ortenus traducta est; sive ad nos usque descendit ope picturarum, imaginum, vel aliorum monumentorum », t. II, Dissertatio I, p. 1.

della verità morale, o almeno della verosimiglianza. A questa puntuale ripresa della *Logique* di Arnauld, si accompagna una teoria storica di derivazione libertina sull'origine loro come falsità: « Ab ignorantia, mendaci studio, vanitate calumnia, eademque avaritia, ingenii humani imbecillitate, et pietate nimia »¹⁷⁴. Rifiutata l'elaborazione di una mitologia cattolica, perché inevitabilmente o superstiziosa o pagana, il problema divenne quello storico di indagare quest'ultima come esemplare forma di religione mancata. I dibattiti della *Académie Royale des Inscriptions et des Belles Lettres* verterono infatti in quegli anni giusto su questi temi. In due *Mémoires* presentati appunto alla *Académie*, A. Anselme¹⁷⁵ riprese il tema. Da un lato riconosceva l'importanza di tradizioni orali lì dove mancava la scrittura; e d'altra parte esplorava che credibilità potessero avere le tradizioni di portenti del mondo pagano classico. Suo scopo era appunto di mostrare che in quelle società « les sages n'ont pas donné dans cette aveugle crédulité, quoy-que par politique ou par crainte ils ayent suivi le torrent ». Già allora si era consapevoli della natura e differenze tra teologia dei poeti, di città e di filosofi, ovvero, « fables », leggi, indagini sulla natura. I saggi greci sapevano che i cosiddetti miracoli non erano che effetti naturali male interpretati dagli uomini, sempre in preda al meraviglioso, per giunta aggravato dalla superstizione. La posizione di Fontenelle era rovesciata per esser meglio confutata: oracoli e prodigi non sono finiti quando è arrivato Cristo, ma invece è in quel momento che sono cominciati quelli autenticamente divini. Tra paganesimo e cristianesimo v'è uno iato, e proprio la teoria dell'impostura permette di scorgerlo. Da qui prese le mosse pure Freret, nelle sue *Reflexions sur les prodiges dans les Anciens*, del 1717¹⁷⁶, che escludeva appunto l'intervento divino per i miracoli dell'antichità e li spiegava come effetti naturali male interpretati dagli storici che pure, almeno i più « sensez », « nous en ont dit assez pour nous apprendre qu'ils n'estaient pas les dupes de la croyance populaire ». In lui, diversamente che in Anselme, della tradizione

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 6.

¹⁷⁵ *Des Monuments qui ont supplé au défaut de l'écriture, et servi de Mémoires au (sic) premiers Historiens*, del 26-III-1715 e *Dissertation sur ce que le Paganisme a publié de merveilleux*, del 6-IV-1717, nel t. IV dei *Mémoires de littérature tirez des registres de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres*, Paris 1723.

¹⁷⁶ In *Mémoires cit.*, t. IV. Cfr. anche un altro *mémoire* del FRERET, *Sur l'étude des anciennes histoires et sur le degré de certitude de leurs preuves*, in *Mémoires cit.*, t. VI, Paris 1729, che contiene anche i due noti saggi del DE POUILLY sull'*incertitude* dei primi secoli di Roma e i *Nouveaux essais de Critique sur la fidélité de l'Histoire*.

libertina si tratteneva ormai soltanto la componente per così dire aristocratica. Questo fu uno dei punti di partenza della nuova discussione settecentesca sul miracoloso¹⁷⁷; ma ormai la tesi dell'impostura era caduta, e quella della religiosità aveva assunto connotati materialisti. Si era cioè affermata anche in ambiente erudito l'interpretazione di Fontenelle.

Fontenelle aveva negato in effetti la tesi dell'« imposture méditée » già nella sua *Histoire des Oracles* (1686), proponendo la teoria di un movimento spontaneo di risoluzione del circuito mentale stimolo/bisogno innescato dalle passioni della paura e del meraviglioso, teoria poi brillantemente esposta nel *De l'origine des Fables*, pubblicato nel 1724, ma redatto e noto già anteriormente: la paura è passione del popolo; il senso del meraviglioso e l'indagine che ne segue, è atteggiamento del saggio, che così può prima liberarsi della superstizione e quindi pervenire alle verità della ragione. Un'antropologia forse estranea al mondo inglese, ma che fu largamente presente in Francia, dove per lo più non si fece ricorso alla sola paura della morte come passione fondamentale. Dell'eredità libertina nell'*Histoire des Oracles* era certo rimasta l'aristocratica volontà di tener separati *peuple* e *élite*; ma nulla di più. Il cuore suo teorico, poggiante sull'assunzione dell'esistenza di popoli atei come realtà significativa e di conseguenza sull'inevitabile ammissione di impostori che avrebbero indirizzato gli altri uomini alla religione, quale si trova, poniamo, in Bayle, era oltrepassato¹⁷⁸. Quasi prendendo alla lettera l'apologetica gesuita, Fontenelle e chi poi lo seguì sostennero che negli uomini, in qualunque luogo e tempo presi, prima o dopo di Cristo, la religione è un fenomeno omogeneo, perché non esiste un'idea o sentimento innato di Dio, che si possa poi traviare o correttamente dire, ma è essa un prodotto dell'immaginazione umana. Era questo un altro pericoloso esito della stessa teoria gesuita della religione e della religiosità. Una teoria, avrebbero detto i giansenisti, molto vicina a quella di Hobbes, così come « sly and jesuitical » aveva definito quella hobbesiana il Whitehall¹⁷⁹. E difatti i gesuiti corsero ai ripari. Vollerò proteggere questa teoria con lo schermo dell'innatismo. Ma anche questa, come quella

¹⁷⁷ Cfr. l'edizione di S. Landucci di N. FRERET, *Lettre de Thrasibule à Leurippe*, Firenze 1986.

¹⁷⁸ Su tutto ciò cfr. S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi. 1580-1780*, Bari 1972, cap. III.

¹⁷⁹ In *The Leviathan found out* (1679), cit. in J. BOWLE, *Hobbes and his critics*, London 1969, p. 176.

giansenista, fu soluzione inconcludente, patch-work fatto con materiali del passato.

L'interpretazione nuova fu quella della *Natural History of Superstition* del Trenchard e poi della *Natural History of Religion* di Hume. Non v'era più separazione radicale tra ragione e passioni, ma, al modo di Hobbes e Spinoza, la prima veniva fatta nascere dalle seconde, in particolare dalla paura, e in queste rischiava continuamente di tornare a confondersi. Della religione si poteva tracciare il diagramma, ricondotta alla storia naturale; ed in questa storia, come poi vide Gibbon, cadeva pure la separazione tra élites e popolo. E se l'immagine di popolo che agiva nella sua opera¹⁸⁰ era la stessa di quella dei Gesuiti o del Mosheim, tuttavia ad esser fragile non era più l'argine che avrebbe dovuto difendere il 'people' dalla ricaduta nelle fantasie politeiste; fragile era l'argine che la ragione erigeva per proteggere l'introspezione individuale dai meccanismi collettivi di fede, ch'erano il fondo omogeneo ed universale della religiosità. Gli è che ormai nella cultura illuminista era la religione stessa ad essere identificata con la superstizione; mentre nuovo spazio, in particolare in Hume, risultava per l'analisi della credenza individuale o collettiva, considerata in un universo privo dell'appoggio divino e nel quale natura e cultura si legavano secondo una dialettica differente, libera dall'ombra della religione.

L'intreccio vitale tra storia, religione e filosofia¹⁸¹ che abbiamo visto prodursi tra agiografia, scienza della religione e storia ecclesiastica a proposito della idea di superstizione, si sviluppò pure da un altro lato. Non soltanto da quello della religione come fenomeno collettivo; ma anche nell'analisi dell'individuo religioso. Se Trenchard aveva scritto una storia naturale della superstizione, D. Defoe scrisse *The political history of the Devil*, dove ad esser causa del male era l'entusiasmo e l'impostura, quest'ultima rappresentata dai missionari gesuiti. Ad avviare questa riflessione entro *the laity* era stato Locke, quando, nel corso del suo soggiorno francese, si dedicò appunto a studiare la polemica sui riti cinesi e sulla cristianizzazione gesuita, così affrontando il problema dell'idolatria¹⁸². Il tema

¹⁸⁰ Cfr. P. BROWN, *Gibbon's Views on Culture and Society in the Fifth and Sixth Centuries*, in *Society and the Holy in Late Antiquity*, London 1982, tr. it. Torino 1986.

¹⁸¹ Cfr. su questo problema il mirabile lavoro di A. MOMIGLIANO, *Historigraphy: Western Studies*, in M. Eliade ed., *The Encyclopedia of religion*, t. VI, New York 1987, pp. 383 sgg.

¹⁸² J. LOCKE, *Essays on the Law of Nature*, W. von Leyden ed., Oxford

sul quale poi si soffermò principalmente nel suo *Essay*, in questo caso, non fu quello hobbesiano dell'origine della religione, ma quello della natura, delle funzioni dominanti nella mente del credente: era la scoperta del tema dell'entusiasmo, l'altra grande categoria con la quale l'illuminismo affrontò il problema della religione e dei suoi rapporti con la ragione. Una nuova prospettiva per ripensare di nuovo il problema antropologico di natura e cultura che da Rousseau a Boulanger, a Deleyre, a Diderot fu al centro delle *lumières* settecentesche. Anche qui, come nel caso della storia naturale della religione, era un modo non per sostituire astrattamente la ragione alla religione, ma per scoprire, attraverso la prima, il mondo delle passioni e delle emozioni, il mondo dell'irrazionalità degli uomini. Era una maniera per scoprire alla ragione e ai suoi strumenti cosa fosse l'energia dell'anima umana. Sotto entrambe queste due angolature, quel che veniva pure alla luce in questo processo di secolarizzazione, tra mezzo ai problemi che si son visti, da quello della propaganda a quello della civilizzazione a quello della moderna mitologia, era la nuova figura della persona occidentale, delle sue radici emotive e sociali. E allorché, infine, si formò una mitologia 'laica', le idee di santo e di sacrificio, di cultura e popolo posero daccapo nuovi problemi, destinati ad avere grande peso per molto tempo.

GIROLAMO IMBRUGLIA

«IGNORATIO SCRIPTURARUM, IGNORATIO CHRISTI EST».
TRADIZIONE E PRATICA DELLE SCRITTURE NEI TESTI
MONASTICI FEMMINILI DEL XVII SECOLO

« Chi giungerà ad intendere, se per sorte l'intenderà qualcuno, che una Donna semplice, per la sua condizione la più ignorante e debole, e per le colpe sue la più indegna, in questi ultimi tempi, quando la Santa Chiesa nostra Madre si vede così feconda di Maestri e Uomini dottissimi, tanto ricca della dottrina dei Santi Padri e Dottori Sacri ... Chi in tal congiuntura vorrà semplicemente, e senz'altra attenzione che una Donna, come io sono, ardisca e si risolva a scrivere cose divine e soprannaturali: non mi apporgerà meraviglia, se subito mi condannerà più che audace, leggiera e presuntuosa ».

Così Maria della Concezione, badessa del monastero francese della città spagnola di Agreda, apriva l'introduzione alla sua monumentale opera, da lei stessa divisa in tre parti e otto capitoli, « acciocché — scriveva — sieno più maneggiabili e sieno continuo oggetto del mio intelletto, perpetuo stimolo della mia volontà, e mia meditazione, di giorno e di notte », la *Mystica ciudad de Dios*¹.

Non entrerò — se non per quel tanto che rimanda all'esigenza di individuare alcuni punti di riferimento entro i quali si mosse la scrittura monastica femminile del XVII secolo — nel merito del complesso testo di Maria d'Agreda.

Fonte, sin dalla sua prima edizione spagnola del 1670, di accese e prolungate dispute che, sulla scia del recente interesse per i problemi della traduzione, posero tra l'altro la questione del corretto trasferimento in un'altra lingua della originale parola esta-

¹ M. D'AGREDA, *Mystica ciudad de Dios*, Madrid 1670 (I ed.). Le citazioni nel testo sono tratte dalla III edizione italiana, *La mistica città di Dio*, Anversa 1713. Sulla religiosa castigliana, si veda la voce *Maria d'Agreda*, curata da J. CAMPOS in *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 10, coll. 508-514.

tica²; trattato mistico che assunse spesso i connotati dell'*affaire* politico, esso è stato, tutto sommato, poco studiato all'esterno della cultura cattolica confessionale³. Quanto al profilo biografico e culturale della sua autrice, donna « di rara capacità, doti e intendimento, di cui non fu scarsa pruova l'haverla eletta, nell'età di venticinque anni per Abbadessa del suo convento »⁴, esso meriterebbe senz'altro un'indagine che andasse al di là del ritratto agiografico, peraltro molto interessante, che di lei ci è pervenuto⁵.

Il trattato e la figura di Maria d'Agreda faranno quindi qui da semplice filo conduttore; sorta di riscontro, proprio per le tensioni

² Alla morte di Maria d'Agreda, una commissione di teologi francescani esaminò la *Mystica ciudad*, dichiarandone la conformità alla religione cattolica. Essi certificavano inoltre che « per niuna delle regole assegnate dai mistici, per le quali si discernono le vere rivelazioni dalle false », poteva nascere il sospetto che le rivelazioni di Maria d'Agreda non provenissero da Dio. Dopo la prima edizione del 1670, alla quale ne seguirono molte altre in lingua spagnola, il testo fu deferito nel 1674 all'Inquisizione spagnola, che lo approvò definitivamente nel 1686. Una richiesta di giudizio, rivolta nel frattempo all'Inquisizione romana, provocò un suo decreto nel 1681, che proibiva momentaneamente la lettura e la diffusione dell'opera. Ma due brevi di Innocenzo XI e XII, sollecitati dalla corona spagnola, sospesero il provvedimento. Nel 1696, mentre una commissione cardinalizia esaminava la *Mistica città* in vista della beatificazione della francescana, un duro attacco venne dalla Sorbona, che faceva seguito alla traduzione francese del primo libro delle rivelazioni agredane. Un episodio, durante il quale si mise anche in discussione la capacità di traduttore del padre Collet, che provocò divisioni e schieramenti all'interno delle gerarchie ecclesiastiche e degli ordini religiosi, e che mobilità anche il mondo della cultura. Un voluminoso *dossier* sulle vicende francesi della *Mistica città*, contenente in parte opuscoli editi e in parte documenti manoscritti, è conservato presso la Bibliothèque Mazarine di Parigi (Rés. 1914-3021); di esso, come della successiva inchiesta del teologo Eusebio Amort, si parlerà più avanti nel testo.

³ Fra gli studi che hanno collocato la *Mistica città* in una dimensione più vasta di storia religiosa e culturale, Z. ROYO, *Agredistas y antiagredistas*, Totana 1929; J. CAMPOS, *Para la storia interna de la Mystica ciudad de Dios*, « Hispania », t. 18, 1958, pp. 210-236; ID., *Para la storia externa de la Mystica ciudad de Dios*, « Salmaticensis », t. 6, 1959, pp. 159-185; J. LE BRUN, *La spiritualité de Bossuet*, Parigi 1972, pp. 629-642.

⁴ Attestato di Andrea Mendo della Compagnia di Gesù, qualificatore della Suprema Inquisizione, dell'ottobre 1666, riportato nell'edizione italiana della *Mistica città* del 1713.

⁵ G. XIMENEZ SAMANIEGO, *Vita della venerabile Madre Suor Maria di Gesù*. I brani di questa biografia costituiscono il V volume dell'edizione italiana in sei volumi della *Mistica città* (Anversa 1717), che conteneva, oltre all'opera vera e propria di Maria d'Agreda, tutta la vasta documentazione ufficiale in favore della mistica francescana, accumulatasi al momento della sua morte in poi.

di cui furono al centro, delle fratture e delle ricomposizioni che attraversarono, fra la metà del XVII secolo e gli anni cinquanta del XVIII, il fenomeno dell'esplosione, dalle mura della clausura, della scrittura femminile.

E, a questo proposito, ricorderemo che la *Mystica ciudad* fu tradotta e pubblicata in italiano per la prima volta presso la Regia Stamperia di Palermo nel 1701; che fu ristampata a Milano nel 1709 dallo Stampatore di corte; che vide una terza ed una quarta edizione, rispettivamente del 1713 e del 1717, eseguite ad Anversa, per le difficoltà probabilmente avanzate dallo stampatore milanese nei confronti di un'opera così chiacchierata⁶.

Queste ultime furono dedicate alla « Sagra Cesarea e Cattolica Maestà di Carlo VI, Imperatore dei Romani e Terzo re delle Spagne, Indie, della Germania, Hungaria, Boemia, Dalmazia e Croazia »: attraversando le drammatiche vicende suscitate dal recente problema della successione spagnola, gli estimatori di Maria d'Agreda tracciavano così una linea ideale di continuità fra l'ormai lontana temperie sociale e culturale dell'età di Filippo IV, corrispondente della francescana — monarca « così pio, tanto circospetto e prudente, che non avrebbe cominciato e molto meno continuato questa corrispondenza ... senza prima inquirere, esaminare e sapere con ogni morale certezza quanto sicuro fosse lo spirito della serva di Dio » —, l'Europa degli anni di Carlo II, che aveva impiegato « la forza del poderoso suo Scettro » contro chi aveva tentato di discreditare la figura e l'opera di Maria d'Agreda, e l'esperienza, infine, di un tribolato e mal sicuro presente, in cui « al vedere dedicata alla Maestà Vostra Cesarea ... la maggiore di tutte le città, che è quella di Dio », gli autori dell'edizione auspicavano all'austriaco scettro di Carlo VI, « vero e naturale sovrano ... di vedere in breve soggetta tutta l'Ispana Monarchia »⁷.

Da quello che, al di là delle recenti vicende politiche e militari, poteva essere considerato un feudo sicuro, non intaccato dalla « pestilentia » protestante; dai fedeli domini spagnoli in Italia, tradizionalmente garantiti dai buoni rapporti con la S. Sede, i fautori di un modello di spiritualità femminile, fatto di visioni, rivelazioni,

⁶ In una lettera del 26 gennaio 1708, l'avvocato fiscale Araceli supplicava « la Serenissima Altezza ... di dare l'ordine al Regio Stampatore Malatesta che lo ristampi subito nella conformità praticata in simili occorrenze ». Costui si rifiutava infatti di stampare la *Mistica città* senza ordine preciso del sovrano. Il documento è riportato nell'edizione italiana del 1713.

⁷ Dedicata del Generale dell'ordine francescano, Alfonso Salinez, a Carlo VI, *ibid.*

profezie, lanciavano la sfida a quanti — dottori della Sorbona o cattolici « illuminati » — tentavano di innalzare alle soglie del nuovo secolo una diga contro la marea montante dell'invasione mistica.

Una donna semplice, ignorante e debole in quanto donna e in quanto suora, di fronte ad una schiera di teologi particolarmente attivi nel primo cinquantennio del XVII secolo: così si era definita Maria d'Agreda, intrecciando il codificato stereotipo della *fragilitas* femminile alla formula secentesca della protesta dell'autore, e aveva aggiunto: « Non scriverò come Maestra, ma come discepola; non per insegnare, ma per imparare, che già so hanno da tacere per officio le Donne nella Chiesa Santa, e ascoltare »⁸.

Nel riandare con la memoria al misterioso episodio in cui ella stessa aveva dato alle fiamme la prima stesura della *Mistica città* e nel rievocare la figura del suo temporaneo confessore, che l'aveva obbligata ad una tale scelta, ella così descriveva l'oscura forza che l'aveva spinta per la seconda volta a reimmergersi « nell'immenso mare di meraviglie »: « Una luce che illumina l'intelletto, che riduce la volontà ribelle, che quietà, indirizza, governa e chiama alla Ragione delli sensi interni et esterni, e soggetta ogni creatura al compiacimento e volontà dell'Altissimo ... Lume che illumina, santo, soave, puro ... Vapore della virtù di Dio, et emanazione sincera della sua luce »⁹.

Un richiamo imperioso che oscurava con la sua luminosità i bagliori dell'incendio dei primi scritti di Maria d'Agreda: un episodio, questo, che se per un verso ribadiva lo stereotipo dell'auto-censura attraverso le fiamme purificatrici di cui era ricca la storia della scrittura femminile¹⁰, era, per l'altro, probabilmente spia di una delicata frattura che passava all'interno degli stessi ordini religiosi, fra l'esigenza di dare uno statuto alla mistica/profetessa, capace di interpretare, attraverso l'esperienza, la parola di Dio e di entrare per questa via in un campo riservato al sapere teologico,

⁸ M. D'AGREDA, *La mistica città* cit., Introduzione, s.p.

⁹ *Ibid.*, p. 8.

¹⁰ Segnalo, fra i roghi fortuiti o provocati di scritti femminili fra Cinque e Seicento, il caso di Caterina De' Ricci (1522-1590), della cui biografia si sta occupando F. Scattigno; di Marie de l'Incarnation, al secolo Madame Guyard (1599-1672), che perse nell'incendio del monastero da lei fondato in Canada il quaderno contenente la sua autobiografia, riscritta una seconda volta a vent'anni di distanza; della carmelitana Marie de l'Incarnation, al secolo Madame Acarie (1566-1618), che bruciò volontariamente un suo trattato sulla vita interiore. Episodi, spesso legati a circostanze reali, che probabilmente si caricavano di valori simbolici, nell'indagine dei quali non bisogna escludere elementi di censura operati dalle stesse religiose o dai padri spirituali.

e la tendenza a leggere la tradizione patristica come un ininterrotto interdetto alla parola e alla scrittura femminile.

Scriveva infatti il suo biografo, adombrando quasi nelle sue parole una contrapposizione fra tradizione e innovazione, fra oscurantismo e modernità, che avevano trovato espressione nello scarto di età fra i due confessori della mistica francescana: « Un religioso anziano, che era del parere che le Donne non dovevano scrivere » comandò a Maria di bruciare tutti i suoi scritti, compresa la prima stesura della *Mistica città*. « Non puote manifestarsi il dolore, che manifestò il Confessore principale ... quando trovò fatta quella compassionevole strage di cose tanto preziose. Riprese aspramente la Serva di Dio quell'atto di ubbidienza quasi fosse delitto ... Le comandò tornasse di nuovo a scrivere l'Istoria, già che il lume che l'assisteva era il medesimo, anzi che lo riceveva più copioso nello stato in cui essa si trovava »¹¹; lume divino, « specchio davanti l'intelletto » di una donna di poco più di trent'anni che — avrebbe sottolineato l'attestato del vescovo di Tarazona — « dalla sua prima età fu allevata nel ritiro e solitudine di una cella, senza avere notizia di scuole »¹².

Era infatti all'eccezionale « chiarezza, destrezza e profondità » dello spirito di Maria d'Agreda, all'accorto uso di « termini tanto accomodati ... che faceva pensare come se avesse frequentato le scuole, o che fosse persona accomodata nelle lettere »¹³, che si appellavano coloro che, all'indomani della morte della serva di Dio, si ponevano come obiettivo la diffusione della sua esperienza, inspiegabile luogo di confluenza delle ragioni sociali dell'ignoranza femminile e dei preziosismi di una società di corte¹⁴.

¹¹ G. XIMENEZ SAMANIEGO, *Vita* cit., p. 87.

¹² Approvazione del vescovo di Tarazona, don Michele d'Escartin, del marzo 1666, riportata nella *Mistica città* cit.

¹³ Attestato di A. Mendo, cit. Le numerose approvazioni alla *Mistica città* fra gli anni settanta e ottanta del Seicento, si muovono tutte in questo senso, sottolineando che nell'opera agredana « può più apprendere quello che più avrà studiato ».

¹⁴ O. Paz, nella sua biografia della monaca messicana Juana Inés de la Cruz (1648-1695), traccia le coordinate della società di corte della Nuova Spagna, in cui la più prestigiosa intellettuale del secolo decimosettimo messicano, autrice del *Primo sogno* e del *Divin Narciso*, si trovò ad operare. « C'est la cour, centre et sommet de la société, qui rend cette image intelligible et lui donne son sens ... Sans la cour, on ne peut comprendre ni la vie ni l'oeuvre de sor Juana; non seulement elle y vécut dans sa prime jeunesse, mais sa vie peut apparaître comme l'histoire de ses relations, intimes en même temps que fragiles, avec le palais du vice-roy » (O. PAZ, *Sor Juana Inés de la Cruz*

« Della Sacra Scrittura le restò dal Lume per modo di abito che, quando recitava l'Officio Divino, intendeva molti misteri e significati ne' Salmi e Lezioni; e applicandola all'intelligenza di qualsiasi testo di essa, lo interpretava con una mirabile chiarezza e conformità alla lettera; come più volte lo sperimentarono i suoi superiori, volendo fare esperienza di questa meraviglia. Della lingua latina non le diede il Signore intelligenza, acciò la parlasse; gliela diede bensì grande perché la capisse, e di maniera tale che, quando sentiva, o' pure leggeva qualcosa in latino, intendeva perfettamente il suo significato; le facevano gran dissonanza quelle traduzioni, che non erano fatte con tutta proprietà e conformità alle leggi della traduzione »¹⁵.

Era un modello di spiritualità femminile, per alcuni aspetti già presente nella storia della chiesa, che veniva, con opportuni ritocchi, riproposto: ad esempio, quello della trecentesca Brigitta di Svezia, oggetto di un appassionato *Defensorium* del cardinale Torquemada del 1500, che tuttavia continuava ad alimentare molte perplessità, nonostante la recente riedizione del 1606 dei suoi otto libri di *Rivelazioni*, particolarmente caldeggiata dai francescani¹⁶.

Modello che, sfrondata di tutte le connotazioni « miracolistiche » — più che mai necessarie in una Spagna che faticosamente cercava di recuperare la sua tradizione spirituale e di inserirla nelle nuove categorie interpretative della realtà — rivendicava il diritto per alcune donne alla cultura, alla conoscenza del latino e della

ou les pièges de la foi, Parigi 1987, pp. 44-45). Senza voler creare un meccanico parallelismo tra la società latino-americana e quella europea del XVII secolo, questa analisi mi sembra per molti versi applicabile a Maria d'Agreda e, in genere, a molta della scrittura femminile monastica che si sviluppò nelle zone influenzate dalla Spagna.

¹⁵ G. XIMENEZ SAMANIEGO, *Vita* cit., pp. 60-61.

¹⁶ Le *Revelationes* di Brigitta di Svezia, con l'introduzione ed il commento del cardinale Torquemada, furono pubblicate a Norimberga nel 1500. Alle *Revelationes S. Brigidae, olim a card. Turrecremata, nunc a Consolvo Durando notis illustratae* (Roma 1606), seguirono molte altre citazioni nel corso del Seicento e alcune biografie, tra cui E. BINET, *La vie admirable de Sainte Brigide*, Lille 1634, che mettevano in evidenza i tratti già delineati dal suo primo biografo: Brigitta leggeva continuamente le vite dei Santi e la Bibbia, tradotta dietro sua richiesta nella lingua materna; aveva appreso la lingua latina e letto i *Commentari* di Matteo sulla Bibbia e lo *Speculum virginum*. Tra coloro che si erano mostrati cauti nei confronti della mistica svedese, G. Gerson che nel *De probatione spirituum* aveva suggerito un maggior rigore e nel successivo *De examinatione doctrinae* l'aveva inserita nel novero delle « sine litteris mulierculas ». Molto popolare nel Seicento, soprattutto grazie alla propaganda francescana, Brigitta fu canonizzata da Benedetto XIV.

Scrittura: insomma, la possibilità di distaccarsi dal gregge delle illetterate, quelle « sine litteris mulierculae », tanto osteggiate da Giovanni Gerson.

Le ragioni che Giuseppe Ximenez Samaniego portava perché il testo della *Mystica ciudad* fosse approvato in quanto esatta riproduzione delle rivelazioni particolari che la Vergine aveva fatto a Maria d'Agreda, poggiavano su un duplice ordine di considerazioni: l'uno che, muovendo dall'interno della stessa tradizione patristica, si poneva come obiettivo di rifondare la questione della parola e della scrittura femminile; l'altro che guardava in termini del tutto pratici alla produzione femminile in rapporto alle regole che presiedevano alla pubblicazione dei testi.

« Per la condizione del sesso femminile si sogliono fare due opposizioni contro questo genere di scritti. La prima si prende dalla complessione naturale: perché conforme, dicono i filosofi, come la donna è di naturale più fiacco, e così è di complessione più umida, di fantasia più fiacca, di passioni più ansiose, di giudizio più leggiere, di cuore più molle e facilmente mutabile: di questo naturale nasce la maggiore attitudine, o pericolo, d'ingannarsi et ingannare in materia di rivelazioni e visioni, poiché la complessione più umida è causa che corrano più leggieri ... La seconda opposizione si prende dal precetto dell'Apostolo, che non permise alla donna di insegnare. *Docere mulieri non permitto*, scrisse a Timoteo ».

Ambedue queste ragioni, ricondotte da Ximenez Samaniego nell'alveo della pratica sociale della sottomissione della donna all'uomo e del conseguente interdetto di « usurpare l'authorità che viene con l'Officio del Magistero Pubblico », si infrangono di fronte ad un diritto superiore, la legge divina, per come trova espressione nella Scrittura. « E per prendere da' suoi principi questa materia, nel Cristianesimo è fuori controversia che l'Uomo e la Donna sono di una medesima natura, o, come dicono, specie, e così capaci ugualmente di una medesima virtù ... Di dove, come tutta la diversità stia, non nella natura umana, ma solamente nel sesso, di quelli doni soli sarà incapace la Donna nella Chiesa, che per la condizione precisa di questo sesso gli sono negati ... Nel restante, come sono l'Uomo e la Donna di una medesima natura, sono capaci delli medesimi doni della Grazia »¹⁷.

¹⁷ *Discorso preliminare che col titolo di Prologo galeato fece all'erudito e pio lettore il Rever. P. Fra Ximenez Samaniego, Generale che fu dell'Ordine di S. Francesco, e dopo Vescovo di Placentia sopra l'opera intitolata Mistica città*, in vol. V dell'edizione italiana della *Mistica città* del 1717, cit., pp. 196 sg.

Ricostituiti, in nome di una particolare accezione di diritto naturale, la capacità profetica della donna e il suo diritto di parola e di scrittura, si trattava ora di rintracciare, nella prassi che regolamentava la diffusione delle esperienze spirituali, quelle disposizioni e quei criteri che, a loro volta, ne rendessero possibile l'esecuzione.

Centrando la propria analisi su quattro momenti importanti della storia della chiesa in materia di diffusione di rivelazioni private — dal *De recipiendis ac non recipiendis libris*, datato ancora nel Seicento al quinto secolo e attribuito a papa Gelasio, al decreto di Urbano VIII del 1631, passando attraverso Innocenzo III e il concilio lateranense di Leone X¹⁸ —, il biografo di Maria d'Agreda metteva in evidenza l'*escamotage* attraverso il quale anche la cautela espressa dal recente decreto di Urbano VIII poteva essere, in buona coscienza, disattesa: « Con condizione che nel principio, o' fine del libro, protesti quelli che lo dava alla luce, che le visioni e rivelazioni che vengono in esso descritte, non hanno autorità veruna dalla Sede Apostolica, ma bensì che l'haverle comunicate Dio alle persone delle quali si fa menzione, tiene solamente all'autorità umana ... Con che, per una parte si conservò l'uso antichissimo della Chiesa di pubblicare questi favori divini, e si ebbe riguardo alla volontà di Dio ... e per l'altra si cautelò prudentissimamente, che alle relazioni di questi favori non si desse credito maggiore di quello si doveva. Con questa protesta doppo all'accennata dichiarazione del decreto di Urbano VIII, si sono pubblicati molti libri, che contengono visioni e rivelazioni, et altri favori divini, narrandoli come ricevuti da Dio da alcune persone di singolare virtù »¹⁹.

L'immagine e le giustificazioni del « fenomeno Maria d'Agreda » che Ximenez Samaniego consegnava ai suoi continuatori rimasero inalterate sino agli anni novanta del secolo. Ancora nella quinta edizione della *Mystica ciudad*, il gesuita Descamps avrebbe ribadito il diritto della donna di varcare, sotto la dovuta direzione spirituale, i confini del territorio solitamente abitato dal teologo, e avrebbe commentato il *Docere mulieri non permitto* di S. Paolo con queste parole: « En los puestos publicos, adonde se haze l'oracion comun, prohibe el Santo Apostol que les mugeres prediquen, o enseñen »²⁰.

In seguito, l'intervento dei dottori della Sorbona e la successiva inchiesta di Eusebio Amort, su cui torneremo più avanti, avreb-

¹⁸ *Ibid.*, pp. 134 sg.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 135 sg.

²⁰ Approvazione del P. Ignazio Descamps della Compagnia del Gesù per l'edizione di Perpignan del 1690 della *Mistica ciudad de Dios*.

bero posto in maniera diversa il problema del contenuto delle visioni di Maria d'Agreda e delle modalità attraverso cui ella si era fatta portavoce della parola divina: sintomo di nuovi equilibri culturali e sociali, che avrebbero fatto considerare con occhi diversi, in generale, tutto il copioso materiale femminile accumulato nei monasteri del Seicento.

Dal canto suo Maria d'Agreda, essendosi protestata negli anni cinquanta del XVII secolo, timorosa di essere giudicata « più che audace, leggiera e presuntuosa », aveva limitato gli esiti di un giudizio negativo sulla sua opera ad una sfera, tutto sommato, formale, esente — mi sembra — da inquietanti sospetti e priva di conseguenze incontrollabili.

Sicurezza, frutto della potente protezione di cui godeva, e fiducia, tutta umana, nell'incrollabilità dei valori di cui ella e i suoi estimatori si facevano portavoce, o normale espediente retorico in una temperie sociale e culturale che, se per un verso non aveva ancora adattato la casistica e la filologia degli interdetti sulla parola femminile all'eccesso di scrittura che andava nascendo nei monasteri, lasciava, d'altra parte, irrisolto il nodo fra sapere (teologico) ed esperienza (mistica), fra *ratio* e *verba*?

Slittamento di quella problematica che fra Cinque e Seicento aveva investito la scienza giuridica, desiderosa di rintracciare nella *de verborum significatione* lo scarto fra intenzione e parola, fra *voluntas* e *sententia*, la questione dell'autorità dei testi spirituali e del credito da affidare alla parola ispirata e alla sua esegesi, penetrava la chiesa del dopo Trento: rintracciare l'autore ultimo che garantisse la parola ispirata femminile e rendere all'esperienza e al linguaggio spirituale un'autonomia e un potere di conoscenza rientravano in questo percorso.

« Resecanda est multitudo hodie infinita foeminarum somniantium, ut quibus non est permissum loqui, nec permittantur ullo modo ut sint velut oracula delphica, quando passim de rebus impertinentibus interrogantur ... Multaque pronuntient visa, quae sunt potius deliramenta, et potius discere debent et erudiri, quam huiusmodi visis erudire ».

Ad un anno esatto dalla prima stesura, perduta, della *Mistica città*, nel 1638, Domenico Gravina, precursore del più noto ed autorevole cardinale Giovanni Bona, riapriva con il suo *Lapis lydius*²¹, la tradizione dei trattati sulle visioni e rivelazioni di cui i

²¹ D. GRAVINA, *Lapis lydius ad discernendas veras a falsis visionibus et*

precedenti immediati più illustri erano state le opere quattrocentesche di Enrico Vrimaria (*Liber de quattuor instinctibus*), di Enrico di Assia (*De discretione spirituum*), di Giovanni Nider (*Formicarius*), e di Giovanni Gerson (*De discretione verarum visionum a falsis* e il *De mystica theologia*)²².

Certamente ignaro dell'opera intrapresa da Maria d'Agreda, padre Gravina viveva probabilmente in prima persona i problemi che il brusco diffondersi delle monacazioni secentesche, spesso capaci di aggirare ed evadere i dettami del Tridentino, comportava.

Esponenti per lo più dell'aristocrazia o di *milieux* borghesi elevati — tranne che non fossero serventi o che non restassero per tutta la vita converse —, le bimbe e le fanciulle che affollavano i chiostri portavano con sé, dietro le grate di una clausura non sempre perfettamente definita, le aspettative e i modi di vita di gruppi sociali che all'onore e all'antichità, reale o posticcia, del loro casato, avevano affidato le speranze della loro permanenza nella storia; gli echi di una società delle belle maniere che, in questo XVII secolo, intrecciava abilmente le ragioni, tutte interne alla società medievale, di una santità che « pouvait difficilement se développer en dehors d'un lignage illustre »²³, agli esiti di una recente morale cristiana, intrisa di umanesimo, che mirava ad una regolamentazione razionale del comportamento nobile e santo.

« S'ingannano quei che mettono la nobiltà nel sangue, o' nel corpo, o' in altro: consistendo nella sola virtù e nell'animo » — scriveva il gesuita Castori nella sua *Istituzione civile e christiana*, ponendo, forse suo malgrado, nelle mani di un'aristocrazia di recente formazione, particolarmente nutrita in area italo-spagnola, l'arma nobilitante della pratica della virtù. « Se bene la nobiltà di sangue è communemente stimata per cosa molto bella e buona, non di meno

revelationibus, Napoli 1638. Il *De discretione spirituum* del card. G. Bona, testo basilare dell'ortodossia tridentina prima del settecentesco *De canonisatione* di Benedetto XIV, fu stampato a Roma nel 1672.

²² Il testo dell'agostiniano E. Vrimaria, di datazione incerta (prima del XIV secolo) e quello di Enrico di Assia (seconda metà del XIV secolo) furono ristampati nel 1652 ad Auterpie, nel volume *De spiritu*, che raccoglieva alcuni testi di agostiniani, curato da C. Dielman. Quanto al *Formicarius* di G. Nider, scritto probabilmente nei primi anni del XV secolo, esso ebbe numerose riedizioni nel corso del Cinque e Seicento, destinate a servire da repertorio di *exempla* ai predicatori. I due testi di G. Gerson, originariamente lezioni tenute dalla cattedra di teologia nel 1401 e 1402, furono ristampati anch'essi più volte nel corso del XVI e XVII secolo.

²³ A. VAUCHEZ, *Saints*, voce del *Dictionnaire de spiritualité*, fasc. 91, Parigi 1988, coll. 213 sg.

da sé sola non è altro che come il zero tra i numeri, il quale da sé non vale nulla: congiunto però con ogni numero moltiplica in ogni gran somma ... E così, come si trovano alcuni essere nobili di sangue, e nati da nobili, i quali con la sola virtù mantengono la nobiltà: e altri, se bene non sono nati di sangue nobile, non di meno sono dalla virtù nobilitati; così al contrario alcuni sono i quali, se bene nati da parenti nobili, non di meno in loro non alloggia la virtù ... E si possono mettere questi a' conto di ignobili: o' pure al più possono chiamarsi semi nobili: o' pure nobili a metà »²⁴.

E dal canto suo, la celeberrima e tradottissima *Cour sainte* del padre Caussin ribadiva che « les Grands ont beaucoup de talents de Dieu pour la négociation des vertus, que les autres: et voicy le premier, qui est le bon-heur de leur naissance »; un privilegio che, sulla scia delle coordinate tracciate dall'ormai lontano *De civilitate* erasmiano, si confermava e sviluppava lungo le tappe dell'educazione infantile: dall'allattamento — « si la bonté des nourrices est l'un des premières favoeurs qui arrive en l'éducation, qui les aura sinon les Grands? » —, all'istruzione — « car le chariot des lettres se remue maintenant avec des bras d'or et d'argent » —, all'immissione in società. Sarebbe meglio « les (i figli dei nobili) charger des fers », oppure « les envoyer tout droit en la maison des fols », piuttosto che introdurli, senza la necessaria preparazione morale e cristiana, nella vita di onori che spetta loro. A questo scopo, insieme alle altre letture che avrebbero favorito il loro processo di identificazione sociale, indispensabile per un corretto ingresso nel mondo, il gesuita consigliava la conoscenza del « psautier du Prophet Royal » e le « Prières recueillies de la Sainte Ecriture »²⁵.

²⁴ *Instituzione civile e christiana per uno che desidera vivere tanto in corte quanto altrove honoratamente e christianamente*, del P. B. CASTORI, senese della Compagnia del Gesù, Roma 1622, parte II, cap. VIII, *Della nobiltà et in che cosa consista*, pp. 212 sg.

²⁵ *La cour sainte* du R. P. N. CAUSSIN de la Compagnie de Jesus, Parigi 1624 (I ed.). Cito dall'edizione, Parigi 1644, tomo I, trattato I, *Tirée de la noblesse*, p. 5. Per quanto riguarda i processi di *civilisation* portati avanti nell'Europa del XVI e XVII secolo e per il ruolo che in essi giocarono gli ordini religiosi, accanto alla nota interpretazione di N. ELIAS, si tengano presenti i contributi di J. REVEL, *Gli « usi » delle buone maniere*, in P. ARIES-G. DUBY (a cura), *La vita privata dal Rinascimento all'Illuminismo*, Bari 1987, pp. 120-160; AA.VV., *La pensée religieuse dans la littérature et la civilisation du XVII^e siècle en France*, Actes du colloque de Bamberg 1983, Parigi 1984; V. KAPP, *La théologie des réalités terrestres dans la Cour sainte de N. Caussin*, in AA.VV., *Les jésuites parmi les hommes au XVII^e et XVIII^e siècle*, Actes du colloque de Clermont-Ferrand 1985, Clermont-Ferrand 1987,

Valori, ampiamente circolanti all'interno delle vecchie e delle nuove aristocrazie europee, che regolavano gli ambiti privati e pubblici dei comportamenti e che, malgrado ed in virtù della cesura operata dalla clausura femminile, restavano operanti e interagivano con la pratica comunitaria e con l'educazione propriamente religiosa. Qui un'*Imitatio Christi* collettiva correggeva il tiro di quello che era considerato il talento sociale per eccellenza — l'imitazione, molla della crescita personale e sociale —, favorendo, attraverso quel processo di identificazione e di assimilazione dei testi sacri necessario all'esplicarsi della virtù, la sovrapposizione della propria esperienza a quella dei santi, della propria parola alla Parola sacra.

Il legame fra l'aristocrazia e le modalità attraverso cui si organizza un percorso spirituale eccezionale — esperienza, parola, scrittura — è stato più volte individuato nell'analisi dell'invasione mistica che percorse l'Europa del Seicento²⁶. Lo stesso De Certeau, che più di altri ne ha tentato una lettura dall'interno, ha rilevato che « une étrange alliance articule la parole mystique sur le sang impur » dei nobili impoveriti ed imbastarditi del XVII secolo, inscrivendo nell'instabilità socio-politica e nel deterioramento dei punti di riferimento, quel desiderio totalizzante di ricomposizione da cui è segnata, nella sua analisi, la parola mistica²⁷.

È certamente azzardato tentare una generalizzazione in questo senso in aree gravitanti, come l'Italia, sotto l'influenza spagnola. La novità delle tematiche e il disordine delle fonti non ha consentito finora un'indagine complessiva ed esauriente della composizione so-

pp. 141-151. In Francia, grazie anche all'accorta utilizzazione di fonti e repertori raccolti nel corso dell'800, sono state recentemente pubblicate indagini che riescono ad ipotizzare le direttrici di una strategia di riproduzione sociale che passava all'interno dei monasteri femminili posttridentini. In particolare, G. REYNES, *Couvents de femmes. Le vie religieuse dans la France des XVII^e et XVIII^e siècles*, Parigi 1986; L. DOLLOT, *Folles ou sage les abbesses de l'Ancienne France*, Parigi 1987; B. HOURS, *Madame Louise princesse au Carmel*, Parigi 1987.

²⁶ Per certi versi presente anche nel *Dieu caché* di Goldmann e nel *Chrétiens sans Eglise* di Kolakowski, il tentativo di radicare il mistico alle radici materiali e simboliche del suo status sociale presiede alle indagini di A. DUPRONT, *Vie et création religieuse dans la France moderne*, Parigi 1972, di R. ROSSI, *Esperienza interiore e storia nell'esperienza di Teresa d'Avila*, Bari 1977, e di B. GORCEIX, *Flambée et agonie*, Parigi 1977, che hanno proposto l'ausilio dei concetti di onore e strategia sociale nello studio dei fenomeni mistici.

²⁷ M. DE CERTEAU, *L'énonciation mystique*, « Recherches des sciences religieuses », n. 64/2 (1976), p. 90. Si veda inoltre ID., *La fable mystique*, Parigi 1988, soprattutto alle pp. 211 sg.

ziale dei monasteri femminili e, a partire da ciò, del rapporto fra il patrimonio culturale e simbolico delle monache e la loro spiritualità che, a mio avviso, non può restare irrisolto in un'analisi sulla parola e sulla scrittura femminile monastica del XVII secolo.

Ciò che è possibile ipotizzare tuttavia, sulla base dello spoglio di un certo numero di biografie e di autobiografie spirituali fra Sei e Settecento e della bibliografia che si è andata recentemente accumulando²⁸, è che i processi di rifeudalizzazione e di aristocratizzazione della società, portati avanti dalla corona spagnola, non siano stati del tutto estranei al fenomeno dell'ingresso nella storia, tramite la parola scritta, di un gran numero di estatiche, di mistiche, o di donne che semplicemente si misurarono con la scrittura per divulgare l'esperienza eccezionale di una consorella o i fasti del loro ordine.

Una correzione quindi — ma siamo sul terreno delle ipotesi — del fenomeno riscontrato in altre aree europee: piuttosto che esponenti di una piccola e media aristocrazia di vecchia data in via di marginalizzazione, alla ricerca di un ambito dove sanare la frattura con il mondo precedente, di un luogo da dove articolare una nuova parola totalizzante, le serve di Dio che nel Seicento italiano riempiono le pagine dei loro diari con le relazioni dei loro straordinari percorsi spirituali, sarebbero espressione della promozione sociale e della ricerca di legittimazione da parte di nuovi ceti che, nelle pieghe di un linguaggio spirituale carico dell'autorevolezza della tradizione e ricco del potere nobilitante della virtù cristiana, trovavano un saldo referente per ancorarsi al passato e per progettarsi nel futuro. Una « énonciation mystique », spesso all'ombra di direttori spirituali, confessori, membri del clero regolare, i cui nomi ritroveremo probabilmente spesso fra quelli dei testimoni di un contratto matrimoniale del fratello di questa o quella estatica o del testamento del padre; gente che gravitava — in quanto confessori, consiglieri, parenti — nell'ambito della famiglia e che avrebbe favorito, alla morte della serva di Dio, l'inoltamento del suo processo di beatificazione, la raccolta, la copiatura e l'edizione del suo diario, la stesura della biografia edificante: operazioni per le quali — non bisogna dimenticarlo — entravano in gioco il valido sostegno finan-

²⁸ Fra gli altri, C. RUSSO, *I monasteri femminili di clausura a Napoli nel secolo XVII*, Napoli 1970; G. ZARRI, *Monasteri femminili e città (secoli XV-XVII)*, in *Storia d'Italia Einaudi, Annali 9*, Torino 1986, pp. 395-429; M. BASCAPÈ, « Ut perpetuo veritas appareat ». L'origine del Monastero delle Cappuccine di Lodi, « Archivio storico lombardo », CXII (1986), n. 3, pp. 53-138.

ziario e l'ampiezza del consenso sociale di cui godevano i parenti superstiti²⁹.

Ma torniamo all'appello che Domenico Gravina lanciava alla moltitudine « *foeminarum somniantium* » che, per quanto indefinita e nebulosa possa restare, per lo meno in area italo-spagnola, era comunque oggetto di quel richiamo alla separatezza, costantemente riproposto nei monasteri dalle parole del Salmo: « Ascolta, figlia, prestami il tuo orecchio e dimentica la casa del padre ».

Due aspetti del *Lapis lydius* vorremmo qui sottolineare: il suo rapporto con gli autori passati riguardo alla linea di condotta della chiesa nei confronti delle religiose, e in particolare di quelle che, come le estatiche, lasciavano una traccia ben visibile del loro passaggio nel monastero e nella storia — autobiografia o biografia delle consorelle —; e la sua proposta di regolamentazione di una realtà in mutamento, in cui l'aumento delle professioni « eccellenti », ed il diffondersi, ad esso connesso, dei linguaggi spirituali richiedeva un riesame di questa problematica e la messa a punto di nuovi sistemi di educazione religiosa e di controllo.

Quanto alla maggiore umidità e mollezza della complessione femminile rispetto a quella maschile, alla fisiologica debolezza del cervello delle donne in rapporto a quello degli uomini, nulla di nuovo rispetto alla letteratura codificata, che Ximenez Samaniego avrebbe portato a sostegno della sua discriminazione fra sesso e natura, e che qui Gravina invoca perché nelle manifestazioni estatiche femminili si proceda « *cum plumbeo pede* »³⁰. Più interessante e nuova, rispetto al passato, invece, l'esigenza portata avanti dal trattato secentesco di moltiplicare le cautele e le griglie di osservazione dei fenomeni estatici — la visione corporale, immaginativa, intellettuale —, ad uso, ritengo, non soltanto di chi doveva, in ultima ana-

²⁹ Soltanto un'analisi in profondità delle singole vicende umane e spirituali può dar conto, al di là delle tipologie della santità femminile del XVII secolo, della rete di relazioni al centro della quale si trova ogni serva di Dio e dei valori materiali e simbolici di cui il suo percorso spirituale si colorava. Una ricerca condotta sulla mistica siciliana Isabella Tomasi, in religione suor M. Crocifissa della Concezione (1645-1699), ha messo in evidenza, attraverso una lettura incrociata di diversi tipi di fonti, come la sua dolente e macerata spiritualità abbia fatto parte integrante, e sia stata al contempo espressione, di un più vasto progetto sociale e culturale della famiglia dei duchi di Palma Montechiaro, a sua volta specchio delle strategie e dei comportamenti nobiliari nella Sicilia secentesca. La vicenda — che non si vuole presentare qui come paradigmatica, ma, se mai, come esempio delle dinamiche che potevano attraversare una biografia spirituale — è stata oggetto di una ricerca condotta da M. Modica e da me, di prossima pubblicazione.

³⁰ D. GRAVINA, *Lapis lydius* cit., p. 13.

lisi, ratificarne il carattere soprannaturale, ma di quanti — confessori, consorelle, ecclesiastici locali, familiari — erano testimoni e propagatori dell'esperienza mistica: un dato, questo, che era certamente presente a chi si proponeva di definire i margini del comportamento mistico, in cui è intrinseca la commistione fra privatezza e pubblicità dell'evento.

Rispetto all'essenziale *quadruplici signum* di E. Vrimaria, attraverso cui riconoscere la presenza di Dio nella locuzione estatica, il cui accertamento è di competenza dello stesso soggetto³¹, o rispetto alla semplicità dello schema gersoniano³², Gravina sposta sull'istituzione il peso della verifica, lasciando nell'ombra quei margini di ambiguità, connessi alla stessa natura del linguaggio mistico, preponderanti nell'analisi, impregnata di umanesimo, di un Enrico di Assia³³. Stretto fra le esigenze accentratrici del Tridentino e la qualità sociale — prevalentemente aristocratica — della parola e della scrittura che va diffondendosi nei conventi, egli cerca una soluzione di compromesso, che salvi, da un canto, la discrezionalità delle gerarchie ecclesiastiche, e che recuperi, dall'altro, le motivazioni sociali, psicologiche e culturali delle donne che, in numero sempre maggiore, tentano di affidare ai codici umani di comunicazione l'eco delle « parole interiori ». « Quare recta via est, et regia,

³¹ E. VRIMARIA, *Liber de quattuor instinctibus* cit. « Il primo segno è, se ciò a cui sei istigato, ti conferma di più all'esempio di Cristo ... Il secondo, se ti umili di più ... Il terzo, se ti conforti di più mentalmente e se unisci ancor più il tuo cuore ... Il quarto, se ti spinge ad una maggiore acquisizione della virtù » (pp. 51-56).

³² Nel *De distinctione* cit., Gerson distingueva la vera visione dalla falsa in base ai criteri con i quali si giudicano le monete: peso, malleabilità, solidità, effigie, colore (pp. 325 sg).

³³ Secondo la tradizione che l'aveva preceduto, anche Enrico di Assia distingueva le vere visioni dalle false, offrendo uno schema semplificato della riconoscibilità della locuzione estatica. Particolarmente evidente è la sua lettura umanista di S. Agostino, che lo porta a soffermarsi sui dodici spiriti, « quinque ab intrinseco, septem ab extrinseco », che possono interferire nella disposizione del soggetto a percepire la parola divina. Fra le cinque cause naturali che spingono l'uomo « miris et occultibus motis », c'è quella che nasce « ex multitudine et varietate phantasmatum seu specierum obiectabilium longo tempore collectarum in aliquibus melancholicis tenacis et vagae memoriae ». Sono particolarmente questi soggetti melancolici, sensibili alle « parabola, historiae, vel passus Sacrae Scripturae ad materiam pertinentem in qua phantasia laborat » che tendono ad una « agitationem phantasiae post diuturnam cogitationem ». In questa disposizione malinconica, Enrico di Assia non faceva differenza fra uomini e donne. Egli inoltre metteva in guardia da un'eccessiva austerità dello spirito, che fa sì che « homo non sentit propriam laesionem » (E. DI ASSIA, *De discretione spiritum* cit., pp. 126-135).

ut nec passim mulieres illuminatas, nec illusas dicamus, sed diligenter omnia ponderemus »³⁴.

Antidoto contro l'indiscriminato e pericoloso prevalere dell'eccesso in una dimensione, come quella monastica, che si vuole, per un verso regolamentare e livellare, e, per l'altro, rendere appetibile a nuove, prestigiose, vocazioni, è lo studio, l'impegno a farsi oggetto di cultura religiosa (*discere et erudiri*), piuttosto che soggetto di arzigogolati, quanto improbabili messaggi teologici. Un'attitudine, questa, — e qui veniamo al secondo punto che volevamo sottolineare — che, per le qualità intellettuali e per l'applicazione che comporta, crei un filtro selettivo fra le stesse suore, scoraggi fenomeni di entusiasmo religioso, dia dignità ad un istituto — la clausura — che intrattiene profondi legami con la società.

Convivono nella ricetta che Domenico Gravina offre alle donne inquiete che affollano i chiostri, accanto agli echi di una tradizione patristica e filosofico-scientifica, diffidente della iper umorale immaginazione femminile, gli elogi di quella *assiduitas legendi* che, lungo un percorso che dai Padri della Chiesa si era snodato sino alla *pietas* letteraria di Erasmo e alla complessa testimonianza degli spirituali spagnoli, aveva esaltato l'arte evocatoria della lettura e la possibilità di fare esperienza di Dio attraverso il linguaggio della Scrittura.

« Qui vult cum Deo semper esse, frequenter debet orare, frequenter et legere. Nam, cum oramus, cum Deo ipsi loquimur; cum vero legimus, Deus nobiscum loquitur » — aveva scritto Isidoro di Siviglia incorporando la lezione di Ambrogio, Agostino, Girolamo e Gregorio il Grande³⁵. Questo passo di Isidoro, ripreso nel 1663 dal cardinale Bona nel *De divina psalmodia* ribadiva, dopo il dramma spagnolo del secolo precedente e l'incendio che aveva consumato gran parte della produzione spirituale cattolica, l'importanza della lettura della Parola di Dio per una corretta vita spirituale, e rispondeva probabilmente, ora, ad una nuova domanda sociale che rintracciava nella Scrittura un mezzo per evidenziare le differenze sociali, culturali e di sensibilità; una domanda a cui, sul piano dell'offerta, rispondeva la brusca impennata della produzione dei Commentari delle Sacre Scritture³⁶.

³⁴ D. GRAVINA, *Lapis lydius* cit., p. 19.

³⁵ ISIDORO DI SIVIGLIA, *Sententiae*, Libro III, *De lectione*. Costui offriva una panoramica degli interventi più significativi sull'importanza della lettura delle Sacre Scritture per chi volesse penetrare i segreti della locuzione divina e concludeva: « Nemo potest sensum Scripturae Sacrae cognoscere nisi legendi familiaritate » (P. L. MIGNE, vol. 83, coll. 680 sg).

³⁶ G. BONA, *De divina psalmodia*, in Id., *Opera omnia*, Anversa 1723. Sui

E se rientrano senza dubbio nelle categorie della rappresentazione letteraria le pagine che Montaigne aveva dedicato all'aristocratico pubblico femminile alle prese con la sua traduzione francese della *Theologia naturalis* di Cebon, intrigato dalle oscure ed evocative espressioni bibliche³⁷, la riscoperta e la riutilizzazione, sempre più massiccia man mano che si procede nel XVII secolo, di autori che avevano esaltato la funzione spirituale ed intellettuale della Parola di Dio, è fatto che attiene alla ricostruzione storica.

In un sistema pedagogico rivolto anche alla piccola Pacatula e alla giovane Paola, S. Girolamo aveva scritto che « *Ignoratio Scripturarum, ignoratio Christi est* »; ad Isabel Osorio, moniale del convento di S. Spirito a Salamanca, Luis de León aveva dedicato, molti secoli più tardi, la sua *Esposición del Cantar de los Cantares*³⁸: con

Commentari secenteschi della Bibbia, cfr. la voce « *Ecriture Sainte* » in *Dictionnaire de spiritualité*, vol. IV, soprattutto coll. 210 sg.

³⁷ Edita intorno agli anni novanta del XV secolo, la *Theologia naturalis sive Liber Creaturarum* di R. CEBON fu tradotta in francese e pubblicata a Parigi da Montaigne. Il successo dell'opera e della sua traduzione — testimoniata dallo stesso Montaigne nei suoi *Essais* — rimase inalterato nel corso del Seicento. Il XVII secolo vide infatti una serie di ristampe dell'opera, sia per intero che per estratti. Nel 1614 apparve in spagnolo col titolo *Dialogos de la naturaleza de l'homme*.

³⁸ Particolarmente sensibile nei confronti della vita spirituale femminile, S. Girolamo lasciò nelle sue *Epistole* una serie di disposizioni pedagogiche ed educative rivolte alle vergini, alle maritate, alle vedove: figure nelle quali, nel XVII secolo, poteva essere recuperata ed esemplificata la figura della moniale, vergine, sposa di Cristo e vedova al mondo. In particolare, sul ruolo che occupa la Sacra Scrittura nel processo di educazione e di sensibilizzazione femminile, si vedano il *Prologo del Commentarium ad Isaiam prophetam*, dedicato alla « *virgo Christi Eustochio* » (P. L. MIGNE, vol. 24, coll. 17 sg.); l'*Epistola ad Furiam de virginitate servanda* (P. L., vol. 22, coll. 550-560); l'*Epistola ad Letam de educatione filiae* (P. L., vol. 22, coll. 867-878); l'*Epistola ad Gaudentium de Pacatulae infantile educatione* (P. L., vol. 22, coll. 1095-1099). Quanto a Luis de León — agostiniano, editore delle opere di S. Teresa, autore di molti *Commentari* ed *Explicationes* di brani biblici, a motivo dei quali venne coinvolto nelle vicende inquisitoriali spagnole della metà del XVI secolo — egli dedicò alla carmelitana Isabel Osorio un'esposizione e traduzione in castigliano del *Cantico dei Cantici*. L'opera fu poi pubblicata in latino nel 1580, dopo il periodo trascorso da Luis de León nelle carceri dell'Inquisizione, mentre per l'edizione in volgare bisognerà attendere il 1789. Nelle sue due opere più importanti, *La perfecta casada* (Salamanca 1587) e *De los nombres de Christo* (Salamanca 1587), l'agostiniano si soffermava sul ruolo spirituale delle Sacre Scritture. « Por que se ha de entender que la Sagrada Escripura que es habla de Dios, es como una imagen de la condicion y naturaleza de Dios ... Assi en su escriptura todos los sentidos que puso en ella el Espiritu Santido son verdaderas. Por manere que el seguir el un sentido no es desechar el otro » (*La perfecta casada* cit., p. 10). E ancora,

buona pace per le esigenze di ricostruzione, care al XVII secolo, le Sacre Scritture potevano diventare, anche per le donne, lo strumento della verifica e dell'ortodossia della loro parola, antidoto dei deliri mistici a spostare in secondo piano i segni della *suavitas*, *dulcedo*, *mansuetudo*, *concordia*, *modestia*, precedentemente individuati come garanti della locuzione estatica.

« Che la santità senza lettere non sia riguardevole e preziosa, non v'è chi lo neghi. Che meglio non sia esser Santo, che letterato, chi ne dubita? ». Ma — aggiungeva il gesuita Daniello Bartoli, disordinando i contorni della santità da lui precedentemente tracciati — « che non sia meglio esser Santo, e Savio che Santo solamente, non so chi possa con ragione contenderlo »³⁹.

La scienza del « savio prigioniero » — dell'uomo, cioè, « che entra nel suo carcere non per riceverne l'oscurità, ma per portarvi la luce » — veniva così a colorare la santità di una sfumatura nuova; e noi, forzando probabilmente il pensiero di padre Bartoli, potremmo aggiungere che il paragone che il gesuita tracciava fra la tensione intellettuale del nuovo santo e la richiesta del bacio da parte della Sposa del Cantico sia da leggere come un'implicita estensione alle donne, alle serve di Dio, di questo desiderio di cultura. « Uno dei più rilevanti favori che Iddio faccia a' suoi cari è il dono delle Scienze ... La Sposa non chiese altra cosa prima di questa, cominciando le Cantiche colla dimanda di un bacio, che fu quanto chiedere che il suo Sposo le fosse maestro, e coll'amore suo le desse anche Scienza, quello nell'unione delle labbra, questa nell'ampiezza della favella »⁴⁰.

Teresa d'Avila e la questione del rapporto della donna con la Scrittura, così come si era posta nella Spagna cinquecentesca dell'Indice di Valdés⁴¹, sembrano allontanarsi e perdere i loro tratti drammatici, lasciando emergere i deboli segnali del possibile allargamento della sfera dei destinatari e degli interpreti della Parola di Dio. Essa si insinua nei monasteri, rende esplicite le differenze intel-

a conferma dell'esigenza di buone traduzioni in volgare della Bibbia: « Porque muchos destes malos escriptos ordinariamente andan en las manos de mugeres, donzellas, y moças, y no se resacanta de los sus padres » (*De los nombres de Christo* cit., p. 4).

³⁹ D. BARTOLI, *Dell'omo di lettere difeso et emendato*, Firenze 1643, pp. 36-37.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 38.

⁴¹ Sugli stereotipi femminili della semplicità e dell'ignoranza nella Spagna di Teresa d'Avila, cfr. R. Rossi, « Hilar » - « Rezar » versus « Orar » - « Leer » - e/o « Escribir » nella tradizione teresiana, « *Teresianum* », 1986, pp. 427-439.

lettuali e sociali fra le monache. Essa è anche — per dirla con Massimiliano Sandeus — la medicina « *quae curat et sanat* » i mali fisici, le « *perturbationes* » umorali e morali⁴².

Le Sacre Scritture: fonte prima di ispirazione e modello attraverso cui si dipana quella *Theologia mystica* per la quale lo stesso Sandeus apprestava una *clavis*, capace di penetrarne i segreti del linguaggio e di decodificarne i sensi. « *Nihil, quod si bene intelligatur, et pium habet interpretem, ac explanatorem minime malignum, falsitatis, aut impietatis titulo merito condemnari debeat* »⁴³.

Se, in questo rapido esame dei più significativi interventi teorici ed istituzionali sul linguaggio spirituale — la cui funzione è, in ultima analisi, quella di scomporre il quadro di riferimento entro cui si mosse la scrittura monastica femminile fra l'inizio e la fine del XVII secolo — se, dicevamo, ci spostiamo dal testo di Gravina del '38 al successivo *De discretionem spirituum* del cardinale Bona, avvertiamo come si precisi ulteriormente, con un esplicito riferimento alla dimensione monastica, l'indicazione che fa della Sacra Scrittura il parametro di verifica della parola che nasce nei monasteri, anzi, la sua fonte prima di ispirazione. « *Nihil agat Monachus — scriveva infatti Bona parafrasando S. Benedetto — nisi quod communis Monasterii regula, vel maiorum cohortantur exempla* »⁴⁴.

Alle spalle del cardinale cistercense si erano andati accumulando, accanto alle esperienze recenti ma accreditate di alcuni grandi

⁴² M. SANDEUS, *Theologia medica*, Coloniae Agrippinae 1653. Massimiliano Van Der Sandt sottolineava l'efficacità non metaforica delle Sacre Scritture nella guarigione delle malattie che pesavano sugli uomini pii, e riportava alcuni passi di Origene, che segnalavano l'analogia fra gli effetti, silenziosi ed impercettibili, delle medicine adoperate dai medici nella cura dei corpi, e quelli, altrettanto imponderabili, della lettura della Parola di Dio.

⁴³ M. SANDEUS, *Theologia mystica seu contemplatio divina religiosorum a calumniis vindicata*, Maienza 1627. Scopo del trattato del gesuita olandese era quello di difendere gli autori mistici dalle accuse di coloro che, non comprendendoli, li rifiutavano o li respingevano ai margini dell'esperienza spirituale cattolica. In risposta, Sandeus proponeva di interpretare la dottrina dei mistici, ricca di oscurità e di espressioni insolite, alla luce della terminologia scolastica. « *Nihil quod communis cum Philosophorum et Scholasticorum enunciata non probe conveniat* ». Qualche anno più tardi egli avrebbe pubblicato il *Pro theologia mystica clavis* (Colonia 1640), nel quale avrebbe fornito un lessico delle parole e delle espressioni mistiche, accompagnate da sinonimi o parafrasi esplicative. « *Negari non potest, aliquos vere contemplativos et Mysticos, quedam ad salutem animarum perquam utilia scripsisse, quibus posteritas gaudet* » (p. 18).

⁴⁴ G. BONA, *De discretionem spirituum* cit., p. 44.

mistici — Teresa d'Avila e Giovanni della Croce, soprattutto —, che avevano lasciato testimonianza dei loro percorsi spirituali, creando una sorta di teorizzazione dei fenomeni vocali interiori, i primi risultati di una dimensione femminile comunitaria che, attraverso grandi entusiasmi, contraddizioni, lacerazioni, si era tentato di costruire: un progetto spirituale, ma anche sociale ed educativo, al quale avevano contribuito grandi riformatori, badesse dalla solida capacità organizzativa, nobildonne illuminate, direttori spirituali, confessori. Progetto, protrattosi nel tempo, che, anche attraverso la minuziosa fissazione delle pratiche e dei gesti quotidiani, contenuta nelle varie *Regole* e *Costituzioni*, rendeva possibile l'individuazione di personalità esuberanti, inquiete, sulle quali la pratica ignaziana della partecipazione attiva dell'immaginazione agli episodi del Vangelo, e soprattutto all'imitazione di Cristo, o l'emozione scatenata da un testo di edificazione — prodigioso intreccio di valori spirituali e mondani — potevano avere effetti dirompenti, che occorreva vagliare, indirizzare; in ogni caso tenere sotto controllo, tanto più se rischiavano di innescare dinamiche di gruppo, di cui il monastero era facile terreno.

Gli stessi confessori — e non soltanto quelli, inquisiti, del tipo di Urbain Grandière della celebre possessione di Loudun — potevano farsi consapevoli o inconsapevoli tramiti dell'eccesso di immaginazione delle religiose. È suggerimento che ci proviene dall'enorme mole di *Guide* e di *Precetti* per i confessori che videro la luce nel Seicento, che trova conferma in una singolare testimonianza lasciataci da una badessa spagnola della fine del secolo decimosesto, Maria di San José; documento, probabilmente frutto di una tormentata vicenda personale ed espressione delle dinamiche religiose e culturali che attraversarono la Spagna del secondo Cinquecento, che tuttavia fissava sulla carta ciò che probabilmente molte direttrici di anime pensavano, esso ebbe la sua prima edizione in Francia nel 1620.

« La mia penna — scriveva la carmelitana a proposito di un certo tipo, assai frequente, di confessori — non potrà fornire quel tanto di colore che essi posseggono, per il modo in cui si trasformano ad ogni momento. Questi personaggi sono in genere malinconici, e quando lo sono completamente, e rivestiti d'ipocrisia, sono da temere grandemente e difficili da riconoscere. La loro inclinazione particolare è di essere ambiziosi, doppi, falsi, pieni di cautele, maliziosi, eccentrici, amici delle novità, incostanti nel bene, inclini al male ... Questa gente, per l'inclinazione e umore che hanno per l'eccezionalità, sono nemici delle cose comuni, di modo che la prima

cosa alla quale lavorano è a scoprire e a dividere i cuori tentando di attirarli a sé. Essi conquistano le povere Religiose, semplici, il cui desiderio è l'avanzamento delle loro anime, dicendo loro che essi hanno riconosciuto il loro umore e la loro anima e che conoscono in anticipo il cammino per il quale si avvieranno ... Ciò che essi pretendono è di conoscere le inclinazioni di ciascuna, e di assoggettarle tutte alla fede: cosa per la quale non occorre molto perché le donne si sottomettono e assoggettano facilmente al loro padre spirituale ... E se le Religiose sono dello stesso umore di quella gente là, e hanno particolare piacere a che qualcuno si prende particolare cura di loro ..., il confessore che è pieno di invenzioni, e che vede la fede e la devozione con la quale esse si sottomettono, non lascia alcuna cosa al suo posto e imbroglia tutto »⁴⁵.

Interpretazione da parte di una donna del rapporto confessore/ suora, ma anche testimonianza di scrittura femminile che potremmo collocare all'opposto di quella mistica per la lucidità, e quasi brutalità, di cui fa prova, e per la proposta di lettura sociale di un linguaggio — quello spirituale — che si va estendendo a macchia d'olio.

Le parole, gli scritti che percorrono gli spazi della clausura, ultime propaggini dei sogni e delle aspettative di donne che fanno fatica a tagliare il legame con i valori del proprio stato secolare, vengono favoriti, e anzi sono il prodotto degli eccessi umorali di uomini, in gran parte provenienti dalle stesse fasce sociali, che hanno in uggia la regolarità della vita monastica. Un'interpretazione, che disordina i contorni della dinamica esuberanza (femminile)/controllo (maschile), lasciando emergere la possibilità che solo un'altra donna, dotata contemporaneamente di quella forza e misericordia che da Mosè in poi era richiesta ai conduttori del popolo cristiano, possa mettere ordine e dare voce alle esigenze spirituali delle consorelle; un'interpretazione che, a quanto mi consta, non ebbe diffusione nei monasteri di Spagna e d'Italia e che, non a caso, trovò l'iter della stampa nella Francia della prima metà del secolo.

L'esperienza della molteplicità della personalità umana, della diversità con cui un medesimo racconto o una medesima tradizione

⁴⁵ M. DE S. JOSÉ, *Avisos y maximas para gobernar les Religiosas*, manoscritto in portoghese, tradotto e pubblicato in francese col titolo *Discours pour servir d'instruction aux Prieures pour le gouvernement des Religieuses*, Parigi 1620, pp. 113 sg. Sulla monaca spagnola, amica di S. Teresa, coinvolta nelle vicende di G. Gracian, si veda S. DE LA S. FAMILIA, *Humor y espiritualidad en la escuela teresiana primitiva*, Burgos 1966; A. DONAZAR, *Principio y fine de una reforma*, Bogotá 1968; cfr. inoltre la voce *Marie de S. Joseph* curata da I. RODRIGUEZ in *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 10, coll. 526-528.

possono venire rielaborati dall'immaginazione e trasmessi ad un corpo che « quasi procellis agitatur et commovetur » fa da sfondo al *De discretione spirituum* di Bona, in cui le « cause corporali », già individuate dai Padri della Chiesa e dai teologi medievali come fonte delle turbe emotive e spirituali dei religiosi, si arricchiscono di nuove sfumature.

La spiritualità del XVII secolo deve fare anche i conti con diversità culturali ed antropologiche, che sono frutto sia dell'allargamento della popolazione monastica che della proliferazione delle « case sorelle » dei vari ordini al di là di confini in cui un comune universo materiale e simbolico crea codici naturali di comunicazione e di assimilazione dell'altrui biografia nella propria. Più che dai diversi moti dell'animo o dagli eccessi di temperamento, nella diffusione della parola — e quindi nella sua proposizione come esperienza unificante ed edificante — bisogna guardarsi da quella complessità « ex qua diversos populorum et gentium mores esse constat », fatta di « educatio, institutio, aetas, conditio, alimenta, leges maiorum, conversatio et alia eiusdem generis, quae non solum alios ab aliis sed singulos a seipsis per intervalla distinguunt »⁴⁶.

Di contro alla Babele dei linguaggi, alla moltiplicazione dei segni, all'incrociarsi di esperienze nate in condizioni materiali diverse e lontane, la scarna ed essenziale Parola di Dio che « in apice mentis uno simplicissimo verbo » rivolge all'anima che in silenzio ascolta « sine labore et fastidio... multa plura in brevissimo tempore »⁴⁷: una Parola che, uscita dalla dimensione particolare dei grandi mistici del XVI secolo, varcava così la soglia delle imponenti fondazioni monastiche secentesche, filtro delle attitudini all'eccentricità dei linguaggi spirituali e mezzo di omogeneizzazione di esperienze altrimenti difficilmente omologabili.

Fra i caratteri che Bona codifica nel suo trattato, c'è quello dell'impressione indelebile della locuzione divina nella coscienza di chi la ascolta, per cui non è attraverso un processo di memorizzazione che essa ritorna alla mente, ma per l'attualità che conserva nel tempo. Un carattere, questo, che mi sembra particolarmente importante per queste nostre considerazioni sulla scrittura che, come sa bene chi analizzi una biografia spirituale del XVII secolo, non è un momento di raccoglimento, e di effusione insieme, contestuale o immediatamente successivo all'esperienza spirituale, personale ed intimo, ma una vera e propria pratica, in cui non è tanto lo stereotipo della scrittura

⁴⁶ G. BONA, *De discretione spirituum* cit., pp. 89-90.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 61-62.

per obbedienza il dato caratterizzante, ma piuttosto la modalità collettiva attraverso cui il controllo esterno prende forma e gli esiti, formali e di contenuto, di tale controllo.

Le tappe che generalmente lo scritto di una monaca del XVII secolo attraversa, prima di arrivare alla fase finale di giudizio nel processo di beatificazione, sono scandite da forme di intrusione nella dinamica fra la scrittrice e il suo prodotto, che possono andare dalla richiesta che il confessore rivolge alla religiosa di riscrivere in maniera più circostanziata la sua relazione, alla divulgazione dei testi presso persone competenti ad esprimere un giudizio, alla trascrizione, più o meno rispettosa dell'originale, da parte delle altre suore, impegnate spesso, a loro volta, in relazioni di appoggio alla scrittura estatica della consorella. Il percorso dello scritto — che si snoda attraverso questi spazi e questi tempi che non possono essi stessi non divenire parte integrante del testo — non ha tuttavia il potere di intaccare l'esperienza originaria. L'eliminazione di ogni incertezza della memoria, e anzi, l'eliminazione stessa della memoria come parte integrante del processo di oggettivazione della propria esperienza interiore attraverso la scrittura, consentirà così alla serva di Dio di iniziare una qualsiasi pagina del suo diario, in un qualsiasi commento, con: « Per quel che mi disse V.I. di scrivere quanto mi occorre nel ratto del ... ».

Le osservazioni che, a partire dal trattato di Bona, siamo venuti facendo sullo scarto che separa l'impressione (divina) dalla memoria (umana) — si pensi peraltro alle indicazioni che venivano in quegli anni dall'empirismo sul rapporto impressione-percezione-conoscenza —, richiamano, per l'appunto, alla memoria, le indicazioni che Mabillon, alla fine del secolo decimosettimo, offriva nel suo *Traité des études monastiques*.

Concepito per i dotti « solitaires » che, come lui, avevano deciso di dedicarsi ad una ricerca libera da bigottismi e da false ipoteche confessionali, il *Trattato*, nella parte dedicata allo studio della Bibbia da parte dei monaci, suggeriva i metodi migliori per apprendere, memorizzare, ed eventualmente riutilizzare i passi delle Sacre Scritture, e così continuava: « Ce n'est pas qu'il faille absolument reietter certains endroits qui sont exprimez d'une manière vive et agréable. Il y a dans les auteurs, et surtout dans les Pères, de certaines paroles courtes et vives qui renferment un grand sens, des tours d'expression extraordinaires et des traits d'une fine éloquence qu'il faut recueillir »; passi in cui « la solidité de la pensée répond à l'agrément de l'expression », che i giovani devono imparare a schedare, trascrivere e a « les apprendre par coeur », « Et comme

ils ont d'ordinaire de la mémoire, ils liront de tems en tems leur recueils pour tacher de se les inculquer »⁴⁸.

Certamente non si vuole qui suggerire una sia pur lontana somiglianza fra i sapienti benedettini di Saint-Germain-des-Près e la moltitudine di donne che, da una clausura senza dubbio meno stimolante, appresero *par coeur* e interiorizzarono i passi della Scrittura.

È tuttavia probabile che il metodo di apprendimento, descritto minuziosamente da Mabillon in tutte le sue fasi e varianti, fosse quello che abitualmente veniva consigliato a chi era ritenuto capace di sviluppare, a partire dalla lettura della Scrittura, una propria elaborazione: un metodo che sfumava i confini tra memoria ed impressione e che necessitava proprio per questo — come sottolinea ancora Mabillon — di quell'eccezionale purezza di cuore che si può ottenere soltanto con la mortificazione e la preghiera. « C'est pourquoy l'oraison est nécessaire pour obtenir cette lumière, sans laquelle nous n'entendrons jamais comme il faut, ni les veritez obscures et cachées, ni mesme celles qui paroissent les plus faciles et les plus aisées »⁴⁹.

Impressione, brevità, purezza di cuore, lume, intelligenza: le stesse espressioni segnano l'approccio rigoroso e filologico di Mabillon alle Sacre Scritture e la « sancta simplicitas » delle secentesche ispirate traduttrici della Parola di Dio.

E se, come è stato scritto, fra Cinque e Seicento il termine « mistico » perde il suo carattere di aggettivo, applicabile a tutte le conoscenze e i soggetti del mondo religioso, per divenire un sostantivo e delimitare un modo « altro » di esperienza, un genere della conoscenza e del discorso⁵⁰, non possiamo tuttavia trascurare il fatto che questa frattura procede di pari passo e si colloca all'interno di un più vasto percorso culturale e religioso, scandito da importanti mutamenti: la fissazione, in primo luogo, di alcuni criteri che assicurano la possibilità di appropriarsi della *clavis mystica* per religiosi, anche donne, che ne siano capaci; la ricerca filologica che sottopone al crivello dell'*auctoritas* e della *justificatio* anche le fonti originarie del cristianesimo; la proliferazione dei *Commentari* delle Sacre Scritture, ad opera essenzialmente dei gesuiti, che massificano una conoscenza in precedenza di tipo esclusivamente teologico, e che

⁴⁸ J. MABILLON, *Traité des études monastiques*, Parigi 1691, parte II, cp. XIV, *Des collections ou recueils*, p. 308.

⁴⁹ *Ibid.*, cap. II, *De la manière que les moines doivent lire l'Écriture Sainte*, pp. 163-164.

⁵⁰ M. DE CERTEAU, *Mystique*, voce dell'*Encyclopedia universalis*, vol. 11, Parigi 1971, pp. 521 sg.

facilitano, in quella sorta di *résumé* che operano dei testi, un processo di dilatazione della memoria; infine, non ultima, quella importante rivoluzione che rappresentò nella storia della cultura e della mentalità la scoperta e l'utilizzazione del concetto di *probabile* (probare), che in campo dottrinario e teologico si risolse, ancora una volta soprattutto ad opera dei gesuiti, nella ricerca di una verità pratica, probabile, che, nell'impossibilità di pervenire ad una verità filologica, consentisse di utilizzare i testi e di organizzare, a partire da ciò, una pratica socialmente utile⁵¹.

Rispondendo alla questione se « ad contemplationem mysticam non occurrit voluntatem », Sandeus rispondeva « Contemplatio, enim, saltem ordinaria, est actus voluntarius. Ergo imperari debet a voluntate, ab eaque suo modo procedere. Et quia spectat ad cultum divinum, praerequirat piam voluntatem seu affectum erga Deum, ac illius venerationem et cultum »⁵².

Volontà, cultura, utilità sociale: queste le garanzie spirituali, ma anche sociali, della scrittura femminile che nasce nei monasteri.

Necessariamente breve per ragioni di spazio, e certamente « impressionistica » per la sovrapposizione di esperienze nate in luoghi lontani fra di loro e in condizioni materiali diverse, la testimonianza offerta da alcuni brani di monache secentesche vorrebbe qui cogliere gli adattamenti della scrittura femminile monastica alle indicazioni che provenivano da trattati che, come quelli di Gravina e di Bona, tendevano a codificare i margini dell'esperienza e della parola spirituale, in una dimensione monastica qualitativamente e quantitativamente differente dalle precedenti.

Tentativo di cogliere l'*événementiel* in una forma di linguaggio che, seppur con diversi strumenti metodologici, è stato il più delle volte indagato al di fuori delle categorie spazio-temporali, un approccio alla scrittura femminile che si attenga a dei segni forti, come le date e le direttive istituzionali, non risolve certamente le domande e le inquietudini che percorrono, agli occhi di un ricercatore contemporaneo, un testo uscito dalla clausura del XVII secolo. Molto di

⁵¹ Ringrazio il prof. Jacques Le Brun per le osservazioni e i suggerimenti forniti a proposito, nel corso dei suoi seminari sul « Pur amour », tenuti alla V Sezione di Scienze Religiose della Sorbona nell'a. a 1987-88.

⁵² M. SANDEUS, *Theologia mystica* cit., p. 61. Nella III *disquisitio* dell'*VIII commentatio*, Sandeus definiva i gradini necessari per arrivare alla contemplazione: *cogitatio, meditatio, speculatio, contemplatio*, già individuati da S. Ignazio, ed esaminava le facoltà umane che il soggetto deve attivare per passare dall'uno all'altro.

esso resta opaco ed inafferrabile; ma tanto più questa opacità diventa individuabile, quanto più se ne riescano a rendere trasparenti i contorni. A questo proposito, l'angolo di osservazione offerto dal lasso di tempo che corre tra l'inizio e la fine del Seicento, è certamente privilegiato, in quanto l'assunzione, progressivamente sempre più avvertita dall'istituzione, della molteplicità di fattori e dinamiche che entravano in gioco in un'esperienza spirituale, s'intersecava con il messaggio, più che mai universalistico ed evangelico, del dopo Trento.

L'ottica dalla quale mi sono posta nell'analisi di queste fonti, poco attenta alla lettura antropologica, psicanalitica o strutturale dei testi, vorrebbe tenere il più possibile in conto i dati materiali e culturali, alcuni dei quali già accennati, che confluirono, a livello generale, nel fenomeno dell'esplosione della scrittura femminile; dati che, schematicamente, potremmo così riassumere: ingresso massiccio nei monasteri di esponenti dell'aristocrazia o di strati sociali elevati; progetto sociale e culturale connesso allo sviluppo dei monasteri, di cui la quantità di storie degli ordini o dei singoli stabilimenti è spia; esigenza di « evangelizzazione » della società e soprattutto delle zone e delle fasce sociali ritenute impermeabili alla religiosità emersa dal Tridentino; esigenza, d'altra parte, di attenersi a quei valori moderni di « scientificità », che, se nell'ambito del linguaggio verbale e della scrittura, implicavano la ricerca e la filologia delle fonti, nella sfera del linguaggio del corpo, richiedevano l'accertamento dello stato psico-fisico delle serve di Dio e la garanzia che le pratiche dissipatorie in uso nei conventi, non interferissero con la corretta espressione della loro spiritualità; sviluppo, infine, degli ordini regolari maschili e del loro potere d'intervento sia all'interno dei monasteri che nel secolo. Un fronte di controllo e di gestione del fervore religioso, questi ultimi, ma anche di cerniera fra il mondo della cultura, le istituzioni e la società che, lungi dall'essere compatto, mostrava al suo interno divergenze e differenze, legate non solo al diverso criterio ispiratore dell'ordine, ma anche alle diverse realtà geografiche e sociali in cui ciascuno aveva scelto di operare. Per restare all'interno del nostro argomento, i momenti di frizione che si vennero a creare fra alcuni ordini di fronte a certe espressioni di misticismo femminile — Orsola Benincasa, ad esempio, o Crescenzia di Kaufbeuren — sono significativi della difficoltà, per ciascun ordine di occupare e di controllare uno spazio sociale definito⁵¹.

⁵¹ Alle polemiche fra teatini e gesuiti in merito alla santità di Orsola Benincasa accenna M. Sallmann, senza tuttavia entrare nel merito dei più vasti

Il dato che s'impone immediatamente nell'accostarsi ai testi usciti dalla clausura del XVII secolo è l'utilizzazione diffusa di espressioni come « parole interiori », « voci interne », il rimando costante, cioè, ad una dinamica vocale ed uditiva, al tempo stesso concreta ed astratta, nelle pieghe della cui ambiguità ha luogo la scrittura della serva di Dio.

Non più esclusivo patrimonio e codice di espressione di una personalità eccezionale — l'estatica —, i *verba interna* accompagnano i percorsi di tutte quelle monache che intendono rendere trasparente, attraverso la scrittura, la loro esperienza materiale e spirituale della clausura.

Strettamente collegata a questa sorta di dilatazione e di sconfinamento del linguaggio spirituale, è la cura nel fissare le circostanze esterne e le modalità in cui i messaggi soprannaturali prendono corpo: innanzi tutto la loro rapidità e brevità, la valenza imperiosa e necessitante, l'effetto di continuità che mantengono nel tempo, il contesto tranquillo in cui hanno luogo (presenza di una, due persone al massimo): fattori tutti, accuratamente accompagnati dalla descrizione delle sottili anatomie celesti impegnate nella ricezione dei messaggi ultraterreni (le orecchie interne ed esterne, la parte inferiore e superiore dell'anima ecc.)⁵⁴, che, nel testo di Bona, circoscrivevano esclusivamente i confini della comunicazione fra Dio e il mistico o la mistica.

Sia infatti che si prenda in esame un'imponente raccolta biografica, volta ad immortalare le più illustri personalità di un ordine, come gli *Eloges* della benedettina Mère de Blemur, destinati ad un grande pubblico per la celebrità delle trentatré donne che vi figuravano e testimoni di un importante periodo della storia politica e sociale di Francia⁵⁵; sia che si guardi ad un testo, come quello di suor M. Maddalena di S. Agostino, scritto sostanzialmente per

conflitti che alimentavano la storia dei due ordini (J. M. SALLMANN, *La sainteté mystique féminine à Naples au tournant des XVI^e et XVII^e siècles*, in S. BOESCH GAJANO-L. SEBASTIANI (a cura), *Culti dei Santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, Roma-L'Aquila 1984, pp. 683-702. Per il caso di Crescenza di Kaufbeuren, cfr. F. BOESPFLUG, *Dieu dans l'art*, Parigi 1984.

⁵⁴ La sistemazione, contenuta nell'opera di Bona, degli elementi che S. Teresa aveva fornito per una sorta di mappa corporea delle facoltà umane adatte a percepire la parola di Dio, trova riscontro in opere scientifiche e mediche del tempo, come R. FLUDD, *Integrum morborum mysterium sive medicina catholica*, Francoforte 1629-31.

⁵⁵ J. BOUETTE DE BLEMUR, *Eloges des plusieurs personnes illustres en pieté de l'Ordre de St. Benoist decedées en ces derniers siècles*, Parigi 1679, voll. 2.

rinverdire i fasti locali di una famiglia palermitana — i principi di Paceco —, tributaria di molte sue donne al monastero carmelitano della città³⁶; sia, ancora, che si esaminino singole biografie spirituali, una corretta scenografia delle « parole interiori » segna esperienze estremamente lontane fra loro, come lo possono essere la relazione di un episodio propriamente estatico e il progetto di scrivere la storia del proprio ordine.

« La notte seguente io indegnissima — scrive M. Maddalena di S. Agostino negli anni settanta del Seicento a proposito di un episodio accaduto nel 1655 — non potendo dormire, mi posi a fare un puoco d'oratione circa quello che il giorno innanzi s'era trattato; mi venne all'hora efficacemente una spiratione tanto vivace all'anima (stando io però molto spensierata di questo né mi passava per l'immaginazione), che saria di molto gusto e gloria di Nostro Signore, che io miserabilissima carmelitana scalza... scrivessi minutamente come si fondò questo nostro Monastero, e la traslatione di esso in questo luogo dove stiamo al presente. Sentendomi questa ispiratione e voce interna, men'andai dal confessore... e ci raccontai tutto il sopradetto, con volontà efficace di fare tutto quello che detto Padre mi comandasse, sì in eseguire detta ispiratione, come anche in lasciarla del tutto e veramente mi sentiva nel cuore questa indifferenza »³⁷.

Gli elementi della rappresentazione estatica e della sua correttezza ci sono tutti: il silenzio, la notte, la vivezza della voce interna e dell'*ispirazione* (ricordo che nel XVII secolo il termine *ispiratio* faceva riferimento alla fisicità dell'atto, come suggeriscono le indicazioni alle consorelle di Teresa d'Avila e i testi ignaziani sull'orazione); la svalutazione dell'immaginazione, la profonda umiltà della carmelitana, la volontà *efficace* di sottomettersi alle decisioni del padre spirituale. Manca solo la citazione delle parole ispirate, ma avrebbero potuto essere *Inspice et fac*, oppure *Magis improvvisa placent*, o, forse, *Surge, quia magis tibi restat viam*: parole che si rincorrono da uno scritto femminile all'altro, che alimentano associazioni e capacità di scrittura diverse, ma che in ogni caso fanno da collante nello sviluppo del medesimo testo, assimilandolo ad altri.

« Ecoutez ma fille — senti pronunciare 'à l'oreille du coeur' Louise de Rouxel — rendez vous attentive à ma doctrine; je veux que vous oubliez la maison de votre père, que vous étouffiez les

³⁶ M. MADDALENA DI S. AGOSTINO, *Fondazione e traslatione del Monastero di S. Teresa delle carmelitane scalze nella felice città di Palermo*, Venezia 1672.

³⁷ *Ibid.*, pp. 12-13.

sentiments de la nature, que vous ne consultiez plus ny la chair, ny le sang, mais seulement l'inspiration celeste, afin de suivre courageusement ce guide fidel »⁵⁸.

Se passiamo, poi, ad un piano di scrittura propriamente mistico, accompagnato cioè dai segni fisici dell'estasi, ritroviamo gli stessi elementi della rapidità, del silenzio, dello stupore, che accompagnano le « parole interiori », nate in circostanze più esplicitamente pubbliche ed esterne.

M. Crocifissa della Concezione, in una pagina del suo diario che rievocava le sue prime, lontane esperienze estatiche, scriveva che il suo stato era a quel tempo « come un disabitato Calvario, ove non si sentiva sussurro né mormorio, fuorché qualche raro sospiro che tra i dirupi diceva *Inspice et fac*, affissandomi gli occhi della mente in quell'oggetto di pace muto, e immoto fra le pene »⁵⁹. E ancora: « Hoggi stando innanzi al SS. Sacramento esposto hebbi nell'orazione il seguente conoscimento; cioè nel principio di quella intesi col maggiore spavento si possa immaginare nell'interno le seguenti parole *Semen cecidit in corde hominis et fructum offert infinitum*. Intimorita io di tali parole poiché quelle furono dette all'improvviso e parvemi profferite con molta imperiosa Maestà, talché non solo causarono terrore all'Anima, ma anche al corpo, essendo io diventata tutta gelata e tremebonda e quasi abbandonata di forze »⁶⁰.

A Maria dell'Incarnazione, posta all'ascolto della voce di Dio che le parlava teneramente con le parole del Nuovo Testamento e del Salterio, sembrava « que j'avais des bras intérieures que je tenais toujours tendus pour embrasser celui après lequel je soupirais »⁶¹;

⁵⁸ *Eloge de Madame Louise de Rouxel de Medavy*, in J. DE BLEMUR, *Eloges* cit., vol. I, pp. 428-436.

⁵⁹ Relazione di M. Crocifissa della Concezione, riportata nella biografia di G. TURANO, *Vita e virtù della venerabile serva di Dio suor M. Crocifissa della Concezione*, Venezia 1709.

⁶⁰ Copia manoscritta di una relazione di M. Crocifissa, conservata nel fascicolo *Relazioni che da' di se stessa*, presso l'Archivio del Monastero del SS. Rosario di Palma Montechiaro.

⁶¹MARIA DELL'INCARNAZIONE, *Ecrits spirituels*, Parigi 1675. Gli scritti dell'orsolina furono pubblicati per la prima volta dal benedettino C. Martin, figlio della stessa Maria dell'Incarnazione, che tracciò nella premessa un profilo spirituale ed intellettuale della madre. A questa edizione ne seguirono molte altre nel corso del Seicento, che segnano la progressiva accettazione e diffusione in Francia del modello spirituale offerto da Maria dell'Incarnazione. Lo stesso Nicole, ad esempio, autore nel 1666 della lettera-pamphlet *Les visionnaires*, apprezzò l'autobiografia e gli altri scritti dell'orsolina, e i dottori della Sorbona, nell'approvare nel 1683 la sua *Ecole sainte ou explications jami-*

e l'agostiniana Louise du Néant — per un certo verso esempio atipico di scrittura femminile secentesca in quanto visse la sua spiritualità al di fuori delle strutture conventuali — aveva l'impressione che « les heures entières se passent comme des moments, tandis qu'Il me témoigne ses tendresses par des terms pleins de douceur. Il se sert de toutes les expressions qui sont employées dans le Cantique des Cantiques par l'Epoux divin avec l'Epouse sacrée »⁶².

Alcune osservazioni è possibile fare a partire da questa giustapposizione — per alcuni aspetti arbitraria — di testimonianze, che vorrebbero cogliere, nella pratica della scrittura monastica, l'eco di un orientamento che si proponeva di fissare e di regolamentare gli eccessi e le stravaganze di linguaggio e di scrittura, contropartita inevitabile del boom delle « vocazioni ». Un orientamento che faceva della Parola di Dio un punto di riferimento, al tempo stesso unificante e discriminante, e che era sintomo di nuove esigenze culturali e spirituali della società nel suo complesso.

In primo luogo si è tentati di ricercare, di fronte ad un materiale che tende a presentarsi come omogeneo, una diversificazione fra quelle testimonianze in cui viene esplicitata in qualche modo l'aderenza della religiosa al modello della Scrittura, e quelle che, viceversa, esaltano il dato della « dotta ignoranza ».

Se, come abbiamo fuggevolmente notato a proposito di Maria dell'Incarnazione, è possibile intravedere negli scritti di alcune suore il tentativo — consapevole o inconsapevole, autogestito o pilotato — di fare della propria competenza il segmento forte dell'esperienza religiosa, in altre l'indubbio impegno e capacità di elaborazione sono sepolti dalla massa dei fenomeni soprannaturali.

Nel rievocare Angela da Brescia, le consorelle avevano cura di sottolineare che « ella s'intendeva di latino per una scienza infusa e rispondeva con prudenza più divina che umana ai dubbi che le ponevano i predicatori ... Ella schiariva le questioni più difficili delle

lière des mysteres de la foy (Parigi 1684), tennero a sottolineare che « Elle n'employe que l'autorité de l'Ecriture Sainte, qui estoit toute sa lecture et où elle mettoit toute son application ... Elle ne savait point d'autre lecture, et elle s'en etait tellement remplie, qu'en toutes rencontres et en toutes compagnies les passages luy en venoient à la bouche si naturellement que soit qu'elle interrogeât, soit qu'elle répondit, ses parolles étoient mêlées de celles de l'Ecriture » (Approvazione dei dottori della Sorbona agli *Ecrits Spirituels* cit., s.p.).

⁶² Lettera di Louise du Néant (1639-1694) al confessore M. Briard, riportata in una ristampa (Parigi 1987, p. 199) della biografia tardo secentesca di J. MAILLARD, *Louise du Néant ou le triomphe de la pauvreté et des humiliations*, Parigi 1732.

Sacre Scritture»⁶³. E Maria Crocifissa della Concezione, nel commentare con queste parole la propria, assoluta, incapacità di apprendimento: «O Sancta simplicitas quae ut puerula filia in paucioribus verbis acquiescit per omnia», aggiungeva che le «veniva da ridere» al pensiero delle oscure latinanze che le spuntavano, come per incanto, sulla bocca.

Sarebbe azzardato ancora una volta, in mancanza di una ricognizione esauriente delle letture e dei modelli spirituali che circolavano nei monasteri, e in assenza di una documentazione capace di delineare il loro grado di integrazione con la società, elevare ad ipotesi la suggestione che è venuta fuori dallo spoglio comparato di materiali secenteschi francesi ed italiani: più frequente, nei primi, l'esplicito riferimento — carico di valori positivi — alle letture che impegnavano le monache e all'utilizzazione delle Sacre Scritture come fonte prima di ispirazione e come espressione di prestigio spirituale ed intellettuale⁶⁴. Un dato che, allo stato attuale della ricerca, non può essere né generalizzato né utilizzato come discriminante, ma per il quale può costituire un utile elemento di riflessione la collazione fra il trattato di Bona e la sua traduzione francese del 1676 curata da Hautfontaine: più precisa, circostanziata, rigorosa, quest'ultima, con frequenti interventi del traduttore, soprattutto nell'aggettivazione, che andavano nel senso di limitare al massimo le libere associazioni che la Parola di Dio poteva produrre⁶⁵.

La seconda osservazione — piuttosto un interrogativo — nasce dalla constatazione della progressiva omologazione dei linguaggi e

⁶³ M. POMMEREAU, *Les chroniques des Ursulines recueillies pour l'usage des Religieuses du mesme Ordre*, Parigi 1673, p. 28.

⁶⁴ P. ROUSSELOT, nella sua *Histoire de l'éducation des femmes* (Parigi 1883), ha fornito un catalogo delle opere più diffuse nei monasteri secenteschi francesi e più utilizzate nell'educazione delle fanciulle, con la loro data di pubblicazione o di traduzione in Francia. *La guya de pecadores* di L. Granada, ad esempio, era divenuta un classico sia dell'educazione monastica che di quella femminile in generale. Pietro d'Alcantara, Barthélemy dei Martiri e Giovanni della Croce erano stati tradotti, rispettivamente nel 1612, 1613, 1628. Giovanni d'Avila, tradotto soltanto nel 1673, era tuttavia molto conosciuto attraverso la biografia di Ribera del 1610, che riportava parecchi brani dell'opera del mistico spagnolo. I *Commentari* e gli *extraits* delle Sacre Scritture avevano un'enorme diffusione nei monasteri e nel secolo e le lettrici — continua Rousselot — «passaient, sans brusque transition, de l'Astrée à la Vie dévote, du bréviaire des courtisanes au bréviaire des dévots». Cito da un reprint de *L'éducation des filles*, New York 1971, p. 305.

⁶⁵ Ringrazio ancora una volta il prof. Le Brun che, nel corso dei seminari sulle biografie religiose femminili del XVII secolo, ha portato avanti la collazione fra il *De discretione spirituum* di G. Bona e la sua traduzione francese.

dello slittamento di un certo tipo di scrittura, precedentemente connotativo di un'esperienza propriamente mistica, verso altre forme di testimonianza scritta del fervore religioso.

Quale elemento, a questo punto, era in grado di rendere eccezionale un'esperienza rispetto ad un'altra? Quale la discriminante, al di là del linguaggio eccezionale, fra la santità ed una corretta e ricca vita spirituale?

Interrogativo non semplice, e che certamente non prevede un'unica risposta, ma alla cui soluzione non è forse estraneo il ruolo che la malattia, la sofferenza fisica, vengono a giocare nel modello di santità secentesco.

Sempre presente nella storia della santità occidentale — dalla sua prima espressione, nel cristianesimo primitivo, come metafora di imperfezioni spirituali —, la malattia, arricchita dalla sfilza delle certificazioni e sostenuta dal bagaglio delle cognizioni scientifiche, sembra rivestire ora il ruolo preponderante di appoggio e di conferma di una santità che non può più accontentarsi di una parola che va moltiplicandosi.

Il sostegno di un corpo malato, piagato, e che s'impone con forza nonostante la svalutazione ideologica a cui è sottoposto, dà autorità alla scrittura; la sofferenza — una sofferenza accuratamente documentata e descritta — accompagna sia i momenti particolari dell'estasi⁶⁶, che la quotidianità stessa di colei che sarebbe riuscita a differenziarsi dalle consorelle e ad aspirare ad un destino di venerabile o beata.

⁶⁶ Nel gridare « Fulcite, fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore, amore languo », Orsola Benincasa aveva cura di precisare che « mi saltava il cuore interiormente e mio fratello ne pativa grande ansietà, mi faceva pigliare sciroppi e medicine, e il Medico si lamentava che le medicine non facevano giovamento: mi durava quello affanno un quarto d'ora e più, e mi pareva come se mi staccasse il cuore, saltandomi dentro il petto. Appresso mi venne lo sbattimento, che mi era di refrigerio grande, ma agli altri non pareva così, vedendo essi, che tremavo tanto forte, che dubitavo non mi si spezzasse il collo, però a me era di refrigerio con grande allegrezza, perché svaporava il cuore ... Dopo, quanto mi venne l'estasi, si quietò il cuore, che non mi saltava più in questo modo; ma lo sbatter continuò per qualche tempo. Dopo l'estasi mi venne il cantare, e strillava dicendo, Giesù amore, Maria dolce, Giesù dolce, Maria amore, e altre lodi e salmi: et era tanto acuta e stridente la voce, che io stessa me ne stupivo, e mi sentivo rallegrare e sfogare con quel canto fatto per amore, che io nol potevo tenere » (Relazione di Orsola Benincasa, riportata in F. M. MAGGIO, *Vita della venerabile Madre Orsola Benincasa, napoletana*, Roma 1655, p. 113). La testimonianza di Orsola, portata come esempio della cura con cui le serve di Dio o i loro biografi descrivevano le manifestazioni fisiche dell'estasi, è assolutamente simile alle altre coeve.

Certamente non a caso il gesuita G. Rho pubblicava nel 1644 il *De variis virtutum historiis*, raccapricciante repertorio dei mali fisici che avevano afflitto i pii personaggi, che faceva della capacità di sopportazione del dolore e di accettazione del proprio destino uno degli argomenti principali a sostegno della santità⁶⁷; non a caso, la scrittura di un percorso spirituale eccezionale era anche scrittura del dolore fisico.

Ma ritorniamo, dopo questa breve parentesi, all'argomento principale di questo contributo, la scrittura monastica femminile e gli orientamenti religiosi e culturali di cui è espressione. Due elementi mi sembra che si possano a questo punto evidenziare: da un canto, i trattati secenteschi sulle visioni e rivelazioni, i *Commentari* biblici, i dizionari aggiornati del linguaggio spirituale che richiamano, in linea di massima, le suore ad un'appropriazione, culturalmente di buon livello, delle Sacre Scritture e che fanno leva su quella diffusa esigenza di nobilitazione e di differenziazione sociale per la quale, in un secolo *eclairé* come il XVII, l'ignoranza costituisce per i nobili « une source inépuisable de confusion »⁶⁸; dall'altro, l'abuso delle « parole interiori », eco implicita o esplicita di passi biblici, che, con differenze legate alle singole personalità e alla diversa dislocazione in cui sorgono, attraversano tutta quanta la scrittura monastica femminile del XVII secolo.

Il dato nuovo e miracoloso sembrerebbe consistere nella capacità che la Parola divina acquista di penetrare il cervello e la complessione femminile. Ma allora ci ritroviamo a Maria d'Agreda e allo scarto, individuato dai suoi contemporanei, fra la sua materialità di donna e la sua competenza di teologo.

Nel ritornare alla *Mystica ciudad*, vorrei rapidamente richiamare quanto già scritto nelle pagine iniziali, e cioè che essa costituisce semplicemente lo spunto — particolarmente favorevole per le travagliate vicende di cui fu al centro — per una prima, approssimativa ricognizione delle relazioni che intercorsero, fra XVII e XVIII se-

⁶⁷ G. RHO, *De variis virtutum historiis*, Lagduni 1644. Si veda in particolare il Libro VI, capitolo IV, « De morborum tolerantia ».

⁶⁸ *Le triomphe de la Misericorde de Dieu sur en coeur endourcy ou Les Confessionne de l'Augustin de France converty, écrites par luy mesme*, Rouen 1708 (III ed.) (p. 23. L'opera, anonima, della metà del XVII secolo, pubblicata a cura del gesuita J. Maillard, era la testimonianza di un aristocratico francese sui rischi di un cattivo uso della nascita nobile e sui vantaggi che essa, d'altra parte, consentiva. Tra quest'ultimi, la conoscenza delle lingue straniere, del latino e della filosofia.

colo, fra la scrittura monastica femminile e i coevi valori sociali, religiosi, culturali.

Né infatti sono stati esaminati gli originali castigliani, né le varie edizioni spagnole sono state collazionate fra loro e confrontate con quelle in altre lingue; né, infine, l'indagine biografica ha oltrepassato i margini del ritratto agiografico. Per quanto riguarda, poi, la proposizione in Francia negli ultimi anni del secolo, del « fenomeno Maria d'Agreda », mi sono limitata ad accettarne la sua collocazione a cavallo dei due *affaires* che sconvolsero la vita spirituale e culturale del secolo decimosettimo — il quietismo e la questione del *pur amour* —, e a registrare la difficoltà, già intravista dai contemporanei, per « une oeuvre spirituelle conçue dans le mond espagnol » di varcare i confini di una Francia « intellectuelle, scientifique, epriise de beauté majesteuse et de solidité historique »⁶⁹.

In base alla lettura e alla scansione che abbiamo dato degli interventi istituzionali sulla parola e sulla scrittura femminile, l'opera di Maria d'Agreda, per gli anni in cui fu concepita e scritta, non mostrava di essere in contraddizione con gli appelli alla dottrina e allo studio, avanzati da chi conosceva bene il pericolo che si moltiplicassero le *foeminas somniantes*: un pericolo certamente più avvertito in zone limitrofe alle aree protestanti, ma che non andava sottovalutato anche in paesi non direttamente a contatto della feroce satira luterana.

Senz'altro molto studio e molte letture avevano preceduto la stesura della *Mistica città*: i Vangeli, soprattutto quello di Giovanni, le opere dei Padri della Chiesa, il Cantico dei Cantici. Di ciò si trova puntuale conferma nelle postille che accompagnano le edizioni dell'opera, segno, in un primo momento, della prodigiosa profondità dello spirito della serva di Dio, e, in seguito, prova schiacciante del suo plagio e della sua falsità.

E, accanto alle Sacre Scritture, Maria d'Agreda aveva avuto certamente presenti, nel trascrivere « fedelmente » le rivelazioni che la Vergine le aveva fatto della sua vita, le espressioni più recenti di una devozione mariana desiderosa di assimilare l'umanità della madre di Cristo alla quotidianità dei fedeli; forse, quella *Vita della gloriosa Madre del figliolo di Dio*, composta nei primi anni del secolo dallo spagnolo Alfonso Villegas de Toledo, che aveva avuto rapida diffusione anche in Italia⁷⁰.

⁶⁹ L. LE BRUN, *La spiritualité de Bossuet* cit., p. 642.

⁷⁰ *Vita della gloriosa Vergine Maria ... nella quale con bellissime considerazioni cavate dai Sacri Dottori si descrivono insieme i misteri appartenenti alla*

Anche costui, uomo, teologo, aveva indagato sull'umanità della Madonna; anch'egli, oltre che sulle spinose e dotte questioni sul tempo e sul modo in cui ella era stata concepita⁷¹, si era interrogato sulla sua vita di bambina, sui mezzi finanziari della sua famiglia, sulle sue fattezze. « Fu la Vergine Santissima di mezzana statura; di colore olivastro, la faccia alquanto lunga, gli occhi grandi, che tiravano al giallo, le ciglia negre e arcate e il naso lungo e di leggiadra proporzione; la bocca piccola, le labbra colorite, i denti piccoli e bianchi; i capelli biondi o rossi, le mani e le dita lunghe: tutto il suo corpo era ben proporzionato »⁷².

Vera immagine balzata fuori da uno dei quadri che il castigliano Zurbaràn eseguiva per i monasteri della Spagna del primo Seicento, la Vergine di Maria d'Agreda e di Alfonso Villegas de

redenzione umana, composta da A. VILLEGAS DE TOLEDO, dottore teologo, autore del *Flos sanctorum* in lingua spagnola, e tradotta nell'italiana per il R. D. Giulio Cesare Valentino, Mantova 1602.

⁷¹ La quinta sessione del Concilio di Trento non aveva definito la questione se la Madonna fosse stata concepita o no in peccato, lasciando ai fedeli la possibilità di scegliere fra le due posizioni, sostenute, ognuna, da illustri teologi. Villegas de Toledo, nel riportare le conclusioni di Trento, si pronunciava a favore della mancanza di concupiscenza fra Anna e Gioacchino, salvaguardando tuttavia l'unicità dell'immacolata concezione della Vergine. Anche Maria d'Agreda si soffermò su questo aspetto della storia sacra e definì i genitori della Madonna « tanto astratti dalla concupiscenza e dilettezza, che mancò qui alla colpa originale l'incidente imperfetto, che ordinariamente accompagna la materia ». Inoltre, data la loro età avanzata, « era la loro natura debilitata, e quasi attenuata » (*La mistica città cit.*, p. 68).

⁷² A. VILLEGAS DE TOLEDO, *Vita cit.*, p. 49. L'autore citava qui, quasi testualmente, un passo del *De beata Vergine* di Pietro Canisio. Egli scriveva inoltre che S. Giuseppe, di stirpe reale, aveva scelto volontariamente la povertà, potendo vivere una vita ben più agiata, tanto più che aveva scelto come moglie Maria, « primogenita, alla quale ricadevano le possessioni, e il meglio dei suoi beni ». Per spiegare il discredito in cui, al suo tempo, era tenuto il sant'uomo, il teologo spagnolo faceva appello a considerazioni di tipo « antropologico », aggiungendo che « sono in questo le donne di Spagna molto segnalate e vantaggiose agli uomini, perché non solo le gentildonne principalissime, ma le Regine s'occupano molte hore al giorno ne' esercizi di mano; e anco alcune si sono avanzate tanto in questo, che havrebbero potuto commodamente sostentarsi col loro lavoro; e vi saranno migliaia di uomini, che non havendo altro da vivere, vogliono prima robbare che lavorare. Da questo viene che in Spagna, perché s'usa questo, tengono bassa opinione di S. Giuseppe, chiamandolo, anco ne' pergami, il povero legnaiolo ». Il brano terminava con un appello all'operosità alla Spagna nobile e parassitaria, al rimorchio di un'Europa in via di trasformazione. « Et al presente si vede in diverse Province, e terre, fuorché in Ispagna, che tutti imparano qualche esercizio, ancorché sieno ricchi e potenti. Et è bene, perché andando in altri tempi e correndo qualche avversa fortuna, si possono guadagnare il vivere » (p. 7).

Toledo si sovrapponeva, ora sconvolgendone i tratti, ora ricomponendoli, all'immagine della Signora del cielo tracciata, all'indomani del concilio di Trento, da Francisco Pacheco⁷³. Un sottile e accorto stravolgimento dei canoni iconografici fissati, che era a sua volta spia del radicamento di una tradizione evangelica apocrifa, particolarmente importante nel campo delle immagini e su cui varrebbe la pena indagare: una tradizione, indubbiamente scomoda e poco funzionale al ripristino di una religiosità severa ed asciutta, che rappresentava tuttavia un forte elemento di continuità con il passato e che, adesso, poteva essere utilizzata per veicolare, in maniera più diretta ed emotivamente coinvolgente, modelli e comportamenti monastici.

« Parlate, Signora, che la Vostra Serva ascolta » — intima quasi, dalle prime pagine del suo trattato *Maria d'Agreda*, capovolgendo, in un certo senso, la dinamica della relazione fra la « vox Dei loquentis » e il silenzio dell'anima che ascolta, ed aggiungendo subito dopo di esser pronta ad attendere « passivamente... non al materiale bensì al formale e sostanziale » delle rivelazioni, « senza mettere nessun ostacolo per ricevere la corrente della Divina Grazia »⁷⁴.

A partire da ciò e in rispetto delle esortazioni « *discere et erudiri* », rivolte al mondo della clausura, ella porta il suo contributo a quel processo di adattamento della Parola di Dio ai nuovi strumenti d'indagine del mondo materiale e spirituale che, come le recenti fondazioni monastiche, non poteva prescindere dalle aspettative e dai valori di chi ne era parte integrante.

E così le mura di diaspro della città d'oro dell'Apocalisse di Giovanni si dilatano ad accogliere Villegas de Toledo e la tradizione apocrifa; le parole con cui lo Sposo aveva amorevolmente descritto le bellezze della Sposa nel Cantico dei Cantici definiscono una corporeità che si colora degli umori della fisiologia contemporanea. Il corpo della Madonna è « aggiustato con gran peso, misura, nella quantità e qualità delli quattro umori naturali, sanguigno, malinconico, flemmatico e collerico, acciocché colla proportion per-

⁷³ F. PACHECO, *Libro de descripcion de verdaderos retratos y memorables varones*, Siviglia 1599 e Id., *Arte de la pintura. Su antiguedad y grandeza*, Siviglia 1649. Si veda inoltre G. PALEOTTI, *Discorso intorno alle immagini sacre e profane*, Bologna 1582. Sul rapporto fra l'iconografia sacra consentita dal Concilio di Trento e la tradizione precedente, cfr. DANIEL-ROPS, *Les Evangiles de la Vierge*, Parigi 1959; E. MALE, *L'art religieuse de la fin du XVI^e siècle, du XVII^e et du XVIII^e siècle*, Parigi 1932 e Id., *Les Saints compagnons de Christ*, Parigi 1958.

⁷⁴ M. D'AGREDA, *La mistica città* cit., p. 7.

fettissima di queste quattro mescolanze, e composizioni, aiutasse senza impedimento l'Anima Santa... senza più né meno siccità, o umidità di quello che era necessario per la conservazione; né più calore di quello che bastava alla difesa e decoratione; né maggiore frigidità di quella che si ricercava, per refrigerare e ventilare gli altri umori »⁷⁵. E ancora, il silenzio imposto dalla potente Parola di Dio ai suoi profeti dormienti, diventa nel testo di Maria d'Agreda, l'elogio del silenzio claustrale: « Taci molto — le ordina la Vergine — e scrivi nel tuo cuore questo documento adesso, et affezionati di più a questa virtù »⁷⁶.

Anche nei momenti più rilassati della *Mistica città* — quelli in cui la religiosa francescana interroga la sua divina interlocutrice su cosa le piacesse mangiare da bambina, o se non le dispiacesse la disciplina familiare, o con che disposizione accettasse i vestiti preparati per lei dalla madre — le citazioni delle Sacre Scritture si piegano a circoscrivere un mondo — quello della clausura del Seicento — che è prolungamento del secolo.

« La buona educazione — imprime la Madonna nell'anima di Maria d'Agreda — e dottrina della fanciullezza, opera molto per il futuro, acciocché la creatura si ritrovi più libera ed abituata alla virtù, incominciando dal porto della Ragione a seguir Tramontana vera e sicura ». E più oltre: « Solamente quell'atto pubblico e sacro del ricever l'habito, et entrare nella Religione, benché non si facci sempre col fervore e purità d'intenzione dovuta, fa sdegnare e rende furibondo il Dragone infernale ... E succede molte volte che avendolo ricevuto per motivi umani e terreni, opera dopo la Divina Provvidenza, e lo migliora, e lo dispone totalmente »⁷⁷.

Della complicità fra Maria d'Agreda e il suo tempo si sarebbero probabilmente resi conto quelli che, più tardi, avrebbero preso in mano il suo testo. Tra i primi sospetti che cominciarono infatti a circolare ci fu quello che l'autore della biografia teologica della Vergine sotto forma di rivelazioni non fosse la religiosa francescana, ma un dotto chierico, o, quanto meno, che ella fosse stata aiutata e indirizzata.

Era un'accusa che, in un certo senso, sollevava Maria d'Agreda dalle sue responsabilità ma che metteva in causa tutta quanta una società dalla quale occorreva ora prendere le distanze; il problema della cultura teologica di Maria d'Agreda, e in genere di tutte le mo-

⁷⁵ *Ibid.*, p. 78.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 121.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 127-132.

nache sue contemporanee, divideva gli spiriti illuminati del nuovo secolo.

L'abate Lenglet Dufresnoy, figura ambigua di teologo e di diplomatico vissuto a cavallo dei secoli decimosettimo e decimottavo, avrebbe infatti chiesto delucidazioni sulla presenza, nel testo della *Mistica città*, di numerosi *extraits* dei Padri della Chiesa, di autori ecclesiastici, di passi biblici e persino di termini della teologia scolastica. Di fronte alla prima risposta ricevuta — che cioè in Spagna si usava insegnare alle religiose la lingua latina, la filosofia e la teologia — egli si era rivolto nel 1697 al priore delle carmelitane scalze di Madrid. « Vouz me demandez, dit ce Père, si l'on apprend les sciences aux Religieuses de ce Royaume. Je vous répond, que non. C'est un fait si public et si connu, qu'il n'y a personne qui ne pousse vous en rendre témoignage. Plût à Dieu qu'elles scussent lire médiocrement; les Supérieures en auroient beaucoup de joie, et rendroient grace à Dieu si elles pouvoient réciter l'Office divine. On leur apprend seulement à bien observer la Regle et leur Constitutions. Et s'il arrive qu'on en reçoive une qui ne sache point lire, on l'instruit avant qu'elle fasse profession »⁷⁸.

Testimonianza, probabilmente viziata dallo sguardo illuminato che gli uomini del XVIII secolo lanciavano sugli oscuri decenni che li avevano preceduti, sulla cui veridicità è per noi difficile pronunziarsi, ma che a Lenglet Dufresnoy in ogni caso serviva per prendere le distanze da una temperie religiosa e culturale contro cui, più feroce e pericoloso della satira luterana, si scagliava lo spirito libertino del nuovo secolo.

« Qu'auvriez vous fait, Messieurs — domanda l'ignoto autore di una lettera aperta ai dottori della Sorbona, riuniti per decidere della pubblicazione in Francia della *Mystica ciudad* — si vous fousiez trouvé dans les premières siècles; avec quelle ardeur ne vous seriez vous point élevé contre ces fanatiques qui meloient les mensonges des hommes aux verités de Dieu, en les voulant mettre dans le même rang d'autorité ... C'est à cet ouvrage que j'attaque les caractères qui se rencontrent dans les Faux Evangiles, et dont la condamnation sera d'autant plus utile à l'Eglise, que le silence que vous garderiez après l'avoir examiné seroit pernicieux à la Religion ». E infine: « Voyez, Messieurs, les deux consequences également pernicieuses qui suivent l'approbation de tout ce qui je viens de rap-

⁷⁸ A. LENGLET-DUFRESNOY, *Traité historique et dogmatique sur les apparitions, les visions et les révélations particulières*, Avignone 1751, vol. II, pp. 68-69.

porter: quel jugement croyez vous que les Libertins porteront de l'Écriture, et du fond de toute notre Religion, lors qu'ils verront qu'on égale à ces Livres des visions tout à fait chimeriques, n'auront ils pas raison de rejeter nôtre Ecriture canonique, lor qu'ils voient qu'on veut faire passer pour inspiré un livre dont toute la beauté consiste dans un essor d'immagination...? »⁷⁹.

Nei trent'anni che separano la prima edizione spagnola della *Mystica ciudad* (1670) e il trattato di Bona (1672) dalla fine del secolo, molti cambiamenti si erano prodotti, e non c'era quasi stato neanche il tempo di sistematizzare e di regolamentare una realtà — quella della clausura come fenomeno d'élite — che già un'altra era giunta alla ribalta. La clausura non era più un progetto religioso e sociale sostenuto dal prestigio delle famiglie, plasmata secondo i criteri che regolamentavano i percorsi della *civilisation* mondana, e l'averne indicato nella volontà di conoscenza e nell'erudizione religiosa la soglia d'accesso della parola e della scrittura femminile, doveva ora fare i conti con l'immissione nelle strutture conventuali di nuove figure sociali. Inoltre, l'appello alla Sacra Scrittura, alla Parola che si giustifica di per sé, aveva provocato una duplicazione all'infinito delle « parole interiori », la loro inflazione e svalutazione.

Quando Eusebio Amort prenderà in esame la *Mistica città*, conterà in un primo tempo a Maria d'Agreda sostanzialmente d'aver spacciato per rivelazioni della Vergine quella che era una sua semplice conoscenza dei testi sacri. Poi, con una serie di tavole, calcoli, dotte disquisizioni, sarebbe sceso sul terreno della mistica francescana, per dimostrare quanto fragile fosse la sua cultura e come non fosse stato sufficiente il sostegno della Sacra Scrittura per dar luogo ad una credibile parola femminile.

Strettamente connesso alla *Controversia de revelationibus agredanis* del 1749, Amort ribadiva con il *De revelationibus, visionibus*

⁷⁹ *Lettre à Messieurs Les Doyens, Syndic., et Docteurs en théologie de la Faculté de Paris*, manoscritto conservato nel fondo 1914 (3021), *Recueil sous le soeur Marie d'Agreda*, della Bibliothèque Mazarine di Parigi. Anche P. Bayle si interessò a Maria d'Agreda, inserendo nella seconda edizione del suo *Dictionnaire historique et critique* (Rotterdam 1701), la biografia della « religieuse visionnaire, et fameuse par un Ouvrage que la Sorbonne a censuré » (pp. 97-99). Fonte principale di Bayle erano gli articoli del « *Journal des Savants* », apparsi soprattutto tra il 1696 e il '97 e una serie di opuscoli, tra cui l'*Affaire de Marie d'Agreda et la manière dont a cabalé en Sorbonne sa condamnation*, comparsi nello stesso periodo.

⁸⁰ E. AMORT, *De revelationibus, visionibus et apparitionibus regulae tutaе, Augustae Vindelicorum* 1744; Id., *Controversia de revelationibus agredanis*, Augsburg 1749. Su Amort si veda la voce curata da L. HERTLING su

*et apparitionibus regulae tuta*⁸⁰ non solo l'assoluta esigenza di indagini accuratissime sulla parola e sulla scrittura dei servi di Dio, già espressa nel *De canonisatione* di Benedetto XIV⁸¹, ma fissava, o meglio, eliminava la possibilità di una vera e certa verifica del linguaggio spirituale.

Nella martellante ripetizione, preposta ad ogni Regola, dall'*incipit* « Non est certum signum... », Amort smantellava tutto l'edificio che era stato predisposto per l'individuazione della personalità eccezionale. La *Monaca Santa* di Alfonso De' Liguori era già nata, e la dissoluzione dei criteri di verifica della locuzione soprannaturale portava con sé la scomparsa stessa della figura della monaca che se ne faceva portavoce e l'annullamento della scrittura spirituale come testimonianza.

Negli anni cinquanta del Settecento, l'opera di Agostino Calmet, con la sua analogia fra le manifestazioni fisiche degli estatici e i caratteri dei vampiri di Boemia e di Ungheria, e quella di Lenglet Dufresnoy, che sarebbe ritornato sul caso di Maria d'Agreda con il procedimento tipico di un processo indiziario⁸², avrebbero definitivamente chiuso il breve ma intenso periodo della scrittura femminile monastica⁸³.

SARA CABIBBO

Dictionnaire de spiritualité, vol. 1, coll. 530-31. Sul periodo, in genere, e sui rapporti del teologo tedesco con L. A. Muratori ed A. De' Liguori, cfr. A. DUPRONT, *L. A. Muratori et la société européenne des Prélumières*, « Biblioteca dell'edizione nazionale del carteggio di L. A. Muratori », Firenze, IV, 1976.

⁸¹ BENEDETTO XIV, *De servorum Dei beatificatione ... et beatorum canonisatione*, Roma 1734-38 (I ed.), « Revisionibus subjecta sunt omnia omnino Servorum Dei scripta, sive ingentia, sive exigua, sive ad aliorum, sive ad proprium, ac privatum commodum, et institutionem exarata, sive superiorum auctoritate edita, sive edenda, vel non edenda sint » (II, 26, 2).

⁸² A. CALMET, *Dissertationes sur les apparitions des Anges, des Demons et des esprits et sur les revenants et vampires de Hongrie, de Bohême...*, Parigi 1746; A. LENGLET-DUFRESNOY, *Traité historique* cit.

⁸³ Non ho volutamente preso in considerazione nel testo le diverse posizioni che nel corso del XVII secolo contribuirono a definire la tipologia del mistico/a, espungendone tutti i tratti pericolosi ed inquietanti (si pensi all'*affaire* del quietismo o alla questione del *pur amour*), perché la vastità delle tematiche richiede strumenti d'indagine e ipotesi interpretative che vanno al di là delle ormai lontane ricerche italiane sul quietismo. Inoltre, avendo concentrato l'attenzione sulla scrittura femminile monastica e sui trattati che regolarono nel XVII secolo il flusso delle « parole interiori », ho dovuto lasciare da parte questo importante aspetto della vita religiosa e culturale, che intersecò indubbiamente il fenomeno della scrittura femminile.

LE ACCADEMIE AGRARIE NELLA DALMAZIA SETTECENTESCA

Al di là di ogni critica e delusione — che pure non mancarono nei più diversi centri della Repubblica di Venezia — gli anni 80 e 90 segnarono una larga ripresa del movimento delle accademie agrarie (*). La Dalmazia, terra dove più terribile era la miseria e più impellente l'esigenza di una profonda trasformazione, divenne allora uno dei centri più attivi delle discussioni e delle organizzazioni agronomiche.

Tra il 1771 — data di pubblicazione del *Saggio d'osservazioni sopra l'isola di Cherso e Osero* di Alberto Fortis — e il 1784 — anno della peste di Spalato — si passò dall'esplorazione di quelle terre da parte di scienziati e viaggiatori veneziani, napoletani, inglesi, scozzesi alle scoperte che andarono animosamente compiendo i dalmatini stessi sulle loro proprie realtà economiche, sociali e politiche. Nel decennio seguente, tra gli anni 80 e 90, sempre più energico si fece l'impegno delle accademie agrarie che sorsero e si svilupparono sulla costa adriatica, affrontando problemi tecnici, linguistici e religiosi. Quando, nel 1797, cadrà la Repubblica di Venezia la sorte della Dalmazia sarà sentita come uno dei più angosciosi aspetti di quella rovina. Poteva dirsi allora se non compiuta, certo straordinariamente approfondita quella esplorazione che Fortis aveva iniziato più di vent'anni prima¹.

Alla caleidoscopica presentazione dei problemi della Dalmazia compiuta da Fortis avevano risposto, fin dal 1775, le *Riflessioni* di

(*) La ricerca sulle accademie agrarie era stata impostata da Gianfranco Torcellan quando la morte lo colse ancor giovanissimo. I suoi lavori sono stati raccolti dalla signora Ferdinanda nel volume *Settecento veneto e altri scritti storici*, Torino, Giappichelli, 1969. Al sempre vivo ricordo di Torcellan sono dedicate le pagine che seguono.

¹ Cfr. la recente ripubblicazione del *Viaggio in Dalmazia* di Alberto Fortis, a cura di Eva Viani, con introduzione di Gilberto Pizzamiglio, Venezia, Marsilio, 1987.

Pietro Nutrizio Grisogono, pubblicate a Firenze, dove questo cittadino di Traù esprimeva tutta la sua tristezza, la sua ambascia per la misera situazione in cui era venuta a trovarsi la sua patria. L'opera intendeva portare qualche « sollievo » ad « un'oppressa provincia » e chiedeva l'appoggio e l'aiuto ad un « veneto senatore amplissimo », Zuanne Grimani di f. Antonio, ben persuaso com'era che la « nazione » dei dalmatini non era in grado da sola di vincere « la perplessità, l'ozio ed il poco amore per la fatica » che l'opprimevano. Era indispensabile « insorgesse un genio felice che se ne faccia difensore e duce »². La lunga e triste storia di quella terra spiegava « l'avvilimento della Dalmazia ». Con « la distruzione del suo governo monarchico » era stata assoggettata ai romani « col nome di provincia » ed invano aveva tentato « più volte di scuotere il giogo dei padroni del mondo ». Poi le invasioni si erano susseguite le une alle altre. « Le piaghe » inferte dagli ostrogoti avevano appena cominciato a cicatrizzarsi « quando, nuovamente occupata da crovati e serbiani, fu tra loro sbranata e divisa, conservando allora alcune poche isole e qualche città il nome dell'antico regno, che per il seguito furono soggiogate e distrutte ». Contro « la barbarie e la tirannia de' principi crovati, vestita del manto di religione » « implorò l'assistenza » della « felice repubblica » di Venezia. « Le migliori riforme per il di lei risorgimento » non poterono attendersi che dopo essersi trovata « in potere de' veneti ». Ma anche allora prevalse la preoccupazione della « difesa dello stato » e della « conservazione de' sudditi », mentre non si operò in vista di « arricchirla », di « sollevarla dalle miserie », di « svegliar l'animo de' popoli » e di « procurar il loro ingrandimento ». La Dalmazia aveva finito col trovarsi nella « condizione di un convalescente che si studia solo di vivere, riservando a più opportuna stagione di applicarsi alla cura de' propri interessi ». Il suo passato non la predisponne affatto alle riforme. « Il genio bellicoso della nazione, indurita alle stragi piucché alla fatica, avvezzo alla distruzione della natura piucché a prepararla alla fecondità, non era capace di migliorar da sé le cose proprie senza esser guidata e sollevata dalla mano, dal consiglio e dai soccorsi del principe ». « L'agricoltura, le arti ed il commercio, che nascono e si aumentano in altre provincie con la pace, non hanno migliorato nella Dalmazia perché trovarono i di lei abitanti perplessi, incolti, avviliti e poveri ». « Scoraggiati dall'esem-

² *Riflessioni sopra lo stato presente della Dalmazia. Opera economico-politica del signor Pietro Nutrizio Grisogono da Traù, dedicata a sua eccellenza il signor Zuanne Grimani di f. Antonio, veneto senatore amplissimo, Firenze 1775, dedica senza pag.*

pio delle sofferte vicende odiavano il travaglio per 'l timore che l'altrui violenza s'appropriasse il frutto delle loro fatiche». « La perplessità de' padri passò ne' figli e nipoti. L'animo di questi, non atterrito dai tragici avvenimenti de' quali furono spettatori i loro avi, fu solo depresso da una viva tradizione ». Per renderli capaci di profittare della mutata situazione era innanzitutto necessario far loro conoscere « i propri vantaggi »³.

Situazione che non aveva certo potuto esser capita da « un moderno viaggiatore » come Fortis, il quale « aveva come un lampo corso qualche piccolo tratto della Dalmazia ». A parte i numerosi errori di fatto, geografici e linguistici, questi non era stato in grado di intendere l'animo degli abitanti di quella terra. « Il popolo, ad onta della rilassata sua economia, reso forse dalla necessità sobrio, temperante e frugale, non è per anche ammolito dalle superfluità e dal lusso ». Le donne, « al par delle lacedemoni, riguardano con generoso disprezzo i bisogni a' quali la natura non le ha assoggettate e sono instancabili più che gli uomini alla fatica e alla sofferenza ». In genere, per intendere gli abitanti della Dalmazia, bisognava rifarsi al mondo antico. « La costituzione ed i costumi del volgo rassomigliano affatto a quelli de' Galli Senoni e la pittura che Polibio ne ha lasciata è in gran parte il vero ritratto dei nostri popoli ». « Il loro spirito, atto ad immaginare, riesce a qualunque cosa si determini d'intraprendere. La plebe ritiene ancora del barbaro delle nazioni dalle quali è derivata »⁴. Visione spartana e classica che non poteva non evocare nella mente di Grisogono le recenti polemiche rousseaiane. « Lo stato presente di quella provincia può servire all'esame delle sentenze di Mr. Rousseau dell'Accademia di Bordeaux (sic), che voleva fosse tale ogni popolo per ricondurlo all'antico stato di rozzezza e di barbarie ». Ma non questo era il compito che attendeva la Dalmazia. Si trattava di « sollevar i di lei abitatori e redimerli dall'indigenza, migliorando l'agricoltura, usando le arti e sollecitando il commercio »⁵.

Le *Riflessioni* di Grisogono vennero accolte con molto calore dal « Giornale enciclopedico ». « Un illuminato patriottismo risplende in tutta quest'opera ripiena di massime, esami e provvedimenti molto saggi e scritta con quella franchezza che dinota uno scrittore sincero e premuroso de' vantaggi della sua patria », si leggeva nel fascicolo di giugno 1776 di questo mensile, pubblicato a Venezia⁶. Negli anni

³ *Ibid.*, pp. 3 sgg.

⁴ *Ibid.*, pp. 8 sgg.

⁵ *Ibid.*, p. 11.

⁶ « Giornale enciclopedico », tomo VI, giugno 1776, p. 113.

seguenti Grisogono andò pazientemente accumulando i più diversi elementi per sviluppare il suo programma di illuminazione e di riforma. La Dalmazia era terra da lui ben conosciuta ed i suoi consigli erano saggi. Quel che mancava era quell'elemento di sorpresa, di scandalo che aveva mosso Fortis a rivelare anche i più oscuri e gravi aspetti d'una terra che egli era andato scoprendo, così come spingeva ora, al passaggio tra gli anni 70 e 80, i dalmatini di Traù, di Spalato, di Zara a creare le accademie agrarie e a chiedere una sempre più radicale trasformazione della situazione sociale e giuridica della loro patria. Grisogono era un conservatore illuminato, capace di moltiplicare le critiche di dettaglio al *Viaggio* di Fortis e di suggerire al governo veneziano una serie di utili modifiche della legislazione locale, ma non di suscitare iniziative nuove e originali. La stessa riesposizione della storia dalmata, da lui affidata al suo collaboratore Giovanni Rossignoli mancava di quello slancio e di quello stimolo che pure tanti di coloro che si occuparono allora dei problemi di quelle terre andavano traendo dal passato e dalla storia loro. La buona volontà e l'erudizione rischiavano così di sostituire la volontà riformatrice. La sua descrizione delle « due classi » degli « abitatori della Dalmazia » era accurata, ma tutt'altro che problematica. « Quelli che popolano il litorale e le isole » erano diversi da coloro che abitavano « la parte oltremontana ». « Gli usi de' primi si uniformano ai costumi degl'italiani, coi quali qualche sorta di commercio li unisce e, dettratti i villaggi, ne' luoghi culti si studia di mantenere il lusso, il buon gusto e le lettere. La frequenza dei forastieri ha di molto contribuito per svegliare questi popoli ed ad ispirar loro l'amore per le novità, coi pregiudizi della galanteria. I viaggi coi quali si sono famigliarizzati, condotti dal genio o trassinati dall'interesse, hanno apportato in generale degli vantaggi e de i discapiti, ma in ogni modo vi hanno prodotto un carattere docile, spogliandoli o rafrenando in essi almeno la ferocia propria della nazione... Procurano in ogni modo d'imitare gl'italiani nelle virtù, ne i vizi, nella coltura e persino ne i vestiti ». « Gli altri, distinti volgarmente col nome di morlacchi, compongono la maggior somma di questa popolazione. Confinati oltre i monti, menano essi una vita semplice e presso che selvaggia, senza studio e coltivando poche arti, cioè le sole volute dalla necessità »⁷. La struttura dei villaggi

⁷ *Notizie per servire alla storia naturale della Dalmazia, raccolte dal signor Pietro Nutrizio Grisogono con l'aggiunta di un compendio dell'istoria civile del signor Giovanni Rossignoli, dedicato a sua eccellenza Girolamo Sagredo, veneto senatore amplissimo, Trevigi, Giulio Trento, 1780, pp. 158 sgg.*

morlacchi era descritta senza stupore, con approvazione anzi. Ogni maschio era investito dal governo per lo meno di due campi, « con l'obbligo di corrispondere al principe la decima dei prodotti ». « Il restante di quelle campagne era distribuito con un diritto quasi feudale alle famiglie civili e benemerite della provincia ». I morlacchi erano tenuti « in caso di bisogno, a mantenere il confine non altrimenti che i *seratculij* istituiti da Solimano per i turchi ». « Forma in tal modo di quei sudditi una milizia, cui si dà il salario in campi ». « Ottima istituzione, concludeva Grisogono, che rende utili ad uno stato i popoli, somministrando per la guerra de' soldati e alla pace degli agricoltori »⁸. Una struttura modellata sui costumi dei turchi veniva così, come si vede, ad esser considerata esemplare. Del resto « l'impiego militare », riguardato come « l'unica professione onorevole », non era forse stato « per molti secoli la costituzione di tutta l'Europa? »⁹. Non soltanto dunque l'impero ottomano, ma l'Europa feudale e medievale venivano così considerati come dei modelli. Il « gentiluogo di Traù » Giovanni Rossignoli, nel suo *Compendio della storia civile della Dalmazia*, ritornava spesso col pensiero all'« antica plebaica libertà » dei coati e all'antico « governo democratico » delle città costiere, ma finiva poi col giustificare l'opera dei secoli in Dalmazia¹⁰.

La storia e il diritto divennero sempre più, negli anni 80, i due poli dell'attività di Grisogono. « La storia è la migliore occupazione de' giovani », « l'avvocatura è una professione nobile e vantaggiosa, sempre che si eserciti generosamente » scriveva in un *Saggio della vera educazione*, pubblicato a Venezia nel 1789, una serie di lettere davvero « edificanti » e perfettamente conformiste¹¹. L'anno prima, nel 1788, aveva dato alla luce a Mantova un *Discorso dell'istruzione de' processi criminali*¹². Né aveva abbandonato del tutto i suoi interessi agronomici, pubblicando nel 1790 un opuscolo *Della coltivazione dei bachi da seta*. « I lumi, ribadiva ancora una volta, poco o nulla giovano se non sono resi universali con la persuasione e se

⁸ *Ibid.*, pp. 161 sgg.

⁹ *Ibid.*, p. 65.

¹⁰ *Compendio dell'istoria civile della Dalmazia del signor Giovanni Rossignoli, gentiluomo di Traù*, Trevigi, Giulio Trento, 1780, pp. 19 e 24.

¹¹ *Saggio della vera educazione, ovvero lettere edificanti del conte Pietro Nutrizio Grisogono, avvocato criminale veneto, scritte a' suoi figli, dedicate al reverendissimo signor don Giacomo Barbozeni, arcivescovo di Peschiera e vicario foraneo nella diocesi di Verona*, Venezia, Pietro q. Giovanni Gatto, 1789, pp. 24 e 90. Cfr. « Nuovo giornale enciclopedico », agosto 1789, pp. 88 sgg.

¹² G. MOSCHINI, *Della letteratura veneziana del XVIII secolo*, Venezia, Palese, 1808, vol. III, p. 244.

non giungono a scuotere l'infingardaggine del contadino e quegli usi che l'età ha anteposti alla ragione. Convien perciò aver ricorso all'autorità »¹³.

Ben diverso il profilo d'un altro coevo critico e continuatore di Fortis: Giovanni Lovrich. Originario di Sign, studente in medicina a Padova, si era posto in capo di discreditar l'autore del *Viaggio in Dalmazia*. Un elemento almeno aveva tuttavia in comune col suo avversario: « pieno di mal genio contro gli ecclesiastici non si estende co' suoi motteggi che a dir male de i frati sempre contro la carità e spesso con ingiustizia ». Così scriverà Grisogono¹⁴. Lovrich cioè, al di là d'ogni sua polemica in materia storica e linguistica, riprendeva e accentuava la polemica voltairiana, illuminista di Fortis. Gli ecclesiastici, in Dalmazia, diceva, « eran tutti zoccolanti, oggimai ridotti al numero di venti in circa ». « La scienza di questi consiste nel ricopiar, alterar, istroppiar la filosofia aristotelica e darsi delle bastonate filosofiche divotamente all'oscuro. Parlo de' più eruditi »¹⁵. Con Fortis, anche al di fuori della satira degli ecclesiastici, egli gareggiava in spregiudicatezza, in voluta durezza nei giudizi sul passato e sul presente. Lo « spirito nazionale » lo spingeva a criticare spesso quel che Fortis aveva scritto sui morlacchi¹⁶. Troppo questi si era « fidato del suo poetico talento »¹⁷. Non aveva tenuto bastantemente conto del fatto che i costumi andavano rapidamente mutando anche in Dalmazia. Né aveva saputo dimostrare sufficiente simpatia per intender davvero la vita di queste popolazioni. « Il principio della educazione de' morlacchi, che alle colte e polite nazioni sembra strano e barbaro, è distante di pochissimi gradi dallo stato primiero di natura »¹⁸. La musica e la poesia avevano una funzione centrale nella loro vita. « Per la compiacenza di decantar le gloriose gesta degli antichi eroi della nazione, i mor-

¹³ *Della coltivazione dei bachi da seta. Osservazioni del conte Pietro Nutrizio Grisogono avvocato criminale veneto dedicato alli nobili e magnifici signori Marco de' conti Marioni ed Alessandro Lando del collegio de' tredici proveditor meritissimi della magnifica città di Verona, Venezia, Giovanni Gatti, 1770, p. IV.*

¹⁴ P. N. GRISOGONO, *Notizie per servire alla storia naturale della Dalmazia* cit., p. 62 nota.

¹⁵ *Osservazioni di Giovanni Lovrich sopra diversi pezzi del Viaggio in Dalmazia del signor abate Alberto Fortis, coll'aggiunta della vita di Soçivizza, a sua eccellenza Maffio Albrizzi, gravissimo senatore veneto, Venezia, Francesco Sansoni, 1776, p. 58.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 6.

¹⁷ *Ibid.*, p. 72.

¹⁸ *Ibid.*, p. 79.

lacchi quasi tutti sono musici ». « Chi è assuefatto alla musica italiana » non può capirli, non risentendone « altro vantaggio che quello di restar attuffato in una profondissima melinconia ». « I loro versi ànno de' gran lampi di fuoco d'immaginazione »¹⁹. « La sincerità dei tempi antichi » dominava i loro amori. Profonde le loro inimicizie²⁰.

Non mancavano certo di talento. Ma dovevano « pensare al sostentamento della vita più che al raffinamento dell'ingegno e, volendo anche raffinarlo, mancano loro i mezzi ». Per questo « i più colti dalmatini non possono esser virtuosi al paro di quegli'italiani da cui vengono riputati stupidi per natura ». Ma bastava pensare a uomini come Marco Antonio De Dominis e Ruggero Boscovich per accorgersi della falsità di simili prevenzioni. A Spalato, « da pochi anni », era andato introducendosi « il buon gusto delle lettere » ed ora « andava disseminandosi per tutta la provincia ». « È poco tempo da che si depose la filosofia aristotelica e che si apprese il nuovo metodo di filosofare »²¹.

Complessi erano i rapporti dei morlacchi con coloro che portavano loro questa nuova cultura. « Non si fidano degli italiani e li ammirano con occhio di disprezzo » non facendo così che seguire l'esempio di « quasi tutte le nazioni », le quali « scambievolmente si sprezzano ». « Fede d'italiano » era tra loro termine spregiativo come « morlacco » per gli italiani²². Vano era ogni tentativo di nascondere e mascherare questo stato d'animo, come ben sapevano quei « dalmatini che non si vergognano del cognome slavo e che non lo italianizzano »²³.

Soltanto la tecnica e l'economia avrebbero dovuto e potuto costituire gli strumenti indispensabili per modificare questa situazione. Come i loro aratri, così le loro falci erano diverse ed inferiori a quelle che si usavano in Italia. « Quanto più facil cosa riuscirebbe loro a maneggiarle, se fossero fatte all'italiana! ». In genere, « non v'è cosa che potrebbe render felici i morlacchi quanto l'agricoltura ». E invero « il trasporto che ànno per le armi fa che risguardano la coltura della terra come cosa vile e di cui la sola necessità faccia tutto il prezzo ». Nutrivano « un odio giurato » contro « ogni sorta di alberi ». « Pregiudizi » tutti che erano di

¹⁹ *Ibid.*, pp. 126 sgg.

²⁰ *Ibid.*, p. 135.

²¹ *Ibid.*, pp. 168 sgg.

²² *Ibid.*, p. 103.

²³ *Ibid.*, p. 213 nota.

« grande ostacolo alla loro felicità »²⁴. A scuotere « cuori sì stravaganti » a poco o nulla servivano gli ordini emanati dalle autorità. Quando il provveditore generale Carlo Contarini aveva disposto che si dovessero « piantare due alberi per lo meno in ogni campo », non v'era stata che « la centesima parte » che avesse ubbidito. « Converrebbe dunque cercar altri mezzi »²⁵. Man mano che Lovrich esaminava gli ostacoli che si frapponevano ad ogni riforma andava sempre più persuadendosi che il nocciolo di tutti i problemi stava nel regime della proprietà, la struttura sociale del paese. Non proprietari, ma coloni avrebbero dovuto essere i morlacchi perché potesse finalmente modificarsi la loro paradossale mentalità, non solo per quanto riguardava le superstizioni, la religione, le credenze, ma l'economia stessa. Per ora poteva dirsi che essi agivano in tutto a loro proprio danno e svantaggio. « I morlacchi erano economi solamente allora che l'economia porta loro del pregiudizio »²⁶.

Troppo appassionante e strano era il quadro della mentalità morlacca perché Lovrich si soffermasse a lungo sul problema della natura e della distribuzione della proprietà nelle terre della Dalmazia. L'astrologia giudiziaria, i sogni, le streghe, i vampiri e gli incubi, gli orchi, le apparizioni notturne, i fuochi fatui venivano, pagina dopo pagina, a comporre lo straordinario arazzo della vita quotidiana dei morlacchi. Alle questioni economiche e sociali si sovrapponeva una visione tutta folcloristica, ai programmi di riforma e di educazione si sostituiva una calda curiosità per un mondo familiare, domestico e insieme strano e inesplorato. L'elemento di congiunzione tra economia e folclore, tra volontà di riforma e contemplazione di una società diversa e lontana stava in quell'anello che sembrava tener uniti tutti i diversi aspetti della vita morlacca, in quella volontà cioè di guerra e di distruzione che dominava gli individui come i villaggi, colorando pure i rapporti con i popoli circonvicini, turchi, albanesi, austriaci, italiani. La biografia di un bandito, d'un aiduco, Stanislao Soçivizca, serviva a Lovrich, a conclusione del suo libro, a mettere il lettore direttamente a contatto con questo aspetto, insieme eccezionale e quotidiano della società morlacca. Uomini simili a questo assassino non avevan forse dominato nel passato altri angoli del mondo e non eran stati all'origine di famosi stati, di ribellioni e di nuovi poteri? Catilina e « l'illustre fondator di Roma », così come « Cartoccio » (Cartouche) e « Mandrino »

²⁴ *Ibid.*, pp. 171 sgg.

²⁵ *Ibid.*, p. 178.

²⁶ *Ibid.*, p. 181.

(Mandrin) e quegli uscocchi della cui storia si era occupato Paolo Sarpi avevano risaltato sullo sfondo della storia antica e moderna. Perché non rievocare pure le terribili vicende di Soçivicza, bandito morlacco che aveva dato inizio alle sue imprese come contadino d'un ricchissimo turco. Nel 1745 si era vendicato massacrando padroni e ospiti ed aveva poi continuato ad « amazzar qualche turco per diporto » e a « viver con la massima di massaccrar i maomettani ». Uno dei suoi fratelli « si prendeva gioco d'impalar vivi i turchi stessi ed arrostarli ». Catturato e messo di fronte all'alternativa di « farsi turco o di lasciarsi impalare » Stanislao aveva « finto d'esser diventato buon turco » e, riprendendo le sue peregrinazioni, « era divenuto la sorgente di sanguinose turbolenze tra confinanti », cioè turchi e veneziani. Una canzone « in lode a questo valoroso eroe della nazione » aveva cominciato allora a circolare²⁷. Il suo destino si era incrociato nel 1770 con quello di Stefano il Piccolo, il dominatore del Montenegro all'epoca della guerra russo-turca. Le violenze di Soçivicza contro i turchi erano continuate poi senza interruzione, animato come egli era dalla « pazza credenza di acquistiar quasi una indulgenza plenaria massacrando i turchi, come se fossero bestie nauseanti e non uomini come noi ». « I parrochi della Morlacchia, se non ànno colpa nell'insinuare alla nazione questi pregiudizi, l'anno certamente nel non isradicarli ». Del resto le azioni di aiduchi come Soçivicza un effetto positivo l'avevano pure avuto. I turchi erano stati indotti a trattare i morlacchi con più umanità e dolcezza », mentre prima « eransi resi intollerabili per la loro tirannia ». « Così da un aggregato de' disordini nasce talora anche l'ordine »²⁸. Anche il celebre bandito Soçivicza aveva finito con l'inserirsi nella realtà che era prevalsa negli anni 70 e 80 in tutti i Balcani, dalla Grecia all'Impero e che aveva visto tanti capi indipendenti diventare ufficiali delle milizie ausiliarie degli stati maomettani e cristiani. Stanislao Soçivicza era diventato « arambassà dei panduri » nei territori austriaci, con uno « stipendio di venti zecchini all'anno e alquanti campi di terreno da coltivare ». L'imperatore Giuseppe II, in una delle sue peregrinazioni, aveva incontrato Soçivicza e, « dopo essersi fatto raccontare la sua vita, gli donò qualche zecchino ». Ma Soçivicza, concludeva Lovrich, non era mai stato amante dei soldi. « Non per avidità di denaro, esso faceva l'assassino, ma per bravura ». Era ormai sessantenne « ed è robusto anziché no e promette di vivere

²⁷ *Ibid.*, pp. 225, 228, 231 e 236.

²⁸ *Ibid.*, p. 258.

altri trenta »²⁹. Era stato ed era l'ultima incarnazione d'un ideale durato per secoli nelle terre dei montenegrini e dei morlacchi. Gli aiuduchi erano una sorta di nazione che si perpetuava di generazione in generazione. « Le azioni eroiche che cantano i morlacchi degli antichi campioni della nazione io suppongo poco dissimili da quelle dei Soçivizza. S'egli fosse nato ne' tempi rimoti forse di lui ora si canterebbe ciò che si sente cantare di Marco Kraglievich e di molti altri e se a giorni nostri si distinse Soçivizza in fatti mirabili sopra tutti gli assassini di strada, in altri tempi si avrebbe forse acquistato uno scettro »³⁰. Attraverso la biografia di Slanislao Soçivizza la fitta rete del folclore morlacco veniva spezzata per ritrovare, in tutta la sua violenza e crudeltà, il problema del potere e della politica in una società elementare e primitiva³¹.

Al folclore guardarono molti di coloro che, attraverso le opere di Fortis e di Lovrich videro scoprirsi di fronte ai loro occhi tutto un mondo poco o mal noto. « La cognizione di quella popolazione finora non esattamente dataci da alcuni è il maggior frutto che cogliersi possa da queste due contrarie opere » scriveva nella sua ampia recensione, il « Giornale enciclopedico » del giugno 1776. L'anno dopo usciva presso la « Société typographique » di Berna la traduzione francese della biografia di Soçivizza³². Particolarmente bella l'incisione che l'accompagnava, tratta dall'edizione veneziana, ma resa con tratti evocatori e lontani che trasformavano un duro e pesante soldatuccio nella visione sognata d'un esotico bandito.

Non molto aggiunsero le dispute suscitate dalla polemica tra Fortis e Lovrich, in cui vediamo implicati anche personaggi come Nutrizio Grisogono e il conte Rados Antonio Micheli Vitturi, che stava allora diventando particolarmente importante nel movimento delle accademie agrarie in Dalmazia. Non si trattava soltanto di errori di geografia o di traduzioni sbagliate dei versi illirici riportati da Fortis e da Lovrich. Palesi erano le conseguenze politiche e sociali delle affermazioni dell'uno come dell'altro autore. Come interpretare ad esempio la rivolta dei contadini di Traù, accaduta nel 1740 e che non aveva potuto esser domata che a colpi di cannone?

²⁹ *Ibid.*, p. 259.

³⁰ *Ibid.*, p. 260.

³¹ « Giornale enciclopedico », tomo VI, giugno 1776, p. 19.

³² *Histoire de Soçivizza, fameux brigand de la nation des Morlaques appellés monténégriens, qui s'est rendu formidable de nos jours aux Turcs des frontières du comté de Zara, aujourd'hui arambassa des pandoures en Autriche. Traduite de l'Italien par M. Marc Chapuis F***, avec le portrait de Soçivizza.* Berna, Société typographique, 1777.

Non era vero, asseriva un opuscolo del 1778, che i « predetti castelani avessero negata ai proprietari le domenicali di tutto quello spazio di terra ». Bastava leggere i « pubblici documenti » dell'epoca per accorgersi che « le domenicali negate a quel tempo furono di quei pezzi soltanto ridotti a coltura sulle radici dei monti che sovrastano alla campagna »³³. Né era vero che il clero della Dalmazia si mostrasse sempre indulgente per tutto quanto concerneva i furti perpetrati dai morlacchi. E come accettare l'affermazione di Nutrizio Grisogono « che i sacerdoti appresso tutti i popoli corrotti ed ignoranti furono sempre i più rispettati »³⁴? Quanto ai proprietari, « dove sono in Dalmazia codeste persone qualificate che abbiano tanto di superfluo da poter impiegare a miglioramento dei prodotti »? In realtà « rare son quelle famiglie cui possono a capo dell'anno bastare le proprie derrate, riducendosi tutto il denaro esistente in provincia nei soli mercanti ». Indispensabile era l'iniziativa del governo, se si voleva riformare la Dalmazia. « Se l'autorità sovrana non ci mettesse un giorno del suo, come altrove si verificò, noi seguireremo sempre l'antico sistema, andando miseramente di male in peggio »³⁵.

Negativo era l'influsso straniero. « Il maledetto lusso è la nostra rovina, in cui pazzamente ci siamo fitti nel capo di voler pareggiar gl'italiani, che ànno ben altri fonti da potersi difendere e figurare nel mondo ». « L'amor del superfluo in oggi si ravvisa anco nelle ville e si nasconde per fin ne' boschi... ». Perché indirizzare il morlacco alla ricerca di « panni stranieri », « quando con assai minor dispendio può vestirsi di quello che dà la nazione »?³⁶ Né i letterati davano sempre il miglior esempio nelle loro discussioni sulla Dalmazia. Ottime erano le accademie che erano venute là sorgendo, ma le dispute cui avevano dato luogo gli scritti di Fortis, Lovrich, Grisogono, Vitturi erano tutt'altro che prive del peccato di vanagloria.

Con sdegno ed energia rispose Fortis ai suoi critici e avversari. Rivolgendosi a Lovrich affermò: « Io non asserisco mai se non fatti ». Come naturalista e scienziato si dichiarava vicino a Giulio Bajamonti, uomo « rispettato, amato, stimato » e che scriveva « con aurea eleganza unita ad una robustezza singolare che fa ed ama

³³ *Saggio diviso in due parti sopra le controversie letterarie della Dalmazia e di alcuni pezzi dell'opera intitolata Riflessioni economico-politiche del signor Pietro Nutrizio*, Venezia, Coletti, 1778, p. 19.

³⁴ *Ibid.*, p. 21.

³⁵ *Ibid.*, p. 22.

³⁶ *Ibid.*, p. 24.

l'onore della nazione dalmatina»³⁷. Polemica che suscitò inattesi contrasti. Fortis aveva già pronto il proseguimento della sua difesa ed era anzi già in possesso di « tutte le approvazioni legali per esser stampato nel paese dove era nato, ma — come egli stesso ci narra — una violenza privata ne impedì l'impressione ». Non volendo « cozzare con la violenza », mise da parte il suo testo. « Ma il signor Lovrich lo stuzzicò » dicendo che lo scritto del suo avversario era stato « riprovato dalle leggi pubbliche e dalla maestà religiosa ». Lo stampò dunque a Modena. Menzionò ancora Giulio Bajamonti, che « dovrebbe servir di modello alla gioventù dalmatina », parlò di Spallanzani, « celeberrimo e sommo naturalista, suo amico nei viaggi e nelle osservazioni » e si vantò d'esser « il primo forestiere che abbia pensato ad illustrar le nostre provincie ». Lovrich si mostrava fiero di esser morlacco, ma perché tanto parlare delle « sanguinose atrocità » dello « scellerato », del « feroce cannibalo » di cui aveva tracciato il ritratto?³⁸

Negli anni 80 la visione folcloristica della Dalmazia continuò a complicarsi e svilupparsi, trovando nell'opera di Giustina Wynne, contessa di Rosenberg, il suo punto culminante. Cesarotti pubblicò una ampia recensione del suo libro nel « Nuovo giornale enciclopedico ». « È questa una storia o un romanzo? », si chiedeva. Prosa o poesia?... « Cos'è questo accozzamento d'eroico e di famigliare? ». Non si poteva risponder altro che si trattava d'« un'opera originale », lasciando ai dottori « la cura di trovarle un nome ». « Ella ha tutta la veracità della storia e tutto il verisimile e l'unità artificiale che si domanda alla favola, la schiettezza della prosa e la sublimità della poesia, il mirabile non accattato risultano naturalmente dai costumi e dalle opinioni... ». Considerazioni letterarie aderenti al testo della « celebre contessa di Rosenberg », ma che impedivano a Cesarotti di approfondire ulteriormente il problema di chi fossero in realtà questi strani morlacchi, donde venissero, che cosa facessero e volessero. Per più di venti pagine il recensore rinarrava ancora una volta le vicende loro, finendo col concludere che l'opera gli pareva rientrare nel genere di poesia « detta una volta orientale e che a' tempi

³⁷ *L'abate Fortis al signor Giovanni Lovrich*, Brescia, Francesco Ragnoli, 1777, p. V.

³⁸ *Sermone parenetico di Pietro Selamer chersino al signor Giovanni Lovrich natio di Sign in Morlacchia, autore delle Osservazioni sopra il Viaggio in Dalmazia del signor abate Alberto Fortis*, Modena, Società tipografica, 1777, pp. 4 sgg., 21 e 27. Nell'esemplare conservato a Venezia, nella B. Marciana, sotto la segnatura: Misc. 1024.5, è accluso un *Avviso dell'editore* in cui sono narrate le vicende censorie di quest'opera.

nostri si scoperse comune alle nazioni tutte poste in uno stato sociale ancora rozzo e silvestre »³⁹. L'interesse sempre più vivo per il folklore dei morlacchi lasciava ancora aperto il problema della loro storia e della loro società.

La storia, o per dir meglio, l'erudizione storica e linguistica era, a metà degli anni 70, una delle vie che si andarono cercando a Venezia per giungere a meglio conoscere le popolazioni tanto vicine e insieme così ignote dell'altra sponda dell'Adriatico. Nel 1775 il « Giornale enciclopedico » di marzo plaudiva alla iniziativa del « nostro libraio Antonio Locatelli » di pubblicare « una delle più interessanti istorie, quella dell'illirica nazione ». Poco dopo uscivano i due volumi di Giannantonio Bomman, minore osservante, *Storia civile ed ecclesiastica della Dalmazia, Croazia e Bosna in libri dodici compendiate*, dedicati « Alla gloriosissima veneta illirica nazione »⁴⁰. Ma il tono pesantemente religioso, la mancanza di senso critico e il taglio stesso dell'opera (il primo volume giungeva all'età di Carlo Magno e il secondo si fermava al 1520) resero impossibile ogni eco e successo. Si potrebbe dire che la cosa più interessante di questi due volumi è l'amplessissima lista dei sottoscrittori pubblicata alle pagine 351 e seguenti del primo tomo. Testimonianza del largo interesse suscitato in Dalmazia. Ma non è difficile indovinare che si trattò generalmente di lettori delusi. L'opera si arenò al secondo tomo. Nel 1776 il libraio Zatta proponeva la pubblicazione d'un dizionario italiano, latino e illirico, del padre Gioachino Stulli, raguseo, minore osservante anch'egli. Il punto di partenza era sempre lo stesso: « la lingua illirica era quella che è usata per più estensione dell'Europa: « Russi, Ungheri, Polacchi, Boemi, Vallacchi, Moravi, Transilvani, Rassiani, Servi, Slavonia, Croazia, Carinzia, Bulgaria, Bosna, Stiria, Dalmazia ed una buona parte della Tracia », come

³⁹ « Nuovo giornale enciclopedico », luglio 1789, pp. 37 sgg. Sull'autrice, cfr. G. TORCELLAN, *Settecento veneto* cit., pp. 546 sgg. L'opera era dedicata a Caterina II. La versione ottocentesca delle vicende dalmate, pur così lontana dallo spirito e dalla documentazione del Settecento, non può essere ignorata. Si veda soprattutto N. TOMMASEO, *Scritti editi e inediti sulla Dalmazia e sui popoli slavi*, a cura di Raffaele Ciampini, Firenze, Sansoni, 1943. Una moderna visione, appassionata e straordinariamente penetrante, della società che nel Settecento era generalmente chiamata morlacca e che ancora all'inizio del nostro secolo conservava tanti elementi in comune con quella descritta dai riformatori dalmatini, si trova nel capolavoro di M. DJILAS, *Land without justice*, New York, Harcourt and Brace, 1958.

⁴⁰ A. CRONIA, *La conoscenza del mondo slavo in Italia. Bilancio storico-bibliografico di un millennio*, Venezia, Istituto di studi adriatici, 1958, p. 320.

elencava il « Giornale enciclopedico »⁴¹. Ancora una volta ogni osservazione precisa e dettagliata pareva perdersi nell'entusiasmo per la grandiosità di questo quadro linguistico. Il dizionario di Stulli non sarà pubblicato che nel 1806-1810, a Ragusa.

Il rinnovamento non venne dal folclore, né dall'erudizione, ma dalla discussione sulla vita economica e sociale. Lento, ma fecondo fu lo sviluppo del primo centro di ricerca e di propulsione, l'Accademia di Spalato, la prima a sorgere nella costa della Dalmazia. Un tentativo iniziale di darle vita era stato compiuto dal dottor Giovanni Moller, nel 1767, coadiuvato dal conte Giuseppe Ivelio il quale vi aveva pronunciato « un elegante discorso delle lodi dell'agricoltura ». « Ma chi non sa che i nuovi stabilimenti, per quanto sieno proficui e lodevoli, sogliono incontrare opposizioni e difficoltà, massime nelle nazioni non bene per anco svegliate? ». Così scriverà Giulio Bajamonti una ventina d'anni più tardi. Il dottor Moller dovette assumersi tutto intero « il più gravoso ed essenziale carico dell'impresa ». Soltanto il 14 marzo 1771 il senato « dichiarò l'utilità del nuovo accademico istituto e lo munì della sovrana sanzione ». Fu ancora Moller a fornire i primi « pomi di terra o patate » che poi andarono, sia pur lentamente, diffondendosi in « diverse situazioni del paese nostro e qui, a Spalato, se ne fece anche del bello e buon pane ». Nel 1774, in una « sessione di riforma », l'accademia di Spalato entrò nel novero di quelle approvate dalla Deputazione veneta sopra l'agricoltura⁴². Il programma di lavoro venne formulato da Giulio Bajamonti stesso, in un suo *Prospetto di studi economici per la Dalmazia*⁴³. Era questo il suo *Viaggio in Dalmazia*, coevo e parallelo a quello di Fortis, di cui era amico e che aveva accompagnato nelle sue recenti peregrinazioni. Vicini e simili i due uomini nella curiosità enciclopedica, nello scetticismo voltairiano, nella volontà di concretezza scientifica nell'affrontare i problemi economici e sociali, unite ad una vivacissima sensibilità per la poesia e la musica. Famosi l'uno e l'altro, attivi al centro stesso delle riforme

⁴¹ « Giornale enciclopedico », settembre 1770, p. 40.

⁴² *Dell'origine dei progressi della pubblica Società economica di Spalato, memoria del signor dottor Giulio Bajamonti, uno degl'istitutori di detta Società, letta in una straordinaria assemblea della Società stessa, addì 5 luglio del 1790*, in « Nuovo giornale d'Italia », n. XLIII, 15 febbraio 1790 M. V. (e cioè 1791), pp. 338 sgg.

⁴³ Cfr. I. MILČETIĆ, *Dr. Julie Bajamonti i negova djela*, in « Rad jugoslavenske Akademije znanosti i umjetnosti », fascicolo 192, Zagabria 1912, pp. 184 sgg. F. LUZZATTO, *Scrittori dalmati di politica agraria nel secolo XVIII*, in « Archivio storico per la Dalmazia », anno III, vol. V, fasc. 30, settembre 1928, pp. 8 sgg. e la voce di ARYURO CRONIA nel DBI, vol. 5, pp. 280 sgg.

e delle discussioni, ma non inseriti mai permanentemente nelle istituzioni religiose ed accademiche, lasciando ambedue un ricordo inquieto, poco rassicurante. Giulio Bajamonti — scriverà Innocenzo Culić — era dottissimo e venerato per dir così in ogni ramo... Lo ho conosciuto assai bene: leggeva con passione le opere degli increduli francesi, era intimo amico dei miscredenti ab. Fortis, Michele Sargo, Tommaso Bassegli-Gozze, dotti senatori di Ragusa e di molti italiani dello stesso taglio. Nato col cuore coperto di peli e corna, imbevuto delle massime e costumi de' mentovati, nemico di tutte le religioni, non è da stupire che fosse di lingua mordace, di penna velenosa e nemico di tutti. A tempo mio era schivato da tutti, chi lo diceva incredulo e chi ateista »⁴⁴.

Vasto il suo programma quando, nel 1774 egli rilanciò l'Accademia di Spalato. Si era trovato di fronte ad ogni sorta di obiezioni. « Perché non fare piuttosto un'accademia di legge o di poesie e d'erudizione o di qualche altra bella cosa? » si era sentito dire. Altri chiedeva quali fossero i vantaggi immediati della nuova istituzione. « *Bezzi, bezzi* vanno dicendo questi tali, quasiché si trattasse di una compagnia mercantile ». La sala stessa in cui si riuniva l'accademia pareva loro mancare di dignità. Altro non vi si trovava che « arnesi di campagna e strumenti di pesca ». « Questo è precisamente lo stesso che meravigliarsi — aveva dovuto rispondere — di veder piantata una scuola d'astronomia in una casa dove ci siano specole e stanze fornite di astrolabi, di pendoli, di quadranti »⁴⁵. In realtà Moller aveva provveduto a farvi trovare « un buon assortimento di libri, in una stanza qui soprapposta, a uso e comodo di tutti i soci »⁴⁶.

« Che fare, scappò dalla bocca di taluno, che fare di questa accademia? Che fare! Far felice l'uomo più di quello che far il possa ogni altra professione », rispondeva Bajamonti. Così soltanto sarebbe stato possibile corrispondere alle « sovrane paterne intenzioni del principe ». « Le cose protette dal Senato si devono dai buoni e fedeli sudditi accogliere con venerazione, non già con ischerno »⁴⁷. Vitali

⁴⁴ Citato da I. MILČETIĆ, *Dr. Julie Bajamonti* cit., p. 103 nota 1.

⁴⁵ *Prospetto di studi economici per la Dalmazia, esposto in una radunanza della Società economica di Spalato, il giorno 17 ottobre 1774 dal signor dottor Giulio Bajamonti, uno degli istitutori e censore della medesima società, s.l.n.d.*, p. 1. Questo suo prospetto venne pure inserito nel « *Giornale d'Italia* », n. XXX, 28 gennaio 1774, M. V. (e cioè 1775), pp. 233 sgg. e n. XXXI, 4 febbraio 1774 M. V. (e cioè 1775), pp. 241 sgg. Citeremo d'ora in poi dall'opuscolo.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 4.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 1 sgg.

le esigenze economiche alle quali intendeva rispondere la Società. Le parole stesse che indicavano la ricchezza sia in latino che in illirico mostravano quanto profondamente fosse radicata l'agricoltura nella vita e nella religione delle nazioni. Ma era tempo ormai di spogliare questo rapporto di ogni formula e rito tradizionale. « Bisogna vivere *de rure terrae* e non come presuntuosamente pretendevano i nostri contadini *de rore coeli* ». « Ci vuol altro che esorcismi per discacciare gl'insetti nocivi dalle piante ». Tra i morlacchi bisognava affermare che « le leggi della natura sono ab eterno segnate da una penna che non conosce pentimento e l'uomo ha ricevuto la ragione per rispettarle. S'hanno queste leggi a sovvertire in grazia agli accidiosi? ».

Le spinte economiche agivano sul medesimo senso. « Già i dalmatini, ad imitazione delle più incivilite genti europee, vanno a tutto furore verso gli eccessi del raffinamento, del lusso, della mollezza ». Ma se si volevano « adornare i vestiti con ricami, galloni e trine » o ci si compiaceva di « coronare la tavola con fini e deliziosi liquori », bisognava seguire l'esempio delle « altre più colte e svegliate nazioni ». Bisognava cioè introdurre nel proprio paese le manifatture e « non ispogliarlo di tutto il danaro coll'andare a prenderle altrove »⁴⁸.

Compito che non poteva non aver inizio se non con la diffusione della cultura. I termini stessi, i « nomi nazionali » dovevano esser creati per designare le moderne scienze ed arti. I pesi e le misure andavano ridefiniti. Una « provida legislazione » era indispensabile⁴⁹. Le tecniche agrarie dovevano diffondersi tra i dalmatini. Il pane e i suoi eventuali succedanei stavano al centro di questa indispensabile trasformazione. Già il « dotto e benemerito nostro illustratore abate Fortis » aveva notato quanto scadente fosse il pane usato dagli abitanti di Osero. Agronomi come Arduino, Targioni Tozzetti o Parmentier avevano suggerito nuovi succedanei. « Il panificio è di massima conseguenza per l'economia e per la sanità e chiunque si applicasse a scoprirne in questa provincia i difetti e a suggerirne i miglioramenti verrebbe a prestare alla nazione uno de' più importanti servigi »⁵⁰. Vino, olio, latticini, lane, lino, colori, tutto doveva esser riconsiderato e riformato. Particolarmente importante il bestiame. Vano sarebbe stato continuare ad attribuire al clima i difetti di tutte queste attività economiche. Si considerasse piuttosto « la divisione troppo

⁴⁸ *Ibid.*, p. 3.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 4.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 6.

minuta e lo smembramento delle nostre possessioni » e si osservasse quel che in proposito era stato fatto in Inghilterra « dove per rimediare a un tale inconveniente non si dubitò punto di autorizzare i cambi sforzati, sottomettendoli per altro alla stima degl'intendenti e periti ». Aggiungeva tuttavia non credere « desiderabile anche fra noi l'uso d'un rimedio così violento ». « Ben mi sembra che si potrebbe ottenere il medesimo effetto come un mezzo più dolce ». Gli pareva anzi che il sistema esistente in Dalmazia poteva esser considerato « come un vantaggio del nostro sistema georgico ». Se i beni fossero concentrati in poche mani, « ci sarebbe più da temere per il miglioramento dell'agricoltura e per la diffusione dei buoni metodi posciaché egli è più difficile, specialmente dove troppo non regni lo spirito della ricerca e il genio dell'invenzione, il trovare tra poche che tra molte, persone che voglin tentare delle nuove pratiche ». Ed anche per quel che riguardava i rapporti con i contadini, moltissimo sarebbe dipeso dall'esempio che alcuni proprietari sarebbero stati in grado di dare⁵¹. Esempio che comunque avrebbero potuto e dovuto fornire gli ecclesiastici. L'intero sistema scolastico andava modificato. « Invece di un'eterna e pesante grammatica, non sarebbe meglio un poco di arte del disegno? In luogo di rinunciare al buon senso e fare tanti arrabbiati circoli, tante conclusioni e tesi, dove differenti sono le sentenze secondo che gli abiti sono neri o bigi o bianchi, non sarebbe meglio trattare qualche problema economico? ». « I santi dottori e teologi della chiesa dicono espressamente che il redentore nostro tagliava alberi, spaccava legne, murava, costruiva case ed attendeva ad altre opere simili »⁵². Aveva ragione « il dotto udinese Zanon » a chiedere al clero un esplicito appoggio nell'opera di trasformazione di tutta l'agricoltura e l'economia⁵³.

Continue e multiformi le difficoltà che si frapponevano a chi, come Bajamonti o i suoi amici, intendeva operare in un paese arretrato, o, come dicevano a Spalato, « non bene per anco svegliato ». Ben ne aveva saputo qualcosa Giovanni Moller, dedicandosi a cercar di sviluppare la pesca sulle coste dalmate⁵⁴. Quel che mancava soprattutto era uno stimolo da parte del governo. « Non vi è legge che la sostenga ». La « pubblica vigilanza » funzionava male. Nel passato avevano supplito « particolari interessate persone ». Ma « a' di' nostri queste conservavano appena un riconoscibile vestigio dell'antico loro

⁵¹ *Ibid.*, pp. 14 sgg.

⁵² *Ibid.*, p. 15.

⁵³ *Ibid.*, p. 16.

⁵⁴ Cfr. « Giornale d'Italia », nn. VIII e IX, del 9 e 16 settembre 1775, pp. 57 sgg e 65 sgg., del 9 e 16 settembre 1775.

spirito e servivano solamente di argomento a deplorare le presenti ingrate costituzioni ». Avrebbe dovuto toccare alla « pubblica autorità raccogliere le antiche disperse tavole, il riordinarle e restituirle al primiero vigore e alla primiera osservanza ». La Repubblica invece continuava a sostenere i privilegi delle corporazioni, come quelli dell'« arte dei salumieri » della Dominante e a proibire « l'estrazione de' salumi dalle provincie d'oltremare per esteri stati ad oggetto di farli tutti calare alla metropoli ». Le corporazioni e il proibizionismo producevano una « vera desolazione », tanto più dolorosa in quanto era mascherata da parziali ed ipocrite concessioni. Il permesso di vendere al minuto il pesce salato a Venezia cadeva proprio nel periodo in cui si sarebbe potuto portarlo alla fiera di Sinigaglia. A simili minute ed inutili concessioni era tempo ormai di sostituire delle « provvidenze generali ».

Non era questa che una delle tante proposte avanzate dal dottor Moller e da coloro che il « Giornale d'Italia » chiamava gli « osservatori zelanti o patriottici » dell'accademia di Spalato. Avevano avuto il gran merito di presentare nuovi prodotti prima sconosciuti, come la manna del frassino, nel modo più semplice e piano, « spogliando la operazione di tutto il misterioso e nella sua semplicità l'anno insegnata a' morlacchi che opportunamente se ne approfittano ». Il dottor Moller aveva compiuto « un lungo viaggio per approfittarsi delle pratiche di altri paesi ». A Spalato era sorta una « fabbrica di teraglie », e le monache stesse della città avevano prodotto seta ed ora chiedevano gelsi per « distribuirli a' contadini del monastero ». « Lo zelo dell'accademia va elettrizzando sensibilmente la intera nazione »⁵⁵.

« In tal modo la Società nostra incominciò a rendersi non isvantaggiosamente nota nella colta Europa », dirà più tardi Giulio Brajamonti. Non poca fu la soddisfazione dei membri dell'accademia nel « vedersi onorevolmente ricordati dal celebre signor Gibbon nella sua dotta opera sopra le cause della decadenza dell'impero romano »⁵⁶. La memoria del dottor Moller sulla pesca venne riassunta e discussa

⁵⁵ *Ibid.*, n. X, 23 settembre 1775, pp. 74 sgg.

⁵⁶ *Dell'origine e dei progressi della pubblica Società economica di Spalato* cit., in « Nuovo giornale d'Italia », n. XLIII, 14 febbraio 1790 M. V. (e cioè 1791), pp. 339 sgg. « A taste for agriculture is reviving at Spalatro and an experimental farm has lately been established near the city, by a society of gentlemen » aveva scritto Gibbon, cfr. *Illuministi italiani*, tomo VII, *Riformatori delle antiche repubbliche, dei ducati, dello Stato pontificio e delle isole*, a cura di Giuseppe Giarrizzo, Gianfranco Torcellan e Franco Venturi, Milano-Napoli, Ricciardi, 1965, p. 335, nota 3.

« nella famosa opera stampata a Neuchâtel col titolo di *Corps des arts et métiers* »⁵⁷. Quando, nel 1780 Fortis tenne il suo discorso *Sulla cultura del castagno da introdursi nella Dalmazia* esso « fu stampato in Napoli l'anno stesso e riprodotto l'anno seguente in un giornale di Macerata »⁵⁸. I rapporti internazionali di Bajamonti e di altri membri della Società andarono così sempre più allargandosi⁵⁹.

Più faticoso e difficile il successo politico, che pur non mancò del tutto, del tentativo cioè di inserire l'accademia di Spalato in una sempre più attiva funzione consultiva nell'amministrazione di quelle terre, parallelamente a quanto stava allora accadendo nella Terraferma veneta. Nel 1777 il provveditore generale della provincia, Paolo Emilio Canali, non solo partecipò ad una assemblea accademica, ma mostrò di « riguardarla siccome prediletta del sovrano e tendente a' vantaggi della nazione ». Giulio Bajamonti vi lesse una memoria su *Ciò che influisce sulla popolazione* « scorrendo sopra vari soggetti che riguardano la fecondità e la comoda esistenza dei popoli »⁶⁰. Come non levare un grido d'allarme di fronte ai veri e propri massacri compiuti dai « nostri haiduci »? In tredici anni, in una sola zona, erano morte ammazzate 530 persone.

Nel 1782 una terribile carestia era venuta a mettere sempre più a nudo le piaghe da tanto tempo denunciate dagli accademici.

⁵⁷ Era stato Jean-Elie Bertrand, uno dei più influenti studiosi svizzeri di problemi economici, ad inserire un rimaneggiamento della memoria del dottor Moller nella *Description des arts et métiers faites ou approuvées par messieurs de l'Académie royale des sciences de Paris, nouvelle édition publiée avec des observations et augmentée de tout ce qui a été écrit de curieux sur ces matières en Allemagne, en Angleterre, en Suisse, en Italie*, apparsa a Neuchâtel nel 1776 presso la Société typographique, vol V, pp. 680 sgg. « M. le docteur Moler, président de la Société économique de Spalato nous apprend dans une dissertation très intéressante que la pêche deviant tous les jours plus mauvaise dans ces parages ». Una delle cause più probabili di questo impoverimento ittico derivava « de la multitude de filets qu'on traîne sur les fonds (en italien *strascini*) ». Una dettagliata descrizione dei più diversi modi di pesca in opera sulle coste dalmate veniva fornita nelle pagine seguenti. Si ricordava il tentativo del dottor Moller d'introdurre nel 1773 la pesca dei cefali. A p. 528 del tomo si definiva la Dalmazia: « Province d'Europe. Elle appartient à plusieurs puissances, mais les Vénitiens en possèdent la principale partie ».

⁵⁸ Lo scritto di Fortis è ripubblicato in *Riformatori* cit., tomo VII, pp. 335 sgg.

⁵⁹ Si veda pure, ad esempio, il contatto con David Attias, « colto e ingegnoso mercante ebreo che tornando dalla Bosnia si è trattenuto ed ha formata la conversazione di quei primari letterati di Spalato: questi è attualmente in viaggio per tornare in Livorno suo domicilio ». « Notizie del mondo » (V), 24 marzo 1781, pp. 192, Venezia, 24 marzo.

⁶⁰ Cfr. I. MILČETIĆ, *Dr. Julje Bajamonti* cit., pp. 186 sgg.

Sulla città si rovesciarono allora « cotanti pitocchi... che il loro numero uguagliava a un dipresso la quarta parte dei di lei abitanti... Malsani com'erano in gran parte perché costretti a pascersi di sostanze non nutritive o acri o putrefatte, giravano per le anguste vie della città, si affollavano negl'ingressi delle case e alle porte delle botteghe, si trattenevano nelle più frequentate chiese già troppo avvelenate dai mal difesi e forse mai abbastanza riparabili sepolcri e finalmente si ritiravano in certe ristrettissime e soffocate stanze terrene o piuttosto carceri e cloache poste nel più folto della città, ordinariamente destinate al ricovero di qualche infermo mendico ed allora occupate da quanti ve ne potevano capire accavallati l'un sopra l'altro »⁶¹. Un energico intervento era indispensabile. « Progettai, dirà Giulio Bajamonti, di ricoverare i pitocchi fuori de' recinti della città, di raccogliere per sottoscrizione una somma di elemosine da distribuirsi loro regolarmente alla giornata, di far lavorare i non impotenti e di stabilire altre discipline onde salvare noi stessi dall'ammorbamento dell'aria e insieme provvedere ai veri poverelli, levando a' birbanti e poltroni il dritto di campare senza fatica a spese altrui ». Il suo appello venne ascoltato. Una decina d'anni più tardi egli poté scrivere che « il pubblico rappresentante, l'offizio di sanità, il prelado, i nobili, i militari, i mercanti, gli artigiani ed altri ordini di persone, chi colle ordinazioni, chi colla soprintendenza e la maggior parte con la borsa concorsero all'esecuzione dell'indicato piano e in una città così poco estesa com'è questa, in quell'anno cotanto miserabile, della cui sterilità si risentivano anche i ricchi, si trovò una colletta di cinque zecchini al giorno, oltre a quanto si raccolse in una cassa separata che si fece girare quotidianamente »⁶².

Malgrado tutti questi sforzi, andava rapidamente avvicinandosi il momento della crisi per la Società economica di Spalato. Nel 1783 scomparve il dottor Moller, il suo fondatore. « La di lui morte ci lasciò desolati e quasi disfatti »⁶³. L'anno dopo, la peste⁶⁴. Il libro che Giulio Bajamonti scriverà dopo essere passato attraverso questa tragica esperienza è uno dei documenti essenziali del pensiero rifor-

⁶¹ *Dell'origine e dei progressi della pubblica Società economica di Spalato*, in « Nuovo giornale d'Italia », n. XLIII, 19 febbraio 1790 M. V. (e cioè 1791), p. 341. Cfr. I. MILČETIĆ, *Dr. Julije Bajamonti* cit., pp. 186 sgg.

⁶² *Dell'origine e dei progressi della pubblica Società economica di Spalato*, in « Nuovo giornale d'Italia », n. XLIII, 19 febbraio 1790 M. V. (e cioè 1791), pp. 341 sgg.

⁶³ *Ibid.*, p. 342.

⁶⁴ *Ibid.*, n. XLIV, 26 febbraio 1790 M. V. (e cioè 1791), p. 351.

matore dell'una e dell'altra parte dell'Adriatico. Datato da Spalato, 18 marzo 1785, pubblicato a Venezia da Vincenzo Formaleoni, dedicato ad Angiolo Maria Gabriel e a Zaccaria Vallaresso, « amplissimi senatori veneti », questo libro, scarno ed essenziale, privo di ogni retorica primitivistica e di ogni esaltazione storica o folcloristica, prendeva le mosse dalla semplice e amara constatazione che « se i vecchi dalmati acquistarono fama per il loro bellicoso valore, divengono famosi i dalmati odierni per le loro infermità »⁶⁵. L'epidemia che aveva colpito Spalato non era nata dalla fame degli anni precedenti. La carestia portava gravi malattie, ma non la peste. Bastava ricordare quanto era accaduto a Napoli nel 1764, quando una « spaventevole carestia » aveva prodotto « morbi non propriamente pestilenziali ». In Dalmazia la peste era anche questa volta giunta « trasportata pe 'l veicolo del commercio da que' paesi ne' quali suole infuriare più frequentemente o pressoché di continuo » e cioè dall'entroterra dominato dai turchi⁶⁶. Assente o insufficiente la sorveglianza ai confini, che la natura di quei luoghi montuosi e boscosi rendeva particolarmente difficile. E come organizzare un controllo medico in mezzo ad una popolazione come quella dei morlacchi, del tutto ignara di ogni pur necessaria precauzione e disciplina? La loro stessa psicologia pareva opporvisi. « I nostri morlacchi sono alienissimi dall'anticiparsi i mali della vita con malinconiche riflessioni e con timorose avvertenze e risoluti di cogliere a chiusi occhi qualunque minimo interesse e comodo presente »⁶⁷. Per il più piccolo vantaggio immediato erano disposti a rischiare anche la peste. « Poco o nulla erano occupati dall'avvenire »⁶⁸, pronti a trasformarsi in « *baiduci* o assassini, indotti ad inferocire contro a' loro simili dalla disperazione in cui li getta una prepotenza, un bando, una inquisizione, un asciutto, una epizootia o qualche altra malavventura ». « Sciagurati eroi » che la religione non tratteneva sulla via delle più disperate imprese. La loro devozione non teneva alcun conto di quanto era detto nel Vangelo « su ciò che riguarda la dilezione de' nemici »⁶⁹. Ogni tentativo di mutare la mentalità dei morlacchi aveva sempre trovato un insuperabile ostacolo nella loro « inerzia », nella loro scarsa preoccupazione per l'avvenire.

⁶⁵ *Storia della peste che regnò in Dalmazia negli anni 1783-1784, del dottore Giulio Bajamonti, socio di varie accademie, Venezia, Vincenzo Formaleoni, 1786, p. 7.*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 79.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 81.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 19 sgg.

La radice di questa situazione stava nella politica agraria di Venezia e soprattutto nella « legge agraria » del 1756, che prendeva nome da Francesco Grimani, provveditore generale in Dalmazia e Albania⁷⁰. « Sapiienti e provvide ordinazioni », continuava a chiamarle Giulio Bajamonti, aggiungendo poi subito che « poco » era stato l'« effetto » che ne era derivato. L'aver anzi « gratuitamente ripartiti » a ciascuno « almeno due campi » aveva persuaso il morlacco che « niuno può a lui rapire i fondi assegnatigli », inducendolo a « vivere nella consolante sicurezza che i medesimi resteranno in perpetuo al suo sangue finché ne sussista la linea mascolina »⁷¹.

Questa era la base della società morlacca. Dall'economia alla medicina, dalla religione alla scienza, tutto indicava come indispensabile una trasformazione di questi rapporti agrari. Ma come? Non ci si poteva nascondere le conseguenze che sarebbero derivate da una abolizione della legge Grimani. « Se fosse lecito di trarre dalle mani al morlacco le terre a lui destinate, la massima parte ne passerebbe in potere de' più ricchi provinciali con un disequilibrio sempre pericoloso e sovente funesto, dacché le possessioni o troppo ristrette o troppo estese arrestano la fecondità delle terre non meno che della specie nostra e inducono turbolenze, oppressioni e ragionevoli gelosie, né v'ha legislazione più distruttiva di quella che lascia formarsi de' gran proprietari oziosi ». In caso di « riduzione di molti beni in poche potenti famiglie, i morlacchi resterebbero infelici vittime della propria goffaggine e dello scaltrimento altrui e ridotti sarebbero in breve ora a mendicizia » o all'emigrazione. Come mantenere i loro diritti e permettere insieme le indispensabili trasformazioni? Bisognava partire dalla constatazione che « il difetto di proprietà non forma in tutti i paesi un vizio di costituzione, ma per lo contrario può in certi luoghi essere opportuno ». « Le più sane e solenni massime di stato non sono in ogni circostanza egualmente applicabili né salutari ». Due modelli si presentavano alla mente di Giulio Bajamonti posto di fronte a questo problema di giustizia e di colonizzazione insieme. Il Perù dell'epoca incaica e il Paraguai dei gesuiti parevano fornire le basi della soluzione del problema dei morlacchi. « Al Perù le terre tenute da' particolari non erano né ereditarie né di proprietà vitalizia, ma il loro compartimento variava di continuo e veniva regolato con rigorosa equità sul numero degli

⁷⁰ Cfr. M. BERENGO, *Problemi economico-sociali della Dalmazia veneta alla fine del '700*, in « Riv. st. ital. », anno LXVI, fasc. IV, 1° dicembre 1954, pp. 373 sgg., con ampie indicazioni bibliografiche.

⁷¹ G. BAJAMONTI, *Storia della peste cit.*, pp. 82 sgg.

individui di ciascuna famiglia. Pure que' popoli prosperavano sopra tal base; i lavori campestri formano la loro massima occupazione e si eseguivano lietamente fra suoni e canti ». Nel Paraguai, benché « niuno avesse il diritto di proprietà, tutti vi godevano i vantaggi di questo diritto, perché tutti si trovavano in possesso di una immancabile sussistenza non minacciata giammai da imposizioni né processi, due terribili flagelli della società ». I gesuiti, nel Paraguai, si erano mostrati allievi capaci dei « rispettabili inca » ed avevano anch'essi insegnato « che non si dee sempre adottare il sistema della proprietà ». Bisognava concludere che non era la mancanza del « sistema della proprietà » l'origine e causa dell'« ignavia del morlacchismo »⁷².

Punta estrema d'una discussione che continuò vivace a Spalato dopo il 1784. Giulio Bajamonti, nominato medico condotto nell'isola di Lesina, fu tenuto lontano per molti anni da Spalato. A presiedere alla Società venne scelto il canonico Tommaso Ciulich, uomo pieno d'iniziativa, ma dal carattere difficile. Con decreto del 9 giugno 1784 il Senato gli assegnò 150 ducati — che era quanto concedeva alle altre accademie agrarie del Dominio veneto. Soltanto nel 1788 tuttavia « la Deputazione veneta agraria... incaricò la nostra Società a ricercare i mezzi più efficaci di correggere il presente sistema georgico e pastorale della Dalmazia... »⁷³. La riforma della legge agraria Grimani venne così ufficialmente posta al centro della discussione economica e politica della Dalmazia.

Giulio Bajamonti poteva ormai guardare con qualche soddisfazione al cammino percorso. Spalato aveva aperto la strada. « Sia detto con pace del nostro vicinato », eran stati loro « ad accendere una face per animare l'industria nazionale ». Né erano rimasti soli. « Per grandissima gloria nostra noi ne siamo ben nobilmente emulati dai vicini nostri »⁷⁴.

Nel dicembre del 1788 era sorta l'Accademia dei castelli di Traú, che ben presto ebbe l'approvazione e l'abituale assegno da parte del Senato⁷⁵. Animatore ne era il conte Rados Antonio Michieli Vitturi, nipote di Giuseppe Vincenzo Ivelio, che era stato, insieme a Moller e Bajamonti, uno dei creatori della Società spalatina. Nominato, su proposta di Arduino, sovrintendente dell'agricoltura per la Dalmazia, si diede ad una intensa attività di agronomo scrivendo sull'alleva-

⁷² *Ibid.*, p. 87.

⁷³ F. LUZZATTO, *Le accademie di agricoltura in Dalmazia* cit., pp. 3 sgg.

⁷⁴ G. BAJAMONTI, *Dell'origine e progressi della pubblica Società economica di Spalato* cit., in « Nuovo Giornale d'Italia », n. XLIV, 26 febbraio 1790 M. V. (e cioè 1791), p. 352.

⁷⁵ F. LUZZATTO, *Le accademie di agricoltura in Dalmazia* cit., p. 8.

mento, sui boschi, sulla manna del frassino⁷⁶. Nel 1788 pubblicava a Venezia presso Coletti una *Memoria sull'introduzione degli ulivi ne' territori mediterranei della Dalmazia e della loro coltivazione* che lo poneva, a giudizio del « Nuovo giornale enciclopedico », tra « quegli spiriti che sembrano destinati a far onore al secolo ». « Fervido ingegno, attività, zelo ed ardore » distinguevano le sue pagine, come scriveva il recensore, il padre cappuccino Gian Battista da San Martino, uno dei più noti e influenti agronomi di quegli anni⁷⁷.

L'intensa attività di Rados Michieli Vitturi diede occasione, tra il 1789 e il 1790, ad una vivace discussione sulla opportunità di accentuare il carattere pratico, operativo delle accademie agrarie. Luca Chialetich ricordò come « monsignor Bertin, segretario delle finanze di Francia, dopo aver sperimentato che, malgrado le accademie stabilite in Parigi e in molte altre città di quel regno, non ci facevano nella scienza coltivatrice quei progressi che erano attendibili », avesse stabilito « in un villaggio non lungi da Compiègne, chiamato Anel una accademia agraria che avesse per iscopo di unire alle teorie la pratica ». Ne erano « derivati grandi profitti alla rurale economia ». E se ciò era stato necessario in un « vastissimo regno ... dove parlano un linguaggio medesimo e i dotti e il volgo » e dove tante erano le accademie « non di nome soltanto e fornite di tanti illustri, dotti e zelanti soggetti », cosa bisognava fare « fra noi, dove, parlando generalmente, siamo nell'infanzia in rapporto all'arte coltivatrice e dove parlano un linguaggio le persone colte ed un altro il popolo, mentre le prime favellano in italiano e questi nel materno linguaggio illirico? ». Ben avevano fatto i membri dell'Accademia di Traù, sotto la spinta di Michieli Vitturi e guidati dal loro « genio patriotico », a rivolgere tutte le loro attenzioni all'istruzione del popolo. « Che giovano mai le teorie in fatto di agricoltura se a queste non venga unita la pratica e se stanno concentrate in poche persone di quella classe sedentaria che non le pone in esecuzione? Istruire quindi il basso popolo nelle pratiche di una ben adattata coltivazione, cercando che abbandoni gli antichi ereditari pregiudizi, è il massimo dei beni per ogni nazione e specialmente per la Dalmazia che ne ha una somma necessità. Nulla giovano le speculazioni, le ragioni astratte e pompose e i figurati discorsi in fatto di istruzione agraria mentre non sono adattate all'intelligenza della classe infima e della più numerosa parte degli uomini. Alcune regole ed elementi dei più importanti, detti in modi semplici e accomodati allo scarso talento del

⁷⁶ F. LUZZATTO, *Scrittori dalmati di politica agraria* cit., pp. 3 sgg.

⁷⁷ « Nuovo giornale enciclopedico », gennaio 1789, pp. 70 sgg.

volgo e le esperienze stesse eseguite sopra i propri occhi nel fatto, sono le migliori di tutte le lezioni ». Così operava « il dottissimo e celebre padre Gio. Battista di S. Martino cappuccino », « genio felice », « benefattore egregio dell'umanità ». Soltanto così si sarebbe potuto ovviare al « troppo noto odio che alligna tra le due classi, dei proprietari cioè e dei coloni, tanto fatale alla nostra agricoltura ». Nel corpo accademico di Traù i soci teorici, tratti dalla classe dei proprietari, si sarebbero trovati accanto ai « soci pratici tratti da quella dei lavoratori » e « insensibilmente » avrebbero deposto « la malevolenza », comprendendo che l'interesse e il ben essere di una ha immediata relazione con quella dell'altra ». « In Dalmazia, concludeva, giova soprattutto dirozzare i costumi del popolo »⁷⁸.

Nel 1790 Michieli Vitturi allargava egli stesso il dibattito. « Ella è una verità innegabile, scriveva, aprendo la sua memoria *Sulla moltiplicazione dei bovini*, molte essere le relazioni che corrono tra lo spirito filosofico e lo spirito dei governi ». Si rallegrava di vivere « in un secolo illuminato » e di aver la fortuna di essere suddito « del più soave e più saggio fra governi ». « Sotto un principe saggio, illuminato non è un delitto il far palesi i mali dei quali l'abuso, la inconveniente applicazione e il disordine di alcune leggi ne sono l'infausta cagione ». Gli « statuti » le « usanze » che davano « fatalmente norma alla nostra Dalmazia » erano un « umiliante monumento della rozzezza e barbarie de' nostri belligeri padri », promulgate « in tempi e circostanze del tutto diverse dalle attuali » e diventate ormai « una delle principali sorgenti della nazionale miseria »⁷⁹.

Dolce e felice era la natura della Dalmazia. « Ma oh! quanto e mai diversa era la sua morale e politica costituzione! ». « Rozzi, su-

⁷⁸ Lettera del sig. dottor Luca Chialetich abate di S. Maria di Spigliano e di San Giovanni di Biragn, vicario foraneo ne' castelli di Traù, socio attuale di quella Accademia georgica e onorario della economica di Spalato ed attuale in Bergamo. Al signor dottor Domenico Zucchiati, professore di belle lettere nelle scuole pubbliche di Venezia, in « Nuovo giornale enciclopedico », ottobre 1789, pp. 74 sgg. (La lettera è datata: 29 novembre 1789).

⁷⁹ *Sulla moltiplicazione della specie bovina nella Dalmazia. Memoria del conte Rados Antonio Michieli Vitturi, pubblico ispettore sopra l'agricoltura in Dalmazia, istitutore e presidente della pubblica Società georgica dei Castelli di Traù, segretario perpetuo dell'Economica di Spalato, socio corrispondente delle pubbliche accademie delle scienze, arti e belle lettere di Padova e de' georgofili di Firenze e delle accademie di Brescia, Vicenza, Udine, Bergamo, Verona e Conegliano. Tratta in parte da quella che fu estesa in esecuzione alle commissioni a lui date dall'Eccellentissima Deputazione sopra l'agricoltura del magistrato eccellentissimo ai Beni incolti relativamente al decreto dell'Eccellentissimo Senato, 21 agosto 1788*, in « Nuovo giornale d'Italia », n. XXI, 18 settembre 1790, pp. 161 sgg.

perstiziosi, insociabili e senza educazione » i suoi abitanti. « Languiscono le arti primitive, è sbandita e negletta l'industria, in una totale deiezione il commercio ». Bastava osservare le « leggi municipali delle rispettive città della nostra provincia che riguardano l'economia campestre » per capire dove stava l'origine di tanti mali. « Null'altro per la maggior parte ritrovo che uno sconnesso ammasso d'implicanze che portano un effetto assolutamente contrario allo scopo a cui dovrebbero tendere ». Le multe per i danni portati dagli animali non servivano che ad arricchire « i custodi delle campagne detti volgarmente *podari*, i più oziosi e per conseguenza i peggiori fra la plebe ». Usi e costumi « portati forse dalla Scizia, d'onde trassero l'origine » erano stati riconfermati dalla « terminazione 25 aprile 1755 del signor provveditore generale Francesco Grimani, detta *legge agraria* ». Così « se alcuni animali entrano a caso in un campo anche incolto, in un pascolo o bosco nei tempi vietati, abbenché non abbiano recato alcun danno, il povero padrone è certo di vedersi alla casa un drappello di masnadieri fra noi appellati *panduri* per riscuotere una gravosa pena pecuniaria ». Se non aveva denari, « lo che per lo più accade », esso si vedeva privato delle sementi, degli animali, dei « grossolani arredi domestici » e dei « rozzi vestiti ». Non era questa che una delle tante « mal intese restrizioni » che rovinavano ogni industria « sopprimendone l'anima, che è la libertà ». Il compilatore della *Legge agraria Grimani*, « invece di osservare gli ostacoli che si oppongono all'estensione e perfezione dell'agricoltura fra i nostri morlacchi e di toglierli, anzi li accrebbe e, invece di formare un codice adatto alle circostanze del tempo, del luogo, del terreno, del clima, del carattere, dell'indole, dello stato degli abitanti, alla natura del governo, lo ha fatto derivare dalle costumanze e dalle passeggiere opinioni », autorizzando « gli antichi metodi ». Sett'ant'anni erano ormai trascorsi. « L'attività nazionale era diminuita e accresciuta la miseria e l'indolenza dei nostri morlacchi ». Inutile cercar di giustificare la decima allora stabilita con l'esempio degli egizi e dei romani. Questi non conobbero mai leggi « atte a promuovere una estesa agricoltura, né tampoco il commercio che da essa deriva ». « La guerra fu la sola passione dominante, questa formò il loro genio e carattere »⁸⁰. Diversa era stata la politica di Venezia alla fine del Seicento e nei primi tempi del secolo seguente, mossa dalla volontà di assicurare il mantenimento e la sussistenza de' nuovi sudditi e di dar degli aiuti alla pubblica cassa che aveva profuso tesori nel corso

⁸⁰ *Continuazione della Memoria sulla moltiplicazione della specie bovina della Dalmazia, ibid.*, n. XXII, 25 settembre 1790, pp. 169 sgg.

della guerra. Intenzioni contraddittorie che avevano recato « tanto discapito alla popolazione », rivelandosi dannose altresì « all'erario sovrano ». Gli agenti incaricati di raccogliere la decima erano diventati « i despoti dei poveri morlacchi ». « Questi finanzieri medesimi non di rado, per un contraddittorio politico, impoveriscono le fonti di quelle stesse finanze che formano la loro ricchezza ». « Ordinare alla classe più numerosa e più utile di ragguagliare il pagamento al travaglio è lo stesso che condannarla all'ozio a causa della povertà ed all'indigenza per motivo dell'ozio, scemare la massa del nazionale industrioso lavoro, render opulenti alcuni pochi particolari e miserabile la massa della popolazione ». Le modalità nell'esazione della decima, che doveva esser consegnata nelle città litorali di Zara, Sebenico, Traù, Spalato e Macasca, pesavano anch'esse gravemente sulle spalle dei contadini. La distribuzione delle proprietà stabilita dalla *legge Grimani* si era rivelata anch'essa rovinosa. « L'inalienabilità de' fondi, la divisione ed eguaglianza delle terre » erano concepibili soltanto « nella infanzia di una nascente società » o quando un paese era « innondato di gran proprietari e il maggior numero del popolo è privo di un piccolissimo angolo di terreno ». Invano Platone aveva preteso di « conservare quanto più sia possibile il primitivo diritto di comunione » stabilendo che tutte le famiglie avessero « una uguale porzione de' beni ». Licurgo con la sua « nuova divisione del contado di Sparta in eguali proporzioni » aveva messo in pericolo il suo stesso governo e la sua persona. Le leggi agrarie dei romani erano state abbattute dal « lusso, la frode, l'ambizione e la soperchieria nati dalla grandezza romana ». E perché escludere le figlie da ogni eredità? « L'esclusione delle femmine anco in caso della totale estinzione dei maschi prescritta dalla terminazione Grimani è pernicioso all'oggetto che da noi si contempla »⁹¹. L'inamovibilità dei coloni stabilita dalla *legge agraria* equivaleva alla proibizione fatta al proprietario di introdurre « que' felici e vantaggiosi metodi agrari che la filosofia e l'esperienza di quanto si pratica dalle più colte nazioni potrebbero render utili e a lui e al lavoratore ». Quanto all'allevamento, era stato « autorizzato il barbaro e rovinoso costume di riservare ad ogni villaggio un competente spazio di terra per i soli buoi d'aratro nella stagione solamente in cui fa di mestieri di impiegarli al lavoro delle terre ». « Pessima usanza » che impediva l'introduzione « di prati estesi naturali o artificiali », resa già di per se stessa difficile dall'ignoranza d'un popolo sempre pronto ad impedire con la violenza « ogni utile

⁹¹ *Ibid.*, n. XXIII, 2 ottobre 1790, pp. 177 sgg.

tentativo ». Dimostrazione, ancora una volta, di come la miseria in-stupidisse e rendesse malvagi gli uomini.

Non eran questi che alcuni aspetti dell'errato rapporto esistente in Dalmazia tra la volontà dello stato e l'attività economia. Che dire delle « pubbliche fazioni », delle *corvées*, che erano « fra noi un vortice profondo e inestricabile, che trae la desolazione di queste popolazioni »? Rovinosi i dazi come quello « del passaggio del fiume Cetina, che « fa entrare, per dir così, dieci al sovrano e fa perdere mille, essendo una delle cause dello squallore e miseria di un considerabile tratto di paese ». Palesi e ben noti « gli abusi nelle procedure del foro ». « Funeste e frequenti le cagioni » del banditismo che infestava le « strade e le campagne ». Molte le disposizioni, anche recenti, a questo riguardo. « Ma chiunque è dotato di senno ben si accorge che per mantenere il buon ordine e la civile tranquillità non basta l'aver delle buone leggi, ma giova vegliare colla maggior accuratezza alla loro esecuzione ». In questo come in tutti gli altri problemi una « felice rivoluzione, che sia atta a facilitare i mezzi di una comoda sussistenza ed a garantire la libertà delle persone e le proprietà dalle soperchierie e violenze » poteva attendersi soltanto dalla « mano sovrana »⁸².

« I popoli, concludeva Michieli Vitturi, rassomigliano ai vecchi resi diffidenti, gelosi, infingardi dalla esperienza delle ingiustizie, delle frodi, dagli errori e degl'inganni dei loro simili ». Risvegliare in loro « l'immaginazione unita alla speranza » era compito dei riformatori. « Ma non oserei di sperare una totale, generale e permanente riforma se prima non sieno dalla sovrana onnipotente mano del principe levate le resistenze che si oppongono al costume e al benessere della nazione ». « Tali rivoluzioni, aggiungeva, massime quando i mali hanno posto radice, esigono del tempo e delle circostanze per condurle ad effetto e per goderne l'influenze, ma non convien sgomentarsi ». Anni c'erano voluti a Luigi XIV per trasformare la Francia. Rapidissima invece era stata la « felice rivoluzione » operata da Pietro il Grande, che della Russia immersa « nella più profonda barbarie » aveva fatto « il più industrioso ed il più agguerrito impero del Settentrione »⁸³.

Uno dei principali pregiudizi di cui bisognava liberarsi, riprendeva nella primavera del 1792, stava nell'odio tra la classe dei proprietari e quella degli agricoltori. Pur rendendosi conto che le sue parole « sarebbero dispiaute a molti della medesima sua classe »

⁸² *Ibid.*, n. XXIV, 9 ottobre 1790, pp. 185 sgg.

⁸³ *Ibid.*, n. XXVI, 23 ottobre 1790, pp. 204 sgg.

volle tenere un discorso di fronte all'accademia di Spalato per tentar « di svellere dalla loro mente il pregiudizio tanto vergognoso e fatale di credersi enti di specie diversa da quella del basso popolo ». Sopravvivenza del « barbaro sistema » instaurato dalle nazioni settentrionali « dopo la decadenza dell'impero romano », quest'odio non poteva nascondere il fatto che, da Adamo in poi, sovrani e leviti di tutte le stirpi non avevan mancato di coltivare la terra con le proprie mani. Così, tra gli altri, aveva fatto pure « il nostro compatriota imperator Diocleziano »⁸⁴. Nel mondo moderno il contadino, vedendosi « negletto e avvilito », « instupidisce », diventa « dispettoso, infingardo e malvaggio e quindi male e con ripugnanza lavora le terre de' proprietari, che reputa nemici e si contenta piuttosto di esser lui miserabile anziché accrescere col soverchio travaglio e colla industria i mezzi della loro maggiore ricchezza e potenza. Da qui appunto nasce quel radicato mal talento, quell'antica avversione, quell'odio funesto, quella sospettosa diffidenza tra le due classi, diffidenza perniciosa ai coltivatori e molto più a noi proprietari » poiché spinge « i coloni a defraudarci quanto più possono ». La diffidenza poi, « tratto tratto », rischiava di « riaccendere le scintille di quel vasto fatale incendio con cui meditavano la rovina dei proprietari e che fu represso dalla sovrana autorità pubblica con i provvidi suoi decreti emanati negli anni 1739 e 1740, ravivati l'anno 1783 e il dì 20 marzo del 1790 ». Soltanto una politica tendente ad avvicinare gli uomini tra di loro e a renderli felici, come aveva detto « il gran Filangieri », poteva allontanare per sempre simili minaccie. « Si avvicinino tra loro queste due classi e si renderanno amiche »⁸⁵. « Deve esser nostro studio pure di svellere e distruggere nel basso popolo il germe delle passioni feroci ». « Per riparare all'ingiusta usanza fatta già indole di defraudarci e di rubbare, dirozziaroli, ingentiliamo i loro costumi ». Non bisogna dimenticare che « i popoli, più che sono rozzi, serbano più viva l'idea della primitiva comunione de' beni, da cui meno si sono scostati e quindi tutti i selvaggi hanno una tendenza naturale al furto ». Bisognava perciò procedere con cautela « per timore che una medicina affrettata o violenta non cagioni delle con-

⁸⁴ *Sopra i mali che apporta alla nazione l'avvilimento in cui si tengono gli agricoltori e l'odio tra questa classe e quella dei proprietari. Memoria del nobil signor conte Antonio Michieli Vitturi, pubblico ispettore generale sopra l'agricoltura nella Veneta Dalmazia, socio di molte illustri accademie nazionali ed estere, segretario perpetuo della pubblica Società economica di Spalato, letto in una generale riduzione dell'Accademia di Spalato, in « Nuovo giornale d'Italia », n. III, 12 maggio 1792, pp. 20 sgg.*

⁸⁵ *Ibid.*, n. IV, 19 maggio 1792, pp. 30 sgg.

vulsioni di peggior conseguenza che i mali a cui si voleva rimediare ». Ma procedere bisognava. Era questo un dovere e insieme una convenienza per coloro che « avevano ottenuto una educazione migliore ». Era pur indispensabile mettere un limite e un riparo ai delitti. Come non tener conto di quanto aveva scritto « il celebre calcolatore marchese Beccaria », il quale aveva a ragione sostenuto che « i delitti sono in ragione inversa del lume scientifico delle nazioni »? « Anzi ché dispreggiare insomma e tenere a vile la classe dei coltivatori, amiamola, cerchiamo d'illuminarla, d'introdurre in essa il buon costume e di procurar che sia comoda e che abbia meno bisogni che sia possibile. Così la renderemo amica e, nel contribuire alla sua, stabiliremo la nostra felicità e il nostro benessere »⁸⁶.

Accanto a Michieli Vitturi, Giovanni Luca Garagnin, (nipote dell'arcivescovo di Spalato, che portava lo stesso suo nome)⁸⁷, destinato a diventare uno dei più fecondi scrittori di cose economiche al passaggio tra il Sette e l'Ottocento⁸⁸. Fu lui a recitare il discorso inaugurale della Società georgica della Riviera dei Castelli di Traù, l'8 giugno 1789. Aveva di fronte a sé « il coltivatore, il nobile, il sacerdote »; « l'eguaglianza comune eleva il mio animo ed io mi glorio di chiamarvi col grato nome di compagni ». Il « sistema agrario » della « diliziosa riviera » di Traù era vergognoso. Soltanto ravvicinando i « coloni » ai « proprietari » si sarebbe potuto porre rimedio a quella « odiosità irreconciliabile fra queste due classi » che rendeva scarso, insufficiente il raccolto. « Voi soci teorici istruirete i pratici e voi altri cogli sperimenti accrescerete loro i lumi e le dottrine. Da questa doppia forza la nostra rurale economia è fuor di dubbio che verrà a ricevere il più grande incremento »⁸⁹. Un modello stava di

⁸⁶ *Ibid.*, n. V, 26 maggio 1792, pp. 33 sgg.

⁸⁷ Cfr. *Lettera pastorale dell'illustrissimo e reverendissimo monsignore Gio. Luca Garagnin, arcivescovo di Spalato*, Venezia, Coletti, 1779.

⁸⁸ F. LUZZATTO, *Scritti dalmati di politica agraria*, in « Archivio storico per la Dalmazia », anno III, vol. VI, fasc. 31, ottobre 1928, pp. 13 sgg. e M. BERENGO, *Problemi economico-sociali della Dalmazia veneta* cit., pp. 477 sgg.

⁸⁹ *Discorso detto nell'apertura della Società georgica della Riviera dei Castelli di Traù nel giorno 8 giugno 1789 da Gio. Luca Garagnin, socio d'istituzione e censore della medesima società, attuale nell'Economica di Spalato, aspirante di Conegliano, corrispondente degli Arvati di Bergamo e membro di onore di quelle di Udine e di Zara*, in « Nuovo giornale d'Italia » n. XXVII, 31 ottobre 1789, pp. 213 sgg. Una ampia recensione se ne trova sul « Nuovo giornale enciclopedico », settembre 1789, pp. 100 sgg. Lodava l'autore e dichiarava di non « curar punto i sogghigni di quella miserabil classe di gente che odia tutte le utili istituzioni e non la perdona ai Galilei, ai Cartesi, ai Colombi, ai Viviani, ai Vauban ».

fronte agli occhi degli accademici di Traù. « Nelle nostre agrarie ricerche la Toscana, a noi analoga nel suolo, nel clima e nell'esposizione, potrà esserci ognora di esempio, ma converrà peraltro che noi prendiamo d'imitarla a parte a parte e senza lasciarci mai sedurre da qualche genio più vago che solido il quale sacrifica alla compiacenza di comparire brillante la reale utilità ». Sviluppare la produzione dell'olio, « la maggior ricchezza di questa Riviera », doveva essere il primo compito della Società. « Funesto » era lo spettacolo che si presentava. « Qual prova più certa della necessità di agrarie istituzioni? Posti disordinatamente gli ulivi, abbandonata e negletta intieramente la loro coltura, nella maggior parte noi non vediamo che copiose fronde isterilite, rami inutili, piantoni annosi e sperticati al par della madre, tronchi traforati dal tempo e dai nocivi insetti, radici serpeggianti a fior di terra, come se questi alberi pregievoli fossero destinati a produrre della legna da fuoco, anziché l'esquisito liquore ». Per « regolare i difetti dei nostri ulivi » si sarebbe dovuto ricorrere a qualche « intendente coltivatore pugliese, che non ci sarà malagevole ritrovare, atteso il continuo commercio della vicina città di Spalato con quegli abitanti ». « Non v'incresca, riveriti compagni, ch'io vi proponga d'addestrare le medesime vostre delicate mani in questi utili lavori ». Soltanto così, « col luminoso vostro esempio », potrete animare « questi indolenti villici ». « Anche voi, degni ecclesiastici, che con tanto ardore siete concorsi a questa unione, vi glorieate di adoperare le vostre sacre mani nella coltura deli ulivi per eccitare con l'opera vostra l'industria, come con la vostra saggia condotta promulgate l'Evangelio ». « Io vi assicuro che mi duole di non esser nato contadino ». Seguendo le istruzioni di Cosimo Trinci tutti avrebbero dovuto adoprarsi in esperimenti e nuove coltivazioni. « L'esempio può solo distogliere i nostri coltivatori dalle barbare loro pratiche ». Nuovi trappeti dovevano essere introdotti, tenendo conto delle critiche e dei consigli del « celebre marchese Grimaldi »⁹⁰. Profonde trasformazioni richiedeva pure la fabbricazione del vino. « Non sarà allora limitato il nostro commercio ai soli montani luoghi di questa provincia, potremo dirigere i nostri vini nella Germania, nel Nord, nell'America, e forse anche nell'Italia e nella Francia »⁹¹. I seminatoi e « il sistema di Camillo Tarello », avrebbero rinnovato la coltivazione del grano. Molte le difficoltà che si sarebbero dovute affrontare, assenti invece nei « paesi colti » e nelle « nazioni illuminate ». « Noi siamo oppressi da tanti ostacoli che ritardano l'avanza-

⁹⁰ *Ibid.*, p. 214 sgg.

⁹¹ *Ibid.*, n. XXVIII, 7 novembre 1789, pp. 218 e 221.

mento della rurale economia... ». « Come trovare un podere unito dell'estensione di cinquanta o sessanta campi? E ritrovato ch'ei fosse, andate a coltivarlo per conto vostro ed a seconda delle vostre idee. I coloni co' loro estesi diritti v'involgeranno in un centinaio di liti... »⁹².

Una profonda trasformazione era necessaria, concludeva Gio. Luca Garagnin. La strada era stata aperta dalle « rivoluzioni » accadute in tutta Europa « dopo la scoperta del Nuovo Mondo ». L'Inghilterra per prima e poi anche la Francia ed altri paesi avevano rivolto la loro attenzione all'agricoltura. « L'Italia, se se ne eccettui la Lombardia e la Toscana, non è a quel punto di grandezza al quale arrivar poteva col favore dell'ubertoso di lei suolo, ma anch'ella da molti anni ha rivolto le applicazioni alla coltura. Le due Sicilie rese agricole faranno conoscere come s'ingrandiscono i regni. La Lombardia, la Toscana, e gli altri piccoli stati, accrescendo le loro applicazioni, giungeranno ad ottenere la palma, giacché vi sono poco distanti ». Anche la Dalmazia doveva inserirsi in questo movimento generale rivolgendo tutti i suoi sforzi « all'incremento dell'agricoltura ». Inutile sperare, come aveva fatto il dottor Moller, in uno sviluppo della pesca. Dannosissima era « l'indisciplina nel pescare », ma, checché si facesse, « la Dalmazia non era in situazione di render florida » questa sua attività. Da quando « i turchi avevano più motivo di temer essi che imprimere in voi alcuna paura » tutte le braccia si erano volte verso i campi « e la pesca si ravvisa appena ». Soltanto « la feccia del popolo » si dava a questo mestiere: « i loro figli sono questuanti ed alla questua son pur condannati i cadenti lor genitori. Tra le rozze mani di costoro come mai può fiorire la pesca? ». « Ella formerà la cura de' nostri pronipoti, ma noi dobbiamo intanto rivolgerci principalmente alle agronomiche occupazioni ». Inutile sperare nello sviluppo delle arti. Tutti i prodotti usati dal popolo e dalle « genti colte » venivano dai paesi stranieri. Ogni tentativo di creare delle « manifestazioni nazionali » era sempre fallito. Ci si era provato anche Giovanni Lovrich, il rivale di Fortis, « giovane di molto talento, ma di non corrispondente penetrazione », il quale aveva tentato di operare in una miniera di ferro a Sign. « Egli prese le più false misure e tanto andò vagando che restò vittima del suo coraggio stesso »⁹³. Era subentrato allora lo stesso Luca Garagnin, propieta-

⁹² *Ibid.*, n. XXIX, 14 novembre 1789, pp. 228 sgg.

⁹³ *Memoria del nobile signor conte Luca Garagnin, socio di varie illustri accademie, sulla necessità di applicarsi all'incremento dell'agricoltura nella provincia della Dalmazia recitata in un'adunanza della Società economica di Spa-*

rio della miniera. « Entrato alla direzione di un'impresa assai grande, potei allora scorgere gl'interessi del mio paese. Le difficoltà incontrate, i ritardi, l'ozio, la noia, l'infingardaggine de' lavoratori, le insidie, le malignità, le vessazioni d'alcune classi, tutto mi fece conoscere che ogni progresso delle arti doveva esser precario in questa provincia ». Troppo scarsa la popolazione, troppa « la nostra povertà », che « cagionava la nostra barbarie » e portava alle « odiosità, vendette e vessazioni ». Gli « uomini attivi » trovavano sempre da impiegarsi nell'agricoltura. Gli altri, « nè proprietari nè coltivatori », erano « una partita di scioperati, mossi solo dal momentaneo bisogno, oppure allettati da un esorbitante guadagno, ma non mai interessati da un reale impegno ». Sottrazione della mano d'opera che era decisiva nel determinare la sorte economica dei vari paesi. « L'Italia, la Francia, l'Inghilterra, coltivano l'agricoltura, la pesca e le manifatture essendo ripiene di abitanti. La Russia, il Portogallo, la Spagna e tutto l'Oriente sono obbligati a ricercare il loro essere ne' soli prodotti della terra, perché prive di popolazione ». In Dalmazia, « spopolati noi pure e spopolati al massimo grado, non possiamo rivolgerci che al più utile accrescimento dell'agricoltura ». Di là bisognava cominciare, rivolgendosi poi alla pesca e alle manifatture. Il commercio anch'esso doveva per ora riguardare soltanto i prodotti della terra.

Ciò avrebbe richiesto una trasformazione di tutta intera la società. « Una folla d'innumerabili ostacoli affrontano le nostre inclinazioni, ci tengono nella più dura oppressione e la piena di una vergognosa miseria è il funesto monumento della loro esistenza ». « Fondi inalienabili, restringimenti, limitazioni ed inceppamento di alcuni altri, mancanza di proprietà in molti ordini, eccesso in alcuni altri, proprietà di corpi, smembramento e trinciatura de' beni, proprietà precarie, proprietà divise, estesi ed insoffribili diritti colonici, beni demaniali, prestazioni personali, abusivi diritti feudali, mancanza di strade, moltitudine di classi oziose, moltitudine in somma di errori e di mali che non si possono in pochi istanti descrivere ... sono le tante cause per cui languisce principalmente l'agricoltura in questa provincia e con essa la pesca, le manifatture ed il commercio ». Fino a quando non si ponesse mano a questo groviglio di antichi errori, e nulla valevano « i clamori contro l'ignoranza de' nostri coltivatori, la quale nella maggior parte deriva necessariamente dalla esistenza di tanti impedimenti ». A nulla valeva, ad esempio, chiedere la diffu-

lato, in « Nuovo giornale d'Italia », n. XXXV, 26 dicembre 1789, pp. 278 sgg., *ibid.*, n. XXXVI, 2 gennaio 1789 M. V. (e cioè 1790), pp. 281 sgg.

sione del castagno, quando « la schiera dei villani ignorava i mezzi » per metterla in opera. Bisognava innanzi tutto « rivolgersi al distruggimento dei nostri ostacoli »⁹⁴.

Conclusione di notevole chiarezza ed energia che non impediva tuttavia a Garagnin di continuare a cercare ogni mezzo tecnico capace di infondere nuova vita alla economia della Dalmazia. La sua corrispondenza con Giovanni Arduino sul carbon fossile era anch'essa una riprova della volontà scientifica e imprenditoriale che lo animava⁹⁵.

Anche in questo campo più tecnico, come in quello della riforma delle leggi e dei costumi Garagnin faceva appello all'iniziativa della Terraferma. « Bramerei che l'Italia veneta precedesse la Dalmazia in quest'esempio e specialmente quelle fucine del Vicentino, Padovano e Trevigiano, che tanto scarseggiano di carboni comuni e che fossero in opportunità di sostituire il fossile »⁹⁶. Ma intanto lo sperimentava egli stesso nella sua « fonderia dei minerali di ferro al monte Derven sul fiume Cettina nel territorio di Sign » e riceveva da Arduino sempre nuove notizie sugli studi vulcanologici dei dotti napoletani e siciliani⁹⁷.

Anche Girolamo Bajamonti, il fratello di Giulio, nella sua *Memoria sopra i vari mezzi per promuovere l'agricoltura in Dalmazia*, letta nell'Accademia di Spalato, si rifaceva alle idee e agli uomini delle riforme veneziane. Il suo opuscolo era dedicato, con la data del 28 luglio 1791, ad Andrea Memmo, « per l'impegno indefesso, per le provvide cure, per le paterne sollecitudini, pei profondi studi ed applicazioni sue, tendenti tutte all'oggetto di porre in energia e

⁹⁴ *Ibid.*, n. XXXVII, 9 gennaio 1789 M. V. (e cioè 1790), pp. 289 sgg.

⁹⁵ *Lettera orittologica del nobil signor Gio. Lucca Garagnini di Traù, socio d'illustri accademie al signor Giovanni Arduino circa li carboni e legni fossili del territorio di Sign nella Morlacchia della Dalmazia*, in «Nuovo giornale d'Italia», n. XXXVIII, 16 gennaio 1789 (M. V. (e cioè 1790), pp. 302 sgg., 25 settembre 1789. La risposta di G. Arduino, da Venezia, 10 novembre 1789 è nel n. XXXIX, 23 gennaio 1789 M. V. (e cioè 1790), pp. 308 sgg. La corrispondenza si allarga poi ad altri corrispondenti, in Dalmazia e nel Veneto e costituisce una delle più interessanti discussioni sul problema dei combustibili fossili.

⁹⁶ *Lettera del chiarissimo nobil signore Gio. Lucca Garagnini al signor Giovanni Arduino*, in «Nuovo giornale d'Italia», n. IX, 26 giugno 1790, p. 72, Traù, 28 marzo 1790.

⁹⁷ *Lettera al chiarissimo signor Gio. Lucca Garagnini nobile di Traù, socio di parecchie illustri accademie, del signor Giovanni Arduino, pubblico professore soprintendente alle cose agrarie*, *ibid.*, n. XLIV, 26 febbraio 1790 M. V. (e cioè 1791), pp. 345 sgg.

render felice questa bella, estesa, ubertosa, ma pure miserabile provincia, che in V. E. riconosce uno dei suoi patrocinatori più impegnati e amorevoli ». Dovunque Memmo aveva operato per migliorare la situazione degli abitanti. « In Padova, che ebbe la sorte di essere da V. E. governata, assai più che il celebre e tanto decantato Pra della Valle da lui eretto, parlano ... di lei tutti quegli abitanti che nel rammentarla non possono far a meno di versar lagrime di tenerezza »⁹⁸. Come un riflesso del movimento riformatore iniziato a Brescia e nelle altre città della Terraferma Girolamo Bajamonti presentava l'opera delle società della Dalmazia. « Questa benefica luce, virtuosissimi soci, è arrivata a risplendere nella nostra provincia, nella città nostra »⁹⁹. Era ora necessario diffondere l'istruzione e portare tutti i possibili miglioramenti legislativi che la situazione permetteva. Bisognava « erudire la classe dei contadini negli elementi almeno dell'arte loro ». Lo scopo era « rendere più felice la loro costituzione, senza però fomentare in essi l'orgoglio e favorire la naturale ferocia ». Bonifiche e strade gli parevano gli strumenti essenziali della trasformazione da lui auspicata. Anche per lui tuttavia i problemi sociali restavano fondamentali. « Unire le proprietà de' terreni tanto lacerate e disperse ». « Togliere possibilmente ogni occasione alle discordie che tengono in una guerra continua i proprietari coi loro coloni »¹⁰⁰. Per operare su « gente pur troppo rozza e materiale » non bastavano « i teoremi e le ragioni ». Bisognava dare l'esempio, creando, accanto alle accademie, dei campi sperimentali e mettendo in opera delle macchine seminatrici, seguendo gli esempi dei toscani, degli inglesi e della Società patriottica di Milano¹⁰¹. Era tempo ormai di mettere in pratica quanto aveva proposto, « sono già dieci anni, il celebre ab. Alberto Fortis nella sua illustre memoria sulla coltura del castagno ». « Questa comodissima pianta è ancora quasi incognita al nostro contadino. Anche qui l'iniziativa doveva esser presa in mano dall' 'Accademia nostra' o da 'alcuno de' nostri accademici' »¹⁰². Esortazioni ed esempi venivano, per altre indispensabili culture, dal

⁹⁸ *Sopra i veri mezzi di promuovere l'agricoltura in Dalmazia. Memoria del nobile signore dottore Girolamo Bajamonti, socio attuale e presidente della Pubblica società economica di Spalato e socio attuale della Pubblica società georgica dei Castelli di Traù, onorario dell'Accademia di Udine. Letta nella generale riduzione della prefata Società di Spalato del dì 30 gennaio 1781, s.l. n.d., pp. 3 sgg. Un ampio sunto di questa memoria si trova nel « Nuovo giornale d'Italia » n. XIV, 30 luglio 1791, pp. 105 sgg.*

⁹⁹ *Ibid.*, p. 7.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 9 sgg.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 15.

¹⁰² *Ibid.*, p. 16.

Regno di Napoli, dall'Accademia di Vicenza, dallo stesso « celebre Raynald » (e cioè Raynal), che in Francia aveva istituito dei premi per i coltivatori più attivi e capaci¹⁰³. Ma come avrebbero reagito a simili iniziative i contadini morlacchi? « Egli è, non lo niego, in generale indomito, violento, feroce ». Né mancava spesso di « abbandonarsi al truce mestiero dell'assassinio ». Quale era la radice di tanti mali? Indubbiamente il modo stesso con cui era governato. « Se tali e tante non fossero l'estorsioni, l'angarie, l'oppressioni alle quali vanno tutto giorno soggette l'infelici case de' contadini, sarebbe forse così sorprendente il numero de' malviventi? Se non venissero questi alcune volte favoriti o patrocinati da chi per sacro dovere d'ufficio avrebbe invece ad inseguirli ed estinguerli, sarebbero per avventura così infesti, così temerari? »¹⁰⁴. Anche Girolamo Bajamonti era pienamente cosciente della responsabilità che pesava sugli amministratori di quelle terre. « Spetta al pubblico di dar principio alla risorsa de' contadini ». « Non s'usino l'autorità e la forza » per imporre pesantissime *corvées*, e « continui trasporti di milizie e bagagli con i loro animali più stanchi e spossati dall'assiduo travaglio ». Il « pubblico servizio » doveva cessare d'essere un « insopportabile peso ». Riforme indispensabili che non dovevano portare ad accettare « il chimerico edifizio » che « le brillanti filosofiche penne di Gio. Giacomo Rousseau e di Mons. Diderot » avevano costruito attorno all'idea della « sociale uniformità ed eguaglianza », ma neppure che dovevano indurre gli accademici dalmatini a concordare con Linguet nella sua apologia della « servitù personale ». Niente di peggio e di più infelice e dispendioso dell'agricoltura esercitata da schiavi. Fortunatamente, in Dalmazia, in « questo felice orizzonte », si conosce il nome appena della personale servitù ». Ma anche là si poteva constatare che « quanto più gli uomini alla servitù s'accostano, allontanandosi dalla civile libertà, tanto più inetti sono a trattare vantaggiosamente l'agricoltura ». Non le idee dei *philosophes*, né quelle del loro avversario Linguet s'addicevano alla situazione della Dalmazia. Soltanto le riforme rispondevano alle esigenze della popolazione. « L'uomo che, senza uscire dalla sfera in cui nacque, sente i suoi pesi dalla mano sovrana e i suoi travagli addolciti non diventa orgoglioso e feroce, ma se ne compiace, si tranquillizza e s'affeziona vie maggiormente a quel governo che rende grata e felice la sua condizione »¹⁰⁵.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 19.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 21.

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 22 segg.

Non le costituzioni, ma le leggi e i costumi rivelavano l'autentica situazione d'un paese. « Quando s'è esaminato a fondo la natura, i vantaggi, gl'inconvenienti delle varie specie di governo, dice lo scrittore d'un estero giornale, si trova per ultimo risultato che la differenza dei costumi basta per distruggere la migliore fra le costituzioni, per rettificare la più difettosa ». Venezia e la Dalmazia ne erano una prova. « Nessuno è a portata di riconoscere queste verità meglio di noi, che, quantunque provveduti di sapientissime costituzioni, abbiamo tuttavia lo sconforto di vedere in situazione svantaggiosa la massima parte dei nostri affari ». Bastava ad esempio osservare quale fosse la situazione dell'educazione dei contadini per « raccapricciare ». Né i genitori, né i parroci se ne curavano. E i giovani si davano « al vino, alla crapola, alla bestemmia, alle violenze, alle dissolutezze »¹⁰⁶. Né meglio si procedeva a riguardo dei boschi, del regime delle acque, della vita di tutti i giorni. Come trasformare « uno scarso numero di persone inferme, inerti e miserabili in numero maggiore di sudditi sani, vigorosi ed attivi »?¹⁰⁷ Eppure questo era il problema che stava al centro di tutta la politica della Dalmazia. Certo aveva ragione il « valentissimo cavalier Filangieri » che « dovunque un uomo ed una donna non hanno che di sussistere senza stento, ivi la specie diminuisce »¹⁰⁸.

Come un grave peso incombeva sulla Dalmazia la *Terminazione Grimani* del 1756. L'esame che ne faceva Girolamo Grimani è più dettagliato e spesso efficace di quello di altri suoi contemporanei. Moderata è la sua forma, ma solida e completa la sua critica, che insiste soprattutto sulle debolezze, lentezze ed inefficacia della struttura giudiziaria. « La pubblica autorità fissi con precisione i rispettivi diritti e sia gelosa, sia costante, sia inesorabile nel garantirli ». L'esempio del 1740, quando il governo « con autorevole mano represses la temerità de' villani » non era stato ripreso e sviluppato negli anni seguenti. La legge si era troppo spesso dimostrata incapace di intervenire nelle fondamentali questioni dei fitti e in genere dei rapporti tra i contadini e i proprietari. Era tempo che « studiose società dello stato » intervenissero con i loro suggerimenti su questi sempre aperti e vivi problemi¹⁰⁹. Partito dalla visione del riformismo veneto che si andava allargando al di là dell'Adriatico, Girolamo Bajamonti faceva ora sempre più appello all'azione autonoma della Società agraria spalatina e cioè all'iniziativa locale.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 26.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 32.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 41.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 56.

Un voce proveniente da Zara, quella di Giovanni Banovaz, si inseriva nel fitto dialogo che era così venuto incrociandosi tra Spalato e Traù negli anni 80. L'accademia economica e letteraria di Zara, terza tra quelle della Dalmazia, era sorta nel 1787 ed aveva incluso anche i più noti membri delle altre due, quali Giulio Bajamonti e lo stesso Alberto Fortis¹¹⁰. Banovaz tornava al problema centrale di tutto questo dibattito, quello della proprietà contadina, non vista tuttavia dal punto di vista del suo carattere e natura, ma da quello della sua distribuzione e localizzazione. La sua memoria, del 1791, riguardava « i cattivi effetti che reca alla Dalmazia e a cadauno de' rispettivi proprietari delle terre la divisione e dispersione e la lontananza delle medesime ». Nella frammentazione del suolo stava « uno de' massimi e più sensibili danni e discapiti della nostra provincia, tutta ripartita e divisa in tanti piccoli corpi e pezzetti di terreni, cosicchè i contadini, sicuri che in sì lunghi e distanti intervalli e in divisioni sì molteplici non vi possa penetrare il vigilante occhio de' compadroni rispettivi, lasciano languire senza coltura e lavoro miseramente le terre ». « La lontananza e la dispersione appunto de' terreni coltiva non poco l'infingardaggine de' nostri contadini, resi dall'abitudine, dagli usi, dall'esempio, dai pregiudizi e dalle locali circostanze immovibili ai sensi persino de' propri lor bisogni ». I mali erano evidenti. Ma come procedere ad una « generale riforma »? « Non sarebbe stato questo un voler sovvertire la nazione e la presente agraria costituzione e suscitare delle insurrezioni terribili ne' contadini in mezzo alle quali chi di noi potrebbe salvarsi, come essere sicuri? ». Le indispensabili permutazioni e compensazioni sarebbero state possibili soltanto se il governo avesse assistito « i proprietari, destinandone a tale oggetto de' periti e delle pubbliche figure » capaci di compiere equamente le ripartizioni e le stime. I proprietari stessi dovevano cessare di lasciarsi condurre dallo « spirito illusorio dell'interesse il più tenace, ma secondare l'utile soltanto proprio e quello della nazione ». Invece di « gettare il nostro denaro in cose di lusso e voluttuose, impieghiamolo in quelle terre da cui possiamo, lavorandole a spese nostre, e noi e i contadini trovarvi prezzo dell'opera ». Toccava ai « compadroni » dare l'esempio di un nuovo rapporto con la terra, di una partecipazione più intensa a tutto il lavoro agricolo, d'una maggiore sorveglianza contro la « rapacità dei ladri »¹¹¹. « Proprietari, porgete

¹¹⁰ F. LUZZATTO, *Le accademie di agricoltura in Dalmazia* cit., p. 10.

¹¹¹ *Sui cattivi effetti che reca alla Dalmazia e a cadauno de' rispettivi proprietari delle terre la divisione e dispersione e la lontananza delle medesime*. Memoria di Giovanni Banovaz, socio ordinario dell'Accademia economica e letteraria di Zara, in « Nuovo giornale d'Italia » n. IX, 25 giugno 1791, pp. 70 sgg.

benigno orecchio alla voce reclamante della turba de' contadini che implorano i voti dei vostri suffraggi » e che a ragione, ad esempio, chiedono delle case sul posto stesso del loro lavoro e non, come accadeva ad esempio a Sebenico, nella città stessa. La situazione si faceva sempre più grave, cresceva « d'anno in anno lo squallore della miseria fra di noi ». L'unico possibile rimedio consisteva nello zelo e attività dei « proprietari e connazionali nostri pratici nelle faccende agrarie ». A nulla sarebbe servito progettare nuovi metodi di cultura e discorrere « di arti e di commercio ». « Niente apporterà incremento di nazionale felicità fin che le proprietà nostre saranno nella provincia divise e disperse ». Per rimediare era necessario, indispensabile « il concorso del governo »¹¹². « Al soave provvidissimo veneto governo nostro non mancano mezzi nella diffusione appunto delle più efficaci providenze a tutela robusta di questa salutare riforma »¹¹³.

Politica che Banovaz non si stancò di esigere negli anni seguenti, inserendola in un più vasto programma di trasformazione della « nostra provincia ». Bisognava innanzi tutto promuovere una « nazionale educazione », capace di « spogliare lo spirito della nazione dalla larva de' pregiudizi », sostituendo loro « idee provvide piantate sul bisogno ». Pubbliche scuole erano necessarie. « I cittadini facoltosi possono mandare i loro figli in educazione altronde, ma il cittadino che non ha modi e che si trova destituito di mezzi e di soccorsi non lo può fare e in conseguenza lascia i suoi figli a marcire nell'ozio, nella scioperatezza e ne' vizi ». « Quanti utili cittadini che perde la nostra nazione, quanti talenti che arrugginiscono a mancanza di detta educazione, quante mani che diverrebbero industri si tolgono alle arti in deficienza di mezzi da impiegarle... ». Al centro di questa educazione doveva essere l'agricoltura. « Lasciamo pure che l'economista ed i politici, abbagliati dai brillanti sistemi del gran Colbert e del signor Necker, rivolghino i loro calcoli e le loro speculazioni al commercio. Ma noi, pria di tutto invitati dai doni della natura di cui sarebbe suscettibile il suolo della nostra provincia, favoriamo l'agricoltura con le nostre pratiche sperienze e saremo felici ». « Pessimo » era l'impianto dell'educazione dei contadini, basata sulle « paterne tradizioni ». « Finoatantocché i figli de' nostri contadini non si toglieranno dall'esempio e dai pregiudizi de' loro padri resteranno seco loro avvolti eternamente nella oppressiva, deplorabile mendicizia »¹¹⁴.

¹¹² *Ibid.*, n. X, 2 luglio 1791, pp. 78 sgg.

¹¹³ *Ibid.*, n. XI, 9 luglio 1791, pp. 86 sgg. Su G. Banovaz vedi la voce di Gianfranco Torcellan nel DBI, vol. 5, pp. 757 sgg.

¹¹⁴ *Sulla necessità della nazionale educazione e sui mezzi di promuoverla.*

La « coltura delle vigne » era agli occhi di Bonovaz un tipico esempio di quel che si sarebbe potuto fare e che non si era fatto. Molto era disperso anche qui dalla « poca perizia e rozzezza dei cervicosi nostri contadini »¹¹⁵. Fatale pure la politica seguita in Dalmazia per quel che riguardava i boschi. Ora « le parti litorali di questa provincia presentavano quasi dappertutto lo spettacolo lagrimevole della più orrida ignudità »¹¹⁶. Era tempo ormai di impegnare le accademie di « tutta la dalmata nostra nazione » nell'opera di difesa e di diffusione dei boschi, rispondendo finalmente all'appello lanciato dal « celeberrimo abate Fortis » nella sua memoria sul castagno¹¹⁷.

Ma come avrebbero potuto i proprietari e gli accademici dedicarsi con tutta la dovuta energia alla « domestica economia », presi come erano dalle loro attività commerciali, legali, politiche ed ecclesiastiche? Come avevano fatto gli antichi romani a tener unite simili loro diverse mansioni? « A noi ci manca il tempo, rispondeva, perché non siamo, come essi lo erano, assuefatti alla sobrietà della vita e perché non abbiamo passione, né genio, né quell'emulazione che del continuo ci accenda e ci sproni ad attendervi con sempre nuovo fervore ». Il « soverchio lusso » aveva distolto i dalmati dall'agricoltura, rovesciando « l'economico sistema della nostra provincia, alterando la legislazione e, depravando i costumi, fino ad abbandonarla tutta nelle mani del rozzo, ignorante e inerte nostro contadino ». Si prendesse ad esempio d'una simile riforma « l'agricoltura di Roma prima che venisse abbandonata nelle mani degli schiavi e dei servi ignoranti ed infingardi » e si tenesse ben presente « la funesta lezione » che gli antichi avevano impartita « al mondo tutto » con il corrompersi dei loro costumi e con la conclusiva « loro caduta ». Ammaestrati da un simile esempio era tempo di « moderare i nostri costumi » e di « tornare all'agricoltura ». « Facciasi in modo che non manchino di sussistenza, di aiuti, di esempio, di istruzioni e di lumi i contadini nostri e vedrassi nel più florido aspetto cangiarsi il sistema

Memoria del chiarissimo sign. Giovanni Banovaz di Zara, in « Nuovo giornale d'Italia », n. XXXVI, 31 dicembre 1791, pp. 283 sgg.

¹¹⁵ *Sopra i metodi pratici e mezzi che dovrebbero usare in questa nostra provincia per fare de' buoni vini e per conservarli. Memoria del sig. Giovanni Banovaz, accademico di Zara, in « Nuovo giornale d'Italia », n. XVII, 18 agosto 1792, p. 133.*

¹¹⁶ *Dei danni che apporta al sistema agrario della Dalmazia la fatale recisione e stradico de' boschi e degl'altri suoi discapiti e del bisogno di moltiplicarli e di metterli. Memoria del signor Giovanni Banovaz, accademico di Zara, ibid., n. XXXIV, 15 dicembre 1792, p. 272.*

¹¹⁷ *Ibid., n. XXXV, 22 dicembre 1792, pp. 277 e 278, nota.*

economico della nostra provincia »¹¹⁸. Indispensabile tuttavia era contemporaneamente stabilire una sempre più larga « libertà dei contratti de' beni stabili ». Riforma dei costumi e delle leggi dovevano cioè procedere di pari passo¹¹⁹.

La grande tradizione agronomica italiana, rappresentata da uomini come Marco Camillo Tarello e Agostino Gallo, poteva esser di grande utilità anche in Dalmazia. Ma bisognava soprattutto — Banovaz ne era convinto — tener conto delle situazioni e dei problemi locali. « Le condizioni coloniche erano per noi svantaggiose » e ciò rendeva i nostri contadini « contumacissimi e violenti ». Il « pietosissimo principe » doveva intervenire per « coadunare e ripartire nei modi migliori i possedimenti » troppo frantumati e dispersi. « Questo coadunamento delle proprietà nostre realizzerassi subito che il sovrano nostro darà mano a una coattiva legislazione », svincolando insieme « l'annodamento di tanti fondi fideicomessi, rendendoli alienabili ». « Così si toglierebbero quelle pessime inveterate avite consuetudini ed usi per cui mostrasi tanto pertinace attaccamento, le invidie, le animosità, le gare e le civiche passioni che alterarono lo spirito del carattere nazionale »¹²⁰. Tema che Banovaz aveva già trattato qualche anno prima. Man mano che il tempo passava le sue richieste si facevano più pressanti, il suo stile più aspro. « Ogni anno noi sentiamo, diceva, i discapiti » della mancanza d'un indispensabile intervento. « Il proprietario, che vive sol di entrate, senza far muovere e girare sul gran perno della mercatura gli propri suoi affari dee necessariamente a capo dell'anno trovarsi in un massimo sbilancio di domestica economia. Fino a tanto che le proprietà nostre saranno trinciate e disperse in piccioli pezzetti non v'è lusinga certamente di felice, permanente risorsa per noi »¹²¹. A questi proprietari che vivevano delle loro terre e che non esercitavano alcun commercio bisognava restituire il diritto di licenziare « un colono

¹¹⁸ *Discorso sull'influenza del lusso nazionale che non permette che la pratica agricoltura si diffonda nelle genti nostre di campagna. Del signor Giovanni Banovaz accademico della Pubblica società economica di Spalato*, n. XIII, 20 luglio 1793, pp. 97 sgg.

¹¹⁹ *Dissertazione fisico-agronomica del signor Gio. Banovaz, membro della Pubblica società economica di Spalato ove si ricerca quali sieno le cause fisiche per cui la nostra provincia di Dalmazia va soggetta a soverchia siccità, massime a primavera avanzata*, *ibid.*, n. XXII, 20 settembre 1794, p. 175.

¹²⁰ *De' danni che reca a cadauno dei proprietari della Dalmazia lo trinciamiento e la lontananza dei poderi e dei mezzi di promuovere l'unione. Memoria del signor Gio. Banovaz, socio dell'Accademia Economica di Spalato*, *ibid.*, n. XXIV, 4 ottobre 1794, pp. 185 sgg.

¹²¹ *Ibid.*, n. XXV, 11 ottobre 1794, p. 193.

infedele, fraudoloso ed inerte »¹²². Ai proprietari così come ai coloni sarebbe comunque convenuta una nuova redistribuzione delle terre.

Altri problemi continuavano a preoccupare Banovaz, in primo luogo quello del « devasto dei boschi »¹²³. Nel n. XLII del 1796 tornava ancora a difendere « la libertà de' contratti de' beni stabili », riaffermando che « tutte le leggi politiche ed economiche dovrebbero esser dirette a promuovere l'incremento dell'agricoltura nostra nazionale ». Bisognava perciò abolire i fideicommissi. « Dovrebbero una volta i connazionali nostri, sulla speranza d'infiniti mali a cui si va soggetti per effetto di massima indolenza in tutto ciò che essenzialmente è relativo al particolar e comun interesse, squarciare colle proprie mani il velo ai pregiudizi che tolgono la bella luce a verità e a ragioni che sono di fatto ed innegabili ». I problemi specifici della Dalmazia non stavano allora al centro delle sue riflessioni. Guardava piuttosto alla legge toscana del 1747 sui fideicommissi e ovunque trovava conferma della constatazione che « l'agricoltura torpe e languisce quando gli si oppongono dei vincoli e degli ostacoli »¹²⁴. Come tutto il « Nuovo giornale d'Italia » anche i suoi sguardi si andavano allargando verso orizzonti sempre più larghi. Quando il libraio mise insieme il volume ottavo del suo periodico, non l'offrì più ad un qualche mecenate poco competente, ma « Al cittadino Zorzi Donà ». La rivoluzione era ormai giunta anche a Venezia.

Problemi tanto appassionanti e urgenti da attrarre l'attenzione anche di chi non era legato per origine alla Dalmazia. Così segretario dell'accademia zaratina era il conte Giulio Parma, di famiglia veronese, passato a vivere sulla costa adriatica in seguito al suo matrimonio e là dedicatosi a trovare « i più semplici mezzi onde rianimare l'agricoltura dalmatina », animato anch'egli dalla « dolce speranza di veder brillare i più bei giorni sopra questa misera provincia ». Aveva intanto dovuto constatare che in quelle terre, pur « ubertose », « la coltivazione era fondata sopra ciechi e incerti metodi », serbando « tutta l'ignoranza dei secoli rozzi ». Più « pastorale » che « agreste » era la vita dei contadini. « Le più necessarie teorie » erano « quivi o sconosciute o fallaci ». « Irregolari i lavori », « scarse le braccia e gli animali », sporadisi i dissodamenti. « Le acque

¹²² *Ibid.*, p. 195.

¹²³ *Sui danni che vengono giornalmente inferiti ai boschi della provincia di Dalmazia e segnatamente a quelli dei distretti di Sebenico e sui modi da consigliarsi per novellamente rimetterli nel primiero loro stato. Memoria di Gio. Banovaz, membro della Pubblica società economica di Spalato, ibid.*, n. LII, 16 aprile 1796, pp. 409 sgg.

¹²⁴ *Ibid.*, n. XLII, pp. 337 sgg.

scorrono liberamente a danneggiare i campi ». Gli alberi abbandonati « in preda al dente struggitore degli animali, all'ingordigia devastatrice ed ai desolanti vietati arbitri ». « L'umano osservator si contrista in mezzo a queste campagne non difese da fossi o siepi, spoglie d'alberi e inabitate ». « Solo sul pendio de' colli si mirano sparse le infelici capanne, misero asilo di una scarsa, rozza e povera popolazione. Non s'ode risuonar d'intorno che il clamor delle stragi e delle risse, nate dai furti e dagli insulti, che il grido degli erranti, spossati animali ». « Orribili effetti dell'ignoranza di un popolo », che solo « il filosofo » era in grado di conoscere appieno e di curare. « Non si fa presentemente risuonar questo titolo per un vanto di pretesa e spesso inutile erudizione ». « Un anima commossa dall'infelice stato della parte più preziosa della popolazione, un fervido desio di accrescere i propri lumi per fissarli sulla pubblica felicità credo che possano giustificare questa nobile ambizione ». Cautamente, lentamente bisognava agire, senza mai dimenticare che « la nazione è una complicata macchina, di cui conviene conoscere tutta la meccanica onde muoverla impunemente » e che « gli agricoltori, benché i più utili fra gli uomini, sono però nello stesso tempo i più rozzi ed i più incostanti ». Bisognava fare appello all'ambizione, al senso dell'onore che albergava anche in loro. La Russia e l'Inghilterra dimostravano quanto si poteva ottenere con simili incitamenti e incoraggiamenti. Ai nobili doveva esser affidato il compito della trasformazione dell'« economia campestre ». « L'Inghilterra e la Toscana riconoscono i progressi della loro coltivazione dalla benemerita classe de' gentiluomini ». Le accademie agrarie avrebbero dovuto essere i centri principali della loro indispensabile azione¹²⁵. Nel loro seno si sarebbero scelti gli « ispettori di agricoltura », incarico che esigeva « l'applicazione intera di un grand'uomo ». « Il filosofo, in mezzo a così utili studi, l'agricoltore nel porre in pratica le di lui scoperte, sentiranno la più bella e la più dolce soddisfazione. Il sovrano, onorando e proteggendo i loro travagli, fonderà la sua possanza sopra le più solide basi. Sopra di questo fermo edificio s'innalzerà la pubblica e la privata felicità »¹²⁶.

A Spalato e a Traù, accanto alle numerose sperimentazioni agrarie compiute dagli accademici e di cui il « Nuovo giornale

¹²⁵ *Memoria del nobile signore conte Giulio Parma, segretario della Pubblica accademia economico-letteraria di Zara. De più semplici mezzi onde riannimare l'agricoltura dalmatina*, in « Nuovo giornale d'Italia », n. XXXII, 1° dicembre 1792, pp. 250 sgg.

¹²⁶ *Ibid.*, n. XXXIII, 8 dicembre 1792, p. 257.

d'Italia » rendeva ampiamente conto, sempre più insistente andò facendosi l'eco delle discussioni sui problemi sociali e politici della Dalmazia. Il canonico Orazio Bergheglic, professore di filosofia nel seminario di Spalato, affrontando il problema « sopra i modi di accrescere la specie bovina » passava rapidamente a criticare la terminazione Grimani, la « legislazione agraria che assegna due campi a testa alle genti tutte territoriali, inibendo espressamente qualunque sorta di vendita, permutazione od altro contratto... ». « La legge Grimani ha contemplato l'oggetto caritatevole di dar sussistenza agli sciaurati morlacchi », ma non ha riflettuto sulle conseguenze future di questi provvedimenti. « Pur troppo quest'infelici, presi di mira dall'avversa fortuna, o rifuggiaronsi in estero stato ad accattare un tozzo di pane alla spirante famiglia, o restarono vittime del contagio desolante ». « Nel giro di pochi anni le più ricche di persone divennero le più povere e queste si accrebbero di numero », col risultato che « una parte di morlacchi, per non aver terra da lavorare, langue nella naturale sua dabbenaggine ed un'altra lascia in abbandono porzione della propria come non occorrente alla lor sussistenza ». « In mezzo al bisogno più stringente, alla luttuosa miseria... ci si affacciano con orrore e raccapriccio in Dalmazia lunghe estensioni di terre abbandonate ed incolte », mentre i contadini restavano del tutto privi dei buoi necessari per il loro lavoro, caduti nelle mani « degli avidi mercanti ». « Così non succederebbe certamente se le terre fossero alienabili ». La legge agraria « serviva d'inciampo » a tutta la vita economica della provincia. L'errata proporzione tra bovini ed equini, la mancanza di strade, l'assenza d'una irrigazione simile a quella della « veneta terra ferma », la cattiva qualità dei pascoli aggravavano questa più disastrosa situazione »¹²⁷. Gravissimi i danni inferti ai boschi dalle capre là portate al pascolo dai morlacchi a nutrirsi dei « teneri germogli ». « Il sacrificio è veramente barbaro e serve d'orrore al buon patriotta, ma il morlacco non esita punto né si scoraggia, avvalorato anche in questo dall'esempio degli avi suoi ». Contro tanti mali non restava al canonico Bergheglic che

¹²⁷ Memoria sopra i modi di accrescere la specie bovina in Dalmazia relativamente ai quesiti espressi nelle lettere 10 ottobre 1778 degli eccellentissimi signori provveditori ai beni inculti e deputati all'agricoltura dirette all'eccellentissimo signor proveditor generale in Dalmazia ed Albania, del reverendissimo monsignor don Orazio Bergheglic, dottor in ambe le leggi, auditore di monsignor vescovo di Lesina, canonico della primaziale chiesa di Spalato, professore di filosofia in quel seminario ecc., socio attuale della pubblica Accademia georgica dei castelli di Traù, presentata alla Società stessa il 29 agosto 1789, in « Nuovo giornale d'Italia », n. XLIX, 3 aprile 1790, pp. 387 sgg.

invocare anch'egli l'aiuto dell'« immortale veneta repubblica ». Perché i membri di questo « invito aristocratico governo », abituato a profondere le proprie energie e le proprie ricchezze nelle ambasciate e nelle amministrazioni delle provincie, non davano vita ad una « carica straordinaria » alla quale fosse affidato il « piano di tanta rilevanza economica » di « cangiar d'aspetto questa desolata estera provincia », cominciando coll'« incremento sicuro della specie bovina »? ¹²⁸

A conclusioni non dissimili giungeva il conte Leonardo Crussevich, un altro socio della Società di Spalato. Non dubitava della buona volontà che aveva animato il governatore Grimani, « il veneto cittadino che promosse le leggi agrarie », tentando così di « sistemare i popoli dalmatini ». « Non fu sua la colpa se l'effetto non corrispose alla causa ». Lo stesso Locke, legislatore della Carolina, « inciampò nel di lui codice ». Era mancato in Dalmazia quel « naturale impulso di rendere più agiato il proprio stato » che animava anche una « non sviluppata nazione » e che aveva resi floridi « alcuni regni d'Europa » e feconda « la veneta Italia ». Perché tanto diversa era stata la sorte dei « popoli mediterranei della Dalmazia »? Donde provenne « la loro inerzia tanto sorprendente? » ¹²⁹ Per capirlo bisognava paragonare la loro situazione a quella « de' sudditi ottomani ad essi contigui, co' quali spesso convivono e co' quali tragono la medesima origine ». A differenza di questi ultimi, « i veneti dalmatini » non erano oppressi dal « pesante dispotismo » e avevano potuto constatare « la notevole differenza di un governo dispotico ad uno regolato ». Il « dolce dominio veneto », quando si era trattato di stabilire le sue leggi agrarie, si era tuttavia mostrato troppo disposto a « conservare a' nuovi sudditi i loro antichi usi e costumi ». Avrebbe dovuto legiferare tenendo conto dei « luoghi popolati » e non soltanto di quelli « spopolati ». « L'avveduta distribuzione de' campi e de' paschi sarebbe incompetente in questi, necessaria però in quelli ». La frammentazione degli appezzamenti e la mancata introduzione di nuove culture aveva peggiorata la situazione. Era tempo ormai di « ridurre unite le terre di ciascuna famiglia », aggiungendovi un « conveniente tratto boschivo » e di « rendere particolari tutti li fondi incolti, palustri e falascosi, obbligando i nuovi proprietari con

¹²⁸ *Ibid.*, n. L, 10 aprile 1790, p. 394.

¹²⁹ *Esame su' quesiti dell'eccellentissima Deputazione agraria proposti li 8 ottobre 1788 alla pubblica Società economica di Spalato, del conte Leonardo Crussevich, socio attuale della stessa Società*, in « Nuovo giornale d'Italia », n. XLVI, 12 marzo 1791, pp. 366 sgg.

ragionevoli cominatorie a ridurli prativi in un certo conveniente stabilito tempo ». Una volta posti « questi popoli sull'evidente sentiero della benestanza, si lasci ad essi la cura di percorrerlo per afferrarla »¹³⁰. Bonifica e trasformazione che avrebbero potuto sboccare nel riconoscere la piena proprietà ai fondi di queste popolazioni tradizionalmente portata al nomadismo. « Le capanne, gli orti e quanto essi possedevano dimostrano pur troppo con evidenza la loro semplice locazione e la loro disposizione di passare, alla foggia de' tartari, altrove ogni volta che ne fossero da qualche lusinghiera speranza persuasi ». « Nel non interrotto flusso e riflusso di buon numero di queste genti, ora venete, ora austriache, ora ottomane si comprende il loro stato precario ». La guerra in corso tra russi e turchi contribuiva anch'essa ad attirare l'attenzione sull'aspetto internazionale della politica che Venezia avrebbe dovuto condurre nelle terre dalmate. « Tali belligere vicende potrebbero influire alla progressiva vicinanza degli austriaci co' veneti. La fertile Bossina è bisognosa di popolazione che si cercherebbe di accrescere colla nostra se non si procurerà di meglio radicarla nella Dalmazia »¹³¹.

Allargamento di orizzonte che corrisponde alla notevole energia di questo proprietario di Spalato, il quale racconta con evidente fierezza i suoi riusciti tentativi di migliorare le razze bovine nelle sue proprietà, comprando i migliori esemplari dalle « mendiche famiglie » dalmate emigrate in Bosnia e che si compiace di citare non solo moderni libri francesi sui prati artificiali, ma l'*Histoire philosophique et politique* di Raynal, traendone indicazioni sulla politica degli inglesi e degli americani nel procurarsi « in materiali inservienti alla costruzione delle navi »¹³².

Non bastava esporre così i più vari aspetti dei problemi della Dalmazia chiedendo insistentemente appoggio a Venezia. Era necessario tentar di persuadere i patrizi che giungevano dalla Dominante per amministrare quelle città e quelle terre. Rapide le rotazioni di questi governanti. Tutto dipendeva dalla loro capacità ed energia. Non molti furono gli elogi che loro rivolsero i riformatori dalmati, ma particolarmente calorose le loro parole quando li videro impegnati in opere particolarmente difficili o urgenti. L'esempio, ancora una volta, lo diede Giulio Bajamonti osservando Paolo Emilio Canal all'opera in uno dei più arditi e difficili tentativi di bonifica com-

¹³⁰ *Ibid.*, n. XLVII, 19 marzo 1791, pp. 369 sgg.

¹³¹ *Ibid.*, n. XLVIII, 26 marzo 1791, p. 377.

¹³² *Ibid.* Qualche dato su Crussevich in F. LUZZATTO, *Scrittori dalmati di politica agraria* cit., fasc. 31, ottobre 1928.

piuti in quegli anni¹³³. Conquista di nuova terra che gli pareva contrapporsi all'idea stessa di conquista militare e politica. « Dove si tratti della riforma di un paese, tutto tende a sicurezza, a salute, tutto spira pace ed amore, tutto è subordinato ai comodi, ai bisogni, ai vantaggi della nazione anziché a' capricci di un solo »¹³⁴. Lontano, ma suggestivo l'esempio dell'« industrie Olanda ». Anch'esso avrebbe potuto contribuire a rimuovere l'ostacolo maggiore che si frapponeva ad ogni iniziativa, il « cronico letargo » della popolazione, schiacciata sotto il peso dell'impari lotta con la natura. « Forse il peso stesso dell'opprimente disastro, da cui gli era proposto di liberarsi, avvilita il popolo, lo teneva nell'inazione ». « Contrasti morali e fisici » che dovevano essere insieme rimossi nell'« eseguimento del salutare progetto ». Un appoggio il provveditore della fortezza di Imoski era riuscito a trovare proprio dalle confinanti autorità turche, le quali avevano dichiarato: « tostoché voi comincerete a lavorare nella nostra campagna, noi lavoreremo pur nella nostra »¹³⁵. Ma dove trovare i tecnici e le macchine? Tutto sarebbe dipeso dalla forza delle braccia di « mille e trecento indisciplinati uomini, già mal disposti dalle gravi perdite per mezzo secolo annualmente sofferte ed ora incitati dall'ingrata presenza delle imposte fatiche ». Tutto sarebbe dipeso da Paolo Emilio Canal. « Voi li animate, voi li consolate, voi passate con loro l'intero dì, voi avete con loro comune la mensa ». Sarà lui a mostrar loro la grandiosità del compito che li attende. « V'annuncio risolutamente la vostra total redenzione », dichiarò. Vinta sarebbe stata « l'insalubrità e infezione di questo ambiente ». Ridotta « a coltura a grano » sarebbe stata questa campagna, e la vigna si sarebbe diffusa, « effetto provvidissimo per una provincia penuziosa di tal genere e idolatra del vino ». L'emigrazione sarebbe cessata da una terra dove gli abitanti erano stati « costretti negli anni scorsi a mendicare il pane in aliene tenute, dove si trapiantavano coll'interè famiglie ». Cessate sarebbero state le « scellerate insidie degli assassini, pur troppo annidati e molesti in questo distretto, i quali profittavano della locale desolazione per sopraffare i passanti nell'orror della solitudine ». L'esperienza avrebbe dimostrato che i « sentimenti di patriotismo non debbono aspettarsi che da una società d'individui che possono dire a sé stessi: noi ab-

¹³³ Su Paolo Emilio Canal e i suoi rapporti con Bajamonti cfr. *Giornali veneziani del Settecento* cit., pp. 483 sgg.

¹³⁴ *Sull'asciugamento della campagna d'Imoski nella Morlacchia veneta e sulla regolazione delle sue acque*. Ragionamento del nobile signor dottor Giulio Bajamonti di Spalato, Venezia, Gaspare Storti, s.d. (ma 1781), pp. 3 sgg.

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 3, 7, 9 e 10.

biamo renduto fecondo questo paese che coltiviamo, noi l'abbiamo redento, noi l'abbiam formato »¹³⁶. Un soffio faustiano passava sulla difficile, arida opera di colonizzazione tentata da Paolo Emilio Canal.

Un'atmosfera tradizionale circonda invece la cerimonia di congedo di Vincenzo Bembo, il 2 dicembre 1789, al termine della sua reggenza nella città di Spalato. A salutarlo e ringraziarlo non mancavano molti dei riformatori più noti, Domenico Stratico, Girolamo Bajamonti, Giulio Bajamonti, Luca Berghelich. Ma quel che venivano ad offrire eran soprattutto sonetti e fioriti discorsi. Eppure i problemi non erano mancati a Vincenzo Bembo nei brevi anni in cui era stato al centro dell'amministrazione di Spalato. « Ben ci sovviene e non si scordano così di facile l'aspre calamitadi mentre due anni in prima il dalmatino suolo cruciato versava per gli eccedenti prezzi, ch'erano in ragion inversa dell'inopia d'animali alimentanti... ». Grazie tuttavia alle « provvide antivedenze del rappresentante » del governo anche allora era stato sconfitto « l'ingordo mercadante ». « Eh, sono infinite le cure annonarie », concludeva Niccolò Grisogono, l'autore di questo lungo discorso, carico di patetici ricordi e privo completamente di programmi¹³⁷.

Ben diverso ricordo aveva lasciato in Dalmazia Andrea Querini di S. Zuanne, attivissimo, dopo la peste del 1784, nel tentar di impedire ogni ritorno dell'epidemia. La vicinanza della Bosnia rendeva permanente un simile pericolo. Quattro volte in un secolo la peste era penetrata nei territori veneziani. « Uomo sensibile, saggio filosofo, ottimo repubblicano », Andrea Querini aveva lottato instancabilmente contro i pregiudizi medici, politici, sociali che rendevano sempre possibile un ritorno del terribile male¹³⁸. « Io vi

¹³⁶ *Ibid.*, pp. 11 sgg., 15 sgg. e 16 sgg. Una recensione di questo « panegirico senza adulazione », firmata A.F. (e cioè Alberto Fortis) si trova nel « Giornale enciclopedico », tomo VIII, agosto 1781, pp. 113 sgg. Canal vien giudicato uno di « quegli uomini rari ne' quali l'energia del genio, avvalorata dallo zelo del pubblico bene, da quello zelo ch'è sulla bocca di tanti e nel cuore di tanto pochi riesce ad appianare le difficoltà, a rendere semplici i mezzi, ad abbreviare le soluzioni senza discapito del bene che si vuol ottenere ».

¹³⁷ *Accademia consecrata all'illustrissimo e eccellentissimo signor Vincenzo Bembo nel compimento della sua gloriosissima reggenza di conte e capitano della città di Spalato recitata nel teatro della magnifica comunità la sera del dì 2 dicembre 1789*, Venezia, B. Marciana, *Raccolta per Vincenzo Bembo*, Mss. Ital. VII, 2317 (8107) e Ms. Ital. VII, 2318 (8108).

¹³⁸ N. IVELLIO, *Elogio di sua eccellenza Andrea Querini di S. Zuanne cavalier, in occasione del giro da lui intrapreso in dicembre u. d. delle linee di Sign, Knin, Triplo Confine, Vergoraz, Macarsca, Narenta ecc. ecc. e delle grandi provvidenze da lui stabilite onde presidiare la provincia della Dalmazia dalla peste che desolava la Bossina*, Ragusa, Andrea Trevisan, 1796, p. VI. Un'ampia

veggo approdare nel porto di Zara ed assumere il grave, spinoso governo », diceva Niccolò Ivellio. « Qui la vostra immaginazione ravvolge piani di disciplina », combatte « alcune barbare costumanze, tempera il rigor delle leggi, divide il peso delle fazioni, strappa di mano la spada ad alcuni prezzolati tiranni, incoraggisce l'agricoltura, favorisce il commercio », riempiendo le terre da lui amministrate « di fiducia, di attività, di emulazione »¹³⁹. Giorno dopo giorno vien formandosi « la dolce immagine dell'uomo, del filosofo, del cittadino » impegnato, in una corsa contro il tempo a compiere l'opera ormai matura nell'animo dei riformatori¹⁴⁰. « La patria v'è debitrice della sicurezza, la provincia della calma e gli esteri stati della libertà del commercio »¹⁴¹. « Pochi ricordano lo splendore della vostra nascita, tutti applaudono ai vostri talenti, alla vostr'amabilità, alla vostra saggezza »¹⁴². Gli strumenti di cui egli poteva disporre erano scarsi, inadeguati. Come controllare le frontiere con l'impero ottomano con « alcune guardie separate talvolta da un miglio e forse più l'una dall'altra, esposte all'intemperie dell'aria, senza timor di castigo, senza speranza di premio, oppresse dalla fame, dominate dal bisogno »?¹⁴³. L'« indole », il « costume », l'« ignoranza » dei morlacchi erano « una nuova sorgente d'irreparabili mali ». Perfino la peste essi « riguardavano con occhio intrepido e indifferente »¹⁴⁴. Soltanto la conoscenza diretta di ogni aspetto della terra da lui amministrata avrebbe potuto rendere utile l'opera sua. Il suo governo fu una continua « peregrinazione ». « Tutto è in moto. Quasi in un soffio cangiano aspetto le cose, spariscono gli antichi sistemi, si aboliscono gli abusi, i doveri risorgono, l'esecuzione s'incoraggisce, l'umanità trionfa e sorride la faccia al potere che l'accarezza... oh epoca fortunata! Oh giorni della Dalmazia! »¹⁴⁵. Ritratto ideale d'un patrizio riformatore illuminato alla vigilia del tramonto di Venezia. Suo fratello Alvise sarà l'ultimo ambasciatore della Serenissima a Parigi, all'epoca del Direttorio. Di Andrea Querini resterà questa

recensione di quest'opera si trova nel « Nuovo giornale enciclopedico d'Italia », anno VIII, maggio 1796, pp. 6 sgg. Vengono difesi contro i generici attacchi dell'autore i « medeci dotti e anche onesti » operanti in Dalmazia e tra loro, naturalmente, Giulio Bajamonti.

¹³⁹ N. IVELLIO, *Elogio di sua eccellenza Andrea Querini di S. Zuanne* cit., p. XVI.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. IV.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. VI.

¹⁴² *Ibid.*, p. XIII.

¹⁴³ *Ibid.*, p. XIV.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. XV.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. XIX.

immagine ragusea, che si colora delle speranze e delle idee di una generazione.

Nessuna figura, neppur quella di Giulio Bajamonti, domina incontrastata questa generazione di riformatori dalmati. Forse l'uomo più complesso, enigmatico e insieme attivo ed efficiente fra loro fu Domenico Stratico. In lui gli elementi cosmopolitici e quelli locali, patriottici si fondono dando vita ad una personalità particolarmente originale. Era nato a Zara il 19 marzo 1732 in una famiglia rifugiata in Dalmazia dall'isola di Candia. Su di lui pesò, per tutta la vita, un atto di devozione compiuto dai suoi genitori, quando egli era ancora un bambino di due anni. Lo votarono allora all'ordine di S. Domenico. « Infratamento che ancor l'offende » dirà sul letto di morte, nel 1799. Studiò a Roma col cardinale Orsi e col celebre matematico Jacquier. Passò poi alla cattedra di teologia a S. Maria Novella, a Firenze. In Toscana tra Pisa e Siena, trascorse gli anni più contrastati e animosi della sua vita, all'epoca delle più accese discussioni che prepararono e accompagnarono la soppressione della Compagnia di Gesù. Mentre suo fratello Simone si avviava a diventare un famoso scienziato, Domenico, dottore ormai in teologia, venne nominato professore di Bibbia Sacra all'Università di Siena nel 1763, per poi passare a Pisa nel 1767. Partecipò attivamente alla vita intellettuale toscana polemizzando con il gesuita Zaccaria, lavorando con Angiolo Maria Bandini, occupandosi di letteratura inglese, collaborando alla versione senese dell'opera di Raynal, traducendo e pubblicando presso Francesco Rossi, a Siena, *La morte di Abele* di Gesner e diventando membro dell'accademia dei fisiocritici¹⁴⁶. Furono gli anni in cui più gli pesò l'abito monacale che era costretto a portare. Non mancarono le ironie o le critiche a proposito dei suoi amori e delle sue idee¹⁴⁷. La sua vivacità e intelligenza colpirono ancora Alfieri, qualche anno più tardi. « Mi piace assai per il poco che l'ho visto: ha molta naturalezza e disinvoltura; niente del frate, niente del pedante, niente del vescovo e una felice indole d'allegria che

¹⁴⁶ A. F. ADEMOLLO, *Gian Domenico Stratico*, in « Archivio storico per Trieste, l'Istria e il Trentino », 1883, vol. II, pp. 346 sgg.; M. BERENGO, *La società veneta cit.*, pp. 169 sgg e P. DEL NEGRO, *Il mito americano cit.*, p. 83, note 10 e 11.

¹⁴⁷ Cit. B. ZILLOTTO, *Trecentosessantasei lettere di Gian Rinaldo Carli capodistriano cavate dagli originali e annotate*, in « Archeografo triestino », vol. V della III serie, fasc. 2, XXXIII della raccolta, 1910, p. 285, nota 1. Carli scriveva da Milano, il 17 settembre 1776: « A Cittanova avranno un vescovo letterato e d'un immenso talento. È mia conoscenza. È poeta eccellente », *ibid.*, p. 285.

gli invidio assai»¹⁴⁸. L'aspetto più difficile da capire della sua attività e personalità è proprio quello religioso. Il rovello del suo « infratamento » forzato non l'abbandonò mai e lo portò a volgersi alla tradizione lucreziana e alla filosofia dei lumi. Si costruì insieme una lucida corazza d'ortodossia, talvolta segretamente ironica, libera sempre da ogni concessione alle dispute teologiche del suo tempo. *L'Orazione funebre recitata in Breslavia nei funerali di Lorenzo Ricci, ultimo generale della Compagnia di Gesù celebrato nella chiesa della medesima compagnia*, apparsa nel 1776, lasciò sorpresi e stupiti i contemporanei e non è facilmente decifrabile neppur oggi¹⁴⁹. E se è vero che egli partecipò allora all'intricata polemica attorno a Pombal, anche questo confermerebbe la complessità del suo atteggiamento religioso. « Avventura teologica » egli chiamerà qualche anno più tardi, nel 1785, un suo intervento a favore dell'ortodossia degli armeni¹⁵⁰.

Intanto la sua carriera ecclesiastica aveva fatto un decisivo passo avanti. Nel 1776 era stato nominato vescovo di Cittanova in Istria per poi passare nell'isola di Lesina. La sua vita parve ricominciare gettando sempre più profonde le sue radici in una terra che egli sentì come la propria patria e che egli studiò nei suoi aspetti linguistici, sociali, economici, dedicando tutto se stesso a conoscerla e a trasformarla. Quando, nel 1786, egli divenne vescovo di Lesina, il suo programma di lavoro glielo scrisse Giulio Bajamonti. Strano consulente, abituato a simili panoramiche, ma che difficilmente poteva esser considerato del tutto affidabile dal punto di vista religioso. Metteva infatti le mani avanti dicendo: « Io ragiono d'un vescovo, è vero, d'un vescovo pio, d'un vescovo teologo ed oh quanto dotto e profondo! Ma io considero principalmente il vescovo filosofo, il vescovo cittadino, il vescovo della società e sto per dire della natura »¹⁵¹. Da questo punto di vista filosofico non solo si poteva, ma si doveva guardare alle cose della religione. « Quanto facilmente possono degenerare fra le mani dell'uomo le cose più sante! La superstizione e l'ipocrisia usurpano la credenza dovuta all'onnipotente. I naturali effetti o le arti più scellerate si tengono per prodigi. La vocazione, i voti servono di pretesto alla poltroneria,

¹⁴⁸ V. ALFIERI, *Epistolario*, a cura di Lanfranco Caretti, Asti, Casa d'Alfieri, 1963, a Mario Bianchi, da Pisa, 17 giugno 1785.

¹⁴⁹ F. VENTURI, *Settecento riformatore*, Torino, Einaudi, 1984, IV/1, p. 218, nota 23.

¹⁵⁰ A. ADAMOLLO, *Gian Domenico Stratico* cit., pp. 373 sgg.

¹⁵¹ *A monsignor Stratico per il suo ingresso nella chiesa vescovile di Lesina il dottor Giulio Bajamonti*, Padova, Penada, 1786, p. V.

all'interesse, al capriccio. Il zelo presta il suo nome all'indiscrezione, alla discordia, all'invidia, alla colunnia, alla malvagità della vendetta ». Il vescovo di Lesina avrebbe dovuto vivere in un'atmosfera carica di superstizione. Le più « disdicevoli cerimonie », come la processione del Venerdì santo, ricoprivano e sostituivano i dogmi e la morale¹⁵². Bastava entrare in chiesa e respirare l'aria ammorbata dalla putrefazione dei cadaveri per accorgersene. Il dovere del nuovo vescovo era in proposito chiaro ed evidente: « Fuori, fuori dal santuario il cadaverico puzzo, fuori i carcami, fuori la più orribile di tutte le corruzioni. Lungi dalla città, lungi dalle abitazioni questi micidiali depositi, queste tristi conserve di putredine, di pestilenza... ». La scienza moderna e l'antica tradizione locale si univano nel chiedere questo distacco dei morti dalle chiese. « Si rispetti il costume dei prischi dalmati, di cui ancora sussistono i sepolcreti in situazioni solitarie ed aperte ». Tradizioni rimaste ancor vive in alcune località della Dalmazia. « A Perasto fanno navigar anche i loro morti, portandoli a seppellire lungi da' vivi in uno scoglio diviso dal continente ». Già qualcosa stava mutando in quelle terre. « Nella vicina Morlacchia il borgo di Sign ci à dato, non è guari, un illustre esempio di vera coltura e civiltà coll'aver trasportate le sepolture dal tempio in una collina discosta dall'abitato »¹⁵³. Persino nello Stato pontificio, ad esempio a Macerata, il clero si era aperto a simili idee.

L'uso delle campane era anch'esso « scaduto dall'originaria edificazione e santità ». Un « monotono tintinnio » (« brecuzzo » per usar il termine illirico) accompagnava i funerali. « Gli avari villani fendevano invece l'aria col più forte e insistente fragore » in caso di tempesta, « esponendo pazzamente sé stessi, i luoghi sacri e tutto il vicinato all'esplosione de' fulmini ». Era tempo di profittare dei « felici ardimenti del secolo » e di adottare i parafulmini. « Non più i bronzi sonanti, ma bensì i metalli conduttori del fuoco elettrico sieno anche da noi la ragionevole difesa del santuario dai danni delle fulminanti meteore ». « Cessiamo anche in ciò di esser barbari. Il tempo de' lumi è venuto, lo Stratico è a Lesina »¹⁵⁴.

Riforme che non avrebbero più portato, come in passato, a « collisioni di autorità », a conflitti tra chiesa e stato. Finita era l'età « in cui l'ambizione, l'avarizia, il fanatismo si armarono contro la società, portarono l'eccidio di paese in paese e, dopo aver fatta

¹⁵² *Ibid.*, pp. VI sgg.

¹⁵³ *Ibid.*, pp. IX sgg.

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. XIII sgg.

deserta l'Europa tutta per andare all'acquisto di una terra deserta sotto lo stendardo della croce..., giunsero a sterminare col Vangelo alla mano gl'innocenti popoli di un altro emisfero »¹⁵⁵. Oggi, per fortuna « i potenti erano d'accordo di risparmiare l'umanità »¹⁵⁶.

Grande era il compito che attendeva Stratico: alleviare la sorte dei miserabili, distinguendoli accuratamente dai « falsi poveri », per i quali « l'elemosina più conveniente si è di farli lavorare » favorendo in tutti i modi l'agricoltura e la pesca e sorvegliare « i preti delle ville », i quali « non avranno nella vostra diocesi il vergognoso vanto di profondi e destri giocatori e di acuti e instancabili litiganti, né languiranno in un ozio vile e pericoloso, ma, dopo aver soddisfatto alle sacre parti del loro ministero, si compiaceranno di trattenere con un catechismo agrario le genti di campagna »¹⁵⁷. Gli esempi non mancavano, da una e dall'altra parte delle Alpi. « Se i pastori delle elvetiche chiese si distinguono fra i membri di quelle accademie economiche... potrà del pari la cattolica Dalmazia ostentar fra' suoi vescovi chi all'altre vaste e sublimi scienze accoppia il possesso e un edificante uso delle georgiche cognizioni »¹⁵⁸. E non eran forse in Toscana « gli accademici georgofili in buona parte ecclesiastici »? A questi modelli si sarebbe ispirato Stratico nel riorganizzare i seminari di Lesina. « Tutto ciò che vi sarà insegnato spirerà buon senso, ragionevolezza, utilità, non più pedantismo, barbarie, frivolezza, cavillazione ». « La teologia e la fisica vi saranno coltivate pacificamente e riconoscerà ognuna i propri limiti e le proprie convenienze ». « La cosmogonia e l'astronomia s'impareranno da' libri che la natura, figlia veridica di dio stesso, dettò ai Galilei, ai Newtoni ». Stratico avrebbe così operato « in questo clima », una « felice rivoluzione » ispirata alla « forza illuminatrice della mente umana »¹⁵⁹.

Vasto programma che, insieme agli amici Bajamonti, Fortis, Rados Antonio Michieli Vitturi, il vescovo di Lesina andò discutendo e mettendo in pratica negli anni seguenti.

Il suo passaggio dal vescovado di Cittanova a quello di Lesina coincise con un animato dibattito sul valore e l'uso della lingua illirica. Parlavan tutti della « nostra lingua slava », erano convinti della necessità di studiarla e coltivarla. Ma non era loro difficile constatare che in realtà ristretto era il numero di coloro che l'usa-

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. XVI.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. XVII.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. XX.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. XXI.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. XXIII.

vano normalmente o addirittura che la conoscevano. Come Michieli Vitturi gli scriveva nell'autunno del 1786, « la nazione tutta dovrebbe essere interessata all'essenziale oggetto di veder fiorire la propria lingua ». Molti tuttavia non sapevano neppure parlarla a sufficienza per non aver « bisogno d'interpreti per dare i ordini necessari a loro coloni ». Anche tra i dotti, « i tempi non erano felici ». Pochi erano coloro che potevan dirsi « profondi conoscitori di essa ». Con l'aiuto della Congregazione romana di propaganda o con l'incoraggiamento di uomini come Fortis o come Stratico sarebbe stato possibile operare « pel risorgimento dell'antica lingua slavonica minacciata dell'ultimo eccidio in questa età nostra da que' medesimi che avrebbero dovuto promuoverne e assicurarne la conservazione »¹⁶⁰. Senso del dovere, reazione di fronte al declino e alla morte d'una tradizione, volontà di « risorgimento » spingevano questi uomini verso la lingua del popolo e dell'antica liturgia così come li animavano a dar vita alle accademie agrarie. L'esempio lontano e prestigioso della Russia agiva anch'esso nello stesso senso. Il problema della lingua slava « formava il soggetto delle meditazioni de' più dotti uomini nel felice impero delle Russie e l'immortal Caterina II fra gli altri fatti che renderanno celebre a' più remoti secoli il suo nome, ha la gloria di aver promosso a tutto potere la conservazione e dilatazione della lingua slava », diceva « lo stampatore (e cioè il veneziano Giammaria Bassaglia) a chi legge »¹⁶¹. Incitamenti vicini e lontani, che non impedivano tuttavia a monsignor Stratico di confessare, scrivendo a Vitturi: « Io sono all'abici dell'argomento di cui si tratta ». Anche per lui la lingua slava restava soprattutto un problema e un dovere. Le sue cognizioni storiche erano confuse e contraddittorie. « Scandinavi » e « slavi » erano lo stesso popolo. La « nostra lingua glagolitica » era identica alla russa, la quale tuttavia si scriveva con caratteri diversi. E lui, greco d'origine, aggiungeva che « i caratteri cirilliani eran gli stessi dei cadmei,

¹⁶⁰ *Riflessioni sull'ignoranza della lingua slava letterale in Dalmazia*. Opuscolo postumo del reverendissimo don Matteo Sovich, fu arcidiacono d'Ossero, corredato di alcune annotazioni del conte Rados Michieli Vitturi da Traù e dallo stesso dedicato ed offerto all'illustrissimo e reverendissimo monsignor fr. Gio. Domenico Stratico..., con una lettera del medesimo monsignor sull'argomento stesso, aggiuntavi una memoria sopra la coltura degli ulivi del signor conte Michieli Vitturi sopradetto, Venezia, Giammaria Bassaglia, 1787, lettera da Castel Vitturi 10 settembre 1786, pp. III sgg. Sui rapporti di Matteo Sovich con Fortis, cfr. S. MALINAR, *I termini locali negli scritti dalmati di Alberto Fortis*, in « *Studia romanica et anglica zagradiensia* », vol. XXXI-XXXII, 1986-1987, p. 195, nota 8.

¹⁶¹ *Riflessioni sull'ignoranza della lingua slava* cit., p. VIII.

o vecchi greci». Non una visione storica coerente emergeva da questo accavallarsi di ipotesi, di fantasie e di inesattezze, ma una volontà di purificazione e di riforma della lingua slava. Non era forse passata attraverso un simile processo di formazione la lingua italiana? Aveva avuto « per base la latina e la provenzale » ed era stata « composta » da Dante per poi raggiungere la sua « perfezione » nei « quattrocentisti ». « Né, in tutta l'Italia, trovasi paese in cui con precisione si parli la lingua del Boccaccio o del Petrarca, ma solo hanno pregio i fiorentini che ad essa più si avvicinano »¹⁶². Similmente nella lingua slava i vari « libri che chiamansi schiavetti » erano « scritti nella maniera de' paesi de' loro autori, benché alcuni si studiassero di più avvicinarsi alla proprietà e fanno in faccia al messale ed al breviario la figura de' scrittori bolognesi e veneziani quando scrivono toscano ». Sarebbe stato meglio seguire una via che già i greci avevano imboccato. Questi infatti conservavano la lingua liturgica, « lasciando la libertà per ogni scrittore di tradurre nel loro idioma le cose popolari ». Quanto ai russi, con la loro iniziativa di comporre « il gran vocabolario ruteno », avrebbero fatto cosa di grande utilità per tutti i paesi slavi. « Essi saranno i toscani del nostro dialetto se vorremo scrivere e parlar bene »¹⁶³. Chiudeva la sua lettera a Vitturi confessandosi « novizio » in questa materia linguistica, dove tuttavia egli aveva ritrovato la volontà riformatrice che stava al centro della sua personalità e sempre più attivamente egli si dedicò alle accademie agrarie della Dalmazia.

Come uno dei soci fondatori della Società georgica dei Castelli di Traù egli intendeva portare il proprio contributo a quell'« egregio cetto formato da felice spirito di patriottica utilità » tracciando innanzitutto le linee generali del suo programma di attività. Non si trattava certo di introdurre in Dalmazia « sottili raffinamenti di arte quando i nostri uomini ignorano le più trite e grossolane ». « Sarebbe un voler adornare di delicati nastri e finissimi merletti un vestito lacero e maculoso ». Bisognava cominciare con l'assimilare quel che era stato fatto in altre terre. « Ciò è tanto agevole quanto è facile leggere gli ottimi libri che d'Italia ci vengono, ovvero andare nei non lontani paesi e vedere cogli occhi propri il modo di fecondar la terra, liberale remuneratrice delle industrie fatiche e singolarmente nella Toscana legislatrice ormai dell'agricoltura ». Le novità

¹⁶² Lettera di Stratico a Vitturi, da Braza Postine, 16 giugno 1787, p. 2.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 3. Quanto ai russi Stratico alludeva al primo volume, uscito nel 1787, del *Sravnitel'nij slovar' vsech jazykov* compilato per volontà di Caterina II dal celebre naturalista e viaggiatore Peter Simon Pallas.

eran sempre sospette ai contadini, che non hanno « altra regola che le paterne tradizioni e le vecchie usanze ». « Hanno ragione », commentava Stratico. « La novità, finché è tale, soggiace a molti rischi o per le braccia mal atte a prestarsi a nuove maniere o per gli sbagli che dappprincipio si fanno nelle applicazioni o per lo spirito di sistema che inebria i direttori ». La cosa era tanto più grave che « questa novità, tanto ingrata agli uomini di campagna, tiranneggia poi dispoticamente gli studiosi » i quali, « per non parer copiatori », si vergognano di fare o d'insegnare quello che gli altri hanno già fatto e detto utilmente. « Onde si vanno imaginando *colsat*, *patate*, *mais* ecc. dove male si lavora il frumento, *liquori*, *vini alla forastiera* dove il vino si fa male dalla piantagione fino alla cantina... ovvero studiansi ingegnose macchine ed artifici bellissimi per paesi ove si semina e si pianta come a tempi di Trittolemo e di Cerere, o co' metodi di Noé e de' Satiri si manipola il vino ». La tecnica doveva corrispondere ai bisogni del paese e doveva esser largamente diffusa tra i contadini. Ottimo era, anche in proposito, l'esempio della Toscana. « Il savio governo di Firenze vuole che tutti i parrochi di villa abbiano un pezzo di terra e questi padri del popolo sono i più accreditati georgofili... promuovendo così anche la felicità temporale e servendo all'eterna »³⁶⁴. Ciò non era possibile attendersi tuttavia in Dalmazia dai preti. Toccava ai proprietari vincere « le ripugnanze de' contadini » e diffondere quelle accademie che avevano avuto il primo loro modello nei Georgofili del padre Montelatici. « Amico della campagna » questi, « con alcuni valenti e non vani uomini e fattori, studiava l'industria nazionale... » e combatteva il pregiudizio secondo cui « nella campagna non dovessero mescolarsi che i contadini ». « La sua tonaca bianca sempre zaccherosa di terra, le sue mani incallite a' fronte de' suoi civili natali e professione, una ispida e spettinata perrucchetto che portava il rendevano anche ridicolo alle brigate ». Ma « egli persisté e non tardò molto a veder diffuso l'entusiasmo fortunato e si videro i primi signori, i più rispettabili preti, i fattori di campagna più accreditati farsi georgofili e scolari del negletto Montelatici, ed il buon vecchio, prima di morire ebbe la compiacenza di veder rinnovata tutta l'agricoltura toscana, profusa alla sua georgofila Società la protezione di que' sovrani e di saper che lasciava un nome sempre venerabile e caro

³⁶⁴ *Sull'agricoltura della Dalmazia. Memoria presentata alla Società georgica delli Castelli di Traù li 18 aprile 1789 dall'illustrissimo e reverendissimo monsignor Giovanni Domenico Stratico, vescovo di Lesina, socio d'instituzione della prefata Accademia georgica*, in « Nuovo giornale d'Italia », n. IX, 27 giugno 1789, pp. 68 sgg.

al suo paese ». Quanto maggiore l'entusiasmo di fronte a queste immagini, tanto più grave dover constatare la distanza che separava la Toscana dalla Dalmazia, dove pure non erano mancati i tentativi di riforma. Ma invano Fortis aveva proposto che si piantassero i castagni. « Se allora qualche signore avesse fatto piantare una cinquantina di quegli alberi ed innestati a suo tempo, a quest'ora o ne trarrebbe un bel frutto, dopo aver speso poche lire o almeno si sarebbe verificato se abbia ostacoli tale prodotto... ». Ma ben poco si era fatto. Nella « vicina Poglizza, feracissima d'alberi », era quasi del tutto ignota l'arte dell'innesto. Invano la Toscana aveva suggerito i mezzi per impedire che le capre danneggiassero le giovani piante¹⁶⁵. Gli ostacoli che si frapponavano ad ogni progresso erano senza numero. Ma le accademie che si andavano creando sarebbero state in grado di rimuoverli se avessero dato prova dell'indispensabile « spirito di propagazione » che aveva cominciato ad animarle¹⁶⁶.

Da tutti questi sforzi e tentativi il problema linguistico non cessava di riemergere. Michieli Vitturi suggeriva di tradurre le « esperienze e indagini » delle accademie « nell'idioma nazionale » per « servire d'istruzione al basso popolo coltivatore, che ne ha pur troppo bisogno »¹⁶⁷. Altri teneva delle « lezioni settimanali nella propria sua lingua... a questo popolo », facendo « così sperare una riforma assai utile in fatto di agricoltura, con la rimozione di que' barbari metodi che avviliscono quest'arte, accrescono la miseria degli agricoltori, fanno torto al colto filosofico secolo in cui viviamo e sono opposti del tutto alle sovrane benefiche intenzioni del dolce e soave governo a cui siamo soggetti »¹⁶⁸.

Nel 1790, il libraio veneziano Perlini, lo stesso che pubblicava il « Nuovo giornale d'Italia », raccoglieva gli *Opuscoli economico-agrari dell'illustrissimo e reverendissimo monsignor fra Giovanni*

¹⁶⁵ *Ibid.*, n. X, 4 luglio 1789, pp. 76 sgg.

¹⁶⁶ *Ibid.*, n. XI, 11 luglio 1789, p. 86.

¹⁶⁷ *Saggio sopra un'esperienza fatta dall'illustrissimo e reverendissimo Gio. Domenico conte Stratico, vescovo di Lesina e Brazza, teologo dell'università di Siena e di Pisa, socio di varie illustri accademie, presidente onorario e straordinario perpetuo della Società georgica delli castelli di Traù, esposto alla pubblica Società economica di Spalato e letto nella general riduzione del dì 5 luglio 1789 dal conte Rados Antonio Michieli Vitturi, segretario della medesima, institutore di quella di Traù, socio delle accademie di Brescia, Udine, Bergamo, Zara e Conegliano*, in « Nuovo giornale d'Italia », n. XIX, 5 settembre 1789, p. 149.

¹⁶⁸ *Riferita d'un'esperienza fatta nell'anno 1789 nelli Castelli di Traù dal Reverendo Signor Don Gio. Antonio Zecca da Castel Staffileo, socio attuale della Società Georgica d'essi castelli, da lui letta nella stessa Accademia, ibid.*, n. XXIII, 3 ottobre 1789, p. 184.

*Domenico conte Stratico*¹⁶⁹. Erano dedicati al senatore Stefano Valmarana ed erano preceduti da un *Capitolo* in versi di Giacomo Chiodo, « pubblico compilator delle leggi civili di Venezia ». Curioso e significativo incontro tra riforme giuridiche, religiose e georgiche¹⁷⁰.

Che un vescovo di Santa madre chiesa
scriva in prosa gentil d'agricoltura
non è cosa vietata, né contesa.
Frugar per entro al sen della natura
onde scoprirne gli utili secreti
per migliorar dei campi la coltura,
e da' sparuti casolari e vieti
l'ozio sbandir, la povertà, la fame,
non v'ha concilio alcun che gliel' divieti.

Osservazione giuridica indiscutibile, che supponeva tuttavia la parallela constatazione che i concili non avevano tuttavia esortato mai i prelati ad occuparsi di agronomia e d'economia politica. « Rozzi barbassori » chiamava Giacomo Chiodo i seguaci della tradizione i quali, posti di fronte alle iniziative dei prelati come Domenico Stratico non mancavano di « tingerle di pessimi colori ». « Santa e benedetta » era invece indubbiamente l'opera sua:

« Eh dona pur, Stratico mio, i pensieri
a quest'arte benefica e feconda
de' poveri villani i buon voleri »¹⁷¹.

Problemi e preoccupazioni che stavano al cuore della Società georgica dei Castelli di Traù. Era « composta in gran parte questa virtuosa società da persone insignite del sacro sacerdotale carattere ». Non avevano « curato punto il gracchiare importuno di certi frivollissimi spiriti » e cercavano « a tutto potere di giovare ai loro simili col procurare di sollevarli dalla mendicizia e dall'ozio, sorgenti assai feconde non meno di mali temporali che degli eterni ». Avevano

¹⁶⁹ È segnalato sul « Nuovo giornale d'Italia », n. L, 10 aprile 1790, p. 400.

¹⁷⁰ La figura di Chiodo è stata ora posta in piena e nuova luce da G. Cozzi, *Repubblica di Venezia e stati d'Italia. Politica e giustizia dal sec. XVI al sec. XVIII*, Torino, Einaudi, 1982, all'indice, soprattutto pp. 385 sgg. Cfr. pure E. GARINO, *Il diritto civile*, in *Storia della cultura veneta* cit., vol. 5/II, p. 161.

¹⁷¹ *Opuscoli economico-agrari dell'illustrissimo e reverendissimo monsignor fr. Gio. Domenico conte Stratico, vescovo di Lesina e Brazza*, Venezia, Giovanni Antonio Perlini, 1790. *Del chiarissimo signor Giacomo Chiodo, pubblico compilatore delle leggi civili di Venezia*, *ibid.*, pp. V sgg.

rifiutata l'idea che fosse «inconveniente al nostro ceto ecclesiastico lo studio dell'agricoltura e che non c'è convenienza d'istruire in essa gli uomini». «L'aiutare il miserabile e 'l cercare che egli non sia tale, togliendo le cause della mendicizia, sono opere di vera misericordia», diceva il canonico Giacomo Comoli, membro anch'egli della Società, nell'ottobre del 1790. Rivolgendosi ai «riveriti compagni» ricordava loro che l'agricoltura era «un'arte che ha principi, ed ha regole, abbraccia la parte più importante della fisica, della storia naturale e di altre scienze, mentre era, per mala sorte del genere umano, consegnata in mano di gente rozza e triviale»¹⁷². Per superare questa contraddizione non c'era che un mezzo, istruire i contadini. E in questo compito il clero aveva una parte essenziale. Così aveva fatto il «gran pontefice Ganganelli, che, assunto appena al pontificato supremo, rivolse le sue mire ai coltivatori delle terre». Altro esempio «luminosissimo» era quello dato da «monsignor Giovanni Domenico Stratico... soggetto ragguardevole per la sua pietà e per la sua dottrina, che lo rese omai celebre nella repubblica delle lettere, caro ai grandi, adorato dal popolo»¹⁷³.

Era ben cosciente monsignor Stratico che «nulla v'era di più pernicioso che lasciarsi vincere dalle resistenze primitive e contrarre la dannosa inerzia alimentatrice del *non si può*»¹⁷⁴. Formula genovesiana, messa a prova quotidiana dalla dura realtà che lo circondava. Eppure non era «tolerabile sentirsi dire che in Dalmazia non è possibile ciocché è facilissimo in tutti gli angoli della vicina Italia, quasi che fosse altro cielo, altri elementi ed altra natura». Quel che egli aveva visto in Toscana era restato ben saldo nell'animo suo. «In uno stato di 100 miglia di lunghezza sopra una larghezza media di circa 40 miglia vivono dalla terra e del mare circa novecentocinquanta milla abitanti non solo forniti de' loro bisogni, ma in istato di vendere agli altri quasi ogni genere di derrate che loro sopravvanzano». «Ho veduto che quel terreno in generale è assai simile al nostro... onde la sola differenza è ne' metodi e nell'industria per cui con poche grillaie di terreno vivono onestamente

¹⁷² *Memoria sopra la necessità che i ministri del santuario si occupino col- l'istruire il basso popolo nell'agricoltura, del reverendo signor canonico dottore D. Giacomo Comoli, censore della pubblica Società georgica delli Castelli di Traù letta nella generale riduzione 24 ottobre 1790*, «Nuovo giornale d'Italia», n. V, 29 maggio 1791, pp. 35 sgg.

¹⁷³ *Ibid.*, n. VI, 4 giugno 1791, pp. 46 sgg.

¹⁷⁴ *Idea e descrizione di una possessione ben tenuta nei Castelli di Traù. Spedita a quella Società georgica con lettere, 21 giugno 1789*, in *Opuscoli economico-agrari* cit., pp. 17 sgg.

due famiglie, una dei padroni ed una di coltivatori, quando ne' nostri paesi i più ampi latifondi non liberano dalla povertà né i proprietari, né i contadini ». « Cagioni morali e politiche, che non sono in nostra balia e che solo le robuste legislazioni ed il tempo possono vincere » impedivano una rapida trasformazione di situazioni così diverse e distanti. Di fronte a problemi tanto importanti, Stratico sentiva tutto il peso della sua tarda età. « Se io avessi tanto vigore di vita che mi lusingasse di poter sopravvivere otto o dieci anni, quanto sono necessari allo stabilimento di tal ordine, invece di scrivere, acquisterei una terra... Ma ha voluto la triste fortuna che io non riporti alla patria che l'inutile mio corcame ». Indispensabili erano le riforme. Anche quando non era nelle mani del singolo di « mutare i generali sistemi », un « giudizioso privato » poteva e doveva operare « a casa propria »¹⁷⁵. Modello e non « romanzo di campagna » intendeva essere questa sua visione, ispirata, come egli ripeteva, alla « più florida nazione dell'Italia », dove era difficile « trovare o padroni oppressori o contadini ladri, perché non è loro interesse l'esserlo »¹⁷⁶.

Il diffondersi delle Società georgiche, « felicemente moltiplicate in Italia e che ora, passato il mare, incominciano a stabilirsi nella Dalmazia » era un segno promettente, affermava Stratico nell'ottobre del 1789. Si trattava ora di indirizzarne le energie verso uno dei compiti più urgenti e importanti, « istruire i contadini nell'agricoltura »¹⁷⁷. « Pratica diffusione di lumi » resa indispensabile dal fatto che « i padroni non erano campagnuoli » e che « i contadini trattano le viti e gli ulivi, le semine, gli animali come ai tempi di Triptolemo, d'Ercole o di Bacco, che è Noè della Divina Scrittura ». L'Italia stessa, che pure dava l'esempio della necessaria trasformazione, « contava appena mezzo secolo di felice rivoluzione (eccetto poche contrade) dacché, rilegati all'ozio di oscuri luoghi i spinosi metafisici studi, le persone si sono date alle matematiche scienze ed alle fisiche, d'onde, derivato lo studio della scienza naturale, si sono rapidissimamente diffusi tanti lumi per l'agricoltura e tanti aiuti alla natura per la chimica e tanti agli uomini per la meccanica e si è inteso quel verissimo assioma: che la sola terra contiene i tesori della ricchezza ». « Assai lentamente » era avvenuto per « le lingue », « le cognizioni » e « le arti » il passaggio tra le due rive

¹⁷⁵ *Ibid.*, pp. 18 sgg.

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 47 sgg.

¹⁷⁷ *Memoria sulla necessità e modi d'istruire i contadini nell'agricoltura, letta il dì 25 ottobre 1789 nella general riduzione della Società georgica dei Castelli di Traù, in Opuscoli economico-agrari cit.*, pp. 56 sgg.

dell'Adriatico, « non contando io per nulla le inaccesses ed impraticabili strade che nel continente ci uniscono ». « Pochi de' nostri vanno in Italia e pochissimi o hanno voglia, o tempo, o capacità di arricchirsi delle vere dovizie de' lumi georgici, portarle in patria e vincere le resistenze per mettergli in uso ». « La sola robustezza sovrana può vincere tali ostacoli ed accelerare questo vitale moto », ma ciò comporterebbe « de' politici cambiamenti » che « per altri rispetti i direttori sanno non convenirsi ». Bastava che il governo « proteggesse le nostre private cure e se non saranno celeri i nostri vantaggi saranno almeno ciò che potranno »¹⁷⁸. L'importante, per ora, era rendersi chiaramente conto della situazione: « L'agricoltura dalmatina è un secolo addietro a quella dell'Italia »¹⁷⁹. Soltanto l'« istruzione », la diffusione dei lumi, « questa piena felice » era in grado di aprire un'epoca nuova. Ancora una volta l'esempio della Toscana era significativo. « Anche ivi i contadini sono grossolani, come i nostri ed incapaci di sapere per principi il loro mestiere, anzi, se ho da dire il vero, i nostri mi paiono molto più forniti di talento e di acume, e così, a pari aiuto, molto più profitterebbero ». In Toscana tuttavia il « costume pubblico » era « molto ordinato » ed essi venivano « istruiti dai loro parrochi », dai fattori di campagna ed illuminati dalle Società georgiche « composte di signori diletanti ». Particolarmente attivi i preti. « Io ne ho sentiti molti valentissimi, nelle feste, spiegare in chiesa, dopo il catechismo, come si coltivino varie nuove piante, il colsat, la patata, il grano nero, che erano allora novità... ». Ma come affidare un simile compito, in Dalmazia, ad un clero « senza alcun lume georgico e con alquanto cattiva casistica imparata in peggiori libri »? Meglio sarebbe stato che prendessero nelle loro mani la vanga o insegnassero « col fatto qualche arte meccanica grossolana pe' contadineschi bisogni »¹⁸⁰. O, quando fosse possibile, impartissero qualche consiglio medico, basandosi sugli *Avvisi al popolo intorno alla sua salute* di Tissot, « libro aureo scritto perciò apposta da quel grand'uomo, senza medica patina, onde potessero i parrochi, nella necessità, consigliare a ragione conosciuta ». « Molti ecclesiastici della Dalmazia », come Stratico ben sapeva per esperienza personale, si erano scandalizzati quando egli aveva osato porre « nelle mani de' preti il libro d'un eretico calvinista ». Ma, concludeva, « io disprezzai al solito quello scandalo, usando di valutare le censure solo quando sono ragionevoli »¹⁸¹.

¹⁷⁸ *Ibid.*, pp. 58 sgg.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 60.

¹⁸⁰ *Ibid.*, pp. 70 sgg.

¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 72 sgg.

Volontà di trasformazione della società che finiva col portare Stratico verso inattese conclusioni. « Si ha molta cura di reprimere le epidemie e le pestilenze ». Non si rifletteva tuttavia abbastanza sul fatto che, insieme a « molte vite utili » questi flagelli ne toglievano « altrettante che erano a puro carico sociale ». « La famosa peste di Spalato di cui si è tanto scritto e parlato avrà uccisi mille individui, tra quali chi esaminasse, vedrebbe che forse la metà non importava che visse di più. Chi però vorrà contare gli omicidi, i bandi, le galere e in somma tutti gli uomini utili perduti alla campagna dal vizio in un anno, concluderebbe che una peste tanto celebre ci ha recato minor male »¹⁸².

La Dalmazia soffriva innanzi tutto della mancanza di mano d'opera attiva, capace, efficiente. Questo era il « massimo male ». Nel rimediarsi stava il compito essenziale delle autorità ecclesiastiche e civili. Bisognava moltiplicare in campagna « i maestri di morale insieme e d'industria »¹⁸³. E perché eserciti questa fondamentale funzione bisognava formare un clero diverso da quello allora esistente. La sua esperienza personale gli aveva insegnato quanto diverso fosse un simile compito a seconda che si esercitasse in questa o quella regione. La sua prima diocesi (Cittanova) era docile « e forse ivi non è stata affatto inutile la mia voce ». « Nella seconda (Lesina), siccome ho creduto di non ritrovare disposizioni egualmente felici, ho preso il partito di tacere »¹⁸⁴. Mai però aveva cessato di incoraggiare i contadini, con i più diversi mezzi, a migliorare il loro lavoro e la loro situazione. Né aveva cessato di sperare che un giorno le autorità avrebbero disposto di tutto un sistema di premi per incoraggiarli a colture diverse e più redditizie. Più dubbioso restava invece sulla opportunità di tradurre i libri di agricoltura in illirico. Quel che mancava era in tutte le classi « il gusto di leggere ». Forse si sarebbe potuto ricorrere a delle illustrazioni: « Ho veduto un almanacco tedesco in Carintia in cui nulla era scritto con lettere, ma a forza di segni e geroglifici dipinti a colori, come i santi di Remondini, si indicava il vento, la pioggia e le altre vanità de' lunari miste a varie regole intorno allo zappare, potare, pastinare, ecc. Questo libretto era inteso e mirabilmente apprezzato da tutti i villani, sino dalle donne che a me ignorantissimo lo spiegavano. Io credo che questo sia il libro da farsi ogni anno da un peritissimo nostro socio perché costando poco si acquista da

¹⁸² *Ibid.*, p. 77.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 79.

¹⁸⁴ *Ibid.*, pp. 80 sgg.

tutti e si legge da chi non sa leggere »¹⁸⁵. In un altro mezzo egli pose altrettanta e più fiducia: « ridurre i documenti di campagna in belle canzoni illiriche, o sagre, o amorose, o eroiche ed insegnarle a cantare... La poesia s'impura a mente e cantasi dalle donne e da giovani e le sue massime restano altamente impresse e divengono tradizionali... La poesia ha sempre avuta la virtù di trasformare gli uomini agresti e feroci in costumati e civili ». Su questo tema aveva scritto « il chiarissimo professor Sibiliato di Padova » in una dissertazione coronata dall'accademia di Mantova »¹⁸⁶. Né poteva dimenticare come un parroco della sua diocesi, quando era a Cittanova, un simile mezzo aveva adoperato per insegnare i precetti della morale. « Il chiarissimo abate Fortis si era anch'egli provato, in bellissime ottave » in questo genere di poesia didascalica. Chiudeva così questi suoi *Opuscoli economico-agrari* con una *Canzonetta spirituale sulla semina dei grani*, in croato e in italiano:

Fa che la terra sia
con buon letame pria
bene ingrassata.
Pianta in bucce mezzane
i grani del tuo pane
ad uno ad uno...

Budi poglie pri spravlieno
Dobrim ghrojem natuschieno
Da ploditi bude,
Obilnoga ploda radi
sime u rape ti usadi
Ter zarno, po' zarno.

Nello stesso anno 1790 in cui erano apparsi questi suoi *Opuscoli* era uscita a Venezia una raccolta di « scritti pastorali » di Stratico in tre lingue, latino, italiano e « illirico ». L'editore, Francesco Tosi, spiegava che quest'ultima era stata introdotta « per incontrare il genio della nazione dalmatina, cui piace il nativo suo idioma »¹⁸⁷. Le prediche più semplici, elementari erano in croato. I problemi più ampi erano affrontati nelle altre due lingue. Insistente era la polemica contro l'ozio, « tanto detestato da dio ».

¹⁸⁵ *Ibid.*, pp. 85 sgg.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 87.

¹⁸⁷ *Collezione di opuscoli sacri e pastorali di monsignor Gio. Domenico Stratico, vescovo di Lesina e Brazza, assistente al soglio pontificio, Venezia, Francesco Tosi, 1790, p. 4.*

Continua la denuncia del carattere superstizioso di molte feste religiose locali. « Siamo poveri, ma si contentiamo di esserlo anche più purché si renda paga la nostra pietà, facendo festa quando vogliamo ». Spesso « la pietà celava e occultava l'ostinazione dell'errore ». « Non vogliate mai darvi a credere che l'infermità, le disgrazie ed altre si fatte tribolazioni che manda Iddio sulle persone, sulle campagne, sulle famiglie siano procurate dalla trasgressione di quell'ozio che chiamasi divozione ». Perché perdere intere giornate di lavoro per celebrare questo o quel santo? « Pensate per avventura che la divozione sia così attaccata a quel giorno che non si possa utilmente combinare nelle domeniche »? E come supporre « esser grato ai santi l'inutil omaggio di una noiosa ed anche talvolta peccaminosa quiete, con discapito delle feste vere »? ¹⁸⁸. Polemica contro la superstizione che si alternava in queste sue prediche con quella diretta contro una forma non meglio specificata di deismo. Riteneva necessario — e la cosa non è senza interesse per giudicare la situazione religiosa della Dalmazia d'allora — combattere « coloro che abusando del venerato nome della filosofia spacciano benevolenza, amore de' suoi simili, facilità, culto al supremo nome, ma regolato sempre e misurato dalla ragione » ¹⁸⁹. Sentiva attivo e vicino il fermento dei lumi anche quando parlava ai suoi amici e collaboratori delle accademie agrarie. Più sicuro si sentiva quando si volgeva invece ai suoi fedeli, autorizzando l'uso della « bellissima lingua illirica, che è la più estesa nell'Europa » o parlando dell'« idioma glagolitico » o del « serviano », « che sono essenzialmente lo stesso » ¹⁹⁰. Quanto ai testi sacri, consigliava le versioni quali la Bibbia dell'arcivescovo di Firenze o i salmi di Saverio Mattei, anche se si sentiva lontano dalle forme letterarie di queste opere italiane. « Sono bellissime traduzioni, ma alla dolcezza poetica si sono fatte sottostare le parole ed immagini divine ed i sensi sovente alterati per servire al lenocinio della musa » ¹⁹¹.

Preferiva evidentemente, questo severo vescovo di Lesina, continuare ad occuparsi dei problemi economici e politici della sua terra. Rispondendo anch'egli ai problemi posti dall'autorità veneziana per quel che riguardava l'allevamento, si diceva convinto che « la multi-

¹⁸⁸ Istruzione sulla santificazione delle feste comandate e sulla fuga dell'ozio palliato dalle feste di devozione, *ibid.*, pp. 36 e 53 sgg.

¹⁸⁹ Istruzione sull'importanza di guardarsi dalla filosofia del secolo egualmente che dal falso zelo di nuova pietà, *ibid.*, p. 62.

¹⁹⁰ Istruzione ai parrochi sulle nuove dottrine ecclesiastiche e sull'importanza di non lasciarsi sedurre dalla apparenza di miglior bene, *ibid.*, pp. 173 e 176.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 175.

plicazione ed il governo della specie bovina sono così connessi con tutti gli oggetti di utile agricoltura che è impossibile senza di ciò sperarne veri e solidi incrementi ». Vero « nodo gordiano », connesso con « tutto il sistema d'uno stato », esso doveva innanzi tutto esser esaminato dal punto di vista di « quella classe di popolo che, essendo la più importante, non ha altra guida che la tradizione delle ruvide usanze de' suoi maggiori ». Che fare per persuaderla della necessità di sviluppare l'allevamento? Inutile farsi illusioni: « cosa oltremodo difficile è mutar legislazione o trovar tanta forza per resistere agli abusi che fanno molti dell'autorità loro affidata ». « Neppure è facilmente isperabile che siano tolti di mezzo i decimatori, tiranni della provincia, perché quando anche il principe volesse recidere gli artigli a questi avvoltoi rapaci, preservando con altre maniere i suoi diritti, converrebbe cangiare assai leggi costituzionali, la qual cosa non dee presumersi, né bramarsi non meno per la incomodità che producono le cose nuove che per la morale impossibilità di calcolare i disordini di qualunque regolazione che forse ravvolgerebbe la nazione in maggiori involuppi ». L'interesse privato sarebbe ancora una volta prevalso su quello pubblico, « come con parecchi nostrali esempi potrebbe farsi manifesto ». Eppure bisognava sforzarsi di rimuovere i pregiudizi e gli errori. « Si lasci che gridino i sciocchi ... che i nostri morlacchi sono naturalmente poltroni e nemici del travaglio: questa è una falsità degna solo di chi non conosce gli uomini. Non si danno altri poltroni senonché gli oppressi ». « Io dimanderei a questi che tacciano di poltroneria i nostri campagnuoli, come possa darsi tal rimprovero ad uomini che nell'armi sono tanto, quanto ognuno sa, valorosi, tolleranti d'ogni più dura fatica e capaci della massima asprezza di vita nelle dirupate campagne e nella laboriosa carriera del mare e che quando dalla miseria sono condotti al tristo mestiere di assassini sono a chiunque per forza, per coraggio, per ardite imprese formidabili ». « Queste arti portano assai più gagliardo travaglio che il governare armenti, solcare coll'aratro la terra e far le altre operazioni di campagna, alle quali se non sanno né vogliono adattarsi, chiara n'è la ragione, cioè perché non le amano, non giudicandole convenienti a procurare a se e alle loro famiglie nemmeno quella sussistenza che sono poi costretti di mendicare dai nominati disperati esercizi »¹⁹².

¹⁹² Sulla moltiplicazione della specie bovina nella Dalmazia. Memoria dell'illustrissimo e reverendissimo monsignor Gio. Domenico conte Stratico, vescovo di Lesina e Brazza, teologo delle università di Siena e di Pisa, socio di molte illustri accademie, presidente onorario, straordinario perpetuo della pubblica Società georgica dei Castelli di Traù, presentata alla Società stessa e letta

Pagina conclusiva d'un ormai lungo dibattito sui morlacchi e indubbiamente una delle più alte espressioni della volontà riformatrice che aveva dato vita alle accademie agrarie della Dalmazia. Parole di fiducia e di speranza che si stagliavano sul nero sfondo della legislazione e della politica tradizionale veneziana. « Molti gli ufficiali mal pagati, che pure debbono trarre la loro sussistenza da que' loro subordinati ». « Prodigioso il numero di non necessari conventi che, senza possedere, vivono lautamente alle loro spese ». « Decimeri, inchiettatori o monopolisti, gente maledetta da Dio ed esecrata dagli uomini che mantiene la più indigente carestia negli poveri a fronte dell'abbondanza della natura... ». « Partendosi tutti i generi dalla provincia ove sono guidati dalle sordide speculazioni di costoro o rimanendo chiusi ne' granai per venderli al prezzo che soddisfaccia l'avarizia loro quando i nostri buoni vicini bosniacchi, albanesi, moraiti non ci recano a miglior mercato questa derrata ». « Chi conosce la provincia sa che neppure bastano alla metà dell'anno le nostre biade benché la provvidenza le produca oltre il bisogno... onde con tutti i granai pieni colmi de' monopolisti, è il popolo nella più pesante carestia »¹⁹³. Straordinariamente gravose le *corvées*. « Una delle più pesanti gravezze de' morlacchi, anzi di tutti i territoriali si è l'essere comandati eglino e le loro bestie alle pubbliche fazioni o ribotte senza alcuna mercede. Questo peso è insopportabile ad uomini miserabili che a mali stenti vivono alla giornata essi e le loro famiglie ». Perché lo stato non adoperava i soldati, « uomini per i pubblici bisogni sottratti alle glebe, l'ozio de' quali è pasciuto tutto l'anno » e che erano pagati « colle contribuzioni originarie dalla fatica degli agricoltori »? « E almeno servissero il principe solo. Ma a tutti quelli che vivono in Dalmazia è noto l'abuso che se ne fa, essendo comandati ad ogni bisogno di rappresentanti, colonnelli, ministri e non solo al bisogno, ma anche al capriccio degli stessi ». « Un valente scrittore francese aveva dimostrato pienamente i danni delle pubbliche fazioni ad ogni genere di agricoltura ». Cosa si sarebbe dovuto dire del trattamento al quale erano sottoposti in Dalmazia i contadini? « L'animo mio inorridisce nel mirare tante teste di valorosi morlacchi recise come di assassini e banditi, indotti a quello stato di pura disperazione e triste fame, per non dover essere prigionieri, dopo esser stati spolpati non solo delle provviste per sussistere, ma anche dei mezzi di procurarsele di nuovo ». « Io esecrai un colonnello di

in una generale riduzione, in « Nuovo giornale d'Italia » n. XXVII, 29 ottobre 1791, pp. 214 sgg.

¹⁹³ *Ibid.*, n. XXVIII, 5 novembre 1791, pp. 217 sgg.

contado, che ora è tra gli estinti, il quale gloriavasi d'aver fatto non so se 50 o 60 teste di banditi e dovevasi quindi che fosse poco remunerato il suo merito ». Eppure altro non aveva fatto che « sottrarre al principe tanti utili e valorosi uomini, tra' quali io stesso ne aveva conosciuto uno colono della mia famiglia, onestissimo giovane, ridotto dalla persecuzione di colui a quell'infelice mestiere. Io viddi con tanto orrore la testa di quell'uomo affissa ad un palo con quanto diletto v'avrei veduta quella del suo pessimo ufficiale ».

Non v'era dubbio che i morlacchi sentivano « enormemente il peso di questa servitù ». Ma ognuno doveva capire « la difficoltà d'abolirla ad un tratto. Oserei dire che quando anche al sovrano piacesse toglierla, sarebbe male ubbidito ». Troppo essa era legata « all'interesse privato di tutti quelli che hanno fra noi in mano la forza e le redini di quella ». Non restava che una strada; con ben calcolate facilitazioni ed esenzioni finanziarie fare appello all'iniziativa dei contadini, al loro interesse, alla loro capacità di lavoro. Come supporre che « i dalmatini fossero di differente specie » degli altri uomini? « Non solo sicuramente, ma anche rapidamente » sarebbero giunte a buon porto le riforme anche per quel che riguardava il problema cruciale dell'allevamento bovino. « Ed io che conto ormai sessanta anni di vita, non diffiderei, sotto la tutela vera degli accennati privilegi, vedere nel dominio veneto resi inutili i bovi dell'Ungheria e della Bosnia »¹⁹⁴. In Dalmazia si sarebbe allora visto che « la campagna non può essere felice in qualunque sua operazione senza libertà, premi e protezione di leggi » e che « quando gli uomini sono usati per lungo tempo a non veder profitto della loro industria si disanimano e la cangiano in turpissima inerzia se non sono validamente scossi dalla prontezza delle beneficenze sovrane »¹⁹⁵.

Fiducia in una azione riformatrice che Stratico conservò fino al termine della sua vita. Definiva se stesso un « poliglotta vecchio » scrivendo nel 1792 a Bandini. Vedeva scomparire attorno a sé i dotti con i quali era vissuto in Italia. Ma continuava a pensare che, a Firenze, « codesto bravo principe » molto avrebbe potuto fare per continuare l'opera loro¹⁹⁶. La tempesta della rivoluzione avrebbe pre-

¹⁹⁴ *Ibid.*, n. XXIX, 12 novembre 1791, pp. 230 sgg.

¹⁹⁵ *Ibid.*, n. XXX, 19 novembre 1791, p. 236. « Questa memoria merita di essere letta perché è veramente originale. Il buon monsignore ch'era ancora domenicano, ha delle idee affatto nuove » scriveva F. RE, *Dizionario ragionato di libri di agricoltura, veterinaria e di altri rami d'economia campestre*, Venezia, Vitarelli, 1809, vol. IV, p. 83.

¹⁹⁶ A. ADEMOLLO, *Gian Domenico Stratico cit.*, pp. 374 sgg., lettera da Lesina del 10 settembre 1792.

sto coinvolto anche lui. Difese fino all'ultimo la libertà veneziana, contrapponendola alla « seduzione » che « le parole di libertà e di eguaglianza » avevano suscitato tra « i popoli d'Italia ». « Libera è quella nazione » spiegò il 7 maggio 1797 in occasione di « una processione e messa votiva per la felicità del serenissimo dominio veneto nelle attuali urgenze d'Italia » « che, suddita ad un libero principato », trovava « nella prudenza, efficacia e predilezione di quello che veglia sopra di essa » la propria « difesa da ogni interna ed esterna oppressione ». Quanto all'« eguaglianza », « chi può vantarla più di noi »? « Nell'aristocratica maestà adoriamo riverenti il principe nei rispettati membri che la compongono. Ma questi non vivono tutti con noi, congiunti a noi d'amicizia, di sangue, di fortune? Puossi nella natura umana immaginare altra eguaglianza che non sia di ogni società sovvertitrice? ».

Ma ormai, caduta la Repubblica pochi giorni dopo questo proclama, non gli restava che continuare nell'opera sua di caritatevole pastore¹⁹⁷. Sempre più chiuso in se stesso, lontano da ogni politica, tutto intento a rivivere le tappe del suo strano destino, religioso e filosofico.

Son lustri assai che col destin m'adiro
che per strade non mie me tragge a forza,
e di beni e di onor sotto la scorza
la mia perduta libertà sospiro.

L'attendava ormai vicina la dissoluzione finale:

Sciolgasi pure, e in atomi vaganti
questa massa vivente al suo fin rieda.
Al folle vaneggiar di pochi istanti
profondo oblio d'eternità succeda!
Sarà poscia di me qual ch'era innanti.
S'apron del nulla i sconosciuti abissi.
Di natura pagar conviene i dritti
e impavido morirò come io vissi!¹⁹⁸

¹⁹⁷ *Costituzioni della scuola della carità de' prossimi fondata nella magnifica città di Lesina l'anno del Signore 1579, rinnovate coll'autorità dell'eccelso cesareo regio governo di Zara da monsignor Gio. Domenico de' conti Stratico, vescovo della detta città, proposte e accettate nella congregazione de' confratelli il dì 10 febbraio 1799 approvate con decreto dello stesso eccelso cesareo regio governo, Zara 1799.*

¹⁹⁸ A. ADEMOLIO, *Gian Domenico Stratico* cit., pp. 379 sgg.

Continuato era intanto a Venezia, negli anni che precedettero immediatamente la caduta della repubblica, l'animato dibattito sui morlacchi, la loro natura e storia, che da più d'un ventennio ormai era andato sviluppandosi sull'una e sull'altra sponda dell'Adriatico. Nella famosa traduzione dell'*Iliade* pubblicata da Melchiorre Cesarotti vi fu chi vide la chiave per penetrare sempre più profondamente in un primitivismo antico di migliaia d'anni e pur sempre presente nel mondo moderno. Fu Giulio Bajamonti a formulare questo pensiero, in un suo articolo sul *Morlacchismo di Omero*. Non Vico, né gli scrittori napoletani come Ciro Minervini erano stati in grado di penetrare fino in fondo nei poemi omerici, negando il carattere personale e storico di Omero stesso. Questi non poteva esser ridotto ad « un'idea ovvero carattere eroico di uomini greci che cantavano le loro storie », né tantomeno ad un semplice « titolo d'un libro ». Soltanto ravvicinandolo ad una realtà storica simile a quella da cui Omero si era sviluppato sarebbe stato possibile intenderlo pienamente. Soltanto così gli uomini moderni potevano appropriarsi di « questo divino genio ». Non si trattava di tradurlo in lingua slava, come si era fatto travestendolo in fiorentino, lombardo, veneziano ecc. « Io intendo di stabilire che gli omerici poemi sono di gusto morlacco e che in loro ritroverebbero i morlacchi le patrie maniere e costumanze ». Né si trattava di stabilire così una sorta di esclusiva nell'interpretazione d'Omero. Tutti i popoli primitivi avevano un loro diritto sull'*Iliade* e l'*Odissea* e i morlacchi erano a questi poemi particolarmente vicini. « Benché io non creda già che le cose omeriche siano proprie de' morlacchi soli, pure io sostengo che oggi la nazione morlacca, non meno che la morlacca poesia, sono le più analoghe all'omerico gusto, dacché gli altri popoli per la maggior parte o trovansi ammanierati secondo ciò che si chiama cultura civile, o, se sono selvaggi e barbari, come diciamo noi, hanno eglino de' gusti e de' costumi alquanto diversi da quei del morlacco e da quel d'Omero »¹⁹⁹. Ravvicinamento giustificato soltanto, entro il quadro dell'« antica storia degli uomini », dall'uso arcaico, anteriore all'invenzione dei « caratteri della scrittura », di « recitare in versi le cose memorabili » delle nazioni. « Ora né pur i canti de' morlacchi furono scritti in origine ed i più belli non lo sono pur anco, ma cantavansi già e continuasi tuttora (benché alquanto meno perché le buone usanze si vanno perdendo) di cantarli alle fiere specialmente campestri della Dalmazia ed in occasione de' rustici conviti, nel qual musico uffizio

¹⁹⁹ Il *morlacchismo d'Omero*, in « Nuovo giornale d'Italia », anno X, marzo 1797, pp. 77 sgg.

d'ordinario s'impiegano i ciechi ... Ed anche oggidì v'ha, benché più rari, degli Omeri illirici che, all'occasione di qualche duello, di qualche ratto e di altro simile avvenimento arricchiscono la nazional musa di queste produzioni ». Tra i morlacchi tuttavia non esistevano, come nella Grecia antica, uomini capaci di raccogliere questi canti, riportandoli accuratamente e fedelmente. « Pisistrati e Aristarchi son frati » in Dalmazia, concludeva²⁰⁰.

Bastava tuttavia osservare « i popoli, dirò così, greggi ed originali », per intender le radici del « morlacchismo d'Omero ». « Non capaci di fini riflessioni, son tutti senso e fantasia, le quali mettono radici nel corpo e pigliano dal corpo vigore. « Vivide sensazioni e robusta immaginazione » li caratterizzavano²⁰¹. « Morlacchismo poetico » che si radicava profondamente nel « morlacchismo morale » dei poemi omerici e nella realtà della Dalmazia. Le parolacce, le bastonature, le maniere rudi, la cucina e la mensa, ogni aspetto della vita li ravvicinava, cancellando ogni distanza di secoli. « I morlacchi per verità son gran mangiatori e gran bevitori, ma particolarmente in occasione di funerali, non v'ha forse nazione che più di loro si distingua nelle solenni gozzoviglie ». In queste cerimonie si era mantenuto, più ancora che presso gli eroi omerici, quello « spirito di comunità e di fratellanza » che improntava tutta la vita dei morlacchi²⁰². Come capirli e come intendere Omero senza rifarsi a questa comune radice primitiva? « Attenuati ed ammoliti dalla nostra cultura, dai nostri raffinamenti noi misuriamo i personaggi ed i popoli di quell'età colle misure e colle forze nostre e giudichiamo del divino poeta colle nostre sfumate idee ». Né ci accorgiamo che « le osservate produzioni nostre non sono che di gusto effimero »²⁰³. Il saggio sul *Morlacchismo d'Omero* di Giulio Bajamonti vide la luce quando ormai, da poche settimane, era caduta la millenaria repubblica di Venezia. La discussione sulla Dalmazia, apertasi trent'anni prima per opera di Fortis e tanto animatamente svoltasi nei decenni seguenti in campo economico e politico, sembrava ora, per opera stessa di uno dei maggiori protagonisti del dibattito riformatore, rifugiarsi in una visione primitivistica, etnografica e poetica dell'irrisolto problema della presenza e della realtà morlacca.

FRANCO VENTURI

²⁰⁰ *Ibid.*, pp. 79 segg.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 81.

²⁰² *Ibid.*, p. 88.

²⁰³ *Ibid.*, p. 98.

STORICI E STORIA

ERNST KANTOROWICZ

La vita di un grande storico è sempre, in qualche modo, la vita del suo paese *. Quella di Ernst Kantorowicz riassume in sé la storia di un intero continente. Il suo destino, legato a doppio filo all'Europa del XX secolo, è un destino emblematico: sia per la biografia dell'uomo che ne attraversa tutte le tragedie, sia per l'opera dello storico che, di queste tragedie, cerca senza volerlo di spiegarne il senso. Dietro la sterminata erudizione dei suoi libri, dietro le curiosità quasi esoteriche dello studioso del diritto e della storia medievale, e la dottrina duttile e enciclopedica che le appaga, c'è una ricerca, segreta e appassionata, della logica della storia politica occidentale.

Emblematico, il destino di Kantorowicz lo è sin dall'inizio, perché è la fine d'un mondo che lo traccia. Nel 1914, la prima guerra mondiale distoglie questo giovane rampollo di una ricca famiglia di ebrei di Poznan dai suoi studi commerciali¹. A diciannove

* Questo saggio riprende e sviluppa un breve articolo pubblicato nella rivista francese *Préfaces*, n. 10, 1988.

¹ E. GRÜNEWALD, *Ernst Kantorowicz und Stefan George. Beiträge zur Biographie des Historikers bis zum Jahre 1938 und zu seinem Jugendwerk «Kaiser Friedrich der Zweite»*, Wiesbaden, Steiner, 1982, p. 17. Questo libro offre una ben documentata ricostruzione degli anni giovanili di Kantorowicz fondata sugli inediti dell'Archivio Stefan George conservati a Stoccarda. L'autore non ha potuto consultare i materiali rimasti, dopo la morte di Kantorowicz, nelle mani del suo assistente e amico Ralph E. Giese e in parte trasmessi al Leo Baeck Institute di New York, come altri documenti dati dalla famiglia, cfr. su questo R. E. GIESEY, *Ernst H. Kantorowicz: Scholarly Triumphs and Academic Travails in Weimar Germany and the United States*, «Leo Baeck Institute Yearbook XXX», 1985, n. 24, p. 201. È da augurarsi un inventario critico di tutti i materiali disponibili e, in particolare, la conservazione dei corsi di Kantorowicz su Gioacchino da Fiore e la Riforma tenuti a Princeton negli anni cinquanta, di fondamentale importanza per ricostruire il suo pensiero storiografico.

anni, Kantorowicz prende l'uniforme di volontario nell'esercito tedesco. La guerra lo allontana dall'impresa di famiglia, un'affermata distilleria di liquori, offrendogli in cambio un intenso apprendistato spirituale. Ferito a Verdun, inviato in Turchia, la giovane recluta trova al fronte due dimensioni che più tardi si riveleranno essenziali nella sua vita di studioso: l'islam, che gli dà quello sguardo estraniato indispensabile per capire il mondo che si conosce, e il patriottismo che è per lui un modo di affermare la sua identità. Risultato conservatore dell'emancipazione, per un ebreo tedesco di Poznan come Kantorowicz il patriottismo non è solo una delle vie obbligate dell'assimilazione che fa di lui il portavoce del tradizionalismo germanico, a costo dell'infedeltà verso le proprie origini, ponendolo agli antipodi di quei fautori dell'ortodossia giudaica che finiranno per abbracciare il sionismo²; ma rappresenta l'adesione volontaria a una causa vitale, dettata dalla presenza in Posnania dei polacchi, un nemico comune alle due comunità, ebraica e tedesca. Alla fine del 1918, in difesa della patria e del patrimonio familiare, Kantorowicz prende parte alla repressione della rivolta polacca che la rivoluzione bolscevica propaga a Poznan. Assiste da vicino a una sconfitta storica carica di conseguenze che il Trattato di Versailles sancirà con la perdita dei territori del Reich (la Posnania e la Prussia occidentale) passati alla Polonia. Nel 1919, nel corso dei disordini che fanno seguito alla fine dell'impero e alla proclamazione della repubblica, Kantorowicz dà al suo patriottismo un marchio politico. In seno ai *Freikorps* si batte contro gli Spartakisti a Berlino e contro la repubblica comunista dei Consigli a Monaco. È la scelta inequivocabile della controrivoluzione di destra.

Studente a Heidelberg negli anni venti, il reduce di guerra è un giovane colto, elegante e cosmopolita, che affina la sua curiosità intellettuale con gusti aristocratici. In modo del tutto naturale viene dunque a trovarsi nella cerchia del poeta Stefan George, figura carismatica nella cultura tedesca, che nel dopoguerra all'apice della sua influenza, predica la rigenerazione dell'esistenza attraverso l'estetica a quella che Karl Löwith, il quale come Kantorowicz ne fa parte, chiamerà l'ultima generazione di studenti liberi³. Son quei giovani che in tempi di inquietudine e insicurezza, oppressi dal peso di

² È l'opposizione che sottolinea G. SCHOLEM, *Juden und Deutsche, Judaica 2*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1970, pp. 20-46.

³ K. LÖWITH, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, J. B. Metzlersche und Carl Ernst Poeschal, Stuttgart 1986 (trad. it. Enzo Grillo, Milano, Il Saggiatore, 1988, p. 84).

una guerra perduta, disorientati dall'avvento congestionato della democrazia politica, ancora indenni dalla svalutazione dei valori che avrà l'inflazione come simbolo e causa al tempo stesso, cercano nell'università e nella cultura la strada per formare la propria autonomia, dar vita ai propri gusti e affermarsi come individualità. Per molti di loro, la filosofia della vita di Stefan George, messaggio poetico e soprattutto esistenziale, costituisce un orizzonte irresistibile. D'ispirazione nietzscheiana, è una dottrina positiva, aperta alla vita, pervasa d'ottimismo. Critica della modernità, del funzionalismo e del burocratismo, la dottrina di George vuole ricostituire l'integrità spirituale dell'individuo per mezzo del ritorno al mondo classico e dell'esaltazione, in chiave antiscientifica, della poesia. Dichiaratamente apolitica, sorda all'impegno sociale, priva di principi vincolanti, essa si incarna negli adepti del poeta, uniti a lui da un legame di simpatia più che d'interesse, e da una comunione esclusiva di gusti, valori, atteggiamenti. Regno spirituale, « stato nello stato », il cenacolo di Stefan George supera nel dopoguerra i confini del programma letterario dei « *Blätter für die Kunst* », per imporsi come modello di vita⁴. Nella crisi di coscienza che si apre in Germania con la fine dell'età guglielmina e l'incerta fondazione della repubblica democratica, il circolo di George è certo il luogo di una dittatura spirituale, legata al carisma profetico e alla vocazione pedagogica di un poeta-vate, ma rappresenta al tempo stesso un'occasione di apertura culturale in cui il culto del *Leben als Kunstwerk* si combina con la tolleranza intellettuale, la maieutica del Bello si coniuga con la crescita spontanea dell'individuo e l'integrazione aristocratica in nome dell'arte lascia spazio alla libertà dello spirito.

Sacerdozio poetico affidato a giovani liberi e celibi, devoti a un raffinato culto della forma, il cenacolo di George ha per misteri l'amore per l'arte e per la vita, l'esaltazione del corpo e quella fascinazione per la giovinezza e per l'Antichità classica che all'insegna di un'identica innocenza primigenia e incorrotta prende le rive del Mediterraneo come simbolo e scenario d'elezione. In abiti talari, Stefan George recita ai suoi adepti presso i quali vive i versi di Dante di cui è sommo cultore, senza tralasciare di iniziarli all'arte classica, attraverso

⁴ Su questo si veda il libro di uno dei membri del cenacolo di George, F. WOLTERS, *Stefan George und die «Blätter für die Kunst»*, *Deutsche Geistesgeschichte seit 1890*, Berlin, Georg Bondi, 1930, e il più recente studio di G. LANDFRIED, *Stefan George, Politik des Unpolitischen*, Heidelberg, Lothar Stiehm, 1975.

singolari « liturgie associative », per usare l'espressione di Adorno⁵ che le aborrisce, in cui all'insegna del mimetismo apollineo si mette in scena un'evidente volontà di dominio: volontà priva — per il filosofo francofortese che vede in essa il preludio alla dittatura politica — di tradizione, di sicurezza e di gusto. Ma al di là di questo giudizio che rivela un tormentato tentativo di sradicare il circolo di George dalla cultura tedesca, non si può negare che quel gruppo di artisti e intellettuali facesse integralmente parte di quella cultura, al punto da costituire una lobby accademica influente, temuta e rispettata, la quale nonostante il suo disimpegno e l'irrisione verso la politica, era al centro dell'attenzione da parte dei ministri della Repubblica di Weimar. Gruppo di pressione, scuola di vita e verità, il circolo di Stefan George doveva la sua influenza al fatto di rappresentare l'unico luogo in cui fosse possibile trovare « una contrapposizione positiva alla condizione disperata della civiltà del progresso e del nihilismo intellettuale »⁶, come notava nel 1921 Thomas Mann, non sospetto di parzialità dal momento che non era tra i simpatizzanti.

La maieutica del singolo che domina i rapporti esclusivi tra Stefan George e i suoi discepoli, tuttavia, è pervasa da una profonda aspirazione collettiva: la riconciliazione della Germania con la sua propria storia. In questo senso opera l'autocoscienza dei poeti e il loro ruolo pubblico di ammonitori della nazione e guide spirituali, reazione in Germania alla parcellizzazione del sapere e al dominio degli specialismi, segno dell'affermazione della cultura positivista e della sua stessa crisi. Riscattando la poesia contro la crescente reputazione della scienza, il cenacolo di Stefan George raccoglie l'esortazione di Dilthey in vista della rifondazione delle scienze dello spirito⁷, come osserva Wolf Lepenies, e assolve al compito di ricreare e rappresentare l'identità nazionale nella sua verità più profonda. Il fine da raggiungere è l'unità intima della nazione, « quel miracolo ineffabile oggi (che) diventa destino domani », come annuncia

⁵ T. W. ADORNO, *Noten zur Literatur III*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1965 (trad. it. E. De Angelis, G. Manzoni, Torino, Einaudi, 1979, p. 200).

⁶ T. MANN, *Tagebücher 1918 bis 1921*, a cura di Peter de Mendelssohn, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1979, p. 543 (1° agosto 1921), e p. 635 n. 1.

⁷ « Soltanto dalle profondità della natura germanica può venire ai nostri poeti una coscienza, adeguata al presente, di ciò che è la vita e di ciò che deve essere la società », W. DILTHEY, *Die drei Epochen der modernen Aesthetik und ihre heutige Aufgabe* (1892), in *Gesammelte Schriften*, vol. VI, Stuttgart-Göttingen, 1962⁴, p. 287, testo citato da W. LEPENIES, *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*, München, Carl Hanser, 1985 (trad. it. G. Panziera, Il Mulino, 1987, p. 261) al quale rinvio per un'analisi del ruolo del *Georgekreis* nella cultura tedesca.

l'ultima strofa del *Gebeimes Deutschland*⁸, il poema del Maestro che dà un nome alla missione dei discepoli e nutre la loro fedeltà.

In quell'idea profetica di collegare il futuro e il passato della nazione c'è l'ambizione un po' utopica dell'eroe d'altri tempi, umiliato dalla « miseria del presente », ma ancora troppo forte per rinunciare al suo avvenire. È l'eroismo dello spirito di cui nel 1933 parlerà Musil nei suoi *Diari*, scrivendo che George sbaglia sulla seconda componente, ed è « uno dei pochi esempi morali, ma in fondo un arcaismo »⁹. L'ontologia del segreto traduce l'inquietudine della coscienza colpita dalla fine d'un mondo, l'anelito d'una sensibilità ferita dalla decadenza della storia, condanna al distacco da una realtà in cui non si ritrova, e desiderosa di riscattarsi attraverso il ritorno al mito. Se questa ontologia serve a ricreare un universo immaginario sostitutivo della grandezza perduta, fornisce al tempo stesso gli strumenti intellettuali per dominare l'ineluttabile. Accanto alla pedagogia dello stile e dell'arte, il cenacolo di George si apre, in nome dello stesso culto dell'onore e dei valori intemporalmente, a un'interrogazione sulla durata degli imperi e sulla permanenza dei regimi che mira a restaurare l'unità d'un popolo al di là delle rivoluzioni politiche che lo travagliano, e indagare sul mistero della fondazione metafisica del potere che tutto, nel mondo presente, sembra ormai irreversibilmente negare.

Sono questi i temi che interessano Ernst Kantorowicz, discepolo fedele e amico intimo di Stefan George negli anni dell'università a Heidelberg. Il suo primo grande libro, la biografia di Federico II di Svevia, sarà il frutto del loro sodalizio spirituale. Concepito sotto la guida tutelare del Maestro, scritto sotto il suo controllo e pubblicato per la sua intercessione nella collana dei « Blätter für die Kunst », dall'editore berlinese Georg Bondi nel 1927¹⁰, sin dall'av-

⁸ « Nur was im schützenden schlaf
Wo noch kein taster es spürt
Lang in tiefinnerstem schacht
Weihlicher erde noch ruht —
Wunder undeutbar für heut
Geschick wird des kommendes tages. »

da S. GEORGE, *Werke*, 2 vol., München und Düsseldorf, Helmut Küpper vormals Georg Bondi, 1958, t. I, p. 428. La grafia senza maiuscole né punteggiatura faceva parte del programma di restaurazione stilistica seguito da George.

⁹ R. MUSIL, *Tagebücher 1899-1941*, 2 vol., a cura di Adolf Frisé, Hamburg, Rowohlt, 1976 (trad. it. E. De Angelis, 2 vol., Torino, Einaudi, 1980, Quaderno 34, t. II, p. 1258).

¹⁰ Sul ruolo di Stefan George, il quale non solo presenta il libro al-

vertenza il libro di Kantorowicz dichiara la sua filiazione. L'autore racconta, infatti, di aver visto durante il suo viaggio in Italia nel 1924, anno del VII centenario della fondazione dell'Università di Napoli voluta da Federico II, una corona deposta sul sarcofago dell'imperatore nella Cattedrale di Palermo, recante la scritta:

SEINEN KAISERN UND HELDEN
DAS GEHEIME DEUTSCHLAND ¹¹.

Fine accortezza simbolica, quest'aneddoto inaugurale con cui si apre la biografia di Federico II consegna al lettore l'iscrizione votiva che serve a celebrare la comunità spirituale da cui il libro è nato e a commemorarne la perpetuità dei valori nel tempo.

Opera leggendaria su un personaggio di leggenda, nel senso che Burckhardt e Nietzsche danno a questo termine per indicare quanto c'è di più vivo nella tradizione storica ¹², la biografia dell'ultimo Hohenstaufen esce dal circolo di Stefan George come un'opera d'arte. Re di Sicilia e Imperatore del Sacro Romano impero, pupillo della Chiesa e incline agli infedeli, spirito libero e straordinariamente colto, scienziato, filosofo, poeta, monarca assoluto dai costumi orientali, circondato d'eunuchi e logoteti, Federico II (1194-1250) è un personaggio mitico. Incarna in sé il fondatore dello Stato laico, il mediatore tra Dio e gli uomini in virtù della Giustizia, e il campione politico della pura forza. Personificazione della monarchia universale, egli rappresenta nel XIII secolo una svolta capitale nella storia politica

l'editore Bondi, ma si assume anche metà delle spese di fabbricazione, rinunciando alla metà dei profitti a vantaggio di Kantorowicz, si veda E. GRÜNEWALD, *op. cit.*, p. 73 e pp. 149-157. Sul suo personale contributo alla preparazione del manoscritto, si vedano le testimonianze dello scultore L. THORMAELEN, *Erinnerungen an Stefan George*, Hamburg, E. Hauswedell und Co., 1962, pp. 227-228, e di E. LANDMANN, *Gespräche mit Stefan George*, München und Düsseldorf, Helmut Küpper, 1963, p. 173. Il libro di Kantorowicz fu un successo: pubblicato nel marzo del 1927 in 2900 copie, ebbe ben tre edizioni, nel 1928, nel 1931 e nel 1936, per un totale complessivo di 12.800 copie.

¹¹ E. KANTOROWICZ, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin, Georg Bondi, 1927, « Vorbemerkung ». Di questo libro esistono due traduzioni in italiano, entrambe pubblicate dall'editore Garzanti, la prima, di Maria Offergeld Merlo, nel 1939, la seconda, di Gianni Pilone Colombo, nel 1976. Da segnalare che la copia personale di Kantorowicz del *Friedrich der Zweite*, con notazioni autografe sui margini, è conservata a Roma, presso l'Istituto Storico Tedesco.

¹² E questa la definizione che figura nell'Introduzione del libro di E. BERTRAM, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie* (1918), Berlin, Georg Bondi, 1920⁴, p. 1 e p. 6, libro più tardi ripubblicato nella stessa serie del *Federico II*, la collana storica dei « Blätter für die Kunst ». Sull'importanza di questo libro per Kantorowicz cfr. *infra*, nota 20.

dell'Occidente cristiano: la creazione di un diritto pubblico dello Stato che combina l'eredità romana e la dottrina della Chiesa. Opera cardine del cristianesimo politico, l'impresa di Federico II si compie attraverso un'innumerabile serie di calchi, prestiti e chiasmi dalla teologia al diritto. Ricostruendola, Kantorowicz offre la prova della tesi che apre la *Politische Theologie* di Carl Schmitt, secondo il quale i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato non sono altro concetti teologici secolarizzati¹³. Restauratore d'una forma politica che segna la resurrezione e la consacrazione definitiva del diritto romano, Federico II fonda un sistema di amministrazione della giustizia concorrenziale in fatto di sacralità al magistero della Chiesa, al quale si ispira e si contrappone. Come il papa e i preti dispensano Dio ai credenti sotto forma di grazia, nei misteri e nei miracoli, così l'Imperatore comunica Dio ai suoi fedeli, in forma di leggi e norme attraverso i suoi giudici e i suoi giuristi. È questa la metafora che domina nel *Liber Augustalis*, la grande raccolta delle Costituzioni siciliane pubblicata a Melfi nel 1231, da Federico II come Imperatore Romano. Fautore fanatico di un *religio iuris* sostitutiva della teologia che ormai riassorbe in sé, Federico II riattiva l'eredità dell'antichità pagana, imprimendole il suggello della religione rivelata.

Tutto si presta a quest'opera straordinaria: l'universalismo romano fondato sulla ragione naturale e il mito platonico della *Lex animata*, ripreso attraverso la cultura bizantina, l'ideale evangelico della Giustizia incarnata e la teocrazia assoluta dei sovrani orientali. Attraverso l'opera dei glossatori, i giuristi dello Studio di Bologna che credendosi gli eterni contemporanei di Giustiniano promuovono un vertiginoso sincretismo mimetico nella dottrina del diritto, si elabora la teoria medievale della sovranità. Ed è proprio attraverso quest'opera di dotto commento alle raccolte imperiali delle leggi romane che nel XIII secolo Federico II può incarnare quell'ideale ghibellino che un secolo più tardi Dante avrebbe immortalato: l'ideale di un potere temporale d'istituzione divina, che eguaglia la potenza spirituale del papa, in quanto indipendente e autonomo rispetto ad essa, e garantisce la riforma morale d'una Chiesa rinnovata, perché libera dai suoi interessi secolari. Capo di uno Stato fondato su tre forze universali, la *Providentia* o l'azione divina, la *Necessitas* o la natura inevitabile delle cose, e la *Iustitia*, il fine razionale e naturale verso il quale deve

¹³ C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1922, (trad. it. in *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, Il Mulino, 1981, p. 61).

tendere, Federico II porta al culmine la fondazione metafisica del potere e al tempo stesso apre la strada al realismo fattuale di moderni. L'impero universale, entità astratta e sovranazionale, nadir di questa costruzione intellettuale, vive dunque in un uomo che rappresenta Dio a pari titolo del papa, garante dell'ordine e della pace terrestre, e arbitro supremo su una comunità di popoli aventi eguali diritti, riuniti in nazioni con caratteristiche proprie ma accomunate da un'identità di nobiltà e dignità.

Nel libro di Kantorowicz, la storia di questo ideale che ha la figura di un mito, segue il ritmo incandescente di una tragedia classica in cui gli elementi iniziali del dramma finiscono fatalmente per rovesciarsi nel loro contrario. Difensore del diritto e della legge, Federico II ne è il primo usurpatore; incarnazione della Giustizia, è il sovrano di uno stato la cui fondazione è illegittima. Garante della pace, è costretto a una guerra estenuante contro i comuni lombardi. Luogotenente di Dio e diretto suo rappresentante per emanciparsi dall'investitura papale, è colpito a più riprese dalla scomunica della Chiesa, persino depresso per delitto di lesa maestà, e finisce la sua vita perseguitato dalla fama di Anticristo.

Razionalista, ateo, miscredente, non esita a ricorrere ai simboli sacrali per consolidare la sua impresa politica dandole il suggello dell'eternità, anche se non crede personalmente all'immortalità e per questo ottiene da Dante un posto nell'Inferno tra i seguaci di Epicuro « che l'anima col corpo morta fanno »¹⁴, nel cerchio degli eretici. Principe medievale e tiranno dei tempi moderni, Federico II è il restauratore della maestà di Augusto ma annuncia il cupo ingegno d'un principe del Rinascimento, schiavo dei tradimenti e del puro calcolo delle forze. Espressione d'un'epoca di dissoluzione, è una figura tormentata: il dissidio tra valori antitetici, scrive Nietzsche, agisce in lui come stimolo a dominare e raggirare se stesso, facendone uno di quegli esseri « magicamente inafferrabili e impenetrabili, quegli uomini enigmatici, predestinati alla vittoria e alla seduzione »¹⁵. Re filosofo, cultore delle scienze naturali, circondato da poeti, giuristi, matematici, astrologhi, fautore del calcolo razionale dell'imponderabile, rischia di morire avvelenato per mano del suo stesso consigliere, Pier delle Vigne, colui che tenne del cor di Federico « ambo le chiavi »¹⁶,

¹⁴ DANTE, *Inferno*, X, 15.

¹⁵ F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, edizione Colli-Montinari, trad. it. F. Masini, Milano, Adelphi, 1986, p. 98. Questo giudizio di Nietzsche è più che evocato da Kantorowicz, *op. cit.*, p. 355 e p. 330.

¹⁶ DANTE, *Inferno*, XIII, 58-59. Dante pone Pier delle Vigne nella selva dei suicidi, ma lo libera dalle accuse di tradimento che invece Kantorowicz

il logoteta, l'amico, il traditore. Superuomo della Storia, restauratore del passato, è condannato a scomparire vittima della maledizione del Tempo: incapace di fondare una dinastia, trascinerà i suoi discendenti nella rovina.

Questo romano di razza sveva, il « primo europeo » di cui Nietzsche parla con ardore, è per Kantorowicz la personificazione della triplice eredità di culture che forma l'Europa: l'Antichità, l'Oriente, la Chiesa. La sua biografia riaccende l'aspirazione all'universale del genio tedesco: proietta la nazione germanica nell'orizzonte del Mediterraneo alimentandone il mal sopito *Drang nach Süden*. Ma quest'appello al corpo contro l'anima, questo gusto dell'energia e della forza contro l'interiorità, quest'omaggio senza limiti alla grandezza eroica d'un personaggio mitico, che attraversano il grande libro di gioventù di Kantorowicz sono il segno evidente d'una volontà di sottrarre la Germania al suo destino moderno di nazione. Sin troppo apertamente lasciano intendere al lettore lo sforzo prometeico di un'immaginazione che vuole strappare la Germania dalle secche della modernità. Niente di sorprendente, perciò, se il libro di Kantorowicz si conclude con un bilancio malinconico — l'incapacità di rispondere a un tale mito da parte d'un popolo privo del senso di fatalità e di grandezza — all'insegna d'una profezia che si avvera: i duecentosessantasette anni di vita assegnati a Federico II separano esattamente l'anno della sua morte da quello della pubblicazione delle tesi di Lutero. La Riforma protestante dà alla Germania il suo volto moderno, relegando il grande imperatore tra le ombre dei morti¹⁷.

Libro nazionale antinazionalista, il capolavoro di Ernst Kantorowicz estende alla storiografia tedesca la missione del cenacolo di Stefan George. A distanza di sessant'anni, esso appare un'opera grandiosa, per il disegno europeo che lascia intravedere, e al tempo stesso inquietante, per le lacerazioni nella storia nazionale tedesca che necessariamente impone. La vicenda di Federico II, fondatore dello Stato laico, anticipatore della monarchia assoluta di diritto divino che i grandi Stati nazionali su base territoriale esprimeranno nel XVI-XVII secolo, contiene i germi della storia moderna d'Europa. La sua impresa politica offre infatti un modello indispensabile per

accredita prima di metterne in scena l'orrenda fine: il ministro di Federico ciccio, corre a sbattere la testa contro il muro per fracassarsi il cranio (*op. cit.*, pp. 578 sgg., e p. 611 per le fonti utilizzate, cfr. *Ergänzungsband*, Berlin, Georg Bondi, 1931, p. 264).

¹⁷ E. KANTOROWICZ, *op. cit.*, p. 620 e p. 631.

affermare e consolidare l'autonomia dell'autorità dello Stato rispetto alla Chiesa e definire la natura della sovranità e della volontà legislativa contro il particolarismo feudale. Ma questa impresa titanica di imitazione e superamento dell'autorità della Chiesa da parte dell'Impero apre uno squarcio sconsolato sul destino politico d'una nazione come l'Italia, la cui storia è doppiamente dimidiata, tra l'eredità d'un passato imperituro — l'Impero romano che per tutto il Medioevo continua a esercitare una sorta di monopolio immaginario della sovranità, attraverso quella che Quinet chiamava la superstizione dell'Antichità¹⁸ — e la presenza d'uno Stato temporale, la Chiesa, non così forte, per riprendere la diagnosi machiavelliana¹⁹, da esercitare un dominio assoluto, né tanto debole da lasciare che un altro stato l'esercitasse. Dietro la sacralizzazione dell'autorità laica voluta da Federico II, dietro la religione del diritto che l'accompagna e la mistica d'una giustizia razionale, amministrata dai giudici dell'Imperatore come diretta emanazione della volontà sua e divina, una volta scomparso l'uomo che garantiva il fondamento metafisico del potere, incarnandone personalmente l'istituzione divina, si apre la strada al dominio della pura forza: si prepara il trionfo dello spietato realismo dei fatti che inaugura, in Italia, la tradizione politica moderna.

Sulle rovine dell'Impero è all'insegna dell'irreligione che, con forme contrarie e vicende opposte, si delinea il destino politico comune che unisce l'Italia e la Germania nell'epoca moderna. Kantorowicz lo evoca nel suo libro di gioventù quando stigmatizza, dando sfogo alla sua ispirazione nietzschiana, la reazione luterana e denuncia la « maledizione » protestante della storia tedesca. In questo senso, il libro su Federico II è un'opera inquietante. Espressione dell'apprensione intellettuale che tra la fine dell'età guglielmina e l'incerta fondazione della Repubblica di Weimar travaglia l'élite culturale tedesca, questo libro restituisce alla Germania un'identità nazionale d'elezione al prezzo d'una condanna senza appello del passato prossimo. Perché l'esaltazione di un passato remoto glorioso incarnato in un personaggio mitico, di portata universale, è inseparabile dalla squalificazione di tutto quanto l'ha seguito: il quieto rendiconto di un mondo senza eroi, senza immoralità, preoccupato soltanto del bene della coscienza. Un mondo talmente permeato dalla verità della Riforma che ormai, nel grande imperatore d'un tempo, non vede altro che il primo esempio di « tedesco italianizzato », il « diavolo incar-

¹⁸ E. QUINET, *Les Révolutions d'Italie* (1848), Paris, Pagnerre, 1857, p. 26.

¹⁹ MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima decina di Tito Livio*, I, 12.

nato » come Lutero, pellegrino deluso da Roma, diceva di quei tedeschi che venendo in Italia diventano peggio degli italiani stessi²⁰. Tra un passato remoto rivissuto all'insegna di una volontà di riscatto dell'eccezione aristocratica, dell'energia del comando e della « de-germanizzazione » della nazione tedesca, e un passato prossimo mal accetto, tenuto a distanza, irriso o considerato responsabile delle storture del presente, la biografia di Federico II di Ernst Kantorowicz spezza la storia tedesca in due parti incompatibili. E questa frattura nella ricostruzione storica dell'identità nazionale è già il segno di una lacerazione insanabile che le tragedie del Terzo Reich non faranno che rendere più profonda.

L'effetto del libro di Kantorowicz, per paradossale che possa sembrare, è l'esatto contrario dell'intenzione dell'autore, come dimostrano i suoi interventi nella polemica che fece seguito alla pubblicazione e al grande successo del *Federico II*. Avvertito come una minaccia all'ideale positivista della *Wissenschaft* ufficiale, il libro di Kantorowicz fu subito al centro di una discussione sul metodo. In un discorso all'Accademia prussiana delle Scienze, nel maggio del 1929, lo storico Albert Brackmann ne sottolinea la filiazione intellettuale, il cenacolo di George, la parentela con il libro di Bertram su Nietzsche, per indicare in chiave antiweberiana il ritorno a un sapere valutativo nuovo fondamento di una scienza contrapposta alla pura determinazione dei fatti; un sapere coincidente con la « vita pulsante » e dunque indissociabile dalle grandi ed eroiche personalità del presente e del passato²¹. Ma l'intervento di Brackmann non si

²⁰ E. KANTOROWICZ, *op. cit.*, p. 553. Kantorowicz si riferisce, senza citarle, alle *Tischrede* di Lutero che Bertram nel suo libro su Nietzsche cita ben due volte usando gli stessi termini ripresi da Kantorowicz. La prima, riferendosi a Nietzsche il quale in Federico II vede il « vero Mefistole tedesco [...] più pericoloso, più ardito, più maligno e quindi più schietto » del Mefistole di Goethe, antica assimilazione del « sehr deutsch » al « südlich-überdeutsch » che passate le Alpi « crede che laggiù tutto gli appartiene »: un'immagine che più che indicare la disaffezione di Goethe per il Nord simbolizza « il transfert dell'ideale tedesco » di Nietzsche « tra i pericoli del Sud » (E. BERTRAM, *Nietzsche* cit., p. 52); la seconda volta, Bertram contrappone il giudizio di Lutero, testualmente citato (« Wenn Deutsche nach Italien kämen, so würden sie ärger denn die Italiener selbst, so dass diese ein Sprichwort hatten: ein deutscher Welscher sei ein diabolus incarnatus », *ibidem*, pp. 249-250), alla famosa affermazione di Goethe il quale confessava a Eckermann di aver sentito solo a Roma cos'era veramente un uomo e di non aver mai più raggiunto la stessa felicità e l'allegria dello stato d'animo lì conosciuto: maniera, questa di Bertram, di mostrare nel Sud l'esperienza costitutiva dell'animo tedesco.

²¹ A. BRACKMANN, *Kaiser Friedrich II in « Mythischer Schau »*, « Historische Zeitschrift », 140, 1929, pp. 534-549 (p. 535).

limita a questo. Secondo un modo di procedere consolidato, il critico di Kantorowicz si spinge infatti a contestare in nome delle circostanze, l'interpretazione che egli dà dell'impresa di Federico II. Così, per fare un solo esempio, l'autoincoronazione di Federico a Gerusalemme nel 1229, lungi dal costituire l'atto programmatico di un nuovo impero assoluto di tipo orientale, per Brackmann non fu altro che un gesto improvvisato per tirarsi d'impaccio da una situazione resa tanto più delicata dall'opposizione irriducibile del papa e dalla scomunica che pesava sul capo dell'imperatore.

Pronta e conciliante la replica di Kantorowicz. Lungi dal sostenere il contrario, nel suo libro egli stesso ha indicato, a proposito di quell'incoronazione davanti all'altare del Santo Sepolcro, il gesto involontario compiuto quasi di controvolgia da Federico II²². Ma, stranamente, la sua osservazione, non figura nella lunga citazione che fa il suo critico. Singolare omissione di una frase essenziale da parte di un fautore dell'obiettività come Brackmann il quale, riprendendo l'analisi di Eduard Spranger²³ sulle scienze dello spirito, si proclama convinto dell'opposizione esclusiva che separa chi scrive la storia « in quanto discepolo di Stefan George, o in quanto cattolico, protestante o marxista » da chi la scrive semplicemente come « wahrheitssuchender Mensch »²⁴.

Sono queste le premesse che Kantorowicz respinge distinguendo tra « Geschichtsforschung » e « Geschichtsschreibung »: criterio interno al circolo di Stefan George, che prelude all'*Ergänzungsband* — l'intero volume di note che accompagna, nel 1931, la terza edizione del Federico II, mettendo a tacere ogni illazione intorno alla manipolazione delle fonti — e soprattutto fonda l'apologia dell'*imagination créatrice* che, diversamente da quanto sostengono i suoi avversari, ha consentito a Kantorowicz di restituire una « visione del mito », e non una « visione mitica », la quale soddisfa chi cerca la verità assai di più del *réalisme destructeur* dei devoti del puro fatto²⁵.

Ma la vera apologia del « suo » mestiere di storico, Kantorowicz la presenta nell'aprile del 1930, in occasione del XVII Congresso degli Storici Tedeschi che si tiene a Halle. Invitato a parlare su « I limiti, le possibilità e i compiti della Storia medievale », il discepolo

²² E. KANTOROWICZ, « *Mythenschau* ». Eine Erwiderung. « *Historische Zeitschrift* », 141, 1930, pp. 457-471 (pp. 460-461).

²³ E. SPRANGER, *Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften*, « *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* », 10 gennaio 1929, pp. 2-30.

²⁴ A. BRACKMANN, *art. cit.*, p. 549.

²⁵ E. KANTOROWICZ, *art. cit.*, p. 471.

di Stefan George pronuncia un'accorata difesa dell'ispirazione soggettivistica della sua opera, riprendendo le affermazioni di Spranger e Brackmann per confutarle punto per punto. Se solo chi non dubita di nulla, crede alla verità, la cerca e dunque può scrivere la storia, ciò significa, osserva Kantorowicz, che la verità non sta più nelle cose, bensì nelle persone. Ma l'assurda conseguenza di questo postulato che segna per Kantorowicz la deriva romantica del positivismo, è che lo storico verrebbe a configurarsi come un essere umano per il quale convinzioni personali, nazionalità e scelte politiche non rappresentano altro che un'impurità scientifica, una macchia, un peso, un male inspiabile, portatore d'influenze extrascientifiche nella storiografia. Questo storico sarebbe un tipo incolore, indifferente, una specie di cronista che valuta ogni argomento dal punto di vista d'un partito, d'una nazione, d'una visione del mondo: un tipo altamente sospetto di cui abbonda il positivismo cosmopolita²⁶. Contro una simile assurdità, per giunta antinazionale, Kantorowicz riprende la distinzione tra i requisiti del « Geschichtsforscher » e del « Geschichtssreiber »: il primo deve obbedire alle regole comuni della ricerca delle fonti e della raccolta dei documenti senza far intervenire la parte politica, filosofica o poetica dell'uomo, mentre il secondo ha bisogno per la sua attività non solo della verità contemplativa del puro erudito, ma della verità dell'uomo attivo nella sua integrità, il quale segue, certo, l'idea di verità sin all'ultima conoscenza, ma al tempo stesso « serve un'arte sempre consacrata a una fede ». Chi scrive la storia, sostiene Kantorowicz, ha dentro di sé una tensione che chi si limita alla ricerca tiene distante e abbandona. Posta questa distinzione, Kantorowicz può sostenere il valore scientifico della storiografia della scuola di Stefan George, sulla base della fede che l'anima. Fede nel dogma tramandato dalla Poesia, non dalla Scienza, « del futuro della Nazione e della sua gloria »²⁷. Con la sicurezza d'un ministro del culto, alla fine del suo discorso, Kantorowicz cerca la conciliazione degli spiriti, dichiarandosi pronto a porre il dogma del cenacolo di Stefan George a servizio di una scienza che voglia « colmare l'abisso che separa la nazione dalla sua verità »²⁸. Ma l'intenzione dichiarata di ri-

²⁶ E. KANTOROWICZ, *Ueber Grenzen, Möglichkeiten und Aufgaben der Darstellung mittelalterlicher Geschichte*, « Der Ring », 3, 1930, testo citato insieme ad ampi stralci della discussione di Halle da E. GRÜNEWALD, *op. cit.*, pp. 90-101. Kantorowicz rovescia nel suo intervento il ritratto del « gefärbte Typus » dello storico romantico e umanista che Spranger (*art. cit.*, p. 11) polemicamente aveva fatto prendendo spunto da Humboldt.

²⁷ E. KANTOROWICZ, *art. cit.*, in E. GRÜNEWALD, *op. cit.*, p. 96.

²⁸ *Ibidem*.

fare l'unità intima della Germania, nulla lascia intravedere della frattura storica che fatalmente finirà per imporre.

La professione di fede di Ernst Kantorowicz riflette la profonda convinzione secondo la quale lo storico ha come unico scopo la ricerca della verità, ed esercita il magistero della conoscenza a servizio d'un ideale superiore, l'identità della nazione, e nell'ambito di un'istituzione pubblica che gli assicuri la libertà e l'autonomia necessarie. A questa convinzione Ernst Kantorowicz resterà fedele durante tutta la sua vita, pronto a pagare di persona piuttosto che a rinunciarvi.

Professore all'Università di Francoforte nel 1930, Kantorowicz assapora appena il gusto del magistero pubblico. L'avvento del nazismo provoca infatti in lui, ebreo patriota e liberale, una crisi profonda d'identità. Se assiste con repulsione all'adozione delle dottrine di Stefan George — il quale parte, nell'estate del 1933, per l'esilio volontario in Svizzera, dove morirà sei mesi dopo — da parte di uomini che considera dei « gangsters »²⁹, Kantorowicz soffre ancora di più per l'adesione al nazismo di alcuni membri del cenacolo di Heidelberg, come Woldemar Uxkull-Gylleband, suo grande amico di gioventù al quale è dedicato il *Federico II*, un tempo specialista di Plutarco e adesso responsabile della confusione tra l'impero del Poeta e l'impero della vergogna³⁰.

Come ex-combattente Ernst Kantorowicz, benché ebreo, può conservare il suo incarico di professore. Ma la clausola della legge sulla « Restaurazione degli impiegati pubblici tedeschi » riconosce il debito degli ebrei tedeschi alla nazione senza risparmiar loro la lacerazione interiore. Questa legge in effetti autorizza la destituzione di quei funzionari che non diano garanzia di difendere, in ogni tempo e senza riserve, lo Stato nazionale. Sicché basterà solo far appello ad essi e chiamarli a partecipare alle attività antiebraiche come fa una circolare dell'Università di Francoforte, due settimane dopo la promulgazione della legge del 7 aprile 1933, perché scoppi in un ebreo patriota il dramma della sua doppia identità. Di questo dramma Ernst Kantorowicz si fa interprete, in una lettera memorabile che il 20 aprile invia al Ministro Prussiano della Pubblica Istruzione per giustificare la richiesta del congedo³¹. È una ferma protesta contro l'idea

²⁹ C. M. BOWRA, *Memories 1898-1939*, Cambridge Mass., University Press, 1967, p. 289.

³⁰ Inedito di Edgar Salin citato da E. GRÜNEWALD, *op. cit.*, p. 124.

³¹ Questa lettera, stampata nei *Dokumente zur Geschichte der Frankfurter Juden 1933-1945* a cura della Kommission zur Erforschung der Geschichte der Frankfurter Juden, Frankfurt am Main, 1963, pp. 99-100, è riprodotta nel libro

aberrante che un ebreo tedesco possa essere considerato un traditore semplicemente a causa delle sue origini, come se il sangue che corre nelle sue vene implicasse un difetto di convinzioni nazionali. Quest'uomo, quest'ebreo tedesco, se si pronuncia per lo Stato nazionale come vuole la legge, sarà sospetto di esser spinto dalla paura, dall'interesse personale e da ragioni economiche. Un ebreo patriota che voglia evitare un simile sospetto, osserva Kantorowicz, è costretto a nascondere il suo patriottismo, invece di proclamarlo. Situazione insopportabile, oltre che incompatibile con l'esercizio di una funzione pubblica fondato sulla verità intrinseca. Per Kantorowicz è l'inizio della tragedia senza appello che con l'avvento del Nazismo investe in pieno l'assimilazione.

Un seminario tenuto in casa, un semestre trascorso a Oxford su invito del New College e il rifiuto di prestare giuramento nell'estate del 1934, sono gli ultimi atti che preparano il distacco definitivo di Kantorowicz dall'Università tedesca. Nel novembre del 1934, il brillante Ordinario di Storia Medievale, sceglie volontariamente di andare in pensione a soli trentanove anni. Per quattro anni, non farà che viaggiare all'estero, a lavoro nelle principali biblioteche d'Europa. Andrà in Belgio, in Polonia, in Inghilterra, in Italia, a Venezia, Firenze, Napoli e Mantova nell'inverno del '37, poi in Francia. Nell'estate del '38 è a Berlino, dove comincia a prendere le distanze dal suo passato ultrapatriottico e dalle idee di Stefan George, stando a quanto afferma nelle sue memorie Cecil Bowra³², filologo classico del New College di Oxford, e suo intimo amico. È insomma l'esilio interiore, preludio all'esilio vero e proprio che inizierà un giorno di dicembre del 1938. Scampato per un pelo alla Notte dei Cristalli, Kantorowicz lascia Berlino alla volta dell'Inghilterra. Porta con sé nella valigia il manoscritto del suo ultimo libro che le leggi del Terzo Reich gli proibiscono di pubblicare, le *Laudes Regiae. Studien zu den liturgischen Herrscher Akklamationen des Mittelalters*³³.

Professore all'Università di California sin dal 1939, Kantorowicz trapianta in terra americana i suoi gusti di intellettuale, che diven-

di E. GRÜNEWALD, *op. cit.*, pp. 114-115, e tradotta nell'articolo di R. E. GIESEY, *Ernst H. Kantorowicz cit.*, pp. 197-198.

³² C. M. BOWRA, *op. cit.*, p. 294.

³³ Il libro uscirà in America nel dopoguerra con lo stesso titolo, *Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, University of California Publications in History, vol. 33, Berkeley 1946.

tano ben presto l'attrattiva d'un intero dipartimento³⁴, e la sua idea della storiografia, che nel giro di qualche anno formerà una vera e propria scuola³⁵. L'operazione è feconda: Kantorowicz conserva l'unità di ispirazione e guadagna in capacità di adattamento. Naturalizzato cittadino americano, compie una felice sintesi, tra l'eredità della cultura europea e la democrazia d'Oltreoceano, di cui i suoi ultimi lavori offrono una testimonianza preziosa.

Nel 1949, in piena isteria maccartista, Kantorowicz si mobilita in difesa della libertà di coscienza e dei docenti universitari. Protesta contro la professione di fede anticomunista che il Rettore dell'Università di California ha imposto come parte del giuramento che i professori devono prestare, minacciandoli implicitamente di dimissioni. L'intervento di Kantorowicz è un gesto essenziale che mostra non solo la coerenza morale d'un professore universitario, ma anche il lavoro di riflessione sul presente di un grande storico del diritto medievale.

Kantorowicz si esprime senza mezzi termini. Il suo rifiuto di sottoscrivere il *Loyalty Oath* è un rifiuto di agire sotto pressione, di piegarsi alle intimidazioni e sottoscrivere l'alternativa ad esse implicita: « Sign or be fired »³⁶. È questa la vera conseguenza d'una disposizione inaccettabile. Oltre a equiparare chi non firma a un comunista che non tiene al suo posto all'Università, il giuramento trasforma un leale cittadino in un essere insincero: qualsiasi decisione prenderà, costui giurerà sempre per una causa che in verità non gli appartiene³⁷. E in fondo lo stesso argomento che Kantorowicz aveva sostenuto nel 1933. Attentato alla dignità di uomo e di docente, il giuramento costituisce un'offesa grave per una professione fondata

³⁴ E. SALIN, *Ernst H. Kantorowicz 1895-1963*, « Historische Zeitschrift », 199, 1964, pp. 551-557 (p. 554).

³⁵ La rappresentano gli studi di R. E. GIESEY, *The Royal French Funeral Ceremony in Renaissance France*, Genève, Droz, 1960, rist. 1983, Id., *Cérémonial et puissance souveraine, France, XV^e-XVII^e siècles*, Cahier des Annales, 41, Paris, Armand Colin, 1987; di S. HANLEY, *The Lit de Justice of the Kings of France. Constitutional Ideology in Legend, Ritual and Discourse*, Princeton University Press, 1983; di R. A. JACKSON, *Vive le Roi! A History of the French Coronation from Charles V to Charles X*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1984, e di L. M. BRYANT, *The King and the City in the Parisian Royal Entry Ceremony: Politics, Ritual and Art in the Renaissance*, Genève, Droz, 1986.

³⁶ Lettera a Helmut Küpper del 22 luglio 1950, citata da E. GRÜNEWALD, *op. cit.*, p. 117.

³⁷ E. KANTOROWICZ, *The Fundamental Issue. Documents and Marginal Notes on the University of California Loyalty Oath*, San Francisco, Parker Printing Company, 1950, p. 5.

sulla sovranità della coscienza. Funzionari pubblici, i professori hanno nella stabilità del loro impiego la garanzia della loro libertà: violare l'una significa privarli dell'altra, « When tenure is violated, academic freedom goes ». Un professore che tema di essere licenziato a causa delle sue convinzioni politiche perde la sua libertà, come un giudice che per paura di perdere il posto decide di modificare una sentenza³⁸. Ma accanto a questi aspetti, reali o immaginari, del problema vi sono anche alcune implicazioni giuridiche che Kantorowicz affronta con cognizione di causa, discutendo il potere del Rettore nei confronti dei docenti universitari, vero arco di volta di tutta la faccenda. Richiamandosi alla teoria delle corporazioni del XIII secolo, Kantorowicz sottolinea la natura giuridica dell'università che per essenza è un corpo di docenti e di studenti. Professori e studenti *sono* l'Università. Funzionari pubblici a pari titolo del Rettore, i professori dunque non hanno alcun obbligo a sottoscrivere un giuramento che il Rettore impone loro come se fossero a suo servizio³⁹.

Attraverso un argomento di diritto che valse a Kantorowicz la vittoria nella battaglia accademica californiana, pur causando il suo trasferimento da Berkeley all'Institute for Advanced Study di Princeton, entriamo così nel merito dell'ultimo suo libro, *The King's Two Bodies*⁴⁰, uno studio della teologia politica medievale che ha per tema centrale il rapporto tra l'idea astratta del potere e il suo rappresentante concreto. Kantorowicz affronta in questo libro il modo in cui alle origini della moderna dottrina dello stato, il pensiero giuridico e politico tardo medievale ha concepito l'immortalità della monarchia al di là della persona mortale in cui si incarna. Offre così la genealogia storica della distinzione tra la funzione pubblica e la persona che l'esercita: problema capitale nella storia politica occidentale in cui il dualismo del potere è il perno attorno al quale avviene il passaggio da una concezione dell'autorità incarnata nel suo titolare visibile a un'idea del potere impersonale, cui il temporaneo detentore accede in virtù di una delega collettiva. Da un individuo che

³⁸ *Ibidem*, pp. 23-24; « There are three professions which are entitled to wear a gown: — afferma Kantorowicz (*ibidem*, p. 6) davanti al Senato accademico — the judge, the priest, the scholar. This garment stands for its bearer's maturity of mind, his independence of judgement, and his direct responsibility to his conscience and to his God. It signifies the inner sovereignty of those three interrelated professions: they should be the very last to allow themselves to act under duress and yield to pressure ».

³⁹ *Ibidem*, p. 16 e p. 20.

⁴⁰ *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, 1957.

rappresenta un essere collettivo — persona reale che incarna un'astrazione — la sovranità passa a un essere collettivo che rappresenta degli individui — ossia un'astrazione che rappresenta degli esseri reali⁴¹. Un passaggio a senso unico nella filosofia politica, ma non nella realizzazione storica della democrazia moderna.

Tra la concezione medievale del potere e la moderna concezione della sovranità, la distinzione tra la funzione e il suo titolare costituisce un elemento di continuità e al tempo stesso di radicale differenza. Di questa distinzione noi oggi abbiamo un'idea così immediata, quasi intuitiva, legata al consenso universale per la democrazia politica e le istituzioni rappresentative, e al rifiuto delle dittature totalitarie che abbiamo completamente perso la nozione della sua straordinaria complessità intellettuale e della sua origine storica. È proprio questo che il libro di Kantorowicz ci restituisce, libro magistrale per erudizione e densità intellettuale, attraverso l'archeologia del concetto di incarnazione monarchica su un arco di tempo che dal Rinascimento raggiunge l'Alto Medio Evo, e che rivela in pieno le sedimentazioni costitutive delle diverse modalità d'evoluzione delle concezioni politiche nei vari paesi d'Europa.

Non vi è dubbio che è proprio a questa straordinaria capacità euristica sopra un tema centrale nella cultura politica moderna che il libro di Kantorowicz deve la sua importanza « postuma » e il suo successo al di fuori del ristretto campo di specialisti di storia medievale. A trent'anni dalla sua pubblicazione, *The King's Two Bodies* entra in una nuova carriera: messe preziosa e imponente di riferimenti indispensabili per chi voglia capire non solo le origini della democrazia occidentale, ma conoscere in nuce le diverse varianti che essa ha assunto nei singoli destini nazionali.

In piena fase di deperimento della storia sociale e dell'antropologia strutturalistica salutato come un libro fondamentale l'opera di Kantorowicz risponde oggi a un'esigenza profonda⁴²: la riscop-

⁴¹ ROUSSEAU, *Du Contrat social*, Libro III, cap. VI.

⁴² Cfr. M. GAUCHET, *Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique*, « Le Débat », II, 1981, n. 14, pp. 133-157, n. 15, pp. 147-167; C. LÉFORT, *Permanence du théologico-politique?*, « Le Temps de la réflexion », II, Paris, Gallimard, 1981, pp. 13-60. A sessant'anni dalla prima edizione del *Friedrich der Zweite*, l'editore Gallimard colma una lacuna nella cultura francese e compensa il ritardo della traduzione pubblicando i due principali libri di Kantorowicz, *L'Empereur Frédéric II* (trad. di A. Kohn), Paris 1987, e *Les Deux corps du roi* (trad. di J.-P. Genet e N. Genet), Paris 1989. Da segnalare, inoltre, in traduzione francese, la raccolta di quattro saggi di E. KANTOROWICZ, *Mourir pour la patrie* (trad. di L. Mayali e A. Schütz), Paris, PUF, 1984, preceduta da un'inesenziale presentazione di Pierre Legendre.

perta della politica, del diritto e della loro misteriosa autonomia che *informa* il sociale invece di rifletterlo e che la crisi della cultura marxista e del modello comunista in questi ultimi anni hanno reso solo più urgente e non meno drammatica. Strumento indispensabile per ricostruire l'identità politica del mondo occidentale, il libro di Kantorowicz ne rivela la singolarità al suo stadio germinativo: l'eredità del cristianesimo, che l'apparire del radicalismo religioso sulle scene del mondo, col suo seguito di conflitti e di crisi, ha per contrasto pienamente dimostrato essere l'ingrediente costitutivo della democrazia politica.

Immenso tema, le origini cristiane della moderna rappresentazione del potere. È soprattutto un tema estremamente difficile da affrontare, quando si tratta di reperire i vari strati e i basamenti che formano un terreno così profondo. Kantorowicz lo fa in maniera esemplare, degna d'un uomo di teatro — ispirazione onnipresente nei suoi libri, come dimostra, in questo, il lungo capitolo sul dramma shakespeariano che lo apre — grazie a un artificio dal quale prende le mosse e attorno al quale organizza tutta l'indagine: la messa in scena, in apertura del libro, dell'enigma accattivante che gli dà il titolo. Dogma, dottrina costituzionale, principio d'organizzazione sociale nell'Inghilterra elisabettiana, è la bizzarra finzione giuridica espressa in idioma criptoteologico d'un re persona unica, provvisto però di due corpi: l'uno naturale, fisiologico, individuale, soggetto al dolore, alla stupidità, alla malattia, alla vecchiaia e alla morte, l'altro sovranaturale, simbolico, perfetto, corpo mai minore, incapace di far male, incapace di sbagliare, invisibile, ubiquo e immortale, corpo collettivo, simbolo del regno e garante della sua perpetuità nel tempo.

Questa strana finzione, diffusa, difesa e commentata dai giuristi della corona inglese all'epoca dei Tudor, per un grande medievista come Maitland non era altro che « la meravigliosa dimostrazione di una assurdità metafisica »⁴³ di cui si poteva illustrare con caustica ironia l'enorme confusione che provocava in sede giudiziaria. Per uno storico come Kantorowicz, libero dal positivismo del suo predecessore, aperto agli aspetti simbolici e sensibile al misticismo politico, quella strana dottrina dei due corpi del re è la sigla della singolarità politica inglese. Prodotto puramente inglese, l'idea di un

⁴³ F. W. MAITLAND, *The Crown as Corporation, Selected Essays*, Cambridge, The University Press, 1936, pp. 104-127, rist. da « *Law Quarterly Review* », XVII, 1901, pp. 131-136, citato da E. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies* cit., p. 3.

corpo collettivo incarnato nel re corrisponde in verità a un « corpo politico vero e proprio », il Parlamento, solo in Inghilterra associato alla sovranità del re. Destinata a un importante avvenire, nel XVII secolo la dottrina dei due corpi del re potrà servire per giustificare l'azione dei rivoluzionari puritani che prendono le armi contro il re in nome del Re, dando vita così a una democrazia parlamentare su base storica e costituzionale che, per almeno due secoli, resterà esclusiva prerogativa e vanto degli Inglesi.

Espressione singolare di una sola nazione, la dottrina dei due corpi del re è tutt'altro che sconosciuta nel Continente, pur non essendo destinata a un ruolo tanto fondamentale. Nota ai giuristi francesi dell'epoca tardo medievale, la dottrina dei due corpi serve in Francia a definire le regole della successione e i principi del diritto pubblico della monarchia che si celebrano nelle grandi cerimonie ufficiali. Se in Francia non si raggiunge mai l'ossessiva precisione dei giuristi inglesi, si pratica con la stessa sofisticazione la distinzione tra il re mortale e la monarchia immortale applicata ai rituali della regalità, prima di pervenire a una concezione dello Stato e a una interpretazione della monarchia assoluta tali da rendere inutile quella distinzione, sino a farla diventare evanescente, all'opposto di quanto succede in Germania, dove a partire da condizioni costituzionali estremamente complesse, la nozione d'un corpo collettivo sovraperonale viene ad essere assorbita in quella di Stato astratto. Ma prima di essere germe di evoluzioni diverse, la dottrina dei due corpi del re, o della dualità del potere, è risultato di fattori comuni a tutti i paesi d'Europa, come mostra la stratigrafia storica che Kantorowicz riporta alla luce.

Punto di partenza, l'incarnazione divina: la dualità della figura di Cristo che rappresenta in terra due nature, umana e divina. Nell'Alto Medio Evo, l'ideologia della regalità si ispira a questa duplicità. L'Anonimo Lombardo elabora in epoca carolingia la concezione della regalità liturgica centrata sulla figura di Cristo. È il modello d'un re *criso-mimetes*, attore e personificazione di Cristo in terra, di cui condivide attraverso la grazia dell'Unzione la qualità divina. Persona mista, umana per natura e divina per la consacrazione, il re dell'Alto Medio Evo è una figura legata alle teorie cristologiche che ignorano la nozione di un *officium* opposto a colui che lo detiene. La regalità liturgica, per questo, è un modello che non sopravvive alla fine della guerra per le investiture che avrà per risultato di smantellare il potere temporale nelle sue attribuzioni spirituali ed ecclesiastiche, inaugurando al tempo stesso la secolarizzazione del potere spirituale.

Alla regalità liturgica, succede la regalità fondata sulla Legge: l'immagine di Cristo è sostituita dall'immagine di Dio. L'ideale cristocentrico si dissolve a vantaggio del legalismo teocratico. Il re diventa il rappresentante di Dio, mediatore tra cielo e terra, superiore alle leggi e servo delle leggi. È il concetto di monarchia assoluta che si forma a partire dal XII secolo, attraverso la figura d'un sovrano che è la viva immagine della giustizia *ex officio*: personificazione dell'idea divina e umana di giustizia e al tempo stesso immortale in quanto ipostasi dell'idea di immortalità. Questo concetto, che sino al XVIII secolo ispirerà l'ideologia della regalità in tutto il continente europeo è tributario della reviviscenza del diritto romano, come mostra l'elaborazione che nel XII secolo ne fa Giovanni di Salisbury nel suo celebre trattato, *Policraticus*, quando proclama il principe *legibus solutus*. Libero dai vincoli della legge non vuol dire che il principe sia autorizzato a commettere il male o ad agire in maniera arbitraria. Ma significa che egli è libero dalla colpa, e dunque immune dalla pena, quando « versa sangue » nelle sue funzioni di giudice. Ministro della pubblica utilità, egli agisce per il bene della comunità, e sulla base del suo senso innato della Giustizia. E se la sua volontà ha forza di legge, come sostiene il diritto romano, è in virtù d'una forza attiva in lui in quanto persona pubblica. Sarà questa la dogmatica dell'assolutismo regio che attraverso la trattazione di glossatori come Baldo e di filosofi come San Tommaso arriverà quasi immutata sino a Bossuet⁴⁴, per finire poi nell'invettiva polemica dei rivoluzionari e, riapparire paradossalmente, nelle stesse istituzioni delle democrazie rappresentative.

Il nuovo modello di regalità centrata sulla legge caratterizza l'epoca di Federico II, e simbolizza la sacralizzazione del potere temporale, come si è detto, e la parallela secolarizzazione del potere spirituale: effetto dell'interazione tra la Chiesa e l'Impero, nemici, concorrenti e al tempo stesso coincidenti in quanto entrambi universali⁴⁵.

⁴⁴ Fondandosi sull'idea della coincidenza nel re tra la persona e l'essenza (la *dignitas* immortale) Baldo sosteneva la continuità della volontà regia dichiarando che mentre un cadavere non ha più volontà il Principe morto « sembra volere persino dopo la morte » in quanto *dignitas*, cfr. E. KANTOROWICZ, *op. cit.*, pp. 400-401 n. 296, e p. 419 n. 349. Seguendo la dottrina di San Tommaso secondo la quale il re è sottoposto alla legge non in quanto alla forza coattiva, ma direttiva, Bossuet continua a considerarlo esente dalle pene previste dalle leggi, cfr. *La Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, a cura di Jacques Le Brun, Genève, Droz, 1967, Libro IV, IV Proposizione, p. 97.

⁴⁵ F. CALASSO, *Gli ordinamenti giuridici del Rinascimento Medievale*, Milano, Giuffrè, 1965¹, p. 241.

La trama dogmatica che tra il XIII e il XIV porta alla definizione del concetto di sovranità, sarà dunque caratterizzata da una serie di prestiti, calchi e incroci tra la teologia e il diritto pubblico dei nascenti stati nazionali. Al termine d'una lenta e complessa trasformazione semantica la metafora del corpo mistico di Cristo, che all'epoca carolingia aveva un'accezione sacramentale assumerà un significato ecclesiologico. Se prima indicava l'eucarestia, mentre la chiesa continuava ad essere definita *Corpus Christi* secondo la terminologia paolina, e il corpo di Cristo fatto uomo veniva chiamato *corpus verum*, verso la fine del XII secolo, per effetto delle controversie sulla transustanziazione che obbligano la Chiesa a insistere, davanti alle tendenze ereticali, sulla presenza reale di Cristo umano e divino nell'eucarestia, *corpus verum* o *naturale* e *Corpus Christi* vennero a indicare l'ostia consacrata. Mentre la nozione di *corpus mysticum* si trasferì alla Chiesa, come corpo strutturato della società cristiana. All'originaria distinzione delle due nature di Cristo venne dunque a sostituirsi il concetto dei due corpi: l'uno *naturale*, individuale, personale, destinato a seguire un misticismo proprio, l'altro *mistico*, che finirà per indicare la Chiesa come corpo giuridico e politico. Alla fine di questo processo, è in un senso politico relativamente nuovo che Bonifacio VIII definirà la Chiesa come corpo mistico di Cristo alla testa del quale c'è il papa, suo vicario e esponente visibile, perché ciò equivarrà a porre la Chiesa sullo stesso piano delle monarchie secolari, le nuove entità politiche dell'Occidente cristiano, che a loro volta si definiscono corpo mistico politico alla testa del quale vi è il re per affermare la loro autonomia e eguagliare in sacralità il potere del Papato.

Ma al di là dell'interdipendenza nelle definizioni della Chiesa e del *regnum*, per i giuristi della fine del Medio Evo si poneva il problema del carattere temporale dell'uno e eterno dell'altra. Mentre infatti la testa del corpo mistico della Chiesa è eterna, in quanto Cristo è Dio e uomo, la testa del corpo politico del regno è mortale: il re è uomo e per diventare immortale, ubiquo, perfetto, mai minore, mai senile come sostengono i giuristi inglesi dell'epoca rinascimentale, deve cessare di essere un semplice mortale e attingere ad altra fonte l'eternità che Cristo secondo la teologia cattolica possiede per natura.

È a questo punto che Kantorowicz rivela un altro strato essenziale nell'archeologia del dogma dell'incarnazione monarchica: la recezione dell'aristotelismo e l'interpretazione averroista della dottrina dell'infinita permanenza del mondo. È il problema filosofico di primo piano che a metà del XIII secolo incrina la supremazia della concezione agostiniana del tempo e dell'eternità, ponendo fine alla svalu-

tazione del tempo umano. Se per Sant'Agostino, infatti, il tempo umano, opposto alla eternità divina, non è altro che il vettore dell'effimero, segno della precarietà, istante evanescente e perituro, per gli Averroisti il tempo è un continuum di momenti successivi: non più il simbolo di morte e di caducità, ma un elemento dinamico e permanente all'insegna della durata infinita. La filosofia scolastica esprime questa nuova categoria della temporalità con il concetto di *Aevum*, non compreso nel dualismo agostiniano. Termine medio tra il Tempo umano e l'Eternità divina, l'*Aevum* è la durata infinita degli Angeli, le intelligenze celesti che partecipano della doppia natura umana e divina, in quanto sono create e eterne al tempo stesso. Nel pensiero giuridico e politico del tardo Medio Evo, dagli Angeli questa categoria viene estesa alle corporazioni, pluralità di persone riunite in un solo corpo, ai collettivi personificati, e alla comunità politica che, provviste di un *corpus mysticum* possono prestarsi perfettamente al paragone coi corpi spirituali degli esseri celesti.

Dunque è attraverso uno scambio incessante tra ambiti dottrinali diversi eppure contigui — come la dottrina degli universali tomista e le applicazioni giuridiche dei glossatori dello Studio di Bologna, veri predecessori dei giuristi elisabettiani — e dall'interazione di una molteplicità di fattori che alla fine del Medio Evo il dogma dell'incarnazione monarchica prende forma nella sua completezza. Merito di Kantorowicz è di offrire una ricostruzione ragionata di tutta la vicenda, disegnando una mappa dettagliata dei punti di incontro e delle intersezioni tra diritto canonico, teologia, e nascente diritto pubblico degli stati nazionali tra il XIII e il XV secolo. Al termine di questa perlustrazione di una vera e propria giungla di dottrine, correnti e ideologie, come la chiama Kantorowicz, l'enigma d'un re a due corpi e della sua perpetuità come testa del corpo politico del regno, al di là della caducità fisica dell'individuo, si spiega come il risultato della combinazione di tre fattori: la perpetuità della dinastia che si impone *de facto* attraverso la successione al trono e porta a considerare il testatore e l'erede come una sola persona; la nozione corporativa della Corona, entità sovraperonale, distinta dal re-individuo e titolare di un demanio inalienabile e della proprietà fiscale; infine, l'immortalità della *Dignitas* regia, corporazione unitaria, categoria universale, plasmata sulla *Dignitas* della tradizione romano canonista che indica la distinzione tra la funzione e il suo titolare fisico, e al tempo stesso l'identità tra la persona del predecessore e del successore nell'esercizio di una carica ecclesiastica: applicata al regno essa coincide, causa principale delle sue azioni, con la persona del re il quale ne è l'organo e lo strumento, come afferma Baldo ri-

prendendo la dottrina di San Tommaso della strumentalità di Cristo rispetto a Dio⁴⁶.

Nel pensiero dei giuristi del tardo Medio Evo, l'interpretazione della natura della *Dignitas* sottolinea dunque l'identità e la coincidenza tra l'individuo e la specie, e fa apparire la *Dignitas* come la prefigurazione d'una corporazione unitaria, individuale e generale, poiché non produce mai più di una individualizzazione per volta, il cui simbolo è il mitico uccello della fenice che non a caso sarà al centro delle raffigurazioni iconografiche della regalità. Ma questa singolarità nel libro di Kantorowicz assume un valore euristico supplementare, in quanto a partire dalla sola corporazione unitaria effettivamente e storicamente esistita nella persona di Adamo, individuo unico e totalità del genere umano, guida l'autore all'esegesi della concezione della regalità centrata sull'uomo, di cui Dante è fautore. L'idea di una *Dignitas* puramente umana, ultima variante medievale del dualismo del potere, diventa il perno di una complessa ricostruzione della dottrina politica, filosofica e morale di Dante.

Se la distinzione tra la *Dignitas* e il suo titolare temporaneo figura negli scritti di Dante, la vera innovazione del poeta consiste nel contrapporre l'*officium* non alla persona, bensì all'uomo in quanto individuo e in quanto rappresentante della specie, o come uomo in senso forte. È questo il punto di partenza di Kantorowicz, punto essenziale, poiché rende tra loro paragonabili due funzioni diverse come il papato e l'impero, le quali derivano la loro duplice finalità dalla dualità stessa dell'uomo, anima e corpo. Al potere spirituale del papato che deve guidare l'anima verso l'illuminazione sovranaturale e la beatitudine eterna, Dante affianca un potere secolare di diretta istituzione divina, in se stesso filosofico, il quale ha il compito di guidare lo spirito umano alla beatitudine terrestre, attraverso la ragione naturale e la filosofia morale che formano la scienza giuridica. Dalla doppia finalità dell'uomo deriva dunque la sua emancipazione dalla Chiesa nella strada che porta alla perfezione terrestre: una meta alla quale per Dante l'uomo può attingere grazie alle virtù cardinali, le virtù intellettuali degli Antichi — Prudenza, Giustizia, Fortezza e Temperanza — che vengono separate dall'unità con le virtù teologali — Fede, Speranza, Carità — in cui San Tommaso le aveva fuse.

Liberato così il potere dell'intelletto, Dante se ne serve — osserva Kantorowicz — per unificare la comunità mondiale, composta

⁴⁶ E. KANTOROWICZ, *op. cit.*, pp. 441-445.

da tutto il genere umano, e comprensiva di Ebrei, Maomettani e persino degli antichi Pagani. Alla salvezza dell'anima individuale che ha senso soltanto per i Cristiani, Dante aggiunge nel suo sistema l'auto-redenzione filosofica nel « paradiso » terrestre, alla portata di tutta l'*humana civitas*. E per suffragare l'indipendenza della sfera secolare dalla sfera ecclesiastica, Dante mutua dalla Chiesa l'ideale di una cristianità universale, laicizzandolo: la nozione di *Christianitas* viene così ad essere sostituita da quella di *Humanitas*.

È l'ennesimo prestito dalla teologia alla dottrina politica, non privo di implicazioni filosofiche decisive. Kantorowicz le riporta magistralmente alla luce, mostrando come da questo nuovo calco derivi la dualità di corpi incorporati reciprocamente indipendenti, l'uno « umano-imperiale », l'altro, « cristiano-pontificale », entrambi universali e dotati di fini propri, e ricostruendo le varie articolazioni del concetto di uomo individuale e di *Humanitas* come corpo collettivo. All'*humana universitas*, corpo collettivo, corpo corporativo dell'Uomo, Dante applica la dottrina averroista della beatitudine del filosofo, scopo ultimo dell'individuo. L'attuazione dell'intelletto totale, per Dante si può compiere solo collettivamente, attraverso l'*universitas generi humani* organizzata in monarchia mondo ed affidata a un essere tanto unico quanto introvabile — come osserverà un critico della *Monarchia*⁴⁷ — l'*optimus homo*, il più unico del suo genere, l'uomo perfetto, l'individualizzazione dell'intera umanità.

Attraverso l'immagine di quest'uomo unico, individuo e specie al tempo stesso, Dante riprende sia la teologia aristotelica che le figure di Adamo e Cristo che nel pensiero cristiano erano state fuse insieme. E la grande novità che Dante introduce consiste nel separarne i termini. Il credente, per mezzo dell'incarnazione, poteva ritrovare, partecipando della natura divina di Cristo, l'immagine originaria dell'uomo prima del peccato, creato a immagine e somiglianza di Dio. Per Dante, con l'idea di rigenerazione puramente umana legata alla monarchia mondiale che assicura la realizzazione perpetua dell'*humanitas*, il ritorno all'immagine originaria dell'uomo in terra è reso del tutto indipendente dalla perfezione trascendentale dell'uomo in Cristo, attraverso la mediazione della grazia. Dante, scrive Kantorowicz, « lava l'uomo dal peccato originale in modo non sacramentale »⁴⁸.

La ricerca dell'umana perfezione, infatti, potrà compiersi indi-

⁴⁷ G. VERNANI, *De reprobatione Monarchie composite a Dante*, cfr. E. KANTOROWICZ, *op. cit.*, p. 481.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 485.

pendentemente dalla Chiesa, come dimostrano le prime due cantiche della *Divina Commedia* in cui Dante — uomo in genere o personificazione dell'umanità — viene ricondotto dalla filosofia e dalla saggezza secolare alla *natura sincera e buona* del primo uomo, uscendo così dallo stato di peccato. Alla fine di quel viaggio nell'Inferno e nel Purgatorio che fa di Dante un uomo nuovo, un nuovo Adamo « libero, dritto e sano », a suggello della conquistata umana dignità originaria c'è la formula lapidaria di Virgilio:

te sopra te corono e mitrio⁴⁹

simbolo, come spiega Kantorowicz, d'un nuovo battesimo, parasacramentale e paraecclesiastico, che sul modello di quello che ai cristiani conferisce la purezza di Adamo e, potenzialmente, l'immortalità in Cristo nel regno dei cieli, conferendo a Dante l'*humanitas* gli apre le porte del paradiso terrestre. Ma l'enigmatico verso che segna il commiato di Virgilio è soprattutto la sintesi delle invisibili corrispondenze e delle correlazioni con la dottrina dei « due corpi » che attraversano tutta l'opera di Dante, in quanto è l'espressione della nuova dualità dell'Uomo in sé, dell'*Humanitas* sovrana dell'uomo mortale e suprema sua giurisdizione su se stesso.

Con questa possente interpretazione rinascimentale del pensiero di Dante che esalta l'Uomo come norma dell'uomo, e se da un lato preannuncia già la dura solitudine dei Moderni e i loro tentativi per uscirne, con l'autonomia della morale kantiana o con la teoria pura del diritto di Kelsen, dall'altro lato penetra — e in parte condanna — l'esclusiva storia dell'identità italiana, Kantorowicz conclude la sua opera grande e ambigua, e avvolge la spiegazione di un enigma nella logica delle sue manifestazioni nazionali.

Al termine di questo lungo periplo della cultura giuridica, politica e filosofica medievale, una professione di modestia di rara eleganza spinge Kantorowicz a riconoscere che il compito dello storico è circoscritto al campo delle *modalità* ed è escluso da quello della *causalità*, per il gran numero di varianti inafferrabili che intervengono nel processo storico. Omaggio recondito all'impenetrabile da parte d'un cultore di idiomi criptoteologici? Ma un'ironia superiore sembra scalfire la serenità dell'insieme quando, in epilogo a questo formidabile sommario delle rappresentazioni politiche dell'Occidente cristiano, Kantorowicz indulge al dubbio, avanzando l'ipotesi di una

⁴⁹ DANTE, *Purgatorio*, XXVII, 142.

origine pagana della teoria del doppio corpo, per poi contenerla entro i limiti della distinzione tra una carica pubblica e il suo titolare individuale. Maniera sofisticata di sottolineare la gratuità dell'arte storiografica e dell'erudizione e forse anche di dire, per l'ultima volta, la nostalgia d'un vecchio Europeo per il mondo classico.

MARINA VALENSISE

PROBLEMI E DISCUSSIONI

L'ORIGINE DELLA DOMINANZA TERRITORIALE DEL PAPATO

1. Il titolo che il recente volume di Gilmo Arnaldi presenta fa immediatamente pensare alla celeberrima opera pubblicata da Louis Duchesne nel 1898 e tuttora valida come racconto di avvenimenti, non senza qualche ottimo spunto per una storia delle strutture: *Les premiers temps de l'Etat pontifical*. Ma il Duchesne muoveva essenzialmente dal funzionamento autonomo del ducato bizantino di Roma al principio del secolo VIII, un'autonomia che si appoggiava, nel difendersi dalle mire dei re longobardi, sul prestigio della chiesa di Roma e che si fondava sul connubio fra l'autorità militare del duca, gli interessi dell'aristocrazia secolare ed ecclesiastica della regione e la generale avversione della popolazione romana al costume germanico¹. Il racconto poi si prolunga fino al secolo XI, sempre in termini politico-territoriali. Un interessante tentativo di puntualizzare il tema, configurandolo come problema della genesi della dominazione papale, una genesi per altro esaminata su uno sfondo più ampio di quello politico-militare del secolo VIII, si ebbe alcuni anni dopo in un discorso accademico di Giacinto Romano sull'origine del potere civile e territoriale dei papi. « Il sorgere del dominio temporale dei papi », egli disse, « è una fase dello sviluppo interno della Chiesa nei suoi svariati rapporti con la società civile e coi grandi avvenimenti che dal IV all'VIII secolo mutarono profondamente la fisionomia politica dell'Italia »: lo storico, aggiunse, deve « spiegare come, per quali vie, in quali condizioni di ambiente e di civiltà quel fatto si è compiuto », senza alcun « preconcetto »

* Discussione sull'opera di G. ARNALDI, *Le origini dello Stato della Chiesa*, Torino, U.T.E.T., 1987, pp. 158.

¹ L. DUCHESNE, *I primi tempi dello Stato pontificio*, Torino 1967, pp. 13 sgg., 22 sg.

su una « incompatibilità teorica del potere civile col religioso »². Salvo che il Romano, preoccupato delle persistenti rivendicazioni papali del suo tempo, introdusse, sì, la formazione del potere temporale dei papi nell'ampio quadro della trasformazione strutturale dell'impero romano, in Occidente e in Oriente, dal IV secolo in poi, e dei processi di autonomia nell'Italia di età longobarda, ma, ricollegandosi all'interpretazione proposta dal Duchesne, dichiarò con insistenza che la costruzione della base politico-territoriale del papato fu del tutto estranea ai suoi interessi religiosi: l'argomento religioso sarebbe stato introdotto strumentalmente nell'VIII secolo per provocare l'intervento dei Franchi³. Qui affiora, nonostante il vasto inquadramento, la tendenza a ridurre nuovamente il problema alla situazione italiana dell'ultima età longobarda e ai suoi termini politico-diplomatici.

D'altra parte, una volta allargato lo sguardo ai secoli anteriori, diveniva importante esaminare un aspetto primordiale del potenziamento temporale del papato: quello economico. L'epistolario di Gregorio Magno offriva larghe informazioni e suggestioni, e già esisteva una letteratura in proposito, con nomi come quelli di Grisar, di Mommsen, di Hartmann⁴. La grande *Geschichte des Papsttums* del Caspar prestò molta attenzione ai *patrimonia* della chiesa di Roma, risalendo fino all'età costantiniana ed anche più in su nel tempo, e ponendoli in parallelo, nel nome e nella loro gestione, con i *patrimonia* del fisco imperiale: un tema, quello dei *patrimonia* papali, che conduceva il Caspar ad esaminare, sempre con riscontro nell'amministrazione dell'impero, l'apparato di funzionari via via formatosi nella chiesa di Roma⁵, un apparato destinato un giorno a operare nelle strutture della dominazione politico-territoriale dei papi. Né il Caspar separava questi sviluppi organizzativi dai compiti propriamente ecclesiastici della sede romana, e neppure dall'ispirazione morale della sua operosità: le tempeste e le angustie del VI secolo gli apparvero anzi doppiamente efficaci, sul piano spirituale e su quello organizzativo, nel provocare sia un nuovo « geistesgeschichtliches Zeitalter », con netto distacco dall'antico « Intellektualismus », sia,

² G. ROMANO, *L'origine del potere civile e della signoria territoriale dei papi*, discorso letto all'Università di Pavia per l'inaugurazione dell'anno accademico, Pavia 1905, p. 14.

³ *Op. cit.*, pp. 41 sgg., 48 sg. Cfr. DUCHESNE, *op. cit.*, p. 22 sg.

⁴ Cfr. L. M. HARTMANN, *Geschichte Italiens im Mittelalter*, II/1, Leipzig 1900, p. 158, n. 10.

⁵ E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, II, Tübingen 1933, pp. 326 sgg., 627 sgg.

in convergenza con questo spirito nuovo, la crescente assunzione di responsabilità pubbliche con adeguati mezzi materiali e burocratici⁶. Nel VII secolo poi l'influenza del modello ecclesiastico bizantino sull'apparato papale, incrociandosi con il simultaneo sviluppo di un'aristocrazia romana compattamente consapevole della propria forza locale, avrebbe preparato l'avvento imminente di un regime politico regionale finalmente imperniato su un nodo inestricabile fra autorità apostolica, burocrazia lateranense e nobiltà cittadina⁷. Un delimitato regime politico-territoriale, certo, ma altamente solennizzato dall'interpretazione sempre più vigorosa della supremazia religiosa della chiesa di Roma, « mater omnium ecclesiarum » e « mater imperii », spirituale madre dunque della potenza imperiale cristiana⁸.

La complessa tematica che in questo modo emergeva per la trattazione della genesi della dominazione papale apriva la via a ulteriori ricerche puntuali e all'approfondimento del nesso fra i vari aspetti del problema. Su questa via operò intensamente e felicemente Ottorino Bertolini per decenni, nel solco degli interessi del suo maestro Pietro Fedele per la Roma altomedievale⁹, ancor prima di conoscere l'opera del Caspar, impegnandosi sia sugli aspetti economico-sociali, come la storia delle diaconie romane o quella dei *patrimonia* e delle *domuscultae*, sia sulle relazioni politico-diplomatiche del papato con i Longobardi e i Bizantini non senza lo sfondo delle controversie religiose ed ecclesiastiche, sia sulle vicende del senato romano e dell'aristocrazia regionale, così come sui presupposti teorici iniziali del potere temporale dei papi e su alcune manifestazioni concrete del suo primo esercizio effettivo. In una sintesi sulla origine di questo potere, letta a Spoleto nella Settimana del 1972 dedicata al secolo VIII, Bertolini risalì — proprio come era avvenuto sette decenni prima a Gia-

⁶ *Op. cit.*, II, p. 339.

⁷ *Op. cit.*, II, p. 629 sg.

⁸ *Op. cit.*, II, pp. 592 sgg., 781 sg.

⁹ O. BERTOLINI, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna 1941 (Storia di Roma, IX); *Id.*, *Scritti scelti di storia medioevale*, 2 voll., Livorno 1968; *Id.*, *Roma e i Longobardi*, Roma 1972; *Id.*, *Le origini del potere temporale e del dominio temporale dei papi*, in *I problemi dell'Occidente nel secolo VIII*, I, Spoleto 1973 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XX), pp. 231-255. Cfr. G. MICCOLI, *Aspetti e problemi della ricerca e del metodo di ricerca di Ottorino Bertolini*, in « Archivio della Società romana di storia patria », 102 (1979), p. 9 sg.; C. VIOLANTE, *Ricordo di Ottorino Bertolini*, in *Gli Ebrei nell'alto medioevo*, I, Spoleto 1980 (Settimane cit., XXVI), p. 130 sg. Si vedano gli interventi di G. Arnaldi nella discussione sulla relazione spoletina di Bertolini in *I problemi dell'Occidente cit.*, pp. 319-325, e le osservazioni del medesimo Arnaldi su Bertolini in « Arch. della Società romana » cit., pp. 32-35.

cinto Romano — all'area temporale cui il legislatore nell'impero tardo-antico aveva chiamato i vescovi a collaborare con lo Stato; innestò su quest'area di carattere pubblicistico la potenza economica acquisita dalla chiesa di Roma e le sue implicazioni amministrative e sociali; pose in parallelo *patrimonium e servitium beati Petri* e gli *scrinia* papali con il *patrimonium* e il *servitium principis* e gli *scrinia* propri dell'imperatore; segnalò il graduale esercizio di una supplenza papale alle crescenti carenze amministrative del potere bizantino a Roma, e nel quadro degli autonomismi regionali d'Italia l'integrazione degli elementi militari di provenienza greco-orientale nell'aristocrazia civile locale; fino al reclutamento della burocrazia ecclesiastica e della burocrazia militare dallo stesso tessuto sociale e parentale di Roma, e fino alle donazioni richieste ai Pipinidi-Carolingi come contributi alla legittimazione, e strumenti di estensione, di un'autonomia territoriale incentrata sul principe romano rivestito di autorità apostolica¹⁰.

2. Gli studi su cui ho richiamato l'attenzione sono pregiudiziali alla comprensione del lavoro compiuto da Arnaldi per organizzare criticamente i risultati anteriormente conseguiti dalla storiografia, integrandoli con una rinnovata analisi delle fonti. L'intento del lavoro è palesemente duplice: avvicinare un tema di alto interesse culturale e di tradizionale valenza ideologica a un largo pubblico (dove ad esempio la cura, fin dalle prime pagine, di chiarire semanticamente, nella storia dell'espressione « Patrimonio di S. Pietro », la distinzione e l'interferenza storica fra l'originario contenuto economico-patrimoniale e la sua tarda interpretazione pubblicistico-territoriale); e approfondire in pari tempo il tema sotto il profilo del progresso scientifico.

Ovvio ormai cominciare dal IV secolo, con l'aiuto prezioso dell'opera di Charles Pietri su *Roma cristiana*¹¹, la Roma degli apostoli. La sostituzione del primato romano fra i vescovi all'antefioro « unione acefala delle chiese locali in comunione fra loro » (la netta espressione è di Arnaldi) costituì quel mutamento strutturale dell'ordinamento ecclesiastico, reso possibile dall'« appropriazione ideale di Roma » (di nuove parole inequivocabili di Arnaldi) da parte dell'ordinamento medesimo¹². Appropriazione, si può precisare, del significato universale che la città aveva assunto da secoli e che ora serviva alla identificazione visibile di un centro istituzionale per l'universalismo

¹⁰ BERTOLINI, *Le origini* cit.

¹¹ CH. PIETRI, *Roma cristiana*, Roma 1976.

¹² ARNALDI, *Le origini* cit., p. 7.

cristiano: ma un'appropriazione che valse come necessaria premessa e giustificazione perenne anche di un dominio territoriale. Una prospettiva, dunque, quella suggerita da Arnaldi, che esclude la riduzione del tema sul piano esclusivamente politico.

Simultanea all'ampiezza della prospettiva la concretezza dei riferimenti al processo graduale di costruzione in loco degli organi di funzionamento ecclesiastico e di amministrazione economica ed assistenziale. L'accento posto sugli *scrinia* papali, modellati su quelli imperiali, è in funzione critica di fronte al luogo comune ed astratto sulla tenacia della tradizione ecclesiastica come memoria del proprio passato e organica crescita delle proprie esperienze ed attitudini. Il rischio, dice Arnaldi, « delle discontinuità e delle perdite secche di memoria » c'era nella chiesa di Roma come nella vita di qualunque altra istituzione sottoposta a contrastanti vicende plurisecolari¹³. Importante quindi accertare la formazione di uffici dove un personale apposito divenne strumento di continuità, di attività persistente, di memoria dunque operante. Importante anche quantificare il possesso di terre e di metalli preziosi, per rendersi conto delle esigenze pratiche da cui quell'attività era quotidianamente promossa; e individuare le fonti dell'arricchimento, le motivazioni di una munificenza che, scaturendo dalla pietà religiosa dei gruppi parentali, contrastava la libera disposizione dei beni da parte della chiesa di Roma a fini sociali — di assistenza e di annona popolare e palatina — diversi da quelli prescritti dalle donazioni pie e suggeriva interventi pesanti del laicato nelle elezioni papali, con conseguenze per altro di rilievo notevole nell'efficienza di un'autorità pontificale in connubio con il laicato potente di fronte alle pressioni esterne, quelle imperiali anzitutto, anche sul piano squisitamente ecclesiastico. Si noti la cura di chiarire i rapporti che si istituirono e si modificarono dal IV secolo in poi fra strutture eterogenee, coinvolte nel funzionamento del centro papale. E si apprezzi, nel presentare questo coinvolgimento, la discussione sulla spontaneità dei passaggi che avvennero dal piano religioso a quello politico, nonostante certa volontà teorica e pratica di salvaguardare l'autonomia e la peculiarità della sfera ecclesiastica. L'attività assistenziale, ad esempio, rientrava evidentemente nell'ambito dell'ispirazione caritativa e poteva per logica intrinseca condurre ad occuparsi, di fronte all'indebolimento statale, dell'annona popolare, ma l'ulteriore passaggio dall'annona popolare a quella palatina (le elargizioni a personaggi di ottimo livello sociale) non trovava giustificazione religiosa¹⁴: era assunzione manifesta di consuetudini del

¹³ *Op. cit.*, p. 9.

potere secolare, assunzione certo non programmata, ma suggerita dall'accettazione di compitiannonari originariamente permeati di assistenzialismo caritativo e ormai concepiti come sostitutivi di quelli spettanti alle autorità imperiali.

Il progressivo assorbimento delle funzioni civili di Roma nell'apparato ecclesiastico risulta dunque estraneo a qualunque disegno predeterminato, così come sul piano diplomatico e strategico-militare il notissimo impegno di Gregorio Magno nei rapporti con i Bizantini e i Longobardi. Era attività di supplenza. E qui Arnaldi utilizza la distinzione posta da Bertolini fra questo « potere temporale » esercitato in Roma dai papi in misura crescente e il « dominio temporale » a cui infine pervennero in senso politico-territoriale¹⁵, chiarendo in pari tempo il nesso storico e logico dello sviluppo dal potere al dominio. In connessione con questo graduale sviluppo emerge inoltre l'ampio significato italico che l'attività diplomatica della sede apostolica andò assumendo, quasi in rappresentanza di una romanità non confinata nella città di Roma, quella romanità che in passato aveva trovato nel senato di Roma¹⁶, organo del ceto sociale dominante nella latinità, il suo antico centro di riferimento e di coordinazione. Agli aspetti sociali e politici che già complicavano l'autorità religiosa della sede apostolica si aggiungeva così una colorazione nazionale, non meno feconda di risultati nell'assetto che sarà proprio della penisola nel secolo VIII. Non tuttavia che il processo sia stato lineare. Lo scisma dei Tre Capitoli, anteriore, contemporaneo e posteriore a Gregorio Magno, fu una crisi ecclesiastica che incise negativamente sul significato globalmente italico-latino del papato: « una brusca svolta riduttiva (...) della chiesa romana », la definisce Arnaldi con riferimento anche ad altri declinanti rapporti con l'Occidente nel secolo VII¹⁷.

Che in ogni caso le necessità di un'autodifesa locale, riflettendosi sull'organismo insediato nel palazzo lateranense, stessero modificando anche ad alto livello ufficiale il modo di percepire il potere del pontefice romano, risulta da più indizi segnalati da Arnaldi: l'informazione che fu inviata all'esarca di Ravenna — in certe elezioni di papi di cui da Roma si chiedeva la pronta conferma — sulle loro qualità per accedere alle responsabilità di governo temporale, in armonia con la consueta collaborazione, pur se non sempre concorde,

¹⁴ *Op. cit.*, p. 48.

¹⁵ Si consideri il titolo della relazione spoletina di Bertolini: *Le origini del potere temporale e del dominio temporale* cit. (sopra, n. 9), p. 231.

¹⁶ ARNALDI, *Le origini* cit., p. 36.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 37.

fra Roma e Ravenna nell'attività politica; o nel processo contro papa Martino I l'accusa di non aver contrastato con la forza il tentativo di sovversione italice contro Costantinopoli condotto dall'esarca Olimpio, un'accusa che presupponeva la disponibilità papale di una forza armata legittima¹⁸. Questa riconosciuta crescita politico-temporale del papato consonava con il simultaneo accentuarsi delle autonomie cittadine dei territori bizantini d'Italia, non senza episodi anche di interventi armati di milizie locali a sostegno di Roma in dissensi ecclesiastici con l'Oriente: ciò avvenne, come è noto e ben evidenziato da Arnaldi, già sul finire del secolo VII, quando gli *exercitus* di Ravenna e della Pentapoli, inquadrati dalle aristocrazie locali, mossero su Roma contro le misure prese dall'imperatore Giustiniano II a danno di papa Sergio I.

3. Quella colorazione nazionale latino-italica che si era manifestata in certa attività papale del VII secolo, si ripresentò in modo accentuato nell'età dell'iconoclastia, quando il contrasto di natura fiscale con la chiesa di Roma si congiunse con la reazione italice alle disposizioni religiose di Leone III imperatore, in quella che già Hartmann, più di ottant'anni or sono, descrisse con estrema chiarezza come una fase della « italianische Revolution »¹⁹. In questo quadro rivoluzionario dobbiamo collocare sia l'efficacia raggiunta dalle rivendicazioni papali di indipendenza teologica di fronte alla corte imperiale, sia il grosso e articolato problema giuridico delle restituzioni longobarde alla chiesa di Roma.

Quanto al conflitto religioso, le due lettere probabilmente in parte autentiche, giunteci in greco e attribuite a Gregorio II nella sua corrispondenza con Leone III — lettere riesaminate criticamente da Hans Grotz di recente e utilizzate a ragion veduta da Arnaldi²⁰ —, sono la più impressionante testimonianza della sicurezza di sé (nuovissimo sentimento di « Selbstsicherheit », dice appunto il Grotz) raggiunta dal pontefice romano, che non senza veemenza respinge le minacce imperiali e si dichiara protetto sia dalla configurazione delle terre prossime a Roma, sia dalla fede dell'Occidente cristiano in san Pietro, sia dall'espansione in atto della cristianità latina nell'Europa centrale²¹. Ma queste lettere — quand'anche fossero una completa manipolazione, una manipolazione certo romana, considerati i latini-

¹⁸ *Op. cit.*, p. 60 sg.

¹⁹ HARTMANN, *Geschichte* cit. (sopra, n. 4), II/2, Gotha 1903, p. 64 sg.

²⁰ H. GROTZ, *Beobachtungen zu den zwei Briefen Papst Gregors II an Kaiser Leo III*, in « Archivum historiae pontificiae », 18 (1980), pp. 9-40.

²¹ *Op. cit.*, pp. 26 sg., 30 sg., 39.

smi del testo greco — esprimono essenzialmente, direi, il clima di ferocezza che è ormai proprio delle aristocrazie romano-italiche dei territori formalmente bizantini; e ciò nonostante il rischio di una incorporazione nel regno longobardo. Gregorio II apparteneva appunto a una di queste attive e audaci aristocrazie: quella della città di Roma.

Quanto al problema delle restituzioni longobarde alla chiesa di Roma, che diverrà a un dato momento il problema della fondazione giuridica di una dominazione territoriale, le cose sono meno chiare. Certo nessuno studioso oggi si sognerebbe di interpretare la donazione che Liutprando fece di Sutri a Gregorio II come « una specie di atto di nascita dello Stato della Chiesa, che per essa avrebbe avuto in Sutri il suo primo nucleo territoriale, col riconoscimento ufficiale, da parte del re longobardo, della sovranità della Santa Sede su di una città del ducato romano »: per ripetere le parole critiche usate nella *Storia di Roma* da Bertolini contro una tale concezione²². Concezioni del genere furono superate già nei *Premiers temps de l'Etat pontifical* di Duchesne²³. I « molti » a cui fa riferimento con intento pedagogico Arnaldi, ancora attardati, egli dice, a vedere in essa « l'origine del dominio temporale dei papi »²⁴, non so esattamente chi siano: forse certi affrettati manuali di storia medievale per le scuole secondarie? Ma che la questione sia chiusa, « una volta per tutte » secondo Arnaldi, con la dimostrazione di Bertolini della *donatio* esclusivamente come « reintegrazione della Chiesa di Roma nei diritti privati di possesso e di godimento su beni di sua proprietà »²⁵, non direi. La dimostrazione è antica, e non credo che si possa oppugnare nel modo usato ad esempio da Giacinto Romano nelle sue *Dominazioni barbariche*, con la considerazione che « il papa ormai procedeva come capo del ducato in modo affatto indipendente »²⁶. Ciò che è da oppugnare è il nostro dilemma astratto sul carattere giuridicamente privato o pubblico dell'oggetto della donazione. Chiusa, se mai, la questione può dirsi sulla base delle acute osservazioni di Hartmann, fin dal 1903, riguardo alla situazione rivoluzionaria di allora nell'Italia bizantina. Questo importante atto di donazione, egli disse, non si può veramente comprendere ed esprimere (« fassen ») « iuristisch », perché non è commisurabile sul metro del diritto allora vigente né

²² BERTOLINI, *Roma di fronte a Bisanzio* cit. (sopra, n. 9) p. 447.

²³ DUCHESNE, *op. cit.* (sopra, n. 1), p. 9 accenna alla restituzione di Sutri solo di sfuggita; e Romano nel discorso cit. (sopra, n. 2) non fa alcun riferimento a Sutri.

²⁴ ARNALDI, *Le origini* cit., p. 85.

²⁵ BERTOLINI, *Le origini* cit. (sopra, n. 9), p. 247. Cfr. ARNALDI, *l. cit.*

²⁶ G. ROMANO, *Le dominazioni barbariche in Italia*, 2ª ed., p. 418, n. 24.

per altro è un atto che crei « già un nuovo diritto »²⁷. Una comparazione con l'avvenuta restituzione del *patrimonium* delle Alpi Cozie può farsi in modo assai relativo: questa era stata una restituzione di beni nell'ambito del regno longobardo, non dell'Impero. Né d'altra parte, ritirandosi da Sutri, Liutprando intendeva far concessioni all'Impero, riconoscendogli quella sovranità che stava combattendo. La concessione era unicamente alla chiesa di Roma; e a chiarimento aggiungerei: con un significato militare di fatto che andava ben oltre il possesso e godimento di beni, senza tuttavia nulla definire né presupporre sul piano della sovranità, per lo meno da parte longobarda. Giustamente dunque il Caspar, certo ispirandosi a Hartmann, scrisse nella sua storia del papato che con la donazione si apriva la via ad uno sviluppo in cui oggettivamente restituzioni e donazioni di possessi ecclesiastici di diritto privato e cessioni di pertinenze di significato pubblicistico del ducato di Roma amministrato dal papato si accostavano e compenetravano reciprocamente²⁸. Sono ambiguità fondamentali per intendere il successivo intreccio giuridico-istituzionale.

L'ambiguità si può meglio intendere, così per Sutri come per le restituzioni-donazioni future di ben più chiaro ed ampio significato territoriale, quando si consideri la difficoltà per un principe di tradizione germanica di pensare con sufficiente chiarezza la distinzione fra un'autorità pubblica di contenuto politico-territoriale e una signoria patrimoniale implicante, nel caso di centri fortificati, l'esercizio di una forza militare. Possiamo dire di più. Anche da parte romana la nettezza di una tale distinzione si andava attenuando. La sistematica indagine di Arnaldi non è forse intesa tutta a mostrare la progressiva assunzione di responsabilità pubbliche e di funzioni politico-strategiche nella nozione del potere papale? Le iniziative di Gregorio II e di Gregorio III per la restaurazione delle mura di Roma e di Civitavecchia, le emissioni pontificie di « tessere quadrate » d'argento, i patti papali con i duchi di Spoleto e di Benevento²⁹ si inseri-

²⁷ HARTMAN, *op. cit.* (sopra, n. 19), II/2, p. 97: « Juristisch ist dieser wichtige Schenkungsakt also nicht eigentlich zu fassen, weil er bedingt ist durch revolutionäre Verhältnisse, zu deren Wesen es eben gehört, dass sie am Massstabe des geltenden Rechtes nicht gemessen werden können, wenn sie nicht schon neues Recht geschaffen haben ».

²⁸ CASPAR, *op. cit.*, (sopra, n. 5), II, p. 728: « Juristisch kam es zwar an den Dukaten von Rom, aber die eigenartige Form der Rückgabe eröffnete bereits die Aussicht auf eine Entwicklung, in welcher Restitutionsen und Schenkungen von privatrechtlichem Kirchenbesitz einerseits und von öffentlich-rechtlichem Zubehör des vom Papst verwalteten Dukats von Rom andererseits auch sachlich nahe aneinander rückten ».

²⁹ ARNALDI, *Le origini cit.*, pp. 89-95.

scono in questo processo multilaterale. La differenza fra un re germanico e un pontefice romano nel concepire il potere temporale della chiesa di Roma stava ormai essenzialmente nel rapporto di coordinazione formale che il pontefice manteneva con la corte di Costantinopoli. Membro attivo della *res publica* in tutti i campi di attività che ad essa spettava in Italia, egli nella *res publica* intendeva rimanere. « Fedeltà al mito dell'impero cristiano », scrive efficacemente Arnaldi a proposito di Gregorio III³⁰. Il quale dunque, ripeteremo con Bertolini, attribuiva al conflitto religioso in atto con la corte imperiale « un valore solo contingente, ed un valore invece perenne all'idea dell'Impero visto nella sua santità di istituzione provvidenziale »³¹. Era un mito, ma ricco di tradizioni culturali sinceramente vissute nell'ambiente del patriarcato: un mito suscettibile, nelle prospettive di allora, di riprendere un reale vigore protettivo in avvenienze future. Non dimentichiamo che la presenza bizantina in Sicilia e nelle zone più meridionali della penisola e nei mari d'Italia appariva ancora saldissima. Che la *res publica* in cui il papato operava in Italia finisse per assumere, nell'orizzonte mentale e pratico del patriarcato, un significato suo proprio, indipendente da Costantinopoli, appartiene alla fase politica ulteriore, dominata dal rapporto con i Franchi.

4. Questa fase in verità ebbe inizio già sul finire del pontificato di Gregorio III, quando chiese aiuto a Carlo Martello contro Liutprando. Nelle lettere papali vi è allora quel riferimento al *populus peculiaris* della chiesa di Roma, su cui l'impegno interpretativo di Bertolini, al fine di individuare il fondamento dottrinale dell'ulteriore azione dei papi, fu particolarmente intenso: l'utilizzazione della fonte scritturistica stabiliva un nesso concettuale — con evidente forzatura dei testi, osserva Arnaldi — fra il compito universale del papato sul piano religioso e la sua peculiare responsabilità, di protezione anche temporale, verso Roma e la regione convergente sulla città³². Un riflesso, commenta Arnaldi, della « nuova coscienza di sé che la Chiesa romana andava acquisendo mentre si preparava a subentrare all'Impero bizantino nel governo anche temporale dei suoi domini dell'Italia centro-settentrionale »³³. Ciò in coincidenza con quella che Arnaldi definisce, richiamandosi indirettamente a uno

³⁰ *Op. cit.*, p. 94.

³¹ BERTOLINI, *Roma e i longobardi cit.* (sopra, n. 9), p. 39.

³² BERTOLINI, *Scritti scelti cit.* (sopra, n. 9), II, p. 487 sg. Cfr. ARNALDI, *Le origini cit.*, p. 111 sg. e già in *I problemi dell'Occidente cit.* (sopra, n. 9), p. 321 sg.

³³ ARNALDI, *Le origini cit.*, p. 103.

studio sui curiali della cancelleria papale, « laicizzazione della corte pontificia », nel senso di comportamenti sempre più secolari dei chierici del patriarcato³⁴; una laicizzazione, aggiungiamo, che dalla presentazione, in Arnaldi, della spregiudicata attività diplomatica di Stefano II e della tendenza dinastica emergente dalla successione a Stefano del fratello Paolo I risulta coinvolgere il vertice stesso papale.

Fu nello sviluppo dei rapporti con i Franchi che la protezione papale del suo *populus peculiaris* divenne quella *res publica Romanorum* che come nozione politica nacque, secondo l'insegnamento di Bertolini e di una ben collaudata storiografia tedesca, da una *contaminatio*, a profitto del potere papale, fra la *res publica* della grande tradizione imperiale e le autonomie italo-bizantine dell'Italia centrale³⁵. Un « fantomatico Impero dei Romani », scrive Arnaldi³⁶. Non userei però questa traduzione, perché toglie le ambiguità che erano fondamentali in quell'uso del termine *res publica*. Ma la traduzione di Arnaldi, che può sembrare provocatoria di fronte al sorprendente risultato delle laboriose soluzioni del problema, diventa di fatto una sollecitazione per un chiarimento ulteriore. Il ripensamento a cui mi sento sollecitato dalla constatazione di Arnaldi, è il seguente. Il termine *res publica*, che già nell'antico mondo romano esprimeva un concetto non traducibile esattamente con quello nostro di Stato o di Impero³⁷, indicava, sì, l'area imperiale romana nel suo complesso — la *politeia ton Romaion*, come si diceva in Oriente —, ma in quanto ordinamento civile pensabile come *res publica* anche nelle sue singole regioni: esattamente come avverrà più tardi per le singole aree interne a ciascun regno dell'Occidente nei secoli centrali del medioevo, prima e dopo certi sviluppi autonomistici³⁸. Poteva

³⁴ *Op. cit.*, p. 109.

³⁵ BERTOLINI, *Scritti scelti cit.*, I. cit. (sopra, n. 32). La storiografia tedesca ha discusso ampiamente il problema: da W. GUNDLACH, *Die Entstehung des Kirchenstaates und der curiale Begriff Res publica Romanorum*, Breslau 1899, pp. 27-34, attraverso poi le pagine fondamentali di E. CASPAR, *Pippin und die römische Kirche*, Berlin 1914, pp. 156-179, fino a quelle equilibrate di W. WEHLEN, *Geschichtsschreibung und Staatsauffassung im Zeitalter Ludwigs des Frommen*, Lübeck und Hamburg 1970, pp. 23-32.

³⁶ ARNALDI, *Le origini cit.*, p. 126.

³⁷ In PAULY-WISSONA, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, zweite Reihe, I Halbband, Stuttgart 1914, col. 635 sg., si parla di « Zwitterbildungen zwischen Staat und Staatsteil ». Cfr. anche W. SUERBAUM, *Vom antiken zum frühmittelalterlichen Staatsbegriff*, 2ª ed., Münster Westfalen 1970, p. 6 sg., n. 22.

³⁸ G. TABACCO, *La costituzione del regno italo al tempo di Federico Barbarossa*, in *Popolo e Stato in Italia nell'età di Federico Barbarossa* (XXXIII

dunque essere utilizzato, nell'VIII secolo, anche per indicare la specifica *res publica Romanorum* delle fonti papali, la parte dell'area imperiale che convergeva in Italia sulla città di Roma e sul pontefice ivi insediato; che convergeva cioè sui Romani, un termine doppiamente ambiguo perché, oltre che tradizionalmente applicabile a tutta la *politeia* bizantina, era utilizzabile in primo luogo per indicare i Romani della città e dilatabile dai Romani di Roma a quelli in genere dei territori già governati dal duca e dall'esarca, ormai sostituiti, come protettori di un'area politica, dall'attività del pontefice romano. Non vi era « riduzione dell'Impero alla sola area italiana », come ovviamente Arnaldi deduce dalle soluzioni che ha di fronte, bensì l'applicazione regionale dell'idea di un ordinamento territoriale civile. E conseguentemente non vi era neppure un'« auto-limitazione degli orizzonti anche della Chiesa che contestualmente era definita come sua »³⁹. La Chiesa papale era pur la Chiesa di Roma, e proprio in quanto Chiesa della città sacra e dei suoi Romani — si rammenti l'appropriazione ideale di Roma, ben rilevata da Arnaldi a proposito della prima affermazione del primato papale⁴⁰ — essa aveva una responsabilità universale, quella appunto simboleggiata dall'apostolo Pietro a cui deliberatamente le restituzioni erano fatte. Essa era insomma veramente la « sancta Dei ecclesia rei publicae Romanorum »: dove certo l'introduzione del termine *res publica* aveva un intendimento preciso, poiché consentiva di presentare l'acquisizione papale di una vasta potestà territoriale come restituzione. E tale non era forse davvero? Era restituzione alla romanità, in un senso politico-sociale concreto, di certi territori di ascendenza politica bizantina: una romanità incarnata dalle aristocrazie regionali che il patriarcato di Roma voleva coordinate.

Quanto all'entità delle cessioni promesse da re Carlo a papa Adriano e fors'anche già da Pipino a Stefano II, essa certo può parere incredibile a noi che le proiettiamo immediatamente sulla carta geografica e ne constatiamo, rispetto alla loro assai parziale effettuazione, smisurate. D'accordo dunque con Duchesne e Haller⁴¹, con Bertolini e Arnaldi nel giudicare sostanzialmente attendibile la no-

Congresso storico subalpino), Torino 1970, p. 166 sg. Cfr. ID., *Egemonie sociali e strutture del potere nel medioevo italiano*, Torino 1979, appendice, pp. 422-424.

³⁹ ARNALDI, *Le origini cit.*, p. 126.

⁴⁰ Sopra, n. 12.

⁴¹ DUCHESNE, *op. cit.* (sopra, n. 1), p. 66; J. HALLER, *Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit*, I, n. ed., Basel 1951, p. 554 sgg. Cfr. anche HARTMANN, *op. cit.* (sopra, n. 19), II/2, p. 325 sg., che ha una posizione alquanto più cauta.

tizia data dal *Liber pontificalis*. Ma per capire le aspirazioni temporali del papato su gran parte della penisola non mi convince l'ipotesi — formulata cautamente da Arnaldi — che vi potrebbe aver contribuito il ricordo degli ampi confini dell'Italia suburbicaria, impegnata nell'approvvigionamento di Roma in età tardoantica⁴²; un'ipotesi del resto in qualche disarmonia forse con quel principio metodologico enunciato proprio da Arnaldi — come sopra si è visto a proposito dell'eccessiva fiducia nelle tenaci memorie ecclesiastiche⁴³ — sulle probabili discontinuità storiche e « perdite secche di memoria », quando non vi sia stato il sostegno dell'attività, perdurante nel tempo, di un organo determinato. Il pontefice romano subentrò certo, in alcune funzioni temporali, all'antico *praefectus urbi*: ma come poté conservarsi la nozione di un'Italia suburbicaria nei secoli in cui avvenne la rottura longobarda e l'Italia bizantina si articolò in regioni autonome? Mi sembra più agevole ammettere che l'individuazione, nei patti franco-papali, di un'Italia direttamente governata dai Franchi fosse suggerita soltanto dall'esigenza di un controllo militare immediato sul cuore del regno longobardo, sulle regioni nord-occidentali, gravitanti con maggiore chiarezza verso la capitale Pavia e verso i nuclei di più antico ed intenso insediamento militare longobardo, e sulle regioni alpine in genere, attraverso cui gli eserciti franchi dovevano scendere per le evenienze più gravi. Una simile ragione strategica mancava per le altre regioni, e il patriarcato lateranense poteva illudersi di riuscire a coordinarle sulla base delle aristocrazie perduranti in una tradizione latina, facendo convergere su di esse anche i grossi ducati longobardi di tradizione autonoma, accampati nella penisola frammezzo alle tradizioni romano-bizantine, e in generale le regioni longobarde gravitanti sull'Appennino.

Il divario fra queste illusioni e la realtà di una dominazione papale ristrettasi sostanzialmente al ducato di recente ricordo bizantino conclude la vicenda criticamente ricostruita da Arnaldi come plurisecolare processo generatore del dominio territoriale dei papi. Raccogliere in un discorso limpido le molte fila in cui la vicenda si è espressa, senza mai abbandonarsi passivamente alle soluzioni già preparate dai precedenti studiosi per l'uno o per l'altro dei molti problemi emergenti via via, non è stata impresa da poco. E che le proposte offerte da Arnaldi, senza mai rovesciare in modo improvvido le posizioni acquisite dalla storiografia, o imperiosamente pretendere dal lettore accettazione incondizionata, suggeriscano correzioni alle

⁴² ARNALDI, *Le origini* cit., pp. 128, 133 sg.

⁴³ Sopra, n. 13.

tesi tradizionali e prospettive degne di molta attenzione, risulta anche da questa nostra analitica presentazione. Analitica perché analitico è lo studio di Arnaldi, che ha scomposto il problema delle origini nelle sue componenti e le ha esaminate una per una. Non tuttavia che lo studio abbia rinunciato a fondare la propria unità su alcune idee essenziali. Tutto il percorso compiuto storicamente da quella genesi laboriosa risulta suggerito da un'interpretazione della suprema autorità religiosa come potere aspirante ai più diversi mezzi d'azione a servizio di una responsabilità globale. Donde una multiforme *imitatio imperii*, quel modellarsi ovunque possibile sul funzionamento dell'autorità imperiale, tradizionale incarnazione di una responsabilità suprema nella società e fra i popoli; e dentro questo processo l'emergere infine di quella « laicizzazione » del patriarcato, intesa nel senso sopra indicato, che orientò la chiesa di Roma verso la direzione di una *res publica Romanorum* di dimensioni italiche. Che quella *res publica* abbia prodotto un risultato territorialmente piuttosto modesto, non toglie che il risultato si sia affermato, nella tradizione papale, come un valore perenne, come strumento ritenuto per oltre un millennio indispensabile per l'esercizio di una direzione religiosa universale: uno strumento che ebbe per altro il suo peso nel conservare a questa direzione l'impronta vigorosa dell'imperialità.

5. Non può dunque sorprendere che a chiusura dell'opera vi sia un breve capitolo sulla donazione di Costantino, nonostante che l'opera stessa confermi l'estraneità del falso nella genesi del dominio territoriale dei papi. Una simile chiusa è stata evidentemente suggerita da entrambi gli intenti che abbiamo sopra indicati come propri dell'opera⁴: quello pedagogico, considerata la immensa notorietà del problema, e quello scientifico-interpretativo.

Il falso fu l'espressione ipertrofica di quella *imitatio imperii* più o meno chiaramente sottesa a tutto il processo generatore della dominazione territoriale dei papi. E rivela nei chierici del Laterano, fra cui sembra sia stato prodotto, l'intento di innalzare, insieme con la figura del pontefice, quella dei funzionari del patriarcato, proposti come nuovo senato di Roma: un'ambizione in concorrenza con quella dei membri dell'aristocrazia rimasti nel secolo a inquadrare la *militia* romana e a presentarsi, in virtù della loro egemonia entro il laicato, come il vero nuovo senato di Roma. E poiché l'una e l'altra ambizione si rivelano in concomitanza con l'estinguersi delle ultime tracce della presenza bizantina nell'esarcato ravennate e nel

⁴ Sopra, inizio del § 2.

ducato romano, Arnaldi correttamente pone il duplice richiamo all'antico senato in dipendenza dall'esito conseguito dal papato nella formazione della sua dominazione territoriale. Un modo di restituire il *Constitutum Constantini* alla concreta situazione del suo tempo, come strumento non già di giustificazione ufficiale di una dominazione da acquisire, bensì di promozione ulteriore di elementi cresciuti nel processo di « laicizzazione » morale inerente alla formazione del dominio.

GIOVANNI TABACCO

NOTE SU SIMIAND METODOLOGO.
ESISTE UNA TERZA VIA
TRA STORICISMO ED EMPIRISMO? *

Non sarà certamente per una coincidenza fortuita che M. Cedronio, dopo aver approfondito lo studio della storiografia delle « Annales »¹ e descritto minutamente i problemi del rapporto difficile tra l'idealismo italiano e le scienze sociali², si è interessata fin dal 1981 del pensiero di François Simiand³; e nella linea di

* Dedico a Laura questi ragionamenti, ulteriormente imperfetti rispetto al mio libro sul metodo « annalistico ».

¹ Si veda il *Profilo delle « Annales » attraverso le pagine delle « Annales »*, in M. CEDRONIO, F. DIAZ, C. RUSSO (a cura di), *Storiografia francese di ieri e di oggi*, Napoli 1977, pp. 4-72.

² Cfr. M. CEDRONIO, *Croce, Gentile, la storia e le scienze sociali*, in « Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge. Temps modernes », 1981, 93.

³ Cfr. la sua comunicazione al seminario su *Scienza e narrazione nella storiografia e sociologia dei primi decenni del secolo* (Roma, giugno 1981), pubblicata su « Prospettive settanta », 1982, pp. 290-301 con il titolo: *Il territorio della sociologia: strategia e metodi nell'opera di F. Simiand*. Molto discusso in Francia, da filosofi, economisti, storici e sociologi — si vedano ad es. le esposizioni di parte durkheimiana di M. Halbwach (« Revue philosophique », 1932) e di C. Bouglé (« Annales sociologiques », 1936), le analisi di economisti come G. Pirou o A. Landry (« Revue d'économie politique », 1932 e 1935), le rassegne critiche di storici (M. Bloch, in « Revue Historique », 1934; G. Lefebvre, in « Annales d'Histoire économique et sociale », 1937), oppure, nel 1942, la critica argomentata e puntuale d'un giovane filosofo-storico della Fondation Thiers, segnalato da M. Bloch a L. Febvre (CH. MORAZÉ, *La leçon d'un échec. Essai sur la méthode de F. Simiand*, in « Mélanges d'Histoire sociale », 1942); per una discussione più recente, si vedano gli opposti studi di M. Lévy-Leboyer (*L'héritage de Simiand*, in « Revue Historique », 1970, pp. 77-120) e di J. Bouvier (*Feu François Simiand?*, in « Annales. E.S.C. », 1973, pp. 1173-1192) — Simiand lo è stato molto meno in Italia: fa eccezione in questo senso G. Luzzatto (« Nuova Rivista Storica », 1951, pp. 306 sgg.) il quale, come osserva B. Caizzi nella *Introduzione* a G. LUZZATTO, *Per una storia economica d'Italia*, Roma-Bari 1974³, pp. 19-20, « mostrò d'aver seguito con molta attenzione la produzione del Simiand, e

questo suo interesse ora ritroviamo un'antologia degli scritti teorici simiandiani, che — oltre ad avere una indiscutibile utilità documentaria — solleva alcuni problemi critici, teorici e più propriamente storiografici⁴.

La scelta della curatrice privilegia i contributi di metodologia vera e propria, gli scritti critici o teorici più incisivi e di maggiore impegno: si tratta di note, recensioni, brevi articoli o comunicazioni a congressi scientifici, oppure di introduzioni o conclusioni teoriche di lavori di sociologia economica.

Preceduti da un'introduzione accurata e sintetica, in cui viene acutamente ricostruito lo *stile* del pensiero di Simiand, essi si dispongono in due parti: nella prima (*Le tournant du siècle: la science sociale*) troviamo le tracce dello sforzo critico di Simiand nei confronti delle « sociologies métaphysiques », della « histoire historisante », dell'« économie abstraite » e dell'« historicisme économique »; la seconda parte (*Les années trente: les sciences sociales*) costituisce invece un'esposizione dettagliata e precisa delle articolazioni del metodo sociologico simiandiano, confrontato infine con i procedimenti delle altre discipline « sociologiche » (economia empirica, statistica economica, storia economica, economia concettuale, applicata e finalista)⁵.

fu certo fra i pochi non specialisti italiani a occuparsene. Per il resto sarebbe riuscito difficile al Simiand esercitare una precisa influenza in Italia, in quegli anni in cui vi tennero il campo idealisti crociani da una parte, economisti di scuola paretiana dall'altra».

⁴ F. SIMIAND, *Méthode historique et sciences sociales*, Paris, Edition des Archives Contemporaines, 1987, pp. 534 (Choix et présentation de Marina Cedronio).

⁵ La parte seconda è tratta interamente dallo studio sul salario del 1932; i capp. II e III, in particolare, riproducono i quattro paragrafi della *Postface* del t. II: *Ressemblances et différences entre le présent essai et d'autres pratiques*. Senza togliere alcun merito alla coerente selezione della curatrice, si può registrare l'interesse metodologico, in questo senso, dell'*Avant-propos*, del par. III del cap. 5 e del cap. 6 delle lezioni del 1933-34 al Collège de France, pubblicate con il titolo *Inflation et stabilisation alternées: le développement économique des États-Unis (des origines coloniales au temps présent)*, Paris 1934, come pure del *Résumé critique* — che è poi una esposizione del metodo e dei risultati — della ricerca su *Le salaire des ouvriers des mines de charbon en France*, Paris 1907. Avrebbe potuto forse essere accolto il suggerimento di Bloch (*Mélanges historiques*, Paris 1983², II, p. 898), che allude al valore metodologico di alcuni passi delle *Recherches sur les prix* o del t. II del *Cours d'économie politique*, in cui sono chiariti i procedimenti statistici per i « moins mathématiciens des lecteurs », ma questo avrebbe comportato una modificazione sostanziale — come vedremo — del criterio direttivo della scelta.

Restano fuori, di conseguenza, dal quadro di questa antologia, tanto le indicazioni e le fonti per una collocazione di Simiand nello svolgimento della storiografia economica francese (si pensi alla linea Simiand-Labrousse-Braudel)⁶, quanto le tracce dei *motivi* del pensiero simiandiano, del suo *socialisme* e del suo operare pratico (e si osservino qui la filiazione — possibile — e la relazione — certa — tra Simiand, Albert Thomas, il Bureau International de Travail e le origini delle « Annales », in questo preciso senso: per l'attenzione verso i fatti economico-sociali contemporanei, per lo slancio critico e progressivo, per la comune formazione normalista, durkheimiana e « socialista », per l'ideale di storia come conoscenza critica ed utile, per il singolare incontro del tecnicismo novecentesco più avanzato ed illuminato con le radici ottocentesche e romantiche d'una visione del mondo)⁷.

Dunque Simiand metodologo. Un dubbio generale, che non intendiamo semplificare, e che converrà porre *in limine*, prima di entrare in mezzo alle cose, è se sia utilizzabile un Simiand non concreto, senza circostanziate strategie di definizione di strumenti statistici, senza commenti a serie di dati e senza critiche alla struttura di fonti particolari, ma in teoria: se si possa, in altri termini, nell'ambito d'una ricostruzione della metodologia simiandiana, privilegiare

⁶ Cfr. J. BOUVIER, *François Simiand*, in A. BURGUIERE (a cura di), *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris 1986, pp. 633-34: « Ernest Labrousse a reconnu 'les liens avant tout méthodologiques, c'est-à-dire essentiels' qui le liaient à Simiand... Simiand fut le vrai précurseur de 'l'histoire économique et sociale' en France ».

⁷ Già nell'ottobre 1901 Albert Aristide Thomas — *normalien* della promozione 1898, entrato però a rue d'Ulm, come del resto anche Febvre, solo nel novembre 1899, dopo aver assolto gli obblighi militari — è chiamato a discutere insieme con Simiand alla « Société d'Histoire moderne » sulla « histoire considérée comme science, d'après les livres et articles récents de MM. Lacombe, Xénopol, Seignobos, Lamprecht etc. »; in seguito, all'inizio della Grande guerra, Simiand sarà capo di gabinetto di A. Thomas, sottosegretario di Stato all'artiglieria e alle munizioni. Sugli interessi storiografici di A. Thomas, e sulla sua partecipazione alla fondazione delle « Annales », cfr. L. FEBVRE, *Albert Thomas historien*, in « Annales d'Histoire économique et sociale », 1932, pp. 381-84. Sull'Organizzazione Internazionale del Lavoro « come punto di osservazione di processi internazionali, di registrazione delle forme di direzione della organizzazione sociale che andavano maturando [...] », vale a dire come modello organizzativo e, nello stesso tempo, conoscitivo, cfr. F. DE FELICE, *Sapere e politica. L'organizzazione internazionale del lavoro tra le due guerre (1919-1939)*, Milano, F. Angeli, 1988, assimilabile per più d'un aspetto agli eccellenti studi di G. Gemelli sulle *élites* intellettuali francesi del novecento.

il sociologo sistematico rispetto al « maître de la critique statistique », come lo definiva Marc Bloch.

Sarà meglio, ad ogni modo, tentare una descrizione caratteristica della metodologia simiandiana, quale risulta dagli scritti di questa raccolta.

La prima impressione è che il modello di conoscenza proposto da Simiand si riveli nei diversi tempi della sua opera secondo stili e toni differenti, ora più concilianti verso gli « avversari », ora più taglienti e polemici, senza però conoscere profonde modificazioni di sostanza, nella struttura e nei teoremi. Il primo sforzo critico di Simiand consiste nella individuazione e nella decisa affermazione, nel mondo degli studi, della sociologia veramente scientifica, con la correlativa esclusione delle sociologie metafisiche. Nelle recensioni dei libri di Worms e Bernès — che possono considerarsi esemplari del suo modo d'intervenire con il *compte-rendu* — Simiand riassume accuratamente gli argomenti delle opere in esame, elenca le conclusioni, seziona i capitoli, rivela a modo suo la struttura del ragionamento esposto, e conclude dichiarandone la non scientificità, sulla base del suo concetto di scienza, che non viene discusso⁸.

« Une pareille conception de la sociologie », scrive a p. 60 a proposito di Bernès, « paraît être en somme l'aveu que la sociologie n'est pas une science ». E continua: « Entendons-nous. 'Science' a pris, en ce siècle, définitivement, par la constitution des études objectives des phénomènes naturels et le développement de l'esprit positif, un sens très précis »⁹. La scienza positiva ha per oggetto il fenomeno, non l'essere — che è oggetto della metafisica¹⁰. Il compito della scienza positiva (che ha carattere « hypothétique et relatif », p. 62) è quello di elaborare un modello astratto che consenta di conoscere il meglio possibile il fenomeno, e di conseguenza il meglio possibile anche il reale. Ma cosa indica qual è il miglior modello? La riuscita, il successo, la prova *di fatto*. Riassumiamo con le sue parole: « A notre époque, où la poussée démocratique a révélé aux individualismes les plus rebelles la force et la vie des collecti-

⁸ Nel caso di R. Worms, Simiand sostiene che il *rapprochement* con la biologia non è utile alla « science nouvelle », alla « conception de la science et de la méthode, une, éprouvée, définitive » (p. 44), di cui è alla ricerca.

⁹ La forza della recensione, insomma, è volta più a chiarire e ad affermare questo concetto di scienza, che a discutere con l'autore esaminato, alla ricerca di possibili risultati imprevisti.

¹⁰ Intelligentemente d'altronde Simiand riconosce che « sans doute la biologie positive n'est pas indépendante de la métaphysique biologique (ni réciproquement d'ailleurs) mais elle en est distincte » (p. 62).

vités humaines, c'est par l'effet de cette même tendance ¹¹ que notre esprit a cru (à tort ou à raison) à une entité sociale... Il a cherché et il cherche à étreindre cette réalité, et cette réalité... lui échappe toujours [...] Cela n'est point pour condamner la sociologie; mais c'est pour en définir une bonne fois le caractère [...]. La science sociale positive, par définition, peut-on dire, ... renonce à exprimer intégralement le réel, puisque, par essence, elle abstrait et, par principe, se limite au phénomène...; la difficulté est de trouver le mode d'abstraction le meilleur, c'est-à-dire en somme de déterminer ce que sera le phénomène social; et le mode d'abstraction le meilleur est celui qui réussit, c'est-à-dire celui qui prouve son approximation *maxima* de la réalité concrète, en établissant des coïncidences constantes de phénomènes, des lois [...]. Cela encore est une question de succès » (pp. 61-62).

Il metodo di Simiand mette dunque capo alla necessità d'un riscontro obiettivo; ora, tale riscontro non può essere, comunque, che *storico* o *statistico*.

L'intera polemica simiandiana contro il metodo storico, nella sua parte teoretica, deriva direttamente da questa necessità, dall'esigenza di render puro quel sistema di controlli che deciderà del successo o dell'insuccesso di un modello di conoscenza. Si spiega così il tono sorprendentemente favorevole della recensione della *Introduction aux études historiques* di Langlois e Seignobos — definita allora da Croce « una grossa dose di oppio per l'intelligenza » — nella quale Simiand non rifiuta affatto la *bonne méthode* positivistica, ma intende solo renderla più agile e trasparente, come semplice « procédé de connaissance » (p. 107) ¹².

¹¹ La « tendance » di cui parla è la seguente: « La science (proprement dite) n'épuise pas le réel, elle ne va pas à l'être. Notre esprit supporte impatiemment cette limite, et de tous temps... il a prétendu aller à l'être-même... Seulement, la réalité est sans doute trop riche et trop concrète, pour que notre esprit puisse jamais la saisir intégralement; et les métaphysiques se sont succédé, aussi nombreuses que les philosophes, non sans progrès, mais *sans acquis définitif* (mio il corsivo) » (p. 60).

¹² « Parce qu'il devient le procédé principal, cesse-t-il d'être un simple procédé? Parce que traditionnellement les cadres des recherches sont ainsi institués, est-ce une raison d'y persévérer? Parce que l'habitude a dévié notre curiosité en toutes ces matières et l'a rendue anecdotique, convient-il de ne pas réagir, et de ne point faire effort pour la rendre proprement scientifique? [...] Cette discipline, théoriquement accessoire et subordonnée, ne peut être considérée comme la science principale elle-même... ce qui importe est que l'esprit et le point de vue en soient vraiment scientifiques » (pp. 107-108). La critica ai quadri cronologici tradizionali della ricerca, le discussioni sulle

La discussione con Seignobos e Lacombe — il lungo articolo pubblicato nel 1903 sulla rivista di Henri Berr — è la prima, importante messa in opera di questo programma di purificazione.

Esiste una *obiettività scientifica*, sostiene Simiand, che gli storici si ostinano a non voler ricercare. « Ignorer ou négliger la définition juste de l'objectif et du subjectif et la valeur exacte de ces deux notions, c'est méconnaître radicalement le caractère propre de la science positive actuelle » (p. 116). L'intero articolo riposa sull'equilibrio tra soggettivo e oggettivo, su cui si fonda il concetto di obiettività: originale nella sua formulazione, e di larghissima discendenza: « L'objectivité des résultats de la science positive n'est pas autre chose que l'indépendance où ils s'établissent de notre action propre et de notre spontanéité pensante; les régularités de coexistence et de succession entre les phénomènes que la science dégage et exprime, s'imposent à nous, ne procèdent pas de nous et de là prennent leur valeur objective » (p. 117). La ricerca delle « régularités de coexistence et de succession » mira a comporre uno sfondo di *cause* e di *leggi* per i fenomeni studiati. « Il n'y a cause, au sens positif du mot, que là où il y a loi, au moins concevable. En ce sens, on voit aussitôt que le phénomène individuel, unique de son espèce, n'a pas de cause... » (p. 131); oggetto di scienza, oggetto di *explication* possono essere solo i fenomeni sociali; l'unica causa scientifica (p. 133): « les causes profondes, les vraies causes... », è quella sociale¹³.

Nel suo scritto sulla causalità nella storia, del 1906¹⁴, Simiand chiarisce che il problema della causa si identifica con quello delle condizioni della *explication* in storiografia. Senza causa, niente *explication*. Non c'è alcuna differenza tra la spiegazione causale delle

classificazioni e sui *groupements*, le polemiche contro gli idoli degli storici rientrano in questo programma di purificazione.

¹³ La ricerca scientifica consiste quindi nella composizione, ardua ma controllabile, di questa obiettività: « Il se peut même que tout cet élément social reçoive en chacun de nous une coloration individuelle propre, et que cet élément social ne puisse être conçu et étudié à part que par une abstraction. [...] Ce qui importe est que l'abstraction qui l'isole, bien loin de détruire ou de déformer la réalité, au contraire ici la constitue proprement, la fait telle qu'une connaissance et une élaboration scientifiques en deviennent, par là même et par là seulement, possibles » (p. 120).

¹⁴ « Je chercherai à énoncer », scrive Simiand nella premessa, « un petit nombre de propositions purement formelles qui puissent suffire à diriger de façon sûre l'investigation explicatrice en matière d'histoire... » (p. 210). Conclude poi il suo contributo offrendo agli storici « quelques préceptes simples et précis qui conduisissent comme de façon automatique à établir des relations de causalité proprement explicatives » (p. 229).

scienze sociali e quella delle scienze naturali: l'*explication* è una sola, e senza di essa lo scienziato precipita nella « *imprévisibilité absolue* » (p. 209)¹⁵.

Se dunque l'obiettività è, in un certo senso, il carattere della conoscenza scientifica, e cause e leggi ne sono le articolazioni essenziali, non per questo l'oggetto del conoscere sarà la *realtà*. Già nel 1897, a proposito del libro di Durkheim sul suicidio, Simiand aveva criticato il « positivismo » del maestro, indicando il vero contenuto della sociologia scientifica: « La sociologie peut être fondé comme science à beaucoup moins de frais. ' Les tendances collectives, dit-il, ont une existence qui leur est propre; ce sont des forces aussi réelles que les forces cosmiques, bien qu'elles soient d'une autre nature '. ' Aussi réelles ': on pourrait dire ' aussi peu réelles ', et la science physique n'y perdrait rien en tant que science. La science n'a pas besoin de travailler sur des ' réalités '. C'est une question purement métaphysique que de savoir si une réalité correspond ou non à la science; et sans doute la science conduit à cette question, elle mène à la métaphysique, et elle en reçoit souvent des fécondes directions. Mais elle en est distincte. Il suffit à la science qu'il existe des phénomènes objectifs et déterminés [...]. Pourquoi serait-il plus nécessaire en sociologie de considérer les ' forces sociales ', les ' courants suicidogènes ' autrement que comme des métaphores? Cette conception générale de la sociologie est en réalité une métaphysique de la sociologie, elle est un réalisme sociologique, elle ajoute, comme elle le dit elle-même, un monde nouveau de réalités à ceux dont s'étaient occupées les métaphysique antérieures » (p. 81).

Il risultato della sua critica del metodo storico è così un modello di conoscenza originale, in cui il culto del fatto, la « purificazione » ed il controllo delle testimonianze, la costruzione del fenomeno da parte dell'interprete vengono ad integrarsi: « Il n'y a pas, d'un côté, une histoire et des phénomènes sociaux et, de l'autre, une science de ces mêmes phénomènes. Il y a une discipline historique qui, pour atteindre les phénomènes objets de son étude, se sert d'une certaine méthode, la méthode historique. Il y a un travail un et inséparable de recherche et d'élaboration, d'analyse et de construction, d'infor-

¹⁵ Non esiste infatti una *explication* di un fenomeno individuale vero e proprio: nel caso dell'individuale come *complexité* si può procedere ad un'analisi, e la spiegazione è scientifica, mentre nel caso di un atto individuale libero e spontaneo la sola via di comprensione è l'intuizione artistica. Simiand del resto si tiene volentieri al margine della questione « metafisica » della *natura* dell'agire umano — libero o determinato — da cui dipende la possibilità della scienza.

mation positive et de mise en oeuvre inductive et systématique » (p. 161). Il metodo storico si rafforza quindi e si inverte nell'*analyse* sociologica, il procedimento fondamentale della conoscenza, in cui opera l'*esprit constructeur* dell'interprete: « C'est la direction d'esprit qui importe, et non la matière, et c'est cette direction d'esprit qu'il faut changer [...]. C'est donc la conception investigatrice et ordonnatrice qui est l'âme du travail; c'est sur elle qu'il est urgent d'agir » (p. 163).

L'*analyse* consiste insomma nella messa in opera di categorie che rappresentano le relazioni ritrovate tra i dati di fatto della storia; guidata in forma indiretta da una metafisica, ed in forma diretta da un'ipotesi stabilita a partire dai fatti, essa sottrae l'oggetto da conoscere alle deformazioni del soggetto che conosce. Così procede la scienza¹⁶.

Corollario concreto di questo ideale di conoscenza è la pratica d'una critica rigorosa, che di fronte a ricerche particolari mette impietosamente in evidenza quanto poco sia stata curata la definizione dei criteri direttivi: esemplare è in questo senso uno scritto del 1904, intitolato significativamente *Questions à traiter et questions inutiles*: « Si nous ne savons exactement comment ont été établies les données qu'elle nous offre, si nous ne savons pas comment toutes difficultés techniques de cet ordre de constatations ont été résolues ou évitées, si nous sommes en droit de supposer qu'elles n'ont même pas été aperçues, nous ne savons rien » (p. 181). Ogni risultato scientifico è condizionato da una precisa strategia metodologica. « Il faut bien se mettre en tête qu'ici nous ne sommes pas dans les temps préhistoriques ou les temps mérovingiens où le moindre caillou, la moindre charte authentique prend un intérêt. C'est une superstition que de procéder comme si les 'connaissances de détail' étaient les seules 'connaissances fondées' ou même seules 'connaissances précises' » (p. 181). L'alternativa non è quindi tra « conoscenza del particolare » e « conoscenza di serie di dati », ma tra la storiografia costruita sulla critica rigorosa delle fonti — ovvero del loro *établissement* — e la storiografia inutile, vano *redoublement* di sforzi. La storiografia economica ha bisogno di « une autre préparation, une autre technique, une autre ensemble de 'sciences auxiliaires', une autre entente des cadres et des objets. Mais cette préparation, cette technique,

¹⁶ « Ce n'est pas s'éloigner du réel et se jeter dans les constructions logiques et artificielles que d'analyser ce réel avec des catégories claires mais précises, et que d'y chercher des relations de forme générale, bien que toujours proches de la donnée de fait, car seules ces catégories et ces relations donnent une intelligence véritable de la complexité même de ce réel » (p. 208).

ces connaissances auxiliaires et ces cadres, c'est la science économique, j'entends une science économique positive, vivant déjà sur les faits et par les faits, qui seule peut les donner. Donc: 1. précisez les questions; 2. précisez-les avec science; sinon tout le travail que vous suscitez n'est bon à rien » (p. 183)¹⁷.

Nell'applicarsi alla scienza dell'economia, infine, il metodo di Simiand si precisa, e viene esposto in forma sistematica. Certo, nel corso dell'intera opera, come si è già accennato, l'accento dell'espressione del modello di conoscenza può mutare: ed ora, dovendo frangere l'economia astratta e normativa, e superare lo storicismo economico, Simiand prende ad esprimersi in termini *realisti*. In uno scritto pubblicato nel 1907 sull'« Année sociologique », critica Effertz che non compie « une étude de l'économie réelle, mais une étude de l'économie véritable: ce n'est pas une discipline positive, mais c'est une discipline normative » (p. 312)¹⁸; nella conferenza del 1908 al congresso di Heidelberg egli parte « d'un postulat, de l'unique postulat que la science économique a pour objet de connaître et d'expliquer la réalité économique » (pp. 315-16), ed infine nelle sezioni teoriche ed espositive della monumentale ricerca sul salario¹⁹ la descrizione minuziosa delle articolazioni del metodo sociologico

¹⁷ In questo senso, in polemica con Gossez, Simiand mette in evidenza che l'arbitrarietà del *cadre* non deriva solo dall'eterogeneità (applicare una ripartizione amministrativa ad uno studio geografico, una periodizzazione politica ad un fenomeno economico) o dalla confusione di ordini in quanto tale. Deriva anche dal fatto che ogni particolare *cadre* ha dei presupposti, i quali deviano la ricerca. « Étudier la vie économique entre 1848 et 1852, c'est postuler implicitement que le double changement de régime politique à ces deux dates a une influence sur les phénomènes économiques, et délimite une période économique différenciée et déterminable » (p. 187).

¹⁸ Sono qui in discussione l'atteggiamento e la natura della scienza, in relazione alla trasformazione della società. Lo scienziato che *orienta* l'indagine sociologica sul dover essere, sull'ideale commette un errore; anche chi serve un ideale ha il dovere di fondare le sue soluzioni su una base positiva. *Positivo* è qui il concetto centrale. « Nous croyons, pour notre part, que même une doctrine téléologique de refonte sociale intégrale, comme est le socialisme, peut et doit actuellement se fonder sur les bases positives que fournit à cette heure la science sociologique, et qu'avant de la dépasser, et d'anticiper sur le futur, comme est forcée de le faire une doctrine d'action, il doit rigoureusement établir ce que dans cette anticipation il sait vraiment et ce qu'il ne sait pas et ne fait que postuler » (p. 314). Si chiarisce lo sfondo del *positivisme* di Simiand, uno sfondo socialista, dinanzi al quale l'azione è guidata da una strategia scientifica rigorosa.

¹⁹ *Le salaire, l'évolution sociale et la monnaie. Essai de théorie expérimentale du salaire. Introduction et étude globale*, t. I, Paris, Alcan, 1932, pp. XXXII-586.

— che ha da guidare l'*expérimentation* nello studio dei fatti sociali, qui economici — mira a definire in modo *conclusivo* i diversi momenti e gradi di questo realismo conoscitivo: « *traitement méthodique des données de fait... élément premier et nécessaire de l'élaboration théorique... formulation systématique... conforme et comme asservie à cette réalité* »²⁰.

Se ora in queste note volessimo riprodurre, con fare *mimetic*, l'andatura delle recensioni critiche di Simiand, dovremmo far seguire alla descrizione analitica del metodo una serie di obiezioni radicali, esclusive, *definitive*.

Va chiarito invece subito che, nel criticare brevemente alcune difficoltà di queste argomentazioni simiandiane, non vogliamo affermare e *constituire* — al modo, appunto, di Simiand — un'opposta e vittoriosa metodologia.

La prima osservazione da fare è che all'ideale dell'esattezza ed alla volontà di precisione che Simiand manifesta costantemente non sempre corrispondono realizzazioni esatte e criteri direttivi precisi. Lasciando da parte le efficaci obiezioni di fatto di storici (Bloch, Luzzatto)²¹ o economisti (Pirou, Landry)²², si può considerare ad esempio che il criterio della riuscita e del successo, di cui abbiamo parlato (« un modello di spiegazione è preferibile ad un altro quando ha successo nell'esperimento »: v. ad es. p. 321) non è un criterio filosofico, ma empirico. Chi garantisce delle condizioni del controllare, della base di fatti che fa da *pièce de touche* di quella riuscita?²³ Non si forma essa forse attraverso altre ipotesi? e così si potrebbe procedere all'infinito. In realtà Simiand interrompe questo gioco speculare di verifiche scientifiche tenendo fermi, ad un certo momento, alcuni fatti « più solidi » degli altri, stabiliti con metodo « più sicuro » e « positivo » — che possano giudicare della riuscita delle altre ipotesi. La sua soluzione si fonda sulla fiducia nelle articula-

²⁰ Cfr. F. SIMIAND, *op. cit.*, pp. 9-10.

²¹ Cfr. M. BLOCH, *Le salaire et les fluctuations économiques à longue période*, in « *Revue Historique* », 1934, pp. 1-31; G. LUZZATTO, *Tendenze nuove negli studi di storia economica*, in « *Nuova Rivista Storica* », 1951, pp. 306-317.

²² Cfr. G. PIROU, *Une théorie positive du salaire*, in « *Revue d'économie politique* », 1932, pp. 1265-87; A. LANDRY, *Réflexions sur les théories du salaire et le chômage*, in « *Revue d'économie politique* », 1935, pp. 1652-90.

²³ p. 322: « Examiner si la base que l'hypothèse, comme il le faut bien, emprunte initialement à la réalité, est exacte, et d'autre part, si la théorie où elle aboutit rejoint et fait comprendre le fait qu'elle doit servir à expliquer ». Simiand prevede quindi due verifiche empiriche, iniziale e finale: ma il fondamento di entrambe non è filosoficamente stabilito.

zioni concrete di un metodo storico e statistico che, nell'*établissement des faits*, è il più affidabile: è solo apparentemente una soluzione filosofica, e consiste in realtà in un accertamento concreto²⁴.

Allo stesso modo si può dire che il suo concetto di obiettività, come « *indépendance de notre action propre et de notre spontanéité pensante* » urta contro la presenza dell'interprete e dei suoi criteri direttivi della ricerca, che altrove sono richiesti dallo stesso Simiand e prescritti agli storici; e si vorrebbe, empiricamente, appunto, che quest'urto avesse continuo e liberissimo corso, e che il suo risultato fosse, *sic et simpliciter*, la ricerca vincente, la scoperta della verità. E così pure la sua critica eccellente del realismo — espressa nel *compte-rendu* del *Suicide* di Durkheim — ci lascia nel dubbio che essa non faccia che arretrare d'un grado lo stesso problema, e metta capo in un *realismo implicito*: che, vale a dire, siano i « *phénomènes objectifs et déterminés* » ad essere considerati reali, cose, fatti, anziché, appunto, *fenomeni*, in cui l'interprete gioca una parte decisiva.

In generale, insomma, ci sembra che l'apparato teorico e lo stile astratto dei ragionamenti di Simiand non debbano trarre in inganno: la sua metodologia, formulata in concreto ed esercitata nella critica, è in realtà un metodo empirico, anche se si esprime in termini filosofici e finisce così per esigere (ed imporre anche a noi) uno sviluppo ed una discussione teorici.

D'altra parte, in alcune delle argomentazioni particolari che dovrebbero tradurre in atto la sua filosofia generale, Simiand non esercita quel rigore critico che il suo metodo richiede. Nella introduzione della sua tesi di dottorato sul salario degli operai delle miniere di carbone²⁵, che costituisce la prima prova di una più ampia analisi dei salari in Francia nel secolo XIX, Simiand elimina numerose fonti possibili (monografie, inchieste parlamentari etc.) e sceglie come fonte principale una delle statistiche ufficiali: la *Statistique de l'industrie minérale*. Ma su questa fonte — pur criticabile, per molti aspetti — Simiand diventa indulgente: restringe l'obiettivo del suo studio, quasi adattandolo ai *défauts* della statistica. Di fronte alle

²⁴ In questo stesso senso Croce scrive nel 1895 (cfr. *La storia della cultura*, in *Conversazioni critiche*, I, Bari 1950⁴, pp. 218 sgg.) che « la storiografia è il racconto dei fatti del passato che muovono il nostro interessamento. [...] Una differenza tra interessamento e interessamento esiste, sebbene non dia luogo a distinzione teorica rigorosa. Vi sono interessamenti più alti e altri più bassi, più grandi e più piccoli, principali e secondari ».

²⁵ *Le salaire des ouvriers des mines de charbon en France. Contribution à la théorie économique du salaire*, Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, 1907.

critiche di fatto ed a perplessità più generali, viene a prevalere la ragione della « étude générale du salaire », fortemente astratta. Simiand sfugge alla critica, ad esempio, sul punto essenziale: che questa statistica si fonda su cifre non garantite, offerte dalle imprese di sfruttamento. In sostanza: la critica, che rivolta alle tesi altrui, o a fonti non essenziali, era penetrante e considerava molte possibilità, chiudendole poi una ad una, s'allarga qui — per la fonte essenziale — fino a diventare schematica, e perciò permeabile, e viene superata: « Aucune des critiques opposables à l'emploi des données de la *Statistique minérale* n'a donc une valeur éliminatoire »²⁶.

In modo analogo, in quel vivace dramma filosofico che è la discussione sulla causalità tra Simiand e Seignobos alla Société Française de Philosophie nel 1906²⁷, l'argomento opposto alla frase di Seignobos (« Le guerre contro la Francia rivoluzionaria aumentarono il debito pubblico in Inghilterra ») è senz'altro specioso: Simiand nota che questa proposizione è sorretta da una premessa generale; solo questo impedisce che la frase sia arbitraria. Tale premessa è che le guerre costano molto denaro, che il loro costo supera le risorse dello Stato... Quindi: frasi come questa « sont explicatives et ne sont explicatives que parce qu'elles appliquent à un cas particulier une relation générale de cause à effet » (p. 221). Conclusione indebita, perché inquadrata nel ragionamento di Simiand (v. pure oltre, p. 225): ogni proposizione, per essere non arbitraria, dev'essere sorretta da una più generale. Simiand trascura, in altri termini, la conoscenza come Seignobos la intende, conoscenza dell'individuale. Quella proposizione vuol esprimere invece solo se stessa, non rinvia a nessun'altra, e ciò nonostante non è arbitraria, ma storica, sempre che sia messa in opera la relativa *informazione*. Il rinvio ad una premessa soggiacente è richiesto dal metodo simiandiano, non certo in senso assoluto. Ecco quindi che, per Simiand, la condizione dell'arbitrarietà è l'adozione di una premessa diversa dalla sua. La conclusione, che anche la storiografia *spiega* con il metodo delle scienze naturali (p. 221) risulta dunque tautologica rispetto alle premesse del suo metodo, e l'intera dimostrazione sorvola Seignobos senza sfiorarlo²⁸. E gli esempi potrebbero moltiplicarsi.

²⁶ Cfr. F. SIMIAND, *op. cit.*, p. 35.

²⁷ Cfr., nell'antologia simiandiana in questione, le pp. 209-241.

²⁸ Per un altro esempio in questo senso, si cfr. la definizione di *explication* offerta nell'opera sul salario del 1932: se l'*explication* stabilisce una « relation de forme universelle (tout M est lié à A) » (p. 16), la « *explication dite historique* » è una « liaison empirique du particulier au particulier », non potendo essere spiegazione universale dell'individuale. Il fatto però che l'universalità

L'eccellente antologia degli scritti di metodo di François Simiand, insomma, porta alla luce — per quel che mi sembra — un problema importante: il modello di conoscenza disegnato da Simiand è in sostanza il modello di conoscenza delle « Annales », se si eccettuano alcune differenze²⁹; come tale è stato esplicitamente rivendicato, a più riprese, non solo da Braudel nel 1960, ma anche dagli attuali direttori, A. Burguière e J. Revel³⁰, dal quale procede, tra l'altro, l'ispirazione della silloge che ci occupa. Ora, secondo questi autori, il metodo dell'*analyse* simiandiana e l'intero disegno dei rapporti tra storiografia e scienze sociali costituiscono un supera-

della spiegazione sia possibile in economia solo sotto forma condizionale (« Si A existe, ou si A se produit, M y est lié ») restringe ed indetermina alquanto quella universalità; l'esistenza di A può essere accertata infatti solo empiricamente. Quella della *explication* di Simiand, quindi, è una relazione solo apparentemente universale, e rinvia anch'essa ad un accertamento empirico.

²⁹ Il metodo di Simiand trascura l'apporto della geografia umana (cfr. le pp. 243-53), fondamentale invece per il pensiero di Febvre, che polemizzerà con i durkheimiani su questi temi già nel 1912, nell'introduzione geografica alla storia pubblicata nel 1922. L'identità tra il metodo di Simiand e delle « Annales » vale quindi soprattutto per il lato blochiano — oggi prevalente — della tradizione *annalistica*. Un'interessante controprova, in questo senso, può essere l'accertamento di quanto Marc Bloch, nel primo decennio del secolo, si esprimesse in termini simiandiani. Dall'inedito *Carnet sur la méthodologie historique* tenuto da Bloch a partire dal febbraio 1906 — pubblicato in « Rivista di storia della storiografia moderna », 1988, 2-3 — risulta infatti un'influenza decisiva su Bloch di Simiand, e più in generale dei durkheimiani.

³⁰ Cfr. J. REVEL, *Histoire et sciences sociales: les paradigmes des « Annales »*, in « Annales. E.S.C. », 1979, p. 1363: « Si l'on donne, enfin, tant de poids au texte de Simiand, c'est qu'il a été explicitement revendiqué. Sous la direction de F. Braudel, les *Annales* l'ont, en effet, republié tel quel en 1960, dans une rubrique significative — Débats et combats — simplement accompagné d'une note qui en rappelait l'importance pour les historiens qui se sont formés avant la Seconde Guerre Mondiale. Ainsi cet article de circonstance, daté, écrit au coeur du combat durkheimien, apparaît-il comme une sorte de matrice théorique. Les rapports entre l'histoire et les autres sciences sociales y sont définis en des termes qui, soixante quinze ans après, sont encore recevables, au moins formellement ». V. anche quanto scrive A. Burguière, a p. 51 del *Dictionnaire des sciences historiques* (Paris 1986): « Ce qui donne prix au travail de l'historien ce n'est pas la qualité des sources qu'il a pu découvrir la qualité des questions qu'il leur pose. Ces questions ne procèdent ni d'une projection subjective vers le passé comme le pensait Croce ni d'une production idéologique comme semblent le croire certains althussériens, mais d'une élaboration scientifique étayée à la fois par la cohésion interne de l'analyse et par les procédures de validation de la tradition savante ». Per una discussione di queste tesi, centrali nell'impianto del *Dictionnaire* di Burguière, mi si consenta di rinviare ad una nota critica, comparsa sulla « Rivista di storia della storiografia moderna », 1988, 1.

mento definitivo dell'empirismo, in una direzione originale rispetto allo storicismo. La metodologia di Simiand sarebbe dunque una terza, rivoluzionaria via tra storicismo ed empirismo.

Mi sembra però di aver mostrato che questa metodologia, benché si rivesta di aspirazioni e *ouillage* teorici, e riesca poi in concreto molto più produttiva di altre ineccepibili filosofie, non è munita di un fondamento critico solido, ed è in realtà un metodo empirico. D'altra parte ho l'impressione che il nostro storicismo, nell'atto stesso in cui individua queste difficoltà del metodo *annalistico*, ritrovi al suo interno alcune difficoltà proprie, che si rannodano attorno al problema dell'interpretazione: come se esso — per usare, con innocente intenzione, l'immagine di un duello — nell'affondare il colpo scoprisse generosamente il fianco³¹.

Così formulato, in conclusione, il problema potrà trovare soluzioni interessanti, almeno in due direzioni: storiografica (per la comprensione storica delle « Annales », che ancora non è stata tentata seriamente) e filosofica (per il dilemma se esista una via originale e praticabile tra lo storicismo e l'empirismo, e per la soluzione dei problemi attuali dello storicismo).

MASSIMO MASTROGREGORI

³¹ Così, ad esempio, la distinzione crociana tra storia e sociologia si rivela in questo caso impraticabile: aver detto che Simiand è *sociologo* e non storico (nello stesso atteggiamento ritroviamo E. Ragionieri, che descrive il pensiero di Berr come *sociologismo*: cfr. *La polemica su la « Weltgeschichte »*, Roma 1951, p. 113 sgg.) è non aver detto ancora niente che possa interessare l'attuale teoria storiografica — anche se non tutti concederanno che la teoria storiografica presenti ancora, al momento, un interesse. Così, anche dalla ricostruzione delle *considérations sur l'histoire* di Bloch e Febvre, che ho tentato ne *Il genio dello storico* (Napoli 1987) mi sembra che emergano indirettamente non pochi dubbi sulla distinzione tra storiografia e cronaca, e sulla stessa identità tra filosofia e storiografia.

IL PENSIERO POLITICO DI BUCCHARIN
ALLA FINE DEGLI ANNI VENTI.
L'INTERVENTO AL PLENUM DEL LUGLIO 1928 *

1. Il fenomeno della riscoperta di Bucharin, iniziato negli anni sessanta, ha da tempo raggiunto serie acquisizioni nel pensiero storico, ma non sembra aver cessato di suscitare polemiche e stimoli al dibattito in occidente. Gli studi di Stephen Cohen e di Moshe Lewin hanno spinto gli storici a discutere attorno alla natura dell'antistalinismo di Bucharin. Essi hanno spogliato il dirigente bolscevico dell'incomoda veste di semplice difensore dell'economia e della società della Nep, contro il corso verso la sua violenta liquidazione. Lo hanno piuttosto presentato quale principale sostenitore di una diversa, e per molti aspetti alternativa via di sviluppo, basata sulla realizzazione di una pianificazione economica ancorata al mercato e di una trasformazione graduale nelle campagne. Ma Bucharin si è preposto al giudizio degli storici anche come il portatore di una concezione del socialismo incentrata sulla prospettiva politica della pace civile, e quindi di valori essenziali del socialismo che andarono perduti nell'URSS staliniana. La controversia circa la possibilità di accettare tali valutazioni senza riserve più o meno sostanziali appare tuttora aperta¹.

* Comunicazione presentata al Convegno « N. I. Bukharin as a theoretician of socialism » (Wuppertal, 10-13 ottobre 1988).

¹ S. F. COHEN, *Bukharin and the Bolshevik Revolution. A Political Biography 1888-1938*, New York 1974 (trad. it. *Bucharin e la rivoluzione bolscevica. Biografia politica 1888-1938*, Milano 1975); M. LEWIN, *Political Undercurrents in Soviet Economic Debates. From Bukharin to the Modern Reformers*, Princeton 1974 (trad. it. *Economia e politica nella società sovietica*, Roma 1977). Per quanto riguarda i più significativi studi e interventi critici degli anni recenti, si veda soprattutto: M. REIMAN, *Die Geburt des Stalinismus. Die UdSSR am Vorabend der 'zweiten Revolution' 1927-1929*, Frankfurt am Main 1979 (trad. it. *La nascita dello stalinismo*, Roma 1980); AA.VV., *Bucharin tra rivoluzione e riforme*, Roma 1982; M. TELÒ, « Bucharin: economia e politica nella costruzione del socialismo », *Storia del marxismo*, vol. III/1, Torino 1980,

Il dibattito più recente, in ogni caso, non appare esclusivamente incentrato sul pensiero economico di Bucharin e sulla sua posizione di eminente teorico marxista nel gruppo dirigente bolscevico. È ormai diffuso il riconoscimento che egli elaborò anche posizioni di natura squisitamente politica e che esse non furono una semplice appendice delle cruciali questioni economiche e sociali del tempo. Nell'aver delineato la dimensione politica del dirigente bolscevico risiede probabilmente il contributo più solido e convincente di Lewin e di Cohen. Il primo autore ha però datato gli elementi più rilevanti di un'originale elaborazione politica di Bucharin al periodo ormai segnato dalla sua sconfitta politica, vale a dire agli articoli scritti nel 1929 o negli anni trenta². Il biografo di Bucharin formula un giudizio più sfumato, volto a ricostruire l'insieme delle idee del dirigente bolscevico nella seconda metà degli anni venti. Anch'egli sembra fornire un suggerimento nello stesso senso, quando osserva che gli avvenimenti del 1928-29 nel loro complesso finirono per provocare in Bucharin il presentimento della rinascita di un sistema di arbitrio statale³. D'altro lato, rileva l'esistenza di un originale « programma politico » buchariniano sin dal 1925-26⁴.

Vorrei portare un contributo alla sottolineatura di questa seconda valutazione e all'approfondimento dei caratteri peculiari del pensiero politico di Bucharin oppositore di Stalin. Egli non lasciò del tutto senza risposta l'interrogativo su quali forme politiche avrebbero corrisposto alla prospettiva di una trasformazione di lunga durata delle strutture economiche e sociali. Credo anzi che le analisi buchariane, in buona parte « esopiche », del 1929 e oltre vadano lette come il logico prolungamento di un pensiero già ben delineato prima di questa data. Credo inoltre che ciò possieda un significato non trascurabile per formulare un giudizio storico sulla figura e sull'azione del dirigente bolscevico.

La lotta tra Bucharin e Stalin si consumò in un arco di tempo relativamente breve, compreso tra il XV Congresso (2-19 dicembre 1927) e il plenum del CC del 16-23 aprile 1929. Gli eventi decisivi furono l'adozione delle misure eccezionali nelle campagne all'inizio

pp. 659-95. R. B. DAY, « The New Leviathan. Bukharin's Contribution to the Theory of the State and the Transition to Socialism », Introduction to N. I. BUKHARIN, *Selected Writings on the State and the Transition to Socialism*, New York 1982. M. HAYNES, *Nikolai Bukharin and the Transition from Capitalism to Socialism*, London & Sidney 1985.

² M. LEWIN, « Bucharin e lo Stato Leviatano », *Bucharin tra rivoluzione e riforme*, pp. 145-64.

³ COHEN, *Bukharin* (trad. it., pp. 319-20).

⁴ COHEN, *Bukharin* (trad. it., pp. 203 e 214).

del 1928, con la conseguente rottura dell'alleanza politica che aveva combattuto l'opposizione di sinistra, e lo smantellamento delle posizioni di forza detenute dai moderati Bucharin, Rykov, Tomskij e Uglanov, durante la seconda metà dello stesso anno: il momento chiave, per quanto riguarda la politica interna, fu il plenum del 4-12 luglio 1928, l'ultima occasione nella quale i moderati parvero segnare dei punti a proprio favore. Questo plenum rappresenta un passaggio di cardinale importanza nella biografia e nel pensiero di Bucharin, in una misura che non mi pare sia stata adeguatamente apprezzata.

2. L'intervento di Bucharin al plenum di luglio ci è noto attraverso il resoconto conservato nell'Archivio Trockij. Fu probabilmente tenuto il 10 luglio, vale a dire all'indomani dell'intervento di Stalin che aveva aperto la discussione sulla politica interna. Per buona parte del suo discorso, Bucharin difese un caposaldo sia delle proprie concezioni, sia, al tempo stesso, della linea ufficiale sino a ieri seguita dalla maggioranza del partito: la *smička*, « l'alleanza » tra operai e contadini posta dai bolscevichi a fondamento del potere sovietico, che le requisizioni e le violenze da qualche tempo attuate nelle campagne stavano seriamente compromettendo⁵.

Intorno a questo problema aveva ruotato la situazione politica sin dai primi dissidi nel gruppo dirigente, manifestatisi nel febbraio 1928. L'apprensione di Bucharin per la situazione di emergenza nelle campagne si fece assai viva in primavera, dopo che il plenum del CC tenuto in aprile non aveva sostanzialmente modificato la situazione e dopo che le prime condanne degli « eccessi » nelle campagne erano rimaste lettera morta. All'inizio di maggio, parlando all'VIII Congresso del Komsomol, attaccò gli slogan che incoraggiavano alla « guerra di classe », recentemente risvegliati nella propaganda sovietica. Più tardi, inviò una lettera a Stalin per sollecitare una vera discussione politica e lesse al *Politbjuro*, alla fine di giugno, un'inflammata dichiarazione circa la minaccia di una liquidazione della NEP e di una rivolta tra i contadini. All'inizio di luglio la questione restava di scottante attualità. Malgrado che, in vista del plenum e dopo le proteste di Bucharin, venissero adottate tesi unitarie che escludevano il ricorso alle misure eccezionali, era ormai scoperta la tendenza di una parte della direzione del partito a rendere permanenti tali misure e a concepirle come un vero e proprio sistema

⁵ Trockij Archives, T1901 (p. 2).

d'intervento. Ciò minava alla base la pacifica visione buchariniana della NEP⁶.

Mi limito qui a riassumere brevemente le parti più note (e le uniche solitamente citate) dell'intervento di Bucharin al plenum. Egli mise nuovamente in guardia dal concreto pericolo di una rottura dell'« alleanza » con i contadini e indicò il « senso politico » del plenum nella soppressione delle misure eccezionali. Negò che le attuali difficoltà economiche fossero inevitabili e difese il principio della crescita equilibrata. Giudicò preoccupanti le manifestazioni di protesta e gli atti terroristici verificatisi nelle province in risposta alle requisizioni. Tornò a porre l'accento sul problema di trovare un compromesso con il « contadino medio ». Ipotizzò che una collettivizzazione forzata avrebbe provocato una rivolta contadina di massa e un rovesciamento del potere sovietico⁷. Sotto questo profilo, Bucharin espresse posizioni che guardavano direttamente agli eventi e che altri membri moderati del *Politbjuro*, come Rykov, fecero proprie nella stessa sede⁸. Ma egli andò oltre, e mostrò di considerare questa l'occasione propizia per svolgere la discussione politica che aveva invano richiesto nei mesi precedenti.

Parlando davanti al CC, Bucharin denunciò che era stata innescata una « tendenza verso il comunismo di guerra » che non gli appariva giustificata da alcuna necessità. Contemporaneamente, bollò come « trockista » la politica sottesa alle misure eccezionali: assumeva di fatto un simile punto di vista chi pensava che « la natura stessa » del periodo di ricostruzione portasse « inevitabilmente » a drammatici sconvolgimenti sociali e politici⁹. Quest'ultima affermazione risentiva chiaramente delle polemiche ancora recenti con l'opposizione di sinistra. Ma Bucharin parve attribuire a tale duplice atto di accusa il valore di una fondamentale discriminante politica, che riguardava la concezione stessa del socialismo. Sin dal 1925, egli

⁶ Per una ricostruzione del plenum e dei suoi precedenti, si veda soprattutto: R. V. DANIELS, *The Conscience of the Revolution. Communist Opposition in Soviet Russia*, Cambridge (Mass.) 1960 (trad. it. *La coscienza della rivoluzione. L'opposizione comunista nell'Unione Sovietica*, Firenze 1970, pp. 490-505). COHEN, *Bukharin* (trad. it., pp. 276-90). REIMAN, *Die Geburt* (trad. it., pp. 87-131). F.M. VAGANOV, *Pravyl; uklon v VKP (b) i ego razgrom (1928-1930 gg.)*, Moskva 1970, pp. 125-28, 140-52.

⁷ T1901 (pp. 2, 5, 8). Si veda E. H. CARR, R. W. DAVIES, *A History of Soviet Russia. Foundations of a Planned Economy 1926-1929*, vol. I, London 1969 (trad. it. *Le origini della pianificazione sovietica 1926-1929. I. Agricoltura e industria*, Torino 1972, pp. 76-77).

⁸ REIMAN, *Die Geburt* (trad. it., p. 117).

⁹ T1901 (pp. 2 e 6).

aveva preso a vedere nel comunismo di guerra « una caricatura di socialismo »¹⁰. Parimenti drastico era stato il suo rifiuto di considerare opportuna una « terza rivoluzione » in URSS¹¹. Rievocare tali giudizi nel 1928 equivaleva ormai a prendere le distanze non solo da un'esperienza rinnegata o dalle opinioni degli oppositori, ma da una vasta componente del bolscevismo che stava diventando maggioritaria e che rivelava legami assai profondi con il precedente del comunismo di guerra. Anche se Bucharin non chiamò apertamente in causa l'ideologia eroica e rivoluzionaria, le sue affermazioni rivelarono la volontà di porre un argine alla tradizione politica rappresentata dalla guerra civile in una larga opinione bolscevica.

Il suo vero bersaglio polemico era la « formulazione » di Stalin in tema di lotta di classe. Nel suo discorso sulla politica interna tenuto al plenum il 9 luglio, Stalin aveva compiutamente esposto la tesi dell'inasprimento della lotta di classe nel processo di avvicinamento al socialismo¹². Egli l'aveva delineata sin dall'aprile 1928, traendo spunto dall'« affare Sachty »¹³. La tesi staliniana costituì un artificio che faceva appello al radicalismo sociale bolscevico e che tentava di liquidare la deradicalizzazione del concetto di lotta di classe operata da Bucharin nel pieno della NEP¹⁴. In questo senso, essa fu elemento essenziale dello stalinismo nascente. Bucharin parve avversarne le implicazioni sin dal momento dell'« affare »¹⁵. Ma mostrò ora di vedere in essa la strumentale giustificazione teorica di una politica violenta, pericolosa per la rivoluzione bolscevica e lontana dai presupposti del socialismo. Il plenum assistette così al maturare di un decisivo confronto tra due diverse concezioni della politica del bolscevismo, che la crisi della NEP rendeva ancora più drammatico e sostanziale di quelli verificatisi negli anni passati. Esso nacque nel pieno della lotta tra moderati e stalinisti, e non rimase la tacita implicazione di strategie economiche divergenti.

Nell'ultima parte del proprio intervento, che a differenza della prima non fu interrotta dai suoi avversari ma dovette ormai svolgersi in un clima assai acceso, Bucharin non denunciò soltanto il generale riorientamento della politica del partito e del pensiero bol-

¹⁰ COHEN, *Bukharin* (trad. it., p. 188).

¹¹ *Put'k socializmu v Rossii. Izbrannye proizvedenija N. I. Bucharina* (edited and with an introduction by S. Heitman), New York 1967, p. 322.

¹² I. V. STALIN, *Sočinenija*, tom 11, Moskva 1949, pp. 170-71.

¹³ STALIN, *Sočinenija*, 11, pp. 53-63 e 69-70.

¹⁴ Sulla deradicalizzazione buchariniana del concetto di lotta di classe, si veda *Put'k socializmu*, pp. 260-62, 324. COHEN, *Bukharin* (trad. it., pp. 201-2).

¹⁵ « Pravda », 19 aprile 1928.

scevico che gli stalinisti stavano realizzando. Egli legò la difesa dei rapporti economici e sociali della NEP al mantenimento di una prospettiva politica diversa da quella di una cruenta « rivoluzione dall'alto ». Furono, in sostanza, tre i punti su cui richiamò l'attenzione: il problema della crescita culturale della società sovietica e dei suoi governanti; il problema dell'iniziativa « dal basso » quale unico antidoto all'arbitrio dello Stato; il problema della centralizzazione burocratica e del rapporto tra partito e Stato. Ciascuno di questi punti fu solo accennato, ma venne egualmente posto in una luce particolare. Ciascuno di essi presentava forte continuità con il pensiero buchariniano degli anni precedenti e ne costituiva il nucleo più propriamente politico.

3. Egli riprese di fatto le tematiche legate alla sua visione di una profonda e pacifica « rivoluzione culturale », su cui aveva pubblicamente insistito nel gennaio del 1928 commemorando Lenin. Era questo l'elemento del leninismo che riteneva più vitale e più ricco di insegnamenti per la « costruzione del socialismo » in URSS. Esso era connesso alla presa d'atto dell'arretratezza del paese. In questa chiave Bucharin lesse, nell'articolo del gennaio 1928, la questione della socializzazione dell'economia contadina ed anche quella della « ristrutturazione (*peredelka*) » dell'apparato statale. Indicò come parti essenziali di un medesimo processo il superamento, da un lato, degli elementi di « inciviltà » nella società — vale a dire la scarsa sensibilità di larghi settori popolari per i valori collettivi, per la moderna cultura del lavoro, per la 'qualità della vita' e per i diritti stessi dei cittadini — e la liquidazione, dall'altro, della « barbarie » instaurata dalla brutalità amministrativa dei « despoti » della burocrazia governativa e di partito¹⁶. Sul primo dei due aspetti, Bucharin aveva lungamente tessuto una propria elaborazione dopo la morte di Lenin. Una chiave per la crescita della società civile gli era parsa risiedere nel nesso tra i concetti di legalità e di partecipazione. Più precisamente, la soppressione del costume di arbitrio amministrativo rimasto in piedi dagli anni della dittatura militare costituiva la precondizione di un reale coinvolgimento politico delle masse. Quest'ultimo possedeva un significato prevalentemente pedagogico, inteso a creare soprattutto tra i contadini il senso di una identità collettiva e una maggiore sensibilità verso le istituzioni¹⁷. In altre parole, il dirigente bolscevico era più attento a fondare quelle che gli sembra-

¹⁶ *Put'k socializmu*, p. 373.

¹⁷ *Put'k socializmu*, pp. 298-300.

vano le premesse di una democrazia di massa, che non a proclamare lo sviluppo della democrazia socialista. Tale atteggiamento derivava insieme dalla consapevolezza dell'arretratezza russa e dall'autentica inclinazione etica di Bucharin. Vale la pena di ricordare che questa inclinazione rappresentò un tratto costitutivo della sua personalità, fino a fare di lui, dinanzi al terrorismo di Stato staliniano, una delle principali figure tragiche della storia dell'URSS.

Al tempo stesso, intorno alla metà degli anni venti, Bucharin pose al centro delle proprie riflessioni anche un secondo binomio: quello costituito dai sindacati e dalle cooperative. A suo giudizio, queste organizzazioni avrebbero dovuto difendere e accentuare la propria relativa autonomia dallo Stato¹⁸. Nelle cooperative egli vide lo strumento per sviluppare un nuovo consenso tra i contadini e per volgere la « lotta di classe » in una pacifica competizione di natura economica¹⁹. Ai sindacati cercò di assegnare il ruolo di organizzazioni di massa dei consumatori, senza nascondere i conflitti che potevano nascere nell'assolvimento di tale compito sui problemi dei prezzi e dei salari²⁰. Significativa appare infine la particolare attenzione da lui riservata, sin dal 1923, al movimento dei corrispondenti operai e contadini²¹. Le organizzazioni sociali del popolo rappresentavano, agli occhi di Bucharin, l'impalcatura necessaria per sorreggere una più solida società civile. Ma questo era soltanto un lato della questione.

Occorre rilevare con quanta urgenza, al plenum di luglio, Bucharin pose il problema di saper amministrare (*upravljat'*) con competenza e di raggiungere un grado adeguato di conoscenza nella gestione dell'economia e dello Stato (richeggiando il leniniano « impariamo a governare »). Giunse anche ad affermare che i dirigenti sovietici si mostravano tuttora « provinciali », specie riguardo alle questioni tecniche e tecnologiche²². Questa sottolineatura, che sembrava alludere alle sue tesi di politica internazionale sulla « stabilizzazione » del capitalismo, configurava nella politica interna l'estensione di tali tematiche a quella, più generale, che potremmo definire della « cultura di governo » dei bolscevichi. Non mancano occasioni precedenti nelle quali Bucharin aveva accennato al condizionamento

¹⁸ *Pu'tk socializmu*, p. 311.

¹⁹ *Pu'tk socializmu*, p. 276.

²⁰ « Pravda », 13 gennaio 1927.

²¹ M. FERRETTI, « Rivoluzione culturale e formazione del consenso nell'Unione Sovietica degli anni venti: Bucharin e il movimento dei corrispondenti operai e contadini », *Studi Storici*, XXVIII (1987), pp. 471-503.

²² T1901, pp. 2 e 9-10.

del passato russo e della guerra civile sulle prassi amministrative del regime, denunciando la minaccia di una « degenerazione » del partito²³. Ma ora egli attribuì al problema un significato più largo, che rimandava alla centralità del problema del consenso, e una duplice connotazione. Esso toccava sia le relazioni tra Stato e società, sia le relazioni tra le istituzioni. Il dirigente bolscevico lamentò che l'apparato burocratico ipercentralizzato dello Stato continuasse a soffocare le iniziative dal basso, e nello stesso tempo censurò la scarsa distinzione del partito dallo Stato e l'incapacità del primo di delimitare (*ograničit'*) le proprie funzioni di direzione²⁴.

Il suo intervento terminò con una considerazione che dovette apparire provocatoria agli stalinisti. Bucharin citò un'affermazione fatta da Churchill durante la guerra, secondo la quale sarebbe stato necessario persino allora decentrare i tre quarti delle questioni operative che assillavano il suo governo. Si disse incerto se il potere sovietico dovesse ora decentrare nella medesima proporzione, ma dichiarò che considerava questo « un problema serissimo ». Il « problema del grano » si legava così a quello dell'apparato statale e del « burocratismo ». Egli si congedò con un'affermazione della quale ciascuno dei presenti poteva intuire la portata politica: una volta risolto il « problema del grano » correttamente, i bolscevichi avrebbero dovuto porsi « prima o poi » anche il problema di realizzare « un ordinamento ancora più ampio », e risolvere anche questo²⁵.

Viene naturale collegare questa frase con il pubblico invito, compiuto dallo stesso Bucharin sei mesi più tardi, a ricordare che il problema dell'apparato statale doveva rappresentare « una precisa tappa nella transizione allo Stato-comune, dal quale, purtroppo, siamo ancora molto, molto lontani »²⁶. Questa tesi non fu il frutto della tardiva conversione di un uomo politico ormai vinto. Già all'inizio del 1928, egli si riferì allo « Stato-comune », per sostenere che i soviet rurali ne avrebbero costituito « una parte integrante »²⁷. Nell'estrema polemica con l'opposizione, non si precluse la possibilità di ricordare ai burocrati che essi non dovevano sentirsi « l'ombelico del mondo » e di insistere sulle forme di coinvolgimento politico delle masse popolari quali primi concreti « elementi di depe-

²³ *Put'k socializmu*, p. 327. M. LEWIN, *The Making of the Soviet System. Essays in the Social History of Interwar Russia*, London 1985, p. 218.

²⁴ T1901 (p. 10).

²⁵ T1901 (p. 10).

²⁶ *Put'k socializmu*, p. 412.

²⁷ *Put'k socializmu*, p. 371.

rimento dello Stato »²⁸. Ancora prima, nel novembre 1927, nel pieno di un'aspra polemica con l'austromarxista Otto Bauer (del quale respingeva come pretestuosa la richiesta di « democratizzare » lo Stato sovietico), riconobbe tuttavia che sarebbe stato « assurdo » negare che non solo la politica bolscevica, ma anche « la forma del nostro Stato » avrebbe assunto un aspetto diverso senza l'isolamento internazionale dell'URSS²⁹. Ma l'insistenza di Bucharin sul carattere transitorio della dittatura bolscevica risale agli anni precedenti ed appare parte essenziale dell'influenza che il suo pensiero politico esercitò su Antonio Gramsci³⁰.

Siamo in grado, a questo punto, di svolgere una considerazione centrale. Verso la fine degli anni venti, si fece in Bucharin assai acuta la percezione del problema dello statalismo e assai radicale il giudizio sull'evoluzione delle istituzioni sovietiche. È probabile che ciò rappresenti nella sua biografia un ritorno verso le tematiche giovanili degli anni di guerra, incentrate sulla questione dello Stato nel capitalismo contemporaneo³¹. Ma è necessario ribadire che questo orientamento del pensiero buchariniano, oltre ad avere precise premesse negli anni precedenti, si definì nettamente nel 1928: nel pieno, e non all'indomani, della sua battaglia politica. Sotto il profilo della riflessione sullo Stato, Bucharin delineava ora una drastica forzatura e un distacco dall'incerta ricerca di razionalizzazione dell'ultimo Lenin, che pure restava il suo punto di riferimento. Ciò colloca nella prospettiva più verosimile il « programma » da lui esposto nel gennaio 1929, nel « Testamento politico di Lenin », che costituì un'estrema difesa pubblica delle proprie posizioni, e insieme l'analisi « esopica » dei problemi della centralizzazione burocratica compiuta nella « Teoria dell'inefficienza economica organizzata », nel giugno 1929, che gli avrebbe procurato l'accusa di essere approdato alle concezioni di Hilferding³². I contenuti di questi due articoli, scritti quando la situazione politica stava ormai rapidamente precipitando e subito apparsi come una lucida critica della politica staliniana, furono da Bucharin ampiamente anticipati ed espressi in forma diretta nel 1928, nel corso della lotta politica svoltasi nelle sedi riservate di partito.

²⁸ « Pravda », 23 novembre 1927.

²⁹ « Pravda », 15 novembre 1927.

³⁰ L. PAGGI, *Le strategie del potere in Gramsci*, Roma 1984, pp. 353-65.

³¹ COHEN, *Bucharin* (trad. it., p. 319).

³² Si veda ora H. BENTE, N. I. BUCCHARIN, *Inefficienza economica organizzata. L'economia burocratizzata della Germania di Weimar* (a cura di A. Salsano), Torino 1988.

4. Il plenum del luglio 1928 si concluse con una soluzione di compromesso, che parve favorire le tesi dei moderati. In realtà, come avrebbero dimostrato gli eventi successivi, gli stalinisti non ne uscirono affatto sconfitti e la presa da loro esercitata sugli apparati si sarebbe rivelata un aspetto decisivo. Sappiamo che Bucharin si mostrò consapevole di ciò e che, ancora prima della conclusione del plenum, decise di incontrarsi segretamente con Kamenev, nella disperata ricerca di alleati politici. Rivelò così tutta la sua apprensione per lo stato delle cose, compiendo un gesto che gli sarebbe costato caro e che gli stalinisti avrebbero cinicamente usato per calunniarlo e per condannarlo³³. L'episodio va ricordato perché porta un ulteriore elemento alla ricostruzione delle posizioni da lui sostenute al plenum. Egli si scagliò contro la tesi dell'inasprimento progressivo della lotta di classe e contro la minacciosa concezione staliniana dell'« autocritica »; agitò nuovamente lo spettro del comunismo di guerra; espresse il proprio allarme per l'incombente minaccia della nascita di uno Stato di polizia³⁴. Esso suscita inoltre un interrogativo: ci si può chiedere se Bucharin non stesse avviando un ripensamento dell'atteggiamento sino allora tenuto verso l'opposizione e verso la questione del « frazionismo ». Anche se così fosse, si trattava di un ripensamento tardivo e inconcludente.

L'atteggiamento di Bucharin verso l'opposizione tra il 1923 e il 1927 non fu identico a quello di Stalin. In particolare, il carteggio che egli intrattenne con Trockij documenta le sue perplessità ad adottare misure di carattere amministrativo e la sua ricerca di moderazione. All'inizio del 1926, Trockij gli riconobbe di aver rifiutato provvedimenti repressivi d'apparato al tempo del primo scontro, nel 1923-24. Contemporaneamente, gli rimproverò di averli avallati ora contro Leningrado e anzi di averci « preso gusto »: ma riferì anche come lo stesso Bucharin gli avesse confessato che quanto stava avvenendo lo faceva « tremare da capo a piedi »³⁵. Il dialogo tra i due è documentato, in questo periodo, anche dalla comune avversione per aspetti deteriori della situazione politica sovietica, quali l'antisemitismo strisciante dei burocrati, che Bucharin denunciò pubblicamente³⁶.

Nelle critiche di demagogia e di « formalismo » democraticistico che Bucharin rivolse all'opposizione e a Trockij si può riconoscere un elemento che non può essere tacciato di strumentalità:

³³ Si veda in particolare REIMAN, *Die Geurt* (trad. it., pp. 153-54).

³⁴ *Socialističeskij Vestnik*, 1929, n. 6, pp. 10-11.

³⁵ T2976.

³⁶ « Pravda », 2 febbraio 1927. T868.

la diffidenza verso una richiesta di democrazia che restava confinata ai vertici del partito. Ciò non si tradusse però in alcun atteggiamento sull'opposizione diverso dalla condanna del « frazionismo ». Bucharin non rinunciò all'esaltazione del momento dell'unanimità e si fece portavoce dei principali luoghi comuni antifrazionistici ereditati da Lenin³⁷.

Egli ritenne di combattere l'opposizione di sinistra sul piano politico e ideale, nella convinzione di difendere posizioni decisive per la « costruzione del socialismo » in URSS. Considerò il potere politico una garanzia essenziale del carattere socialista dei rapporti sociali sovietici e identificò nel monopartitismo una condizione cui non era possibile rinunciare³⁸. L'essenziale era che il partito bolscevico fosse davvero « il partito della pace civile »³⁹. La sua stessa lotta con Stalin si sarebbe svolta all'insegna dei medesimi principi. La sua linea d'azione fu in sostanza quella di privilegiare il momento dell'unità del partito, facendo propria fino in fondo la preoccupazione di Lenin circa i pericoli di una disgregazione interna del potere sovietico.

Tuttavia, in ogni caso, nello scontro con gli oppositori Bucharin finì per accettare e per legittimare con la propria autorità personale le soluzioni staliniane. Ciò si ritorse anche contro di lui e non gli consentì di condurre una battaglia pubblica, paragonabile a quella di Trockij, quando fu il suo turno di scontrarsi con Stalin. Nei rapporti di partito, egli fu l'apostolo della moderazione solo in modo inefficace e contraddittorio. Sotto questo profilo, Bucharin subì i fondamentali caratteri autoritari del leninismo.

Leszek Kolakowski ha rimproverato a Bucharin di aver accettato incondizionatamente tutti i principi del sistema monopartitico e di aver illusoriamente creduto possibile evitare « il dispotismo di un'oligarchia o di un individuo », frutto della logica di tale sistema⁴⁰. Altri hanno visto nel pensiero del dirigente bolscevico una sostanziale « feticizzazione » dello Stato⁴¹. La nostra ricostruzione ci porta a compiere una diversa valutazione.

5. Occorre anzitutto sottolineare che il pensiero politico di Bucharin non ci appare un puro riflesso del suo pensiero econo-

³⁷ « Pravda », 3 agosto 1926. COHEN, *Bukharin* (trad. it., p. 241).

³⁸ *Put'k socializmu*, p. 348.

³⁹ *Put'k socializmu*, pp. 280 e 321.

⁴⁰ L. KOLAKOWSKI, *Main Currents of Marxism. 3. The Breakdown*, Oxford U.P., 1985, p. 44.

⁴¹ HAYNES, *Nikolai Bukharin*, p. 102.

mico, diversamente da quanto sembra ritenere Cohen⁴². La relativa « autonomia » della dimensione politica del suo pensiero si accentuò e si definì nella battaglia antistaliniana. Ma l'elaborazione politica di Bucharin mostra sensibili elementi di continuità dal periodo successivo alla morte di Lenin sino al momento della sua sconfitta.

Il filo rosso che percorre questo pensiero è quello delle implicazioni sociali e politiche del concetto di « rivoluzione culturale ». Il carattere pacifico e gradualista che il dirigente bolscevico attribuiva a tale espressione non rappresenta la sola differenza dal significato che essa avrebbe assunto nella storia del marxismo del XX secolo. La peculiarità della visione buchariniana stava nel tentativo di realizzare una riconversione della formazione politica dei bolscevichi. Questi avrebbero dovuto liquidare una mentalità ancorata alla persuasione dell'inevitabilità dei processi storici e al determinismo delle « leggi obiettive » della società, rimuovendo un atteggiamento che impediva di assumere la piena responsabilità delle azioni politiche. È stato anche osservato che il concetto di « rivoluzione culturale » conduceva di fatto ad una critica pratica del meccanicismo del Bucharin filosofo, bersaglio polemico delle note gramsciane⁴³. Bucharin non affrontò i nodi teorici della sua stessa evoluzione politica. Ciò non significa però che il suo pensiero debba essere liquidato come privo di prospettive, in quanto fondato su di un'astratta fede nella ragione, piuttosto che sulla coscienza analitica delle contraddizioni storiche⁴⁴. Legato ad un'immagine un po' scolastica nel campo della teoria, Bucharin tenne fede nella seconda metà degli anni venti ad un progetto politico dai lineamenti sufficientemente definiti.

Egli identificò la crescita culturale della società civile con un processo di graduale democratizzazione. La visione buchariniana di tale democratizzazione era diversa dal modello della democrazia rappresentativa occidentale, ma anche dal modello che aveva combinato slancio partecipativo e ferreo autoritarismo nel comunismo di guerra. Essa prevedeva una estesa trama di organizzazione e di strutturazione della società, tale da condizionare lo Stato fino a favorire forme di decentramento e di diffusione del potere. Ciò avrebbe contrastato la tendenza dell'élite politica a costituirsi in corpo burocratico separato.

Senza dubbio, la distinzione tra società civile e Stato presentava nel suo pensiero dei limiti. Egli non postulò che un'articolazione

⁴² COHEN, *Bucharin* (trad. it., pp. 204 e 208).

⁴³ TELÒ, « Bucharin: economia e politica », p. 690.

⁴⁴ DAY, « The New Leviathan », pp. LIV-LVI.

elementare della società, incentrata sul momento del consenso e della reciprocità, piuttosto che su quello della conflittualità e dell'indipendenza dallo Stato. La sua interpretazione del concetto di pubblica opinione (*obščestvennost'*) non parve varcare questi confini⁴⁵. Tuttavia, il punto essenziale è che Bucharin si muoveva nell'ottica della costruzione delle premesse di una democrazia di massa nella società russa della NEP. Questa società restava profondamente diversa e lontana dalla « complessità » di quelle occidentali, ma mostrava anche sintomi di risveglio ed embrioni di pluralismo. I rigidi binari sui quali la cultura politica bolscevica aveva posto la concezione della democrazia non impedirono a Bucharin di avanzare la fondamentale esigenza che la società si dotasse di strumenti idonei a controbilanciare lo strapotere dello Stato.

Si può affermare che Bucharin delinè una prospettiva politica sostanzialmente diversa da quella di Trockij e dell'« opposizione di sinistra », incentrata sulla richiesta di democrazia nel partito. Accantonò la problematica della democrazia interna, cui aveva dato il proprio contributo con la relazione svolta al X Congresso, nel 1921. Indicò la priorità di una democratizzazione *fuori* del partito e parve ritenere fallace l'idea che fosse possibile circoscrivere la democrazia ad una ristretta cerchia elitaria, senza alcuna premessa nella società. Adeguò a tale priorità il suo stesso lessico politico, che si distinse per la latitanza delle metafore militari e della terminologia classista ricorrenti tra gli altri dirigenti bolscevichi. Legò la richiesta di una distinzione dei ruoli tra partito e Stato alla critica della centralizzazione burocratica, nel tentativo di dare corpo ad una attenuazione della distanza tra governanti e governati, piuttosto che di rivendicare una democrazia oligarchica. Il discorso tenuto al plenum del luglio 1928 fu in questa luce estremamente significativo.

Mancò a Bucharin troppo a lungo la consapevolezza di quanto la prospettiva politica che egli venne definendo fosse compromessa dal mancato adeguamento del regime bolscevico alla società della NEP e dall'autoritarismo dei suoi rapporti interni. Ciò fa assumere a tale prospettiva caratteri di scarso realismo e, per certi aspetti, di utopia. Ma essa doveva comunque essere elemento centrale di una battaglia politica cruciale. Con la sua sintesi di radicalismo intellettuale e di moderatismo politico, Bucharin si dimostrò nella sua ultima battaglia, assai diversamente da Lenin, l'unico dirigente bolscevico a mantenere una visione critica dell'esercizio monopolistico del potere e della forma di Stato creata dalla Rivoluzione.

SILVIO PONS

⁴⁵ FERRETTI, « Rivoluzione culturale e formazione del consenso », p. 501.

RECENSIONI

M. GIGANTE, *La Bibliothèque de Philodème et l'Épicurisme romain*.
Préface de P. Grimal, Paris, Les Belles Lettres, 1987. Pp. 128.

Gli aspetti dottrinali e le componenti ideologico-politiche dell'epicureismo a Roma nel I secolo a.C. sono da tempo oggetto di approfondita analisi. Figurano ormai come dati acquisiti il fatto del compromesso tutto romano fra il riconoscimento del principio « ortodosso » del *ἀάθη βιώσας* e la pratica appassionata della lotta politica e, nel processo di adattamento dell'epicureismo classico alla morale civica di Roma, l'importanza del ruolo di Filodemo di Gadara, il « filosofo domestico » del suocero di Cesare, Lucio Calpurnio Pisone Cesonino (non è più lecito dubitare della identità del *patronus*). Il caso che presiede alla trasmissione delle fonti antiche ha voluto che possedessimo, insieme alle aspre requisitorie ciceroniane contro Pisone e i suoi maestri, anche i circa ottocento rotoli papiracei ercolanesi delle opere e delle letture del filosofo siriano. Con il suo ponderato esame di esse e delle relative interpretazioni moderne M. Gigante, profondo conoscitore della letteratura e della storia del mondo antico — nelle loro accezioni più ampie — apporta un autorevole contributo al dibattito moderno sull'epicureismo romano¹.

Il volumetto, di scorrevole lettura, si articola in cinque capitoli, corrispondenti ad altrettante conferenze tenute dall'A. al Collège de France all'inizio del 1985. Il loro ordine ha funzione descrittiva e argomentale insieme: dalla raffigurazione della struttura della sontuosa villa di Ercolano (con i suoi elementi decorativi suggestivamente rapportabili ai principi della dottrina epicurea), allo studio del formarsi della biblioteca e dei caratteri delle opere ivi redatte e raccolte, alla ricostruzione dell'itinerario geografico e cronologico del

¹ Tra gli studi moderni considerati non figura però l'opera importante di J.-M. ANDRÉ, *L'Otium dans la vie morale et intellectuelle romaine (des origines à l'époque augustéenne)*, Paris 1966.

rapporto tra Filodemo e Pisone, dalla Grecia a Ercolano, e poi a Roma². L'indagine di Gigante sulle fonti è esemplarmente condotta: l'A. possiede senso insieme letterario, filosofico, storico (tralasciare anche una sola di queste prospettive — come il libro dimostra che è sovente avvenuto — porta ad interpretazioni parziali, o fuorvianti). Egli non può ovviamente valicare i limiti opposti alle certezze dello studioso di antichità dalla misura e dallo stato della documentazione. Ipotesi e verisimiglianze sono inevitabili. Ma — come riconosce lo stesso Pierre Grimal, autore di una prefazione che dagli elogi iniziali scivola via via nella critica — l'insieme della ricostruzione di Gigante è fondato.

Nello studio dell'epicureismo romano della metà del I secolo a.C. si impongono come costanti alcuni temi generali, interrelati: l'impegno e/o disimpegno politico dei personaggi eminenti dell'epoca; il carattere, in certa misura « eterodosso », della dottrina epicurea di Filodemo; il rapporto, filosofico e politico, tra l'ideologia dell'azione e il principio di una particolare *paideia*; la interpretazione dell'epicureismo ad opera di Lucrezio, Orazio, Cicerone. Gigante mette adeguatamente in rilievo (più di quanto non voglia intendere Grimal) il coinvolgimento, umano e culturale, di Filodemo nella vita pubblica dell'epoca. Il problema, allora, era di reperire gli strumenti concettuali per conciliare le contrastanti aspirazioni dell'epicureo al disimpegno civile e alla concordia sociale; ora, esso è di accertare la natura del rapporto fra il maestro greco e il suo allievo filelleno e i termini delle rispettive influenze nella elaborazione di un programma culturale e ideologico. Grimal ha ragione a rivendicare all'opera filodemica *Sulla libertà di parola* una stretta relazione con i modi della vita politica del tempo. Ma è preventivamente indispensabile rilevare — come fa Gigante — il carattere etico-pedagogico del libro, il quale apparteneva ad un'opera complessiva di ampio respiro, quale il *Sui Modi di vita*. Fu nel contesto dottrinale che si costituirono le « implicazioni » storiche del *Περὶ παρησιας* e la « connessione, con valore di attualità tra il saggio epicureo e i personaggi politici » (p. 46). Né Grimal può sostenere che Gigante pensi l'opera *Il buon re secondo Omero* priva di riferimento ai problemi posti negli anni 40 del I secolo dall'affermarsi dell'idea della monarchia (p. 12). Lo studioso opportunamente bada a collocare lo scritto nel clima culturale che preparava, in Roma, il passaggio dalla repubblica al principato, e nella tradizione anti-tirannica epicurea:

² Il volume riporta, alla fine, l'elenco delle edizioni sia delle opere di Filodemo (pp. 123-4) che dei suoi epigrammi nella *Antologia Palatina* (pp. 124-5).

per Gigante esso costituì fonte primaria per la condanna oraziana di tirannide e guerra civile (p. 89 ss.). Il filosofo epicureo non scrisse un pamphlet. Tuttavia, il fatto che l'opera fosse, a quanto appare, destinata ad un « pubblico » ristretto — il *patronus* — nulla toglie al suo carattere ideologico, trattandosi di un vero e proprio Protreptico politico. Risultato importante dello studio di Gigante sono appunto il rilievo e la definizione del senso « storico » di Filodemo. L'opera cui questi attese per tutta la vita fu una *Storia della filosofia* e i trattati di musica, retorica e poetica erano anche storia dell'arte musicale e della critica. Non è chi non veda le conseguenze politiche, nella Roma della metà del I secolo a.C., dell'operazione filodemea di « dare coscienza storica non solo ai partigiani della dottrina epicurea... ma anche... alla società coltivata della capitale, alla grande élite di Roma e dell'Italia, alla classe dirigente romana » (p. 40).

Laura Boffo

WALTER GOFFART, *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800). Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon*, Princeton University Press, 1988. Pp. XVI-492.

Il titolo scelto dal professore di Toronto per la sua opera può trarre in inganno. I quattro autori studiati parrebbero presentati in rapporto con le quattro genti germaniche rievocate nelle loro opere, quasi a significare un nuovo genere storiografico ispirato dalle tradizioni etniche dei popoli immigrati nell'impero in rovina. Ma la visione critica dell'A. è del tutto diversa.

Valga anzitutto il modo in cui viene affrontato il problema di Giordane. Dopo aver contestato con argomenti stringenti la possibilità di ritrovare attraverso i suoi *Getica* lo sviluppo e il significato dell'opera perduta di Cassiodoro sui Goti, nonostante l'indubbia e dichiarata derivazione del loro contenuto da essa, l'A. propone una lettura che restituisca a Giordane, per quanto compilatore e riduttore egli fosse e come tale si presentasse, un interesse culturale e politico autonomo, a condizione di non separare i *Getica*, come solitamente avviene nell'analizzarli, dalla storia romana, divisa in due parti che precedono la storia dei Goti: questa è la terza parte di un'opera da considerare globalmente per ritrovarne l'intento. Giordane era un Goto, sì, ma profondamente integrato nell'impero di Bisanzio e nella cultura della capitale, con un preciso compito di propaganda: presentare al pubblico latino d'Italia una

storia romana destinata non già ad articolarsi in quella dei due imperi, d'Oriente e d'Occidente, bensì a permanere unitaria pur nel trasferimento del centro imperiale nella nuova Roma. L'esperienza goto-latina doveva essere interpretata all'interno di questa unità, e doveva all'unità ritornare, dopo l'ultima vicenda ostrogota, mediante la riconciliazione dell'elemento goto con quel ceto senatorio latino, che durante l'ultima guerra si trovò lacerato tra la convivenza con i Goti e la fedeltà a Bisanzio. La conclusione dei *Getica* con l'evocazione del matrimonio recente fra la *gens Anicia* e la stirpe regia degli Amali rifletterebe il suo significato, a guisa di una letteraria *love story*, sull'intera opera di Jordanes. La meticolosa analisi condotta dal professore canadese, indubbiamente coraggiosa e suggestiva sempre, merita attenzione in ogni sua parte — anche nello spostamento della datazione dell'opera dalla consueta ipotesi del 511 a quella di anni successivi —, pur se ambisce di risolvere troppi problemi e si illude di poter segnalare due livelli di lettura dell'opera, che risponderebbero all'intento dello stesso Giordane di fronte a un pubblico di lingua latina culturalmente eterogeneo, in parte disposto ad accogliere con semplicità un bel racconto e la sua tenera chiusa, in parte maliziosamente impegnato a leggere fra le righe del racconto medesimo l'ironia che il colto autore vi avrebbe insinuato.

Un orientamento simile, contro l'immagine di narratori ingenui di vicende passate e presenti, si scorge nell'interpretazione che l'A. propone di Gregorio di Tours. I suoi scritti agiografici sono certo privi di organicità e si esauriscono in una serie di episodi, per lo più recenti e privi di presentazione apertamente pedagogica (qui il riferimento è esplicito alle analisi di Sofia Boesch Gajano), ma ciò risponderebbe all'anti-intellettualismo della prospettiva scelta dal narratore, che all'uniformità di una natura retta da leggi oppone un mondo permeabile sempre al libero intervento divino, e contrappone alla fiducia nelle parole l'esperienza dei fatti che egli crede constatabili sulle tombe dei santi. I fatti, non l'eloquenza delle parole: questo spiegherebbe l'immediatezza della sua scrittura, come nell'additare i miracoli, così nel rievocare le azioni insensate della società del suo tempo, o di tempi recenti, in quella che, per ragioni filologiche e storiche, non dovrebbe essere più presentata come *Historia Francorum* bensì, più esattamente e semplicemente, come *Historiae*, prive di un interesse particolare per le etnie sopraggiunte in Gallia, e apparentemente impegnate soltanto a riferire l'assurdità degli eventi. Eppure sarebbe errore giudicare Gregorio « a simple, unreflective narrator of the world around him » (p. 159), come spesso avviene

di pensare. Quella sovrana indifferenza morale del narratore, che emerge dalle pagine dedicategli da Gustavo Vinay (*Alto medioevo latino*, Napoli 1978), si rovescia, nell'ardita interpretazione del Goffart, in una lezione di moralità attraverso la rappresentazione icastica dei fatti, secondo moduli che richiamerebbero l'antiretorica dell'antica *satura* romana; così come per altro rispetto parrebbero anticipare l'ironia volteriana nel rappresentare una storia tutta di crimini e di calamità (p. 229), se non fosse per quel contrappunto offerto dagli eroi della santità, che induce il Goffart a ribadire il significato morale da lui attribuito al racconto di Gregorio. Ma in ogni caso, che le *Historiae* siano « religious literature » e che il racconto degli « excidia miserorum » intenda ispirare una sorta di « contempt of the world » (p. 230 s.), questo davvero è giudizio del Goffart che va oltre il segno.

Questa meditata ricerca di finalità pratiche — in forme assai diverse, politiche nel caso di Giordane, morali nel caso di Gregorio di Tours — che già abbiamo constatata nelle ingegnose interpretazioni storiografiche dell'A., si ritrova a proposito della grande *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* di Beda. Ne riconosce l'ampiezza imponente delle prospettive, ma non vuol farne il prodotto di un genio solitario, formatosi soltanto sui libri. L'opera si sarebbe vigorosamente inserita nel dibattito sull'elevazione della sede vescovile di York a metropoli ecclesiastica, a sua volta condizionato dalle relazioni religiose e culturali fra Irlandesi e Anglosassoni e imperniato sui problemi della Northumbria: Beda diviene così, « in concert with others, a forceful advocate rectifying the past as a model for action in the present » (p. 239). L'alta serenità dell'opera di Beda non dovrebbe ingannare: una delle maggiori opere avvocatistiche del medioevo, le false decretali dello Pseudo-Isidoro, « gives an appearance of serenity comparable to the H.E.'s » (p. 254).

Quale infine l'intento del quarto autore studiato, Paolo Diacono? Anche qui, come nella valutazione dell'opera di Giordane, l'A. cerca l'unità di un lavoro storiografico che abbraccia, pur se in opere diverse, storia romana e storia del suo popolo: e anche qui la ritrova ovviamente al di là di un tema propriamente germanico. L'oggetto che unirebbe il tutto — vi è qui sviluppo di spunti offerti da Ernesto Sestan nel ragionare della *Historia Romana* di Paolo (*Italia medievale*, Napoli 1966, p. 68 ss.), sottoposta dall'A. a nuova analisi meticolosa — è l'Italia, « from Janus to Justinian » (p. 347), e poi, nel programma incompiuto della *Historia Langobardorum*, dall'invasione longobarda all'incorporazione nel mondo egemonizzato dai Carolingi con la varietà di forme che distinsero il

regno italico dei Franchi, le terre papali, il ducato di Benevento. In questa visione italica l'esame circostanziato, pagina per pagina, delle vicende longobarde nella penisola riesce ad una serie di proposte su singoli intenti politici di Paolo, fra cui spicca il rilievo conferito alle vicende beneventane, nella prospettiva di un'Italia latino-longobarda tutta conciliata in una dimensione cattolico-romana e anti-bizantina.

Di fronte a questa esuberante ricerca di finalità pratiche nei più celebri racconti storici del primo medioevo, si può essere perplessi per la loro stessa ricchezza e frequente novità di impostazione. Ma è doveroso precisare che l'A. non intende affatto ridurre le opere studiate alle occasioni pratiche che le hanno — globalmente e nelle loro singole parti — suggerite. Vuol dare un contributo di analisi e di interpretazione per una più compiuta conoscenza, attraverso la loro genesi, della loro struttura, la cui natura letteraria non viene mai dimenticata. Il folto e avvincente volume può essere usato quindi utilmente come una continua sollecitazione a rivedere giudizi divenuti spesso ripetitivi e a cogliere aspetti non sempre finora sufficientemente scrutati di opere certo più complesse di quanto la loro natura di racconti di eventi potrebbe far supporre.

GIOVANNI TABACCO

LUDWIG BUISSON, *Lebendiges Mittelalter. Aufsätze zur Geschichte des Kirchenrechts und der Normannen*, Festgabe zum 70. Geburtstag, herausgegeben von Günter Moltmann und Gerhard Theuerkauf, Köln-Wien, Böhlau, 1988. Pp. XVI-464.

Di lontana ascendenza familiare franco-tedesca e più recentemente alamannica, l'A. anche nella sua formazione scientifica combinò esperienze diverse, dall'École Normale Supérieure di Parigi all'insegnamento di Gerd Tellenbach a Friburgo del Baden; e nelle sue opere del 1954 su Luigi IX di Francia e del 1958 (rist. 1982) sul potere papale del basso medioevo diede le prime ed organiche testimonianze del suo interesse per il rapporto fra orientamenti etico-politici e sviluppi giuridici nella cultura e nella prassi del medioevo. Al tema della sua prima opera si ricollegano direttamente alcuni fra gli otto saggi raccolti nel volume che qui presentiamo: un breve articolo del 1972 su « Saint Louis et l'Aquitaine », a esemplificazione dei procedimenti giudiziari di cui il re si valse per imporre

insieme con la pace e il diritto la propria supremazia territoriale, e una conferenza del 1977 su « Sant Louis: justice et amour de Dieu », di analogo argomento per l'insieme del regno, con qualche tendenza alla celebrazione. Ai temi delle prime due opere, insieme intrecciati in una dimensione globalmente europea, si ricollega a sua volta il saggio del 1973 su « Couronne et serment du sacre au moyen âge », dove assume centralità il lavoro compiuto dai canonisti nel XII e nel XIII secolo, in anticipazione e poi in raccordo con le decretali papali, per interpretare il simbolismo morale e giuridico legato alla corona regia e imperiale e le formule del giuramento prestato dai sovrani nell'atto della loro consacrazione: una riflessione che condusse alla progressiva accentuazione del contenuto istituzionale, oltre che personale, inerente ai simboli e alle formule, a garanzia dell'unità e della integrità di ciascun regno, con limitazioni conseguenti — ed efficaci soprattutto in Germania fino all'età moderna, ma non prive di interesse anche negli sviluppi capetingi e nei primi dibattiti sulla Magna Charta inglese — della libertà di azione del sovrano. Più specificamente collegato all'opera del 1958 è il saggio del 1968 su « Exempla und Tradition bei Innocenz III »: una sottile indagine sui sottili metodi usati dal pontefice, con l'aiuto della dialettica scolastica, per condurre ad unità l'insegnamento delle sacre scritture e della tradizione patristica ed ecclesiastica. Marginale invece, rispetto ai prevalenti interessi dell'A., è la sua esegesi dei versi di Dante sull'imperatrice Costanza: il poeta nel giudicarla segue l'insegnamento tomistico sull'indissolubilità dei voti monastici, non quello più duttile dei canonisti.

Ma di gran lunga più considerevoli nel volume sono gli altri tre studi, che ne occupano la massima parte. Sistemáticamente condotta è l'indagine del 1966 sulla « Entstehung des Kirchenrechts » (pp. 1-175), muovendo dalle origini ebraiche della prima comunità cristiana, dall'interpretazione paolina della Legge e dalla centralità che il problema del Cristo di fronte alla Legge assunse nel pensiero teologico: per quanto l'A. acutamente rilevi la « enorme konstitutive Bedeutung » del battesimo per la formazione degli ordinamenti ecclesiastici (p. 96), il suo interesse è tutto rivolto non alla concreta genesi delle strutture organizzative, bensì alla meditazione teologica, fino al principio del III secolo — con variare e intrecciarsi di metodi rabbinici, greco-filosofici e romano-giuridici —, sulla rivelazione ebraico-cristiana come unità storicamente compatta e inalterabile di disciplina e carità, o come manifestazione progressiva di una legge e di una comunione spirituale di vita; il tema insomma di « Potestas und caritas » del 1958, analizzato nelle sue origini, mille

e più anni prima dei dibattiti sul potere papale analizzati dal Buisson in quell'opera.

Del tutto diversi — a parte il consueto interesse per le forme giuridiche e la loro efficacia — i due studi del 1960 (rist. 1972) su « Formen normannischer Staatsbildung » (pp. 291-380) e del 1985 su « Erobererrecht, Vasallität und byzantinisches Staatsrecht auf dem ersten Kreuzzug » (pp. 381-461). Nel primo l'accento è posto sui molti indizi dell'efficacia esercitata dalle tradizioni scandinave nel primo assetto della dominazione normanna così nella Francia del Nord come nell'Italia del Sud: la persistente forza delle consanguineità e delle affinità parentali, delle amicizie e associazioni liberamente giurate, soprattutto dei rapporti di coordinazione e di subordinazione fra i guerrieri e i capi eletti per realizzare le conquiste è rintracciata nelle imprese normanne e nelle loro conseguente politiche, fra X e XI secolo, concomitanti con una peculiare interpretazione delle forme vassallatico-beneficarie di tradizione franca e con l'inserimento negli ordinamenti dei territori conquistati; un'indagine che ha già dato i suoi frutti in sviluppi storiografici successivi, negli studi ad esempio di Josef Déer su papato e Normanni, o di Paolo Delogu sul Mezzogiorno d'Italia, ma che merita di essere tenuta presente soprattutto di fronte alle pur legittime tendenze a sottolineare la continuità delle istituzioni in cui i Normanni, giungendo sul continente, si trovarono coinvolti. Il saggio del 1985 ha poi ripreso il tema normanno, ricco di echi scandinavi e franchi, in un contesto diverso, quello determinato sul piano delle istituzioni dall'incontro avvenuto durante la prima crociata fra i cavalieri di Francia e d'Italia e l'impero che da Bisanzio esprimeva ancor sempre le esigenze di un assetto territoriale organizzato secondo gli schemi dell'antica « res publica »: donde incomprensioni, tensioni e compromessi, per il cui chiarimento l'A. si è impegnato con tutta la duttilità richiesta dalla fluidità delle situazioni studiate.

GIOVANNI TABACCO

JOSEPH KARNIEL, *Die Toleranzpolitik Kaiser Josepfs II*, traduzione dall'ebraico di Leo Koppel, Bleicher Verlag, Gerlingen 1986 (Schriftenreihe - Institut für Deutsche Geschichte, Universität Tel Aviv, 9). Pp. 616.

Nel novero relativamente ampio di studi apparsi, a partire almeno dal 1981¹, riguardanti la « Toleranzpolitik » di Giuseppe II, e più in generale le modalità di realizzazione e la genesi del disegno originario di quel « grande progetto » che lo pose in un rilievo forse unico nell'ambito dei sovrani riformatori, la vasta e sistematica opera di Karniel² si propone due intenti generali. Da un lato, l'analisi distinta e accurata delle diverse fasi e modalità con cui questa politica venne effettivamente a realizzarsi, a seconda delle differenti province dell'Impero di volta in volta interessate: province spesso non solo geograficamente ma anche politicamente assimilabili a *disiecta membra* con privilegi, tendenze e in generale realtà affatto lontane, esemplari a questo riguardo la Lombardia e i Paesi Bassi austriaci, a cui peraltro Karniel dedica meno attenzione di quanto ci si aspetterebbe —; analisi che giunge a fornire una mappa dettagliata degli adattamenti che subì di volta in volta il disegno originario, e delle reazioni delle minoranze ora protestanti ora ebrei ai diversi editti nati da questo disegno. Editti emanati tenendo presente, secondo Karniel, più interessi propriamente politici che non l'effettivo miglioramento delle condizioni delle minoranze stesse. Inoltre, Karniel compie una disamina delle reazioni suscitate da tale politica all'interno delle varie comunità: ad esempio, evidenziando sia i motivi sia le modalità con cui gli ebrei viennesi si dimostrarono favorevoli o entusiasti del Toleranzpatent del 1781,

¹ La cui espressione più notevole è data dai saggi raccolti da Barton, *Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts in den Reichen Joseph II*, Wien 1981 (Band 1: *Im Zeichen der Toleranz*; Band 2: *Im Lichte der Toleranz*). Il libro di Karniel, pubblicato nell'originale ebraico nel 1985, non tiene conto dei contributi italiani, rappresentanti dal volume IV, tomo II di *Settecento Riformatore* di F. Venturi (pp. 615-779) e della discussione seguita. Cfr. ad esempio *Annali della Fondazione Einaudi*, 1985, pp. 405-454 (in particolare l'intervento di C. Capra).

² Nato nel 1923, Joseph Karniel si è trasferito nel 1939 in Israele. Allievo di Walter Grab, dopo due soggiorni viennesi nel 1975-1976 e 1981, ha discusso una tesi di dottorato a Tel Aviv nel 1982, pubblicata in ebraico, « La politica nei confronti delle minoranze religiose nell'Impero Asburgico all'epoca di Giuseppe II (1765-1790) sullo sfondo del dualismo tedesco », che è alla base del presente lavoro. Attualmente Karniel lavora all'Università Bar-Ilan di Raman Gat e collabora all'Institut für Deutsche Geschichte di Tel Aviv.

che invece suscitò aperte critiche e dissensi dalla Moravia alla Boemia fino alla Transilvania. Privilegiando sempre un'idea di tolleranza mutuata più dal Realpolitiker per eccellenza Kaunitz che non dagli Aufklärer comunque attivi tribuni della potente opinione pubblica viennese, e considerandola sempre come « politisches Instrument » più che come « Endzweck », Karniel considera separatamente e sistematicamente tutte le minoranze religiose coinvolte nell'opera riformatrice del sovrano absburgico, istituendo penetranti e accurate distinzioni tra i vari culti e all'interno dello stesso culto, con particolare riguardo per i diversi ceppi ebraici distribuiti non uniformemente nel vastissimo territorio dell'Impero, e ideologicamente, nonché economicamente e socialmente appartenenti a diversissimi strati: e non sempre, come Karniel ribadisce spesso, ugualmente bisognosi o reclamanti una promozione civile e politica che alla fine avrebbe potuto rivelarsi ambiguo strumento di un'assimilazione favorita più da motivazioni economico politiche che non da un positivo principio di uguaglianza e integrazione (cosa che fu peraltro sempre lontana dall'idea e dalla forma mentis di Giuseppe). Intravedendo dunque una volontà di maggiore asservimento attraverso una concessione di una libertà e parificazione strumentali e condizionate — una libertà solo apparente che nasconde, in colui che la concede, fini diversi. (Possibilità che certo non si può riferire a Giuseppe II, ma che è presente talvolta, come ha mostrato in un recente pamphlet Geymonat, in quelle forme ambigue di « imposizione di — una — libertà »). Karniel si propone ugualmente, fin dall'inizio, di evitare assolutizzazioni e prese di posizione univoche, così come evita di attribuire univoche ascendenze ideologiche alla politica giuseppina nei confronti delle minoranze e in generale, constatando come un simile procedimento abbia portato — nell'assenza di una linea di pensiero del Kaiser preponderante, riconducibile a ideologie o figure dell'Illuminismo più o meno individuate, e nell'assenza anche di una chiara formazione in tal senso di Giuseppe, a conclusioni palesemente contrastanti o sorprendenti: come l'individuazione di matrici ideologiche esclusive ora nella fisiocrazia ora nella dottrina del diritto naturale, o — all'opposto, — nelle teorie mercantilistiche, nel fiscalismo, nel militarismo legato a circoli e ideologie affatto reazionarie. Karniel assume una posizione intermedia, considerando rilevanti tutte queste posizioni e i loro — possibili — influssi, ma escludendo che su di essi, o *a fortiori* su uno solo di essi si sia poggiata la politica giuseppina, e cercando di dimostrare come essa si conformasse ad esigenze storiche e locali, o almeno cercasse di farlo. E, ugualmente, quanto Giuseppe fosse più attento a scottanti

questioni di politica interna (soprattutto per quel che riguarda la questione ebraica) e estera (per le minoranze protestanti) che alle brillanti teorie e perorazioni che gli venivano da una serie di intellettuali che, come Sonnenfels, saranno più che altro acuti interpreti della sua politica — secondo Karniel — che suoi immediati ispiratori. Karniel dunque assume, a nostro avviso, una posizione più vicina a quella di un Valjavec — sostanzialmente incline a individuare nella politica giuseppina un compromesso tra illuminismo e conservazione, sotto il segno di un particolarismo austriaco — o se mai, da quanto appare tra le righe — non lontana da quella di Wandruszka, che individua alle spalle più che alla base del riformismo teresiano e più tardi giuseppino quell'illuminismo dei « Reformkatholiken » che ebbe una parte così preponderante nella formazione delle coscienze e delle ideologie nell'Impero per tutta la seconda metà del XVIII secolo e oltre. La costante ricerca di motivazioni politiche per la politica giuseppina struttura in un'indagine coerente l'opera, che s'avvale tra l'altro di numerose fonti inedite e d'archivio. Non viene sacrificato tuttavia il momento del confronto e della delimitazione del possibile *Festboden* ideologico. Significative, a questo riguardo, sono le rivalutazioni di personaggi come Dohm, la cui opera *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden* uscì nell'anno stesso del Toleranzpatent giuseppina (1781) e che, come Karniel dimostra per primo compiutamente, comprendeva nove proposte essenziali di riforma, delle quali almeno sette vennero quasi letteralmente riprodotte nell'editto del 1781 e in ordinanze successive (pp. 378 ss.). Ugualmente, viene riconsiderata la figura altrimenti oscura del piarista magiaro Bajtaj, che fu precettore del giovane Giuseppe (pp. 147 ss.), e autore di una *Gebeime Geschichte Ungarns*, in cui veniva avanzata un'idea di tolleranza come « mezzo e non fine della politica », e ugualmente come « necessità politica », etc. (Con la riproposizione tra l'altro del concetto di « Prinzip des toleranten Missionierens » che sarà più tardi ripreso in modo discutibile dal Kaiser).

Ugualmente, viene dato un grande risalto all'opera di costante promozione delle idee di tolleranza da parte, oltreché di van Swieten, Martini, Müller e von Stock, del consigliere di Corte von Greiner e della moglie Charlotte, attivi soprattutto in favore dell'emancipazione degli Ebrei (loro è il concetto di « Rezeption » ebraica, una sintesi ideale di integrazione ed emancipazione di cui parla Pribram e che meriterebbe a nostro avviso un approfondimento) (pp. 396-399).

Un'opera notevolissima, che si conclude con un'appendice dove sono riportati, oltre ai testi originali dei diversi « Toleranzpatente »,

dati statistici sulla popolazione ebraica in Ungheria e Galizia, e sugli appartenenti alle minoranze protestanti, nonché il testo del noto *Handbillet* del maggio 1781, in cui Giuseppe II aveva già annotato quelli che saranno, *in nuce*, i punti cardinali della sua politica di tolleranza. Notevole ugualmente la bibliografia.

PAOLO BERNARDINI

MARINA ROGGERO, *Il sapere e la virtù. Stato, Università e professioni nel Piemonte tra Settecento ed Ottocento*. Torino, Deputazione Subalpina di storia patria, 1987 (Miscellanea di storia italiana, serie V, Studi e fonti per la storia della Università di Torino, I - Centro di studi per la storia dell'Università di Torino). Pp. XI-245.

La storia delle università e, più in generale, dell'istruzione superiore appartiene al novero delle province della storiografia, che nel corso degli ultimi anni si sono segnalate per vivacità e fecondità di risultati. In Italia questo dinamismo, favorito anche da ricorrenze quale il nono centenario dalla nascita del più antico studio generale del mondo, Bologna, si è tradotto, sul piano istituzionale, nella proliferazione dei centri per la storia universitaria. Mentre negli anni 1960 soltanto quello di Padova si distingueva, grazie all'operosità di Paolo Sambin, per la promozione di collane e di studi, nonché per il varo dei « Quaderni per la storia dell'Università di Padova », a tutt'oggi l'unica rivista italiana in quest'ambito di ricerche, a partire dal 1979 si sono affiancate al centro patavino, tra quelle emerse da stagioni più o meno lunghe di ibernazione e quelle di nuova fondazione, iniziative parallele a Bologna, Ferrara, Pavia, Roma e Torino.

Nel caso di quest'ultima sede universitaria la recente consacrazione formale suggella un'attività di ricerca di lungo periodo avviata da Giuseppe Ricuperati nei primi anni 1970 [cfr. *L'Università di Torino nel Settecento. Ipotesi di ricerca e primi risultati*, « Quaderni storici », n. 23 (1973), pp. 575-98] e sfociata già nel 1978 nelle *Ricerche sull'Università di Torino nel Settecento* dello stesso Ricuperati e di Donatella Balani, Dino Carpanetto e Francesco Turlotti [« Bollettino storico-bibliografico subalpino », LXXVI (1978), fasc. I, pp. 5-278]. Come osservavano in quell'anno Roger Chartier e Charles Revel, « dans la tradition, l'histoire des univer-

sités européennes a été de façon massive une histoire médiévale, institutionnelle et intellectuelle». Da questa tradizione, egemone anche in Italia fino a tempi assai recenti, prendeva programmaticamente le distanze l'indirizzo storiografico del gruppo di Torino, non tanto perché si rivolgeva allo studio del Settecento (se è vero che per quel che riguarda l'Europa e l'Italia si deve parlare, di regola, di «mediocrité des universités entre le XVI^e et le XVIII^e siècles», è anche vero che il caso torinese offre, limitatamente al Settecento, un'importante eccezione) quanto perché si proponeva di trasformare una storia «institutionnelle et intellectuelle» dell'università fortemente centripeta in una storia incentrata sulle relazioni tra l'istituzione e la società.

The University in the Society, il titolo di due volumi promossi e curati da Lawrence Stone nel 1974, appare la formula, che riassume in maniera più icastica un progetto di studi, al cui successo Marina Roggero ha dato fin dagli esordi un importante contributo. Dopo aver curato, insieme a Balani, un'antologia di documenti, *La scuola in Italia dalla Controriforma al secolo dei lumi*, che rifiutava l'imperante e riduttiva equazione tra la storia della scuola e la storia della pedagogia, dopo aver tracciato in compagnia di Ricuperati due suggestivi bilanci su *Educational Politicies in Eighteenth-Century Italy* e su *Istruzione e società in Italia. Problemi e prospettive di ricerca*, Roggero ha pubblicato nel 1981 un'ampia sintesi su *Professori e studenti nelle università tra crisi e riforme (Storia d'Italia, Annali 4)* e una solida monografia su *Scuola e riforme nello Stato Sabauda. L'istruzione secondaria dalla Ratio Studiorum alle Costituzioni del 1772*.

Il sapere e la virtù «studia il collegio delle Province, una fondazione universitaria per borsisti creata nel 1729 dal re di Sardegna» (p. VII), una fondazione che può essere considerata, unitamente alla rete di scuole secondarie di Stato istituita in quello stesso anno, l'altra ala del dittico riformatore di Vittorio Amedeo II in tema di istruzione delle classi dirigenti. Inaugurando una strada battuta nel secondo Settecento da molti regimi più o meno illuminati, Vittorio Amedeo II aveva prima varato una riforma dell'Università di Torino e poi si era preoccupato di riaccordare il centro e, ad un tempo, il vertice della piramide scolastica alla periferia e alla base mediante una riconversione dei collegi degli ordini regolari e, appunto, la creazione del collegio delle Province. Mentre in *Scuola e riforme* Roggero aveva privilegiato il triangolo monarchia-clero-istituzione scolastica, *Il sapere e la virtù* traccia la mappa dei complicati rapporti tra lo stato e la società attivati dal sistema delle borse universitarie.

Il collegio delle Province era destinato ad ospitare giovani « ingegnosi e vogliosi di studiare, ma privi di corrispondenti facoltà »: si voleva renderli « capaci di servire utilmente non meno Sua Maestà che le loro patrie » (p. 1). In effetti l'istituzione favorì in un numero limitato di casi — quasi sempre si trattava di borsisti di chirurgia e di belle lettere — una vera e propria ascesa sociale, la redenzione dei « poveri nazionali »; molto più importante fu il ruolo svolto a tutela di posizioni e di *status* incrinati da una congiuntura più o meno avversa (la morte del capofamiglia, un tracollo finanziario, una figliolanza troppo numerosa...): in altre parole la laurea a spese dello stato funzionava non di rado da ammortizzatore, se non da stabilizzatore all'interno del « sistema », evitava o, meglio, avrebbe dovuto evitare che una famiglia « distinta » scendesse precipitosamente i gradini della scala sociale.

Talvolta la « piazza » nel collegio era utilizzata dallo stesso sovrano o comunque dagli ambienti di corte per assistere una famiglia, di rango nobiliare e/o al servizio dello stato, socialmente esposta; più spesso l'assegnazione della borsa da parte dei consigli comunali delle città capoluogo di provincia metteva in moto meccanismi imperniati sul *patronage* o sulla cooptazione, un insieme di dinamiche e di dialettiche (ad esempio, tra i capoluoghi, i centri minori e le terre) che Roggero ricostruisce con grande sensibilità. Il sovrano, la corte, l'amministrazione statale e locale, le famiglie, gli « ordini », i *clan*, il notabilato della periferia: a questi interlocutori e all'universo di valori, dei quali erano i portavoce e i difensori, si aggiungeva il « sapere », l'omologazione da parte delle istituzioni culturali del principe sia al momento di attribuire la « piazza », sia nel corso e alla conclusione del tirocinio universitario.

Qual è il profilo complessivo che emerge da questa catena di interazioni? Senza dubbio è necessario lasciar cadere l'ipotesi, apparentemente confortata dalla lettera dei documenti ufficiali, di un collegio delle Province perno di una selezione meritocratica dei « poveri » d'estrazione borghese destinati a dare nuovo smalto alla classe dirigente del regno. Tuttavia va anche sottolineato che la monarchia sabauda non si limitò, come farà invece il regime napoleonico, a ratificare l'assetto notabile della società, ma perseguì una strategia, che ad un tempo salvaguardava le esigenze centralizzatrici e le autonomie locali, veniva incontro alla domanda d'istruzione dei ceti medio-alti (i quali chiedevano soprattutto « piazze » di legge e di teologia) ma anche l'incanalava, sia pure con una certa difficoltà, a favore delle professioni, più o meno « nuove », destinate a qualificare l'amministrazione statale (compresa l'Università, i cui docenti

furono in molti casi reclutati tra gli ex-borsisti) e a diffondere i « lumi » nelle province (medicina, chirurgia, belle lettere, ingegneria e gli altri profili fisico-matematici).

Una delle contraddizioni più appariscenti del Settecento sabaudo è il contrasto tra il grigiore e la piattezza del quadro culturale e il « solido vincolo fiduciario » (come scrivono Carpanetto e Ricuperati), che connetteva la società al sovrano. Come dimostra la vicenda del collegio delle Province, l'istruzione delle classi superiori fu una delle chiavi di volta di questa notevole coesione politica. Le riforme scolastiche di Vittorio Amedeo II non incisero tanto sui rapporti tra lo stato e la Chiesa quanto sui legami tra la monarchia e il bacino di reclutamento della classe dirigente e della burocrazia. Introducendo nuovi *standards* d'istruzione, il sovrano creava una sorta di mandarinato. Nel regno di Sardegna spettava ad un sapere impartito in dosi mitridatiche lubrificare la macchina dell'amministrazione.

PIERO DEL NEGRO

Wagnerism in European Culture and Politics, Edited by David C. Large and William Weber in collaboration with Anne Dzamba Sessa, Ithaca and London, Cornell University Press, 1984, pp. 364.

È questione controversa se la musica possa di per sé non soltanto esprimere idee ma finanche sentimenti. In proposito, malgrado le polemiche che esso suscitò al suo apparire e che ancora talvolta continua ad alimentare, non sembra che il saggio di E. Hanslick, *Vom Musikalisch-Schönen*, apparso nel 1854 e che ebbe numerose ristampe sino alla fine del secolo (una traduzione italiana, di Luigi Torchi, uscì nel 1883), possa dirsi effettivamente superato. Ciò che rende difficile confutare in modo convincente la tesi di Hanslick, e cioè che la musica non è in grado di esprimere sentimenti definiti, consiste proprio nell'ambiguità che caratterizza la forma musicale stessa. Tuttavia non sembra potersi negare che la musica sia a pieno titolo un documento della situazione spirituale del proprio tempo, e che di fronte a questa situazione il compositore in qualche modo venga a prendere posizione anche con la sua opera. Il che equivale a dire che anche la musica ha una sua valenza ideologica. Esempio in proposito il caso Wagner.

I termini generali sono largamente noti. Già al suo apparire l'opera di Wagner provocò tra i contemporanei reazioni che investi-

vano questioni ben oltre il campo strettamente musicale. Pur tenendo conto del fatto che in tali reazioni ebbero la loro parte sia la persona stessa di Wagner e i suoi connotati biografici, sia la sua non esigua produzione letteraria, rimane che già allora ciò che soprattutto impressionò e costrinse alla discussione, fu la sua opera di compositore. Questa, tuttavia, per la sua complessità e per le sue implicazioni, si colloca in uno spazio che travalica ampiamente la semplice storia della musica (o quella del teatro musicale), per imporsi all'attenzione di chiunque voglia fare i conti con i caratteri della cultura europea nella seconda metà del sec. XIX e con l'eredità di questa cultura nell'insieme della vita civile. Non si tratta di un compito facile, soprattutto perché nel caso di Wagner, come in altri analoghi, rimane sempre aperta la questione di quanto certe postume appropriazioni siano state legittime e quanto esse effettivamente corrispondessero non tanto alle intenzioni dell'autore (che è cosa tutto sommato secondaria), quanto al contenuto autentico dell'opera. E poiché proprio a Wagner è toccato in sorte il non lieve addebito di presentarsi come un precursore del nazismo, ecco che intorno al suo nome il problema del rapporto tra musica e sentimenti pubblici assume una speciale rilevanza.

Onde evitare il rischio di attribuzioni improprie è indispensabile una conoscenza quanto più larga possibile di ciò che Wagner e la sua opera significarono nel periodo tra il loro affermarsi e gli anni successivi alla morte dell'uomo (1883), non soltanto nel campo più propriamente musicale, cioè tra gli addetti ai lavori, bensì in tutti quei più vasti ambienti di ascoltatori, che nell'opera di Wagner furono in qualche modo coinvolti e che dettero luogo a un fenomeno di cultura e di costume definibile come wagnerismo. Alla storia di tale fenomeno recano ora un contributo di prim'ordine i saggi raccolti nel volume che qui si segnala. Come il titolo stesso suggerisce, quest'opera non si confronta direttamente con la figura e con l'opera di Wagner, bensì ne segue le tracce, cioè la fortuna, attenta ai modi come essa venne accolta nei diversi paesi occidentali e ai fermenti che essa in ciascuno di essi suscitò, anche su terreni ben diversi da quello della musica. Ne emerge un quadro assai bene articolato, ove in realtà intorno al nome di Wagner si raccolgono singoli capitoli, che recano un notevole arricchimento alla storia della cultura di ciascuno dei paesi considerati. Si pensi ad esempio all'Italia, per la quale il saggio di Marion S. Miller, *Wagnerism, Wagnerians, and Italian Identity* (pp. 167-97), reca un apporto assai notevole, di cui si valuterà facilmente la novità confrontandolo con l'insieme degli studi più noti sulla storia della cultura italiana in questo periodo,

rispetto ai quali la documentazione qui offerta è quasi del tutto inedita.

Attraverso l'esame comparato delle situazioni assai chiaramente delineate, in Germania, Francia, Italia, Russia, Inghilterra, Stati Uniti, è facile constatare come l'eredità di Wagner abbia effettivamente seguito strade assai diverse, ponendosi via via al servizio di posizioni culturali in aperto contrasto tra di loro, sia in termini di programmi che di assunti politici generali. Tutto ciò sembrerebbe assolvere Wagner e la sua musica da quel rapporto di dipendenza con gli esiti successivi della storia tedesca: che è quanto si propone di dimostrare la conclusione dei curatori di quest'opera (pp. 278-300), con considerazioni sempre assai equilibrate, dove si riprendono temi già introdotti sia nella introduzione generale (pp. 15-27), sia nell'ampio saggio di William Weber, *Wagner, Wagnerism, and Musical Idealism* (pp. 28-71). E sulla base delle ricerche qui presentate, si sottolinea la portata cosmopolita dell'opera di Wagner (e perciò la impossibilità di riassumerla nei termini del nazionalismo germanico), le sue affinità con certo radicalismo politico, il conto in cui essa fu tenuta (in Francia, in Russia, in Inghilterra) presso ambienti che con il nazismo certamente non ebbero nulla a che fare. Tutto ciò è innegabile, ma ho l'impressione che le cose siano più complicate e che affermare un rapporto tra l'opera di Wagner e il nazismo sia ben legittimo. Tutto sta a vedere come si imposta la questione.

Naturalmente nessuna persona ragionevole potrebbe seriamente sostenere una qualche responsabilità di Wagner rispetto al corso che la storia della Germania assunse cinquant'anni dopo la sua morte. Questo corso, tuttavia, fu reso possibile da una serie di presupposti, i quali permisero al nazismo di presentarsi come l'erede legittimo di una tradizione ben fondata nella storia del popolo tedesco. Rispetto ai caratteri, veri o presunti, di questa tradizione, mi sembra che l'opera di Wagner abbia svolto un ruolo non indifferente. La natura di questa tradizione apparirà forse in migliore luce ove si tenga presente che di per sé le diverse forme di fascismo, alle quali anche il nazionalsocialismo appartiene, derivano da quel movimento profondo di reazione politica, il quale percorre tutto il secolo XIX, e che opponendosi insieme ai principii dell'89 e alla mobilità sociale prodotta dalla crescita demografica e dalla rivoluzione industriale, si propone di conservare quanto più possibile l'antico ordine politico e sociale. Il fenomeno è assai chiaramente percepibile nella discussione, vivacissima, intorno alle forme di stato, ove in contrapposizione a quel tipo di organizzazione politica, che derivava dal principio della sovranità popolare e che già nella prima metà dell'Ottocento si profi-

lava come uno stato democratico (si pensi alla riflessione del Tocqueville), si veniva sviluppando, in modo specialmente attivo nella cultura tedesca, quella che Meinecke definì l'idea conservatrice di stato nazionale, la quale cercava quanto più possibile di proteggere il principio legittimista. Ora, il compito di questo conservatorismo era reso specialmente arduo dal fatto che ad esso si opponevano le circostanze, procedendo inesorabile e strettamente intrecciato, il moto dello sviluppo demografico e di quello economico. E tuttavia si trattò di una resistenza condotta con grande vigore, e che fu spezzata soltanto dalla sconfitta degli Imperi centrali nella prima guerra mondiale. Il manifesto di questa resistenza, che aveva profonde motivazioni culturali, mi sembra ben rappresentato da quella straordinaria opera che sono le *Betrachtungen eines Unpolitischen*, di Thomas Mann, uscite proprio nel 1918. Mann si rese ben presto conto, ciò che testimonia non solo della sua grande onestà ma anche della sua intelligenza politica, che a partire dalla fine della prima guerra mondiale ogni resistenza alla democrazia, cioè ogni conservatorismo, avrebbe necessariamente assunto forme di inaccettabile brutalità, essendo ormai definitivamente reciso ogni legame con il principio legittimista, cioè con l'ancora operante tradizione di un'Europa cristiana. Pertanto la sua adesione alla Repubblica di Weimar fu dettata dalla mente, non dal cuore. E nel corso di questa nuova riflessione, che lo riportava a fare i conti con le sue stesse idee di un tempo, Mann fu costretto a riconsiderare anche il ruolo di Wagner non soltanto rispetto alla sua biografia ma nell'insieme della cultura tedesca. Ed è un tema sul quale da allora in avanti Mann ritornerà con frequenza¹.

Proprio a proposito di Wagner, nel grande saggio del 1933, Mann coniò una espressione che rimane a mio parere lapidaria, « Machtgeschützte Innerlichkeit » (comunemente tradotta come « intimismo all'ombra del potere »)², la quale proprio a proposito del rapporto tra fascismo e cultura dovrebbe metterci sulla strada giusta. Troppo spesso infatti si continua a considerare lo stato fascista, in

¹ Di questi scritti si ha un'ampia scelta in trad. it.: TH. MANN, *Dolore e grandezza di Richard Wagner*, prefaz. di M. Montinari, Firenze, Discanto, 1979.

² Si v. *ivi*, p. 49 (per il saggio *Leiden und Größe Richard Wagners*, dal quale prende nome la raccolta), ove si legge: « La partecipazione ai moti del '48, che gli costò un tormentoso esilio di dodici anni, fu da lui sin dove possibile sminuita e rinnegata più tardi, quando si vergognava del suo 'ne-fando' ottimismo e si sforzava di scambiare la realtà concreta dell'impero bismarckiano con l'attuazione dei suoi sogni. Egli ha percorso il cammino della borghesia tedesca: dalla rivoluzione alla delusione, al pessimismo e all'intimismo rassegnato all'ombra del potere ».

Italia e in Germania, come il genuino prodotto di una idea politica, della quale pertanto sia lecito ricostruire la storia sul terreno della cultura. Ciò conduce a profondi fraintendimenti e a operazioni di notevole futilità, in quanto non si tiene conto del fatto che il fascismo si pone appunto come la estrema forma di reazione allo stato liberal-democratico, quando la ragione e la storia avevano ormai dimostrato che a questa forma di stato, del tutto corrispondente al proceder dei tempi, non c'erano ormai alternative se non sul piano della violenza. La questione quindi non è quella di scoprire sul piano delle idee improponibili ascendenze culturali del fascismo, accettando le pretese, che esso avanzò per ovvie ragioni propagandistiche, secondo le quali anche ai movimenti fascisti avrebbe dovuto essere riconosciuta una loro legittima dimensione intellettuale. La questione è invece quella di capire due cose legate ma distinte: la prima, perché le istituzioni democratiche in alcune determinate situazioni abbiano incontrato tanto scarso favore; la seconda, attraverso quali strade e in base a quali presupposti un movimento politico caratterizzato soprattutto dalla violenza riuscì a ottenere il consenso di tanti pur onesti cittadini. Qui entrano in gioco quelle forme di cultura, alle quali indubbiamente anche la musica di Wagner appartiene.

Esiste, innanzitutto, un aspetto generale di cui credo occorra tenere conto, e cioè la incompatibilità, se non una più esplicita opposizione, tra la cultura di Wagner e quei modi di pensare e di sentire in assenza dei quali le istituzioni liberaldemocratiche, quand'anche vengano costituite, sono destinate a deperire. Qui si tocca, a mio avviso, una questione di grande importanza, e che spesso si tende a trascurare, e cioè quella del rapporto necessario tra istituzioni politiche e sentimento pubblico. Un tale rapporto, presente comunque, è reso tanto più delicato negli stati democratici dal fatto che per il loro stesso funzionamento essi implicano una partecipazione attiva, cioè critica, della maggioranza dei cittadini, implicano quindi la responsabilità personale. Ora, il senso della responsabilità personale non nasce dal nulla; esso, al contrario, se non vedo male, nella storia dell'Europa moderna si è sviluppato lungo due grandi direttrici: l'idea di libertà religiosa, da cui deriva la regola della tolleranza e il rifiuto del conformismo; la moderna idea di scienza, cioè di un sapere aperto al dubbio, alla discussione, alla prova, da cui deriva lo spirito critico. Non si dice nulla di nuovo affermando che la cultura di Wagner fa parte di quel più vasto movimento della cultura europea, attivo specialmente tra la seconda metà del sec. XIX e la prima guerra mondiale, talora riassumibile per ragioni di comodo sotto l'insegna del decadentismo, il quale operò una sistematica sva-

lutazione dello spirito critico ad esso sostituendo un universo di morbide sensazioni. Si tratta, in via generale, dello stesso tipo di cultura al quale appartiene D'Annunzio (che fu infatti fortemente suggestionato dall'opera di Wagner: si v. qui pp. 188 ss.), e per la quale rimangono esemplari le critiche avanzate da Benedetto Croce nel 1907³. Rispetto a D'Annunzio, tuttavia, il fatto stesso di affidarsi alle forme del teatro musicale, piuttosto che delle lettere, rendeva l'opera di Wagner assai più fortemente suggestiva e capace di estendere i suoi effetti nello spazio e nel tempo, rafforzando un modo di sentire assai poco permeabile alle più prosaiche istanze della ragione. Wagner, inoltre, grazie alla indubbia originalità della sua opera, riuscì a confondere ulteriormente il giudizio dei contemporanei ponendosi sull'ambiguo terreno delle avanguardie artistiche. Aggiungendosi alle sue precedenti esperienze di partecipazione politica ai moti del 1848, ciò conferì alla sua figura una dubbia nota di « radicalismo », facendo apparire come nuovo e anticipatore di un progresso futuro, un messaggio il cui contenuto era invece, nel senso più letterale del termine, profondamente reazionario. Ciò credo emergere, senza ombra di dubbio, ove si esamini l'opera di Wagner sul terreno nel quale essa era naturalmente destinata a produrre i più cospicui frutti, e cioè nell'ambito tedesco. In proposito l'ampio e ben documentato saggio di David C. Large, *Wagner's Bayreuth Disciples* (pp. 72-133) è di grande aiuto. Che la musica di Wagner abbia rappresentato un fenomeno di rilevanza europea, non deve nascondere il fatto che essa (come è anche qui, del resto, esplicitamente ammesso: v., a es., pp. 72, 284) deliberatamente svolgeva temi tedeschi e nella tradizione della cultura germanica pretendeva affondare le sue radici. La legittimità di questa pretesa potrà anche essere messa in dubbio. In realtà si ha spesso l'impressione che gran parte di quel ciarpame letterario che fa da supporto alle opere di Wagner potrebbe propriamente considerarsi parte di un capitolo tedesco, ancora che io sappia da scrivere, di quella « invention of tradition » di recente messa in luce per l'Inghilterra⁴. Come che sia, mi sembra difficile poter negare il significato reazionario rispetto allo stato nazionale tedesco di una proposta culturale secondo la quale si rivendicava la legittimità di una tradizione, in cui nessuna minoranza etnica

³ Si tratta del celebre saggio *Di un carattere della più recente letteratura italiana*, « La Critica », V (1907), pp. 177-90, poi in B. CROCE, *La letteratura della nuova Italia. Saggi critici*, IV, Bari, Laterza, 1915, pp. 179-96.

⁴ *The Invention of Tradition*, Edited by E. Hobsbawm and T. Ranger, Cambridge University Press, 1983.

avrebbe potuto riconoscersi. Qui mi pare che l'antisemitismo di Wagner si riveli in modo assai più sostanziale che non nei suoi stessi scritti. Inoltre, in un momento in cui l'affievolirsi delle passioni religiose avrebbe potuto facilitare una tolleranza sul piano pratico, anche laddove non ne sussistessero fondati presupposti teorici, i temi ricorrenti nell'opera di Wagner contribuivano largamente a creare intorno ai nuovi valori nazionali un clima di torbida religiosità, che era la premessa stessa di nuove forme di fanatismo. Con Wagner, insomma, siamo alle soglie di una non premeditata cultura politica, che proprio per il fatto di non presentarsi sotto tale veste e spesso anzi grazie alla sua pretesa apoliticità, ottuse spirito critico e senso morale, con ciò erodendo i fondamenti di una civile idea di Europa e creando le condizioni perché, quando la violenza fascista si scatenò nel nome della patria, essa potesse raccogliere un consenso che non corrispondeva affatto ad una adesione consapevole. In questo senso può forse dirsi che il carattere costituzionalmente ambiguo della musica abbia partecipato con Wagner ad un'opera di vera e propria diseducazione politica.

ROBERTO VIVARELLI

LIBRI RICEVUTI

AA.VV., *Au Pays d'Eros. Littérature et érotisme en Italie de la Renaissance à l'Age baroque (1^{re} série)*, Paris, « Centre Interuniversitaire de Recherche sur la Renaissance italienne », 14, Université de la Sorbonne nouvelle, Centre Censier, 1986, pp. 212, s.p.

AA.VV., *Fernand Braudel, il mestiere di uno storico*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1988, pp. 171, L. 16.000.

AA.VV., *La cooperazione ravennate nel secondo dopoguerra (1945-1980)*, a cura di A. Ravaioli, Longo Editore, 1986, pp. 316, L. 25.000.

AA.VV., *Rinascimento meridionale e altri studi in onore di Mario Santoro*, Napoli, Società Editrice Napoletana, 1987, pp. VIII-500, L. 50.000.

AA.VV., *Storia del Teatro Regio di Torino*, volume V, *Cronologie*, a cura di Alberto Basso, Torino, Cassa di Risparmio di Torino, 1988, pp. 528 + 32 tavv., s.p.

AGÓCS SANDOR, *The Troubled Origins of the Italian Catholic Labor Movement 1878-1914*, Detroit, Wayne State University Press., 1988, pp. 252, \$ 29.95.

ALTIERI ORIETTA, *La comunità ebraica di Gorizia: caratteristiche demografiche, economiche e sociali (1778-1900)*, Udine, Del Bianco Editore, 1985, pp. 250, L. 20.000.

Archivio (L') Comunale di Abbadia San Salvatore. Inventario della Sezione storica, a cura di P. G. Morelli, S. Moscarelli e C. Santini, Siena, Amministrazione Provinciale di Siena, Assessorato alla Cultura, « Inventari degli Archivi Comunali della Provincia di Siena », 3, 1986, pp. 105, s.p.

Archivio (L') Comunale di Castellina in Chianti. Inventario della Sezione storica, a cura di P. G. Morelli, S. Moscardelli e F. Pappalardo, Siena, Amministrazione Provinciale di Siena, Assessorato alla Cultura, « Inventari degli Archivi Comunali della Provincia di Siena », 2, 1986, pp. 172, s.p.

BECKER MARVIN B., *Civility and Society in Western Europe 1300-1600*, Bloomington, Indiana University Press, 1988, pp. XXII-214, \$ 27.50.

BERKVEN'S-STEVELICK CHRISTIANE, *Prosper Marchand. La vie et l'oeuvre (1678-1756)*, Leiden, New York, København, Köln, E. J. Brill, 1987, pp. 254 s.p.

BIROCCHI ITALO, *Per la storia della proprietà perfetta in Sardegna. Provvedimenti normativi, orientamenti di governo e ruolo delle forze sociali dal 1839 al 1851*, Milano, Giuffrè, 1982, pp. 552, L. 30.000.

BONINI ROBERTO, *Crisi del diritto romano, consolidazioni e codificazioni nel Settecento europeo*, seconda edi-

zione ampliata, Bologna, Pàtron, 1988, pp. 205, L. 20.000.

BORELLI GIORGIO, *Ricchezza e ascesa sociale di un medico nella Verona della tarda Rinascenza*, estr. da « Studi Storici Luigi Simeoni », XXXV (1985), pp. 13.

BORSARI SILVANO, *Venezia e Bisanzio nel XII secolo. I rapporti economici*, Venezia, Deputazione di Storia patria per le Venezie, Miscellanea di Studi e Memorie, vol. XXVI, 1988, pp. XI-180, s.p.

BORST ARNO, *Forme di vita nel Medioevo*, Napoli, Guida, 1988, pp. 820, L. 40.000.

CARLI GIANRINALDO, *Dalle lettere americane*, selezione, studio introduttivo e note di Aldo Albónico, 1988, pp. 294, L. 60.000.

CHARLE CHRISTOPHE-TELKÈS EVA, *Les professeurs du Collège de France. Dictionnaire biographique 1901-1939*, Paris, Institut National de Recherche Pédagogique, Editions du CNRS, 1988, pp. 246, 160 F.

CIPOLLA CARLO M., *Tra due culture. Introduzione alla storia economica*, Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 270, L. 30.000.

CORSINI PAOLO, *Il fendo di Augusto Turati. Fascismo e lotta politica a Brescia (1922-1926)*, Milano, Franco Angeli, 1988, pp. XX-955, L. 70.000.

D'ANGELO MICHELA, *Mercanti inglesi in Sicilia 1806-1815. Rapporti commerciali tra Sicilia e Gran Bretagna nel periodo del blocco continentale*, Milano, Giuffrè, 1988, pp. XII-268, L. 22.000.

DELILLE GÉRARD, *Famiglia e proprietà nel Regno di Napoli. XV-XIX secolo*, Torino, Einaudi, 1988, pp. VIII-390, L. 50.000.

Documents diplomatiques suisses, 1848-1945, volume 8, (1920-1924) 24 novembre 1920-27 décembre 1924, préparé par A. Fleury et G. Imbiden avec la collaboration de C. Altermatt, Bern, Benteli Verlag, 1988, pp. XCIII-1042, s.p.

DOVERE UGO, *Cultura ecclesiastica a Napoli agli inizi del Novecento. La « Rivista di Scienze e Lettere » (1900-1909)*, prefazione di D. Ambrasi, Napoli, Società Editrice Napoletana, 1987, pp. IX-151, L. 20.000.

DUCELLIER ALAIN, *Bisanzio*, Torino, Einaudi, 1988, pp. XVII-484, L. 55.000.

ELLIS HAROLD A., *Boulainvilliers and the French Monarchy. Aristocratic Politics in Early Eighteenth-Century France*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1988, pp. XI-283, \$ 34.50.

ENGLISH EDWARD D., *Enterprise and Liability in Sieneese Banking, 1230-1350*, Cambridge, The Medieval Academy of America, 1988, pp. XVII-132, \$ 15.

Erste (Der) Weltkriege in der internationalen Karikatur, hrsg. und kommentiert von E. Demm, Hannover, Fackelträger Verlag, 1988, pp. 200, s.p.

Evoluzione (L') delle città italiane nell'XI secolo, a cura di R. Bordone e J. Jarnut, Bologna, Il Mulino, « Annali dell'Istituto storico italo-germanico », quaderno 25, 1988, pp. 270, L. 26.000.

FERNÁNDEZ ARMESTO, *The Spanish Armada. The Experience of War in 1588*, Oxford University Press, 1988, pp. XII-300, L. st. 14,95.

FRAGNITO GIGLIOLA, *Gaspare Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Firenze, Olschki, 1988, pp. XXIV-284, L. 63.000.

GABBA EMILIO, *Del buon uso della ricchezza. Saggi di storia economica e sociale del mondo antico*, Milano, Guerini e associati, 1988, pp. 235, L. 28.000.

GERBI ANTONELLO, *Il mito del Perù*, a cura di S. Gerbi, Milano, Franco Angeli, «Saggi di Storia», 1988, pp. 359, L. 35.000.

GUASCO MAURILIO, *Romolo Murri. Tra la «Cultura sociale» e «Il Domani d'Italia» (1898-1906)*, Roma, Edizioni Studium, 1988, pp. 204, L. 16.000.

Guida degli archivi economici a Roma e nel Lazio, a cura di Maria Guerno, Roma, Soprintendenza Archivistica per il Lazio, «Quaderni della Rassegna degli Archivi di Stato», 54, 1987, pp. 132, s.p.

KASTER ROBERT A., *Guardians of Language. The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1988, pp. XXI-524, s.p.

KNOWLES DAVID, *The Evolution of Medieval Thought*, Second Edition, Edited by D.E. Luscombe and C.N.L. Brooke, London and New York, Longman, 1988, pp. XXVI-338, L. st. 9,95.

IANZITI GARY, *Humanistic Historiography under the Sforzas. Politics and Propaganda in Fifteenth-Century Milan*, Oxford, Clarendon Press, 1988, pp. XVII-254, L. st. 27,50.

Informatica e archivi, Atti del Convegno, Torino, 17-19 giugno 1985,

Roma, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Pubblicazioni degli Archivi di Stato, Saggi 5, 1986, pp. 362, s.p.

JOSHUA ISAAC, *La face cachée du Moyen Age. Les premiers pas du capital*, Montreuil, PEC, 1988, pp. 376, s.p.

JOY MANNUCCI ERICA, *Gli altri lumi. Esoterismo e politica nel Settecento francese*, Palermo, Sellerio, 1988, pp. 150, L. 15.000.

LUSERONI GIOVANNI, *La stampa clandestina in Toscana (1846-47). I «bulletini»*, Firenze, Olschki, 1988, pp. 231, L. 39.000.

Mandati della Reverenda Camera Apostolica (1418-1802), inventario a cura di P. Cherubini, Roma, Archivio di Stato, «Quaderni della Rassegna degli Archivi di Stato», 55, 1988, pp. 164 s.p.

MANSEL PHILIP, *The Court of France 1789-1830*, Cambridge, University Press, pp. XI-224, L. st. 25,00.

MAZZALI TIZIANA, *Il martirio delle streghe. Una nuova drammatica testimonianza dell'inquisizione laica del Seicento*, Milano, Xenia Edizioni, 1988, pp. 212, L. 20.000.

Medioevo (II) nell'Ottocento in Italia e Germania, a cura di R. Elze e P. Schiera, Bologna, Il Mulino, Berlin, Duncker & Humblot, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», Contributi, 1, 1988, pp. 440, L. 40.000.

MOLINELLI RAFFAELE, *Pasquale Turiello. Il pensiero politico e un'antologia degli scritti*, Urbino, Argalia Editore, 1988, pp. 332, L. 35.000.

MÜLLER-HILL BENNO, *Murderous Science. Elimination by scientific se-*

lection of Jews, Gypsies and others, Germany 1933-1945, transl. by G.R. Fraser, Oxford, Oxford University Press, 1988, pp. XVI-208, L. st. 15,00.

Napoli 1799. *I giornali giacobini*, a cura di Mario Battaglini, Roma, Libreria Alfredo Borzi, Istituto Italiano per gli Studi filosofici, «Fonti e documenti del triennio giacobino», I, 1988, pp. XXX-381, L. 35.000.

OLDRINI GUIDO, *Le particolarità del ruminismo inglese*, estr. da «Rinascimento», seconda serie, vol. XXV, pp. 61.

OLIVIERI FILIPPO SALVATORE, *Luigi Sturzo e le autonomie locali. Studio in memoria di Piersanti Mattarella*, Palermo, Edizioni «Gruppo politica», 1986, pp. 145, L. 10.000.

PEROUAS LOUIS, D'HOLLANDER PAUL, *La révolution française, une ropture dans le christianisme? Le cas du Limousin (1775-1822)*, préface de Michel Vovelle, Treignac, Editions «Les Monédières», 1988, pp. 430, 130 F.

Permanent (The) Revolution. The French Revolution and its Legacy 1789-1989, edited by G. Best, 1988, London, Fontana Press, 1988, pp. VII-241, L. st. 4,95.

Piemonte risorgimentale. Studi in onore di Carlo Pischedda nel suo settantesimo compleanno, Torino, Centro Studi Piemontesi, 1987, pp. 312, s.p.

PINNA MARIO, *La teoria dei climi. Una falsa dottrina che non muta da Ippocrate a Hegel*, Roma, Società geografica italiana, 1988, pp. 396, s.p.

POLASKY JANET L., *Revolution in Brussels 1787-1793*, Hannover and London, University Press of New England, 1987, pp. 315, L. st. 18,25.

Politics in Western Europe, edited by G.A. Dorfman and P.J. Duiguau, Stanford, Hoover Institution Press, Stanford University, 1988, pp. IX-330, \$ 16,95.

POSO COSIMO DAMIANO, *Il Salento Normanno. Territorio, istituzioni e società*, Galatina, Congedo editore, 1988, pp. 260, s.p.

RAYNAL GUILLAUME und DIDEROT DENIS, *Die Geschichte beider Indien*, Ausgewählt und erläutert von H.-J. Lüsebrink, Nördlingen, Franz Greno, 1988, pp. 350, DM 33,00.

RIEUPEJROUT JEAN-LOUIS, *Storia degli Apache. La fantastica epopea del popolo di Geronimo 1320-1981*, Milano, Xenia, 1988, pp. 365, L. 25.000.

ROSSI LUCIA, *La biblioteca di Giuliano Corbelli, giurista e politico sammarinese (1515-1620)*, San Marino, Cassa di Risparmio della Repubblica di S. Marino, 1988, pp. 190, s.p.

SALVADORI ROBERTO G., *Bibliografia aretina 1900-1985. Appunti da servire per una bibliografia ragionata su Arezzo e la sua provincia per il 1900-1985*, Arezzo, s.e., 1986, pp. 62, s.p.

SPERONI MARIO, *La tutela dei beni culturali negli Stati italiani preunitari, I, L'età delle riforme*, Milano, Giuffrè, 1988, pp. 234, L. 20.000.

Spostamenti di popolazione e deportazioni in Europa 1939-1945, Atti del Convegno, Capri 4-5 ottobre 1985, Bologna, Cappelli, 1987, pp. IX-503, L. 32.000.

Storia (Per la) dell'ANCI, a cura di R. Ruffilli e M.S. Piretti, Roma, ANCI, 1986, pp. 316, s.p.

TOCQUEVILLE (DE) ALEXIS, *L'Antico Regime e la rivoluzione*, a cura di G. Candeloro, Milano, Rizzoli, BUR, 1989, pp. 372, L. 9.500.

Ufficiali e società. Interpretazioni e modelli, a cura di G. Caforio e P. Del Negro, Milano, Franco Angeli, 1988, pp. 572, L. 35.000.

VUILLEMIER MARC, *Immigrés et réfugiés en Suisse Aperçu historique*, Zurich, Pro Helvetia, 1987, pp. 108, s.p.

WOODHOUSE, C. M., *George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes*, Oxford, Clarendon Press, 1986, pp. XXI-391, L. st. 40,00.

WRIGLEY E. A., *People, Cities and Wealth. The Transformation of Traditional Society*, Oxford, Basil Blackwell, 1987, pp. 348, L. st. 29,50.

ITALIA CONTEMPORANEA

172, settembre 1988

Ricordo di Roberto Ruffilli.

Roberto Ruffilli, Sistema politico e riforme elettorali; **Insmli/Istituti associati**, Programma scientifico generale 1988.

Studi e ricerche. **Percy Allum**, **Paolo Feltrin**, **Matteo Salin**, Chiesa, cattolicesimo politico, scelte elettorali. Il voto del 1946 a Vicenza; **Giovanni De Luna**, Tre generazioni di storici. L'Istituto per la storia della resistenza in Piemonte 1947-1987.

Note e discussioni. **Simona Colarizi**, Il voto socialista del 1946; **Maurizio Gusso**, Insegnamento della storia e curriculum verticale; **Adriano Ballone**, Una collana tra ricerca e insegnamento della storia. **Due seminari degli Istituti.** **Vittorio De Tassis**, Le biblioteche di storia contemporanea; **Gaetano Grassi**, Gli archivi della Resistenza.

Rassegna bibliografica. **Antonio Parisella**, Società e politica nelle bonifiche contemporanee; **Marco Scardigli**, Il labirinto del rischio; **Angelo Gaudio**, Cattolici e Costituente; **Massimo Legnani**, Conflitti operai nella Milano degli anni quaranta; **Giam-paolo Valdevit**, Alle origini dell'alienazione Italia-Stati Uniti 1946-1950.

STUDI STORICI

Rivista trimestrale

SOMMARIO del n. 3/88

In ricordo di Giorgio Candeloro e di Paolo Spriano.

Francesco Barbagallo, Le origini della storia contemporanea in Italia tra metodo e politica.

Opinioni e dibattiti. *Marina Cedronio*, Charles Ernest Labrousse e la storia economica e sociale francese.

Ricerche. *Innocenzo Cervelli*, Su alcuni aspetti della ricerca ebraistica di Arnaldo Momigliano; *Luisa Chiappa Mauri*, Progettualità insediativa e interventi cistercensi sul territorio milanese nel secolo XIII; *Carla Sacchetti Stea*, Il monastero di Chiaravalle milanese nel Duecento: Vione da «castrum» a grangia; *Riccardo Breschi*, Il concetto di «corruzione» nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*; *Delia Fontana*, Il sindacato sovietico dall'«affare di Sachty» all'VIII congresso; *Jacek Kochánowicz*, Stato e contadini: la politica agraria polacca negli anni 1956-1970.

Note critiche. *Francesco Bertolini*, Una rivisitazione di «ellenismo»; *Aldo A. Settia*, Dalla «villa Carpana» alla città di Carpi, ovvero Rinascimento e informatica; *Corrado Vivanti*, Nell'ombra dell'«olocausto».

MASSIMO DE CAROLIS

Diffidare del linguaggio

Verità e limiti del linguaggio nella tradizione filosofica

Il paradosso di Epimenide di Creta - «tutti i cretesi mentono» - è ben altro che un caso isolato nella tradizione filosofica. Ovunque, a guardar bene, ritroviamo un'analoga, paradossale ingiunzione a diffidare del linguaggio, a guardarsi dall'illusione di poter mai stringere la verità nelle parole - e questo proprio in quella stessa tradizione che fa del linguaggio la più alta delle virtù dell'uomo, la sua unica via d'accesso all'assoluto e alla salvezza.

Quest'apparente paradosso non è una semplice contraddizione, ma la spia di un'esperienza particolarmente radicale del linguaggio, che distingue la filosofia da ogni presunto sapere positivo e la costringe a spingersi fino alle oscurità del mito o ai labirinti della dialettica, senza per questo privarla del suo rigore e della sua lucidità critica.

L'intenzione di questo libro è di esplorare quest'ambigua esperienza del linguaggio attraverso l'analisi di due momenti cruciali della storia del pensiero: il confronto critico tra Aristotele e Platone e, nell'età moderna, quello tra Hegel e Kant. Non si tratta però solo di approfondire due capitoli centrali della storia della filosofia: nella tensione tra verità e linguaggio si radica infatti ancora oggi ogni autentico sforzo di pensiero, ed è in essa perciò che il pensiero contemporaneo deve cercare i propri compiti attuali e, nello stesso tempo, il proprio limite.

1989; pp. 222; f.to 13 x 21; L. 25.000

OFFERTA RISERVATA AGLI ABBONATI

Spett. E.S.I. Edizioni Scientifiche Italiane spa - Via Chiatamone, 7 - 80121 NAPOLI

desidero ricevere, con lo sconto del 15% n. copia/e del volume

MASSIMO DE CAROLIS

Diffidare del linguaggio

Verità e limiti del linguaggio nella tradizione filosofica

Pagherò contrassegno

A ricezione fattura (solo Enti o Istituti)

Nome _____

Via _____

Città _____

Cod. fisc. _____

Data _____

Firma _____

EUGENIA PARISE

Passioni e ordine nella trama del moderno

Tra Tocqueville e Stendhal

Piuttosto che esprimere un'ipotesi rigorosamente sistematica, questo lavoro, che nasce dal bisogno di ripensare ancora oggi la politica e i suoi soggetti, può essere letto come un racconto a due voci, talora dissonanti, di una vicenda che, per molti aspetti, è ancora la nostra.

È la vicenda della modernità, che «si è sviluppata fino al punto da diventare un problema» (Leo Strauss).

Attraverso le analisi incrociate e le intuizioni di due singolari osservatori, Tocqueville e Stendhal, emergono la radicalità della trasformazione storico-antropologica e politica che si verificava nella prima metà dell'Ottocento e gli elementi di patogenesi della stessa modernità.

1989; pp. 100; f.to 17 x 24; L. 10.000

OFFERTA RISERVATA AGLI ABBONATI

Spett. E.S.I. Edizioni Scientifiche Italiane spa - Via Chiatamone, 7 - 80121 NAPOLI

desidero ricevere, con lo sconto del 15% n. copia/e del volume

EUGENIA PARISE

Passioni e ordine nella trama del moderno

Pagherò contrassegno

A ricezione fattura (solo Enti o Istituti)

Nome _____

Via _____ Città _____

Cod. fisc. _____

Data _____ Firma _____

FRANCESCA PETROCCHI

Conversione al mondo Studi su Piero Jahier

L'indagine sull'opera di Piero Jahier è volta a sottolineare l'appartenenza di *Ragazzo* al territorio innovativo della cultura novecentesca attraverso un percorso di lettura che segue da vicino l'iter di stesura, e le varianti, dei capitoli del «racconto d'esperienza» - *Conversione al mondo* è il titolo prospettato da Jahier nel 1915 - sino all'edizione del 1919.

La «potente vocazione a esprimere» sempre libera anche «dalla tirannia dell'arte guadagno» è poi evidenziata nei testi, in prosa e in poesia, d'ispirazione «ferroviaria»: da *Storia di un carro* - edito nel 1914 sulla prestigiosa «Riviera Ligure» e dimenticato dalla critica - di cui si offre un'edizione con varianti autografe, sino agli scritti scaturiti al termine della lunga «fatica d'Adamo» del poeta-ferroviere. La densa inventiva linguistica ed espressiva jahieriana si chiarisce attraverso l'analisi di varianti autografe inedite anche del fondamentale *Canto del Camminatore*. A testimonianza dell'esperienza morale e intellettuale dagli anni fervidi della «Voce» sino alla sofferta ripresa del *canto* nel secondo dopoguerra sono edite in *Appendice* le corrispondenze di Jahier ad Alessandro Casati, Emilio Cecchi e Giovanni Papini.

1988; pp. 278; f.to 13 x 21; L. 28.000

OFFERTA RISERVATA AGLI ABBONATI

Spett. E.S.I. Edizioni Scientifiche Italiane spa - Via Chiatamone, 7 - 80121 NAPOLI

desidero ricevere, con lo sconto del 15% n. copia/e del volume

FRANCESCA PETROCCHI

Conversione al mondo - Studi su Piero Jahier

Pagherò contrassegno

A ricezione fattura (solo Enti o Istituti)

Nome _____

Via _____ Città _____

Cod. fisc. _____

Data _____ Firma _____

ERNESTO GUIDORIZZI

Pagine del tramonto

«...dichiarava il desiderio della nube quando esala via». In una deserta epoca futura, qualcuno sta percorrendo il paesaggio verde di vegetazione ma privo quasi di gruppi umani. Egli appartiene ad una fra le sparse comunità che rinascono faticosamente alla vita. In esse alcuni studiosi indagano il passato per loro già lontano, che è il nostro presente. Si interrogano febbrili sulle cause della fine avvenuta nell'intera civiltà.

Intimamente inquieto e sensuale, quell'uomo giungerà ad un monastero della regione mediterranea più rigogliosa, e si porrà a trascrivere la storia remota di una famiglia vissuta dall'inizio alla fine del nostro secolo. Si riconoscerà nell'ultimo esponente, ravvisandovi la nostalgia intima e solitaria, propria di chi aveva percepito richiami insieme con gradualità messaggi perturbati. Quel protagonista tentava di decifrarli in una natura che si riprendeva con violenza progressiva ciò che gli uomini le avevano rapinato e distrutto.

Discese dai pochi superstiti della catastrofe infine avvenuta, quelle comunità dell'avvenire hanno denominato la nostra epoca «L'età del tramonto». Soffrono l'ansia per un possibile ripetersi rovinoso, ma la preoccupazione più tesa non sa frenare il riemergere dell'inquietudine nostalgica e sensuale anche in loro; esseri futuri che vivono sullo sfondo di una natura ancora più vasta, allettante e colorata, nel giro del tempo.

1989; pp. 508; f.to 13 x 21; L. 38.000

OFFERTA RISERVATA AGLI ABBONATI

Spett. E.S.I. Edizioni Scientifiche Italiane spa - Via Chiatamone, 7 - 80121 NAPOLI
desidero ricevere, con lo sconto del 15% n. copie del volume

ERNESTO GUIDORIZZI

Pagine del tramonto

Pagherò contrassegno

A ricezione fattura (solo Enti o Istituti)

Nome _____

Via _____ Città _____

Cod. fisc. _____

Data _____ Firma _____

JEAN WOLFGANG GOETHE

Philipp Hackert: la vita

Philipp Hackert possiede l'arte di disegnare e dipingere dalla natura con un gusto incomparabile - così Goethe presentava il pittore amico nel suo *Viaggio in Italia*. E Goethe prediligerà sempre i paesaggi dolcemente ampi di Philipp Hackert. Ne innalzerà la figura grazie alla *Vita* da lui stilata, attingendo alla memoria della campagna italiana, le cui linee ed i cui colori avevano incantato sia il letterato sia l'artista.

Scritta da Goethe ed accolta nelle sue *Opere*, la *Vita* di Hackert appare per la prima volta in italiano nella poesia delle pagine ammirate e nel fulgore delle immagini pittoriche. (E.G.)

1989; pp. 258; 70 tav. f.t.; f.to 13x21; L. 36.000

OFFERTA RISERVATA AGLI ABBONATI

Spett. **E.S.I. Edizioni Scientifiche Italiane spa** - Via Chiatamone, 7 - 80121 NAPOLI
desidero ricevere, con lo sconto del 15% n. copia/e del volume

JEAN WOLFGANG GOETHE

Philipp Hackert: la vita

Pagherò contrassegno

A ricezione fattura (solo Enti o Istituti)

Nome _____

Via _____ Città _____

Cod. fisc. _____

Data _____ Firma _____



