

Rivoluzione, riforma, transizione

Atti della Summer School 2017

A CURA DI

ALBERTO BARZANÒ E CINZIA BEARZOT

CONTRIBUTI DI

A. Roccucci, N. D'Acunto, G. Cariboni, F. Riva,
A. Tanturri, P. Borruso, A. Porro, F. Landucci,
C. Perassi, M. Sannazaro, S. Apollonio,
G. Langella, G. Sfameni Gasparro, W. François



Scuola di Dottorato in Studi Umanistici. Tradizione e contemporaneità

Rivoluzione, riforma, transizione

Atti della Summer School 2017

A CURA DI

ALBERTO BARZANÒ E CINZIA BEARZOT

CONTRIBUTI DI

A. Roccucci, N. D'Acunto, G. Cariboni, F. Riva,
A. Tanturri, P. Borruso, A. Porro, F. Landucci,
C. Perassi, M. Sannazaro, S. Apollonio,
G. Langella, G. Sfameni Gasparro, W. François



EDUCatt

Milano 2018

© 2018 **EDUCatt** - Ente per il Diritto allo Studio Universitario dell'Università Cattolica
Largo Gemelli 1, 20123 Milano - tel. 02.7234.22.35 - fax 02.80.53.215
e-mail: editoriale.dsu@educatt.it (produzione); librario.dsu@educatt.it (distribuzione)
web: www.educatt.it/libri
Associato all'AIE – Associazione Italiana Editori
ISBN: 978-88-9335-393-9

L'editore è disponibile ad assolvere agli obblighi di copyright per i materiali eventualmente utilizzati all'interno della pubblicazione per i quali non sia stato possibile rintracciare i beneficiari.

In copertina: progetto grafico Studio Editoriale EDUCatt

Sommario

ADRIANO ROCCUCCI

Ripensare la rivoluzione. A cento anni dal 1917 5

NICOLANGELO D'ACUNTO

Le rivoluzioni nascoste del medioevo occidentale 23

GUIDO CARIBONI

«Dimenticando ciò che mi sta alle spalle
e proteso verso ciò che mi sta di fronte» (Fil 3, 13)
I concetti di “futuro” e “riforma” presso
i cistercensi nel XII secolo 37

FRANCO RIVA

«Noi riformati» (Søren Kierkegaard).
Vivere esodi, sperimentare riforme 51

ALBERTO TANTURRI

“For increase of virtue in Christ’s religion”:
appunti di storiografia sulla riforma protestante in Inghilterra 63

PAOLO BORRUSO

Le transizioni dell’Africa postcoloniale:
il Sudafrica dall’*apartheid* alla democrazia 71

ANTONETTA PORRO

La rivoluzione letteraria: dall’ascolto alla lettura 97

FRANCA LANDUCCI

La *translatio imperii* dal mondo greco al mondo romano 113

CLAUDIA PERASSI

Dalle immagini degli dei ai ritratti degli uomini.
Una rivoluzione iconografica nella monetazione antica 137

MARCO SANNAZARO

La transizione dall'età romana al medioevo
nel dibattito archeologico: le trasformazioni urbane 213

SILVIA APOLLONIO

«Scriva la destra quel che l'alma crede». L'uso delle mitologie
in letteratura tra riforma protestante e riforma cattolica 239

GIUSEPPE LANGELLA

Tra parricidio e orfanezza.
Dialettica della modernità letteraria 269

GIULIA SFAMENI GASPARRO

Rivoluzione, riforma, tradizione nel mondo delle religioni:
aspetti e problemi di una tipologia storica..... 289

WIM FRANÇOIS

The Protestant Reformation North of the Alps 311

Ripensare la rivoluzione. A cento anni dal 1917

ADRIANO ROCCUCCI¹

A hundred years after 1917 historiography is facing new interpretative horizons of the Russian Revolution matured in the last thirty years with the overcoming of teleological visions of an ideological nature. The “continuum” of wars which overwhelmed Russia between 1914 and 1921 emerged as a fundamental breeding ground for the revolutionary process and for Bolshevik politics. In the context of this change of interpretative paradigms, new lines of research stand out, tackling the peasant question, the imperial dimension and the analysis of languages and symbols. The question about the role of Russian events in 1917 in the history of revolutionary processes leads to rethinking the revolution as a historical phenomenon to be placed in the broader framework of the relations between power and the sacred and in a perspective that is no longer Eurocentric but global and plural.

I. Ottobre 1917: colpo di mano o rivoluzione?

Se nel 1973 François Furet aveva potuto scrivere, «La Révolution française est terminée»², non è certo possibile affermare qualcosa di simile per la Rivoluzione d'ottobre nella Russia del 2017. L'Ottobre è ancora una presenza viva, forse quella di uno spettro, per la Russia e gran parte dei paesi ex sovietici: società di «seconda mano», per dirla con Svetlana Aleksandrovna Alekseevič, società «ex» per fare invece ricorso a una ca-

¹ Università degli Studi di Roma Tre.

² La frase è il titolo della prima parte del libro di F. FURET, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978.

tegoria di Predrag Matvejević, società, insomma, nelle quali il passato incombe ancora³.

Occorre tenere presente la cesura storica del 1989-1991. È stata una cesura per la generazione di Putin. Lo è stata anche per gli storici. Il ripensamento dell'esperienza rivoluzionaria è iniziato in quel periodo. Ha ricevuto una spinta eccezionale dall'apertura degli archivi. Forse maggiore attenzione è andata agli anni Venti o Trenta che agli eventi del 1917. La storia, tuttavia, ha perso il carattere teleologico che aveva assunto, con al centro l'evento fondatore di un nuovo corso, il 1917. La storiografia è stata lungamente attratta dalla forza di rottura della Rivoluzione d'ottobre, dell'evento matrice dello Stato sovietico, e lo ha adottato come chiave interpretativa di quanto avvenne prima di esso e di quello che sarebbe successo dopo. La Rivoluzione, quale "motore della storia", ha costituito una sorta di evento salvifico o di apocalisse del male, a seconda delle posizioni di chi analizzava i fatti del 1917, cui occorreva riferire, in una genealogia teleologica, gli eventi e i processi della storia russa quanto meno nei decenni precedenti⁴. La fine di questa cornice teleologica ha permesso di mettere a fuoco aspetti fino allora rimasti in ombra o assorbiti dalla luce abbagliante dell'Ottobre. È stato possibile, quindi, iniziare a comprendere più in profondità l'evento del 1917, a ripensare la Rivoluzione⁵.

³ Si vedano P. MATVEJEVIĆ, *Mondo «ex»*, Prefazione di Robert Bréchon, Milano, Garzanti, 1996 (ed. or. Paris, Fayard, 1996, traduzione di Egi Volterrani); S. ALEKSIEVIČ, *Tempo di seconda mano. La vita in Russia dopo il crollo del comunismo*, Milano, Bompiani, 2014 (ed. or. Moskva, Vremja, 2013, traduzione a cura di Nadia Cicognini e Sergio Rapetti).

⁴ Una recente rassegna della storiografia sulla Rivoluzione del 1917 è in V.V. TICHONOV – S.V. ŽURAVLEV, *Sto let izučeniija revoljucii: istoriografičeskie tradicii i sovremennost'* [Cento anni di studio della Rivoluzione; tradizioni storiografiche e contemporaneità], in *Rossijskaja revoljucija 1917 goda: vlast', obščestvo, kul'tura* [La Rivoluzione russa del 1917: potere, società, cultura], a cura di J.A. Petrov, vol. I, Moskva, Rosspen, 2017, 26-65.

⁵ Si vedano per una riflessione su questi temi i contributi pubblicati nel numero 16/4 (2015), della rivista «Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History», nella sezione intitolata *State of the Field: 1917 on the Eve of the Centenary*, 733-797; nel numero 58/1-2 (2017) di «Cahiers du monde russe» intitolato 1917. *Historiographie, dynamiques révolutionnaires et mémoires contestées*; nel numero 3 (2017) di «Slavic Review» dal titolo 1917-2017: *The Russian Revolution a Hundred Years Later*.

Con il venire meno della contrapposizione ideologica della guerra fredda si è potuto formare uno spazio condiviso di ricerca e di discussione storiografica internazionale, non più solcato dalla divisione tra studiosi sovietici e “storici borghesi”, come venivano definiti gli studiosi esterni al blocco socialista. L'interazione tra la comunità scientifica russa e quella internazionale ha costituito senza dubbio uno dei processi che ha reso fecondo il lavoro storiografico dell'ultimo trentennio.

Che cosa è stato l'Ottobre: un colpo di mano o una rivoluzione sociale? È una domanda che sin dal compiersi stesso degli eventi ha interrogato i protagonisti e dopo di loro gli storici. I bolscevichi sostenevano che di insurrezione e di rivoluzione si trattasse; i loro avversari ritenevano che Lenin e i suoi compagni avessero compiuto un colpo di Stato. Le due posizioni si continuarono a confrontare nel dibattito tra storici marxisti, sovietici e non, e studiosi di altri orientamenti ideali, nelle cui file furono non pochi protagonisti degli avvenimenti del 1917, emigrati dalla Russia rivoluzionaria, come il liberale Pavel Nikolaevič Miljukov⁶.

Tale dialettica fu rinnovata dopo la seconda guerra mondiale dagli studiosi che adottarono il paradigma interpretativo del totalitarismo (tra tutti basti ricordare i nomi degli storici americani Richard Pipes e Martin Malia)⁷: l'Ottobre era stato per loro un colpo di Stato senza decisiva partecipazione delle masse; ne conseguiva che il potere del Partito bolscevico, centralizzato e militarizzato, era riuscito a imporsi grazie all'uso della violenza totale. Questa lettura della Rivoluzione e della storia sovietica supportava la tesi di una sostanziale continuità tra Lenin e Stalin. Edward Carr, studioso britannico, ispirato dal marxismo, considerava invece la Rivoluzione come il portato dell'azione politica delle masse, conseguenza della disuguaglianza e dell'impoverimento delle masse

⁶ Cfr. P.N. MILJUKOV, *Istorija russkoj vtoroj revoljucii* [La storia della seconda Rivoluzione russa], 3 voll., Sofia, Rossijsko-Bulgarskoe Knigoizdatel'stvo, 1921-1924.

⁷ Cfr. R. PIPES, *The Formation of the Soviet Union: Communism and Nationalism. 1917-1923*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1954; ID., *The Russian Revolution*, New York, Alfred A. Knopf, 1990 (ed. italiana: *La rivoluzione russa. Dall'agonia dell'ancien régime al terrore rosso*, 2 voll., Milano, Mondadori, 1995, traduzione a cura di Luisa Agnese Dalla Fontana); M. MALIA, *Comprendre la Révolution russe*, Préface d'Alain Besançon, Paris, Seuil, 1980 (ed. italiana: *La rivoluzione russa e i suoi sviluppi*, Bologna, il Mulino, 1984, traduzione di Annamaria Sanfelice di Monteforte).

stesse⁸. L'una e l'altra storiografia restavano, come è stato recentemente osservato, «Lenin-centric» e «Bolshevik-centric»⁹.

Negli anni Sessanta e Settanta si affermò una nuova corrente storiografica, definita “revisionista”, che contestava la teoria del totalitarismo: l'importanza veniva data ai processi sociali, col fine di cogliere le ragioni dal basso della Rivoluzione¹⁰. Aleksander Rabinowitch, a cui si deve una ricostruzione degli eventi del 1917 centrata sull'azione dei bolscevichi, sostenne che l'Ottobre non era inevitabile, ma che i bolscevichi seppero esprimere le esigenze della masse e così si misero alla testa di un movimento popolare, comprendendo il ruolo decisivo dell'esercito, al cui interno portarono avanti un'azione efficace di propaganda e reclutamento. Egli sottolineò – in linea con l'interpretazione che della Rivoluzione aveva dato Trockij – le divisioni interne al Partito bolscevico, che nel 1917 non era centralizzato né disciplinato, come invece veniva dipinto solitamente sia dalla storiografia sovietica ortodossa sia da quella che si ispirava al paradigma del totalitarismo¹¹.

Dopo il 1991 alcune delle intuizioni degli storici “totalitari” hanno ricevuto una conferma dall'analisi della documentazione archivistica: soprattutto la centralità dell'uso della violenza nella vicenda del potere bolscevico e gli elementi di continuità tra Lenin e Stalin. Oggi la storiografia, più libera dalla contrapposizione ideologica, se accetta come consapevolezza condivisa che la presa del potere da parte dei bolscevichi sia stata un colpo di mano, d'altro canto non può negare che tale colpo di mano sia stato eseguito sullo sfondo di una rivoluzione sociale. Una rivoluzione sociale di cui il partito bolscevico, che intendeva rappresentare

⁸ E.H. CARR, *The Bolshevik Revolution 1917-1923*, London, Macmillan & Co., 1950 (ed. italiana: *La rivoluzione bolscevica 1917-1923*, Torino, Einaudi, 1964, traduzione di Franco Lucentini, Sergio Caprioglio, Paolo Basevi).

⁹ B.I. KOLONITSKII, *On Studying the 1917 Revolution. Autobiographical Confessions and Historiographical Predictions*, in «Kritika», 16/4 (2015), 757.

¹⁰ Tra i numerosi titoli si vedano: M. FERRO, *La révolution russe de 1917*, Paris, Flammarion, 1967 (ed. italiana: *La rivoluzione russa*, Milano, Mursia 1970, traduzione di Fiorenza Mursia); R.G. SUNY, *The Baku Commune, 1917-1918: Class and Nationality in the Russian Revolution*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1972; T. HASEGAWA, *The February Revolution: Petrograd, 1917*, Seattle, University of Washington Press, 1981.

¹¹ Cfr. A. RABINOWITCH, *The Bolsheviks Come to Power: The Revolution*, New York, W.W. Norton & C., 1976 (ed. italiana: *1917. I bolscevichi al potere*, Milano, Feltrinelli, 2017, traduzione di Bruno Amato e Giosuè Ravaioli).

il proletariato, si fece interprete, istituzionalizzando, come ha sostenuto Stephen Kotkin, le nozioni di classe e di proletariato¹².

2. Guerra e Rivoluzione

L'immagine di un Impero, quello russo, fatalmente in crisi, destinato inevitabilmente a un crollo rovinoso, diffusa nella storiografia, era funzionale alla visione teleologica di una vicenda storica che avrebbe dovuto necessariamente confluire nella Rivoluzione. Non si può negare che l'Impero russo, alla vigilia dello scoppio della Grande guerra, si trovasse in una condizione, in cui non erano pochi i segnali di crisi delle sue strutture e giunture fondamentali. Gli studi degli ultimi anni hanno messo in evidenza che non era però uno Stato sull'orlo del collasso, anzi esso manifestava una vitalità notevole in diversi settori¹³. Le riforme della seconda metà dell'Ottocento avevano messo in movimento l'Impero e ne avevano evidenziati sia dinamismi e risorse che arretratezza e fragilità. Tra gli storici russi si è voluto ribaltare il paradigma precedentemente dominante, cioè che fosse stata l'arretratezza dell'Impero la causa principale della Rivoluzione, e si è affermata una visione che individua i motivi della crisi sistemica dell'Impero, e quindi della Rivoluzione, nel processo di modernizzazione della Russia zarista e nell'inadeguatezza delle élite a misurarsi con le sfide provenienti dal processo di trasformazione della società russa da agraria in industriale¹⁴.

In questo quadro, dunque, la Rivoluzione di febbraio è stata un evento spontaneo o è stata politicamente preparata e guidata? Vladimir Prochorovič Buldakov ha parlato di un trionfo delle masse in rivolta su un potere indebolito, che aveva perso autorità e fiducia in se stesso: la Rivoluzione è stata la crisi sistemica di un modello paternalistico di go-

¹² Cfr. S. KOTKIN, *Magnetic Mountain. Stalinism as a Civilization*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1995.

¹³ Questo filone di studi in una qualche misura riprende alcune tesi anticipate da B. PARES, *The Fall of the Russian Monarchy*, London, Jonathan Cape, 1939.

¹⁴ Si veda per una rassegna su questa nuova tendenza storiografica, soprattutto per quanto riguarda gli studiosi russi, J.A. PETROV, *Rossija nakanune velikoj revoljucii 1917 g.: sovremennye istoriografičeskie tendencii* [La Russia alla vigilia della grande Rivoluzione del 1917: le attuali tendenze storiografiche], in *Rossijskaja revoljucija 1917 goda* cit., 12-26.

verno¹⁵. Resta aperta la questione se la «pauperizzazione delle masse», come aveva indicato Lenin, sia stata la preconditione necessaria allo scoppio rivoluzionario. Sicuramente il peso della guerra sulle condizioni delle masse influì in misura determinante nel provocare gli eventi del febbraio. Le difficoltà di approvvigionamento nel contesto bellico furono un fattore che contribuì alla crescita dell'insoddisfazione delle masse. Era però un elemento comune anche ad altri paesi in guerra, certamente alla Germania. A costituire una importante causa dello scoppio rivoluzionario del febbraio furono, da una parte, l'inadeguatezza della rete ferroviaria e quindi del sistema di distribuzione e, dall'altra, una incerta politica governativa, diffidente verso l'iniziativa privata e allo stesso tempo irresoluta, per il timore di una esplosione sociale, a introdurre un sistema di distribuzione pienamente controllato dallo Stato con il ricorso al razionamento e alle tessere annonarie, e quindi incapace di attuare una politica di efficiente gestione della distribuzione dei generi alimentari nei centri di consumo. Ne conseguì che la crisi alimentare dell'inverno 1916/1917 venne a formare il terreno favorevole alle proteste di massa che si conclusero con la Rivoluzione del febbraio¹⁶.

La storiografia ha teso ad allargare l'arco cronologico in cui collocare la Rivoluzione d'ottobre, considerata non tanto come un evento, quanto come un processo: Orlando Figes, forse per primo, ha scritto di un processo, di una «crisi rivoluzionaria», che ha avuto inizio nel 1891, con le reazioni popolari alla carestia di quell'anno, e si è conclusa nel 1924 con la morte di Lenin e il consolidamento dell'architettura istituzionale del potere sovietico¹⁷; più recentemente, Mark Steinberg, focalizzando l'attenzione sulla Rivoluzione come esperienza, ha collocato gli estremi del suo lavoro nel 1905, con la primi crisi dell'Impero, e nel 1921 con la fine della guerra civile¹⁸, mentre Stephen Smith nel suo ultimo lavoro si è mosso tra il 1880, cioè l'inizio della modernizzazione zarista, risalendo

¹⁵ Cfr. V.P. BULDAKOV, *Krasnaja smuta: priroda i posledstvija revoljucionnogo nasilija* [I torbidi rossi: natura e conseguenze della violenza rivoluzionaria], Moskva, Rosspen, 1997 (II ed. ampliata, 2010).

¹⁶ Si vedano le considerazioni di J.A. PETROV su tale questione in *Rossija nakanune velikoj revoljucii 1917 g.* cit., 24.

¹⁷ Cfr. O. FIGES, *A People's Tragedy: The Russian Revolution 1891-1924*, London, Jonathan Cape, 1996 (ed. italiana: *La tragedia di un popolo. La Rivoluzione russa 1891-1924*, Milano, Corbaccio, 1997, traduzione di Raffaele Petrillo).

¹⁸ Cfr. M.D. STEINBERG, *The Russian Revolution* Oxford-New York, Oxford University Press, 2017.

nel testo perfino alle riforme di Alessandro II degli anni Sessanta, e il 1928, con la fine della Nep e la svolta staliniana della collettivizzazione forzata e del primo piano quinquennale¹⁹.

Da questo punto di vista l'acquisizione forse più rilevante è consistita nella ripresa di attenzione alla prima guerra mondiale, come terreno di coltura fondamentale del processo rivoluzionario, e nell'inserimento della Rivoluzione in un «continuum di crisi» e di guerra dal 1914 al 1921, come ha evidenziato Peter Holquist²⁰. La guerra nella precedente storiografia era scomparsa dentro la Rivoluzione. Si è assistito, invece, a un processo inverso: l'Ottobre 1917 viene considerato come uno dei fenomeni di quel passaggio decisivo per la modernità in età contemporanea che è stato la Grande guerra. La Rivoluzione in questo paradigma interpretativo è ritenuta una manifestazione della crisi sistemica dell'Impero russo, innescata dal conflitto mondiale, che senza soluzioni di continuità proseguì nella guerra civile²¹. Gli studiosi a questo proposito si sono potuti avvalere di nuova documentazione resa disponibile e hanno potuto esaminare in profondità le vicende e le dinamiche della guerra civile, che era rimasta un capitolo poco studiato e per molti versi incompreso della storia sovietica²².

La vicenda russa è quindi una pagina della crisi europea consumatasi tra 1914 e 1921, crisi dettata dalla Grande guerra; in questo senso il 1914 assume una centralità più marcata del 1917²³. La guerra era rimasta una

¹⁹ S.A. SMITH, *Russia in Revolution. An Empire in Crisis*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2017 (ed. italiana: *La Rivoluzione russa: Un impero in crisi [1890-1928]*, Roma, Carocci, 2017, traduzione di Maurizio Ginocchi).

²⁰ Cfr. P. HOLQUIST, *Making War, Forging Revolution: Russia's Continuum of Crisis*, Cambridge, Mass.-London, Harvard University Press, 2002.

²¹ Cfr. V.P. BULDAKOV – T.G. LEONT'eva, *Vojna, porodivšaja revoljuciju*, Moskva, Novyj chronograf, 2015.

²² Cfr. L.G. NOVIKOVA, *La "controrivoluzione" in provincia. Movimento bianco e Guerra civile nella Russia del Nord, 1917-1920*, Roma, Viella, 2015 (ed. or. Moskva, Novoe literaturnoe obozrenie, 2011, traduzione di Giovanna Piera Viale); J.D. SMELE, *The "Russian" Civil Wars, 1916-1926. The Years That Shook the World*, London, Hurst & Company, 2015; L. ENGELSTEIN, *Russia in Flames. War, Revolution, Civil War 1914-1921*, New York, Oxford University Press, 2018.

²³ Si veda a questo riguardo la serie *Russia's Great War and Revolution*, Bloomington, Ind., Slavica Publishers, in cui sono stati pubblicati i seguenti volumi: *Russian Culture in War and Revolution, 1914-22*, ed. by M. Frame, B. Kolonitskii, S.G. Marks, M.K. Stockdale, 2014, vol. I, *Popular Culture, the*

pagina in ombra della storia russa – e ancora occorre portare avanti il lavoro di ricerca in questo campo. Nuovi studi hanno cominciato ad applicare alla realtà dell'Impero russo le domande conoscitive e gli approcci metodologici che la storiografia, con attenzione soprattutto ai paesi dell'Europa centrale e occidentale, ha elaborato negli ultimi trent'anni sulle dinamiche innescate dal conflitto mondiale nelle società in guerra: studi quindi sulla vita quotidiana, sull'impatto della guerra sulla coscienza sociale e sulla mentalità collettiva, sulla condizione delle donne, sui trasferimenti di popolazione e sui rifugiati, sui prigionieri, sulla percezione del nemico²⁴.

Arts, and Institutions, vol. II, *Political Culture, Identities, Mentalities, and Memory*; *The Empire and Nationalism at War*, ed. by E. Lohr, V. Tolz, A. Semyonov, M. von Hagen, 2014; *Russia's Home Front in War and Revolution 1914-1922*, vol. I, *Russia's Revolution in Regional Perspective*, ed. by S. Badcock, L.G. Novikova, A.B. Retish, 2015, vol. II, *The Experience of War and Revolution*, ed. by A. Lindenmeyr, C. Read, P. Waldron, 2016, vol. III, *National Disintegration*, ed. by C. Read, P. Waldron, A. Lindenmeyr, 2018; *Russia's Great War and Revolution in The Far East: Re-Imagining the Northeast Asian Theater, 1914-22*, ed. by D. Wolff, S. Yokote, W. Sunderland, 2018. Una utile messa a punto storiografica su questi temi è in G. CIGLIANO, *Guerra, impero, rivoluzione: Russia 1914-1917*, Napoli, FedOAPress, 2018.

²⁴ Si vedano tra i molti studi: P. GATRELL, *A Whole Empire Walking: Refugees in Russia during World War I*, Bloomington, Ind., Indiana University Press, 1999; E. LOHR, *Nationalizing the Russian Empire. The Campaign against Enemy Aliens during World War I*, Cambridge, Mass.-London, Harvard University Press, 2003; P. GATRELL, *Russia's First World War: A Social and Economic History*, Harlow, Pearson Longman, 2005; O.S. NAGORNAYA, «*Drugoj voennyj opyt*»: *rossijskie voennoplennye Pervoj mirovoj vojny v Germanii (1914-1922)* [«Un'altra esperienza della guerra»: I prigionieri di guerra russi della prima guerra mondiale in Germania (1914-1922)], Moskva, Novyj chronograf, 2010; I.B. BELOVA, *Pervaja mirovaja vojna i rossijskaja provincija. 1914-fevral' 1917 g.* [La prima guerra mondiale e la provincia russa. 1914-febbraio 1917], Moskva, AIRO-XXI, 2011; K. PETRONE, *The Great War in Russian Memory*, Bloomington, Ind., Indiana University Press, 2011; *Rossija v gody Pervoj mirovoj vojny, 1914-1918* [La Russia negli anni della prima guerra mondiale, 1914-1918], a cura di A.N. Artizov, A.K. Levikin, J.A. Petrov, Moskva, Institut Rossijskoj Istorii RAN, 2014; J.A. SANBORN, *Imperial Apocalypse: The Great War and the Destruction of the Russian Empire*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2014; A. SUMPF, *La Grande Guerre oubliée. Russia, 1914-1918*, Paris, Perrin, 2014; W. SUNDERLAND, *The Baron's Cloak: A History of the Russian Empire in War and Revolution*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 2014.

Anche il fenomeno della violenza politica è stato esaminato in continuità con l'esperienza della guerra. È stato messo in risalto come la cultura politica dei bolscevichi in buona parte si sia formata in un contesto dominato dalla guerra. Ne era conseguito un clima di mobilitazione permanente in cui si forgiarono il nuovo Stato e le sue classi dirigenti, per le quali la militarizzazione dell'azione politica costituiva un dato costante. Allo stesso modo anche la vita economica era sottoposta a una militarizzazione, tanto da arrivare a teorizzare l'utilizzo del lavoro forzato come mezzo di costruzione del socialismo. Era il «comunismo di guerra», come lo avrebbe definito Lenin nel 1921, affermatosi pienamente come prassi nel 1920. In tale contesto l'entusiasmo e il volontarismo rivoluzionari si coniugavano con l'uso della violenza e della coercizione al fine della costruzione di un apparato statale che controllasse ogni aspetto della vita politica, economica, sociale e culturale. Il carattere militarizzato della stessa retorica e del lessico comunista – le «campagne» per il raggiungimento di obiettivi socio-politici o economici, l'introduzione della denominazione «commissari del popolo», il ricorrente uso di termini del linguaggio bellico nel discorso rivoluzionario²⁵ –, il richiamo costante all'emergenza come ambito della decisione politica, la logica del nemico penetrata in profondità nella mentalità e nella cultura politica, erano alcuni degli aspetti più evidenti dell'impronta lasciata nel bolscevismo dalla pratica bellica²⁶. In questo senso il rapporto tra rivoluzione e guerra

²⁵ Su questo aspetto linguistico pagine acute sono state scritte da P. COTTA RAMUSINO, *Dire la Rivoluzione. Lessico e fraseologia nel decennio postrivoluzionario*, Milano, Mimesis, 2018, 73-82. Cotta Ramusino rileva come i linguisti russi coevi avessero colto che il lessico dei bolscevichi aveva adottato numerose espressioni del linguaggio militare. Uno di loro Afanasij Matveevič Seliščev aveva scritto: «Gli anni di lotta armata spietata, gli anni del *comunismo di guerra*, hanno consolidato il significato prevalente nella nostra vita di vari elementi di contenuto guerresco» (p. 74). A mo' di esempio l'autrice cita un passo di Lenin del 1921: «Che cos'è la *dittatura del proletariato*? È una guerra, e molto più spietata, più lunga e tenace di qualsiasi guerra precedente. Qui il *pericolo* ci *minaccia* ad ogni passo» (ibidem). La scelta, né scontata né obbligata, di una metafora bellica è eloquente e indica come termini del regime di guerra fossero usati per eventi della vita politica, sociale e culturale. Conclude Cotta Ramusino osservando «la capillare diffusione e la pervasività della metafora della guerra come rappresentazione della nuova società socialista» (p. 81).

²⁶ Su tutto questo importanti focalizzazioni in A. GRAZIOSI, *L'Urss di Lenin e Stalin. Storia dell'Unione Sovietica 1914-1945*, Bologna, il Mulino, 2007, in particolare 133-145.

(guerra civile/guerra mondiale) costituisce un nodo fondamentale per un ripensamento della Rivoluzione. Il colpo di Stato di Lenin apriva la porta alla guerra civile. Era chiaro a tutti. D'altronde i bolscevichi non avevano nascosto che la ritenevano una tappa necessaria del processo rivoluzionario: «Nascondere alle masse la necessità di una guerra disperata, sanguinosa, di sterminio, come compito immediato dell'azione futura, significa ingannare se stessi e il popolo», aveva scritto Lenin nel 1906²⁷.

3. Contadini, Impero, simboli

Da tre filoni di ricerca, in particolare, sono pervenute novità di rilievo nella produzione storiografica degli ultimi due decenni.

Il primo riguarda la questione contadina e il suo ruolo nell'ambito del processo rivoluzionario. Tale tema ha acquisito centralità anche per l'attenzione rivolta dagli studiosi alla politica agraria sovietica, da Lenin a Stalin, e al conflitto tra potere bolscevico e contadini, la «grande guerra contadina», come è stata definita da Andrea Graziosi²⁸. Era un tema cui Moshé Levin aveva dedicato studi importanti²⁹. Viktor Petrovič Danilov ha scritto di «una grande rivoluzione contadina» in Russia dal 1902 al 1922: a suo parere il cuore dell'attenzione degli studi sulla Rivoluzione deve spostarsi sulle campagne e conseguentemente sulla provincia

²⁷ La citazione, tratta da V.I. LENIN, *Gli insegnamenti dell'insurrezione di Mosca*, in ID., *Opere scelte in due volumi*, Moskva, Edizioni in lingue estere, 1946, vol. I, 435, è riportata in A. GRAZIOSI, *L'Unione Sovietica in 209 citazioni*, Bologna, il Mulino, 2006, 23.

²⁸ Cfr. A. GRAZIOSI, *The Great Soviet Peasant War. Bolsheviks and Peasants, 1918-1933*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1996 (ed. italiana: *La grande guerra contadina in Urss. Bolscevichi e contadini [1918-1933]*), Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1998). Si veda anche *Sud'by rossijskogo krest'janstva* [Il destino dei contadini russi], a cura di J.N. Afanas'ev, Moskva, Rossijskij gosudarstvennyj gumanitarnyj universitet, 1996.

²⁹ Si vedano di Moshé Lewin: *La paysannerie et le pouvoir soviétique 1928-1930*, Préface de Roger Portal, Paris-La Haye, Mouton et Cle, 1966, (ed. italiana: *Contadini e potere sovietico dal 1928 al 1930*, Milano, Franco Angeli, 1972, traduzione di Silvia Boba); *The Making of the Soviet System*, London, Pantheon Books, 1985 (ed. italiana: *Storia sociale dello stalinismo*, a cura di A. Graziosi, Torino, Einaudi, 1988).

invece che restare focalizzato sul centro dell'Impero, Pietrogrado³⁰. Orlando Figes ha letto la rivoluzione come una contrapposizione tra città e campagna: una società agraria arcaica non era in grado di affrontare la necessaria riforma per rispondere alle sfide della modernizzazione³¹.

Un secondo filone di ricerca innovativo è quello riguardante le interazioni tra dimensione imperiale, fattore nazionale e dinamiche rivoluzionarie. L'importanza della questione nazionale nel processo di dissoluzione dell'Unione Sovietica ha destato l'attenzione degli storici nei confronti delle vicende riguardanti le varie nazionalità nell'ambito dell'Impero zarista. Nel quadro dell'*imperial turn*, che ha riguardato gli studi storici tra anni Novanta e anni 2000, l'itinerario della Russia prerivoluzionaria, soprattutto quello ottocentesco, è stato ripercorso con una nuova sensibilità storiografica. Gli studi sulla dimensione imperiale e sulla sua continuità tra esperienza zarista ed esperienza sovietica rappresentano uno degli orizzonti su cui gli studi storici continuano a fornire alcune delle ricerche più innovative³². È un tema che riguarda anche la vicenda della Rivoluzione, come ha da ultimo rilevato Stephen A. Smith: «La storia della Rivoluzione, infatti, si svolge nel contesto di una disintegrazione e successiva restaurazione imperiale»³³.

³⁰ Si vedano di Viktor P. Danilov: *Agrarnaja reforma i agrarnye revoljucii v Rossii* [Riforma agraria e rivoluzioni agrarie in Russia], in *Velikij neznakomec: krest'jane i fermery v sovremennom mire* [Il grande sconosciuto: contadini e agrari nel mondo contemporaneo], a cura di Th. Shanin, Moskva, Progress, 1992; *Istorija krest'janstva v XX veke. Izbrannye trudy* [Storia dei contadini nel XX secolo. Opere scelte], 2 voll., Moskva, Rosspen, 2011.

³¹ O. FIGES, *Peasant Russia, Civil War: The Volga Countryside in Revolution (1917-1921)*, Oxford, Clarendon Press, 1989. Il tema è poi sviluppato nel già citato A. Peopole's *Tragedy: The Russian Revolution. 1891-1924*.

³² Oltre a ricordare la nascita nel 2000 della rivista di spessore internazionale «Ab imperio», promossa dal Centro di ricerche sul nazionalismo e l'impero dell'Università di Kazan', si rinvia a due opere collettanee esemplificative di questo filone di studi: *A State of Nations. Empire and Nation-Making in the Age of Lenin and Stalin*, ed. by R.G. Suny, T. Martin, New York, Oxford University Press, 2001; *Novaja imperskaja istorija postsovetskogo prostranstva* [La nuova storia imperiale dello spazio postsovietico], a cura di I.V. Gerasimov, S.V. Glebov, A.P. Kalpunovskij, M.B. Mogil'ner, A.M. Semënov, Kazan', Centr Issledovanij Nacionalizma i Imperii, 2004.

³³ S.A. SMITH, *La Rivoluzione russa: un impero in crisi* cit., 20.

L'ultimo filone che vorrei richiamare è quello della cultura politica della Rivoluzione e del suo rapporto con la cultura di massa, con particolare attenzione ai linguaggi e ai simboli, come è stato evidenziato in un volume del 1999 di Orlando Figes e Boris Ivanovič Kolonickij³⁴. Kolonickij, che ha fatto sua la lezione della semiotica delle culture di Jurij Michajlovič Lotman e della scuola di Tartu-Mosca³⁵, come anche quelle sulla cultura politica della Rivoluzione francese di Lynn Hunt³⁶ e Mona Ozouf³⁷ e sugli scenari del potere della monarchia zarista di Richard Wortman³⁸, ha sottolineato il ruolo dei simboli e dei rituali nella cultura e nella mobilitazione delle masse nel corso della Rivoluzione³⁹.

In questo filone di studi è stata messa in evidenza l'atmosfera religiosa che pervase la Rivoluzione. L'attesa di un passaggio catartico che si doveva realizzare nella palingenesi rivoluzionaria aveva attraversato nel profondo la società prerivoluzionaria. Il crollo del vecchio mondo si accompagnava alla affermazione di una nuova fede. Steinberg ha opportunamente osservato come gli eventi rivoluzionari del 1917 avessero alimentato un sentire religioso, che aveva le sue radici nell'ampio e articolato movimento di rinascita spirituale di fine Ottocento e inizio

³⁴ Cfr. O. FIGES – B. KOLONITSKII, *Interpreting the Russian Revolution: The Language and Symbols of 1917*, New Haven, Ct, Yale University Press, 1999. Di Kolonickij fondamentale è, *Simvoli vlasti i bor'ba za vlast': K izučeniju političeskoj kul'tury rossijskoj revoljucii 1917 goda* [I simboli del potere e la lotta per il potere. Per lo studio della cultura politica della Rivoluzione russa del 1917], Sankt-Peterburg, Dmitrij Bulanin, 2001.

³⁵ Si vedano sul rapporto tra studi storici e la scuola di semiotica delle culture di Tartu-Mosca e per più ampi rinvii bibliografici sul tema: A. SALOMONI, *Storici e semiotici della storia*, in «Memoria e Ricerca», 40 (2012), 23-38; A. ROCCUCCI, *Ju.M. Lotman e B.A. Uspenskij nella cultura russo-sovietica dei "lunghi anni Settanta"*, in *La scuola semiotica di Tartu-Mosca nel carteggio tra J. Lotman e B. Uspenskij*, a cura di G. Zaganelli, Palermo, Sellerio, 2018, 297-323.

³⁶ Cfr. L. HUNT, *La Rivoluzione francese: politica, cultura, classi sociali*, Bologna, il Mulino, 1989 (ed. or. Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1984, traduzione di E.J. Mannucci).

³⁷ Cfr. M. OZOUF, *La festa rivoluzionaria: 1789-1799*, Bologna, Patron, 1982 (ed. or. Paris, Gallimard, 1976, traduzione di F. Cataldi Villari).

³⁸ Cfr. R.S. WORTMAN, *Scenarios of Power: Myth and Ceremony in Russian Monarchy*, 2 voll., Princeton, N.J., Princeton University Press, 1995-2000.

³⁹ Boris I. Kolonitskii ha indicato i suoi debiti intellettuali in *On Studying the 1917 Revolution* cit., 758-760.

Novecento⁴⁰. Tali tendenze agivano sia nel senso di stimolare le forme tradizionali o eterodosse di vita religiosa che in quello di favorire un'adesione alla causa della rivoluzione che assumeva tratti di carattere religioso: «In varied ways, people were inclined to view revolutionary politics and culture in sacred terms». «Whatever the differing reasons and moods – continua lo studioso statunitense –, these first years of revolution, civil war, and socialist construction witnessed an undeniable resurgence of religious sensibilities and practices»⁴¹. Vi fu una commistione tra pratiche rivoluzionarie e tradizioni religiose di cui il 1917 risultò pervaso. Kolonickij ha studiato la Pasqua del 1917, «Pasqua rossa», in cui il tradizionale saluto pasquale dei fedeli ortodossi, «Cristo è risorto! Veramente è risorto!», era divenuto: «Cristo è risorto! Viva la Repubblica!». Commenta Kolonicki: «La coscienza di massa era politica solamente di forma, in sostanza invece la politica diveniva un surrogato ideologico della religione»⁴².

Il potere rivoluzionario dei bolscevichi fin dai suoi primi passi non nascose l'obiettivo di monopolizzare la sfera del sacro. Per realizzare un tale obiettivo occorreva rimpiazzare la Chiesa ortodossa nel compito storico della sacralizzazione della politica, della mappatura simbolica dello spazio pubblico, della interpretazione della storia e del tempo. Nei confronti delle comunità religiose, in modo particolare della Chiesa ortodossa russa, unico vero ostacolo all'ambizione di acquisire il monopolio del sacro, l'«incompatibilità» ideologica tra bolscevismo e religione si tradusse in una lotta antireligiosa condotta con particolare zelo. La vicenda del rapporto tra la Rivoluzione e le confessioni religiose, in primo luogo la Chiesa ortodossa, che era la maggiore di quelle presenti nella Russia rivoluzionaria, costituisce un'altra pagina su cui la storiografia nell'ultimo ventennio ha dato contributi nuovi che hanno permesso di conoscere un aspetto di primaria rilevanza nel processo di affermazione del potere bolscevico in una società profondamente caratterizzata da correnti e movimenti di carattere religioso⁴³.

⁴⁰ Cfr. M.D. STEINBERG, *Proletarian Imagination: Self, Modernity, and the Sacred in Russia, 1910-1925*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 2002, 250-252.

⁴¹ Entrambe le citazioni in *ivi*, 251.

⁴² B.I. KOLONICKIJ, *Simvoly vlasti i bor'ba za vlast'* cit., 78.

⁴³ Mi sia permesso di rinviare ad A. ROCCUCCI, *Stalin e il patriarca. Chiesa ortodossa e potere sovietico 1917-1958*, Torino, Einaudi, 2011, soprattutto per i riferimenti bibliografici contenuti nel testo.

4. L'ultima delle rivoluzioni?

La questione del sacro è insita al fenomeno stesso delle rivoluzioni. Paolo Prodi, nel suo pamphlet del 2015, *Il tramonto della rivoluzione*⁴⁴, ha individuato nella dualità tra potere e sacro il codice genetico delle rivoluzioni. Lo storico italiano ha preso spunto dal pensiero di un intellettuale tedesco, ebreo convertito al cristianesimo, Eugen Rosenstock-Huessy. Questi, rifugiatosi negli Stati Uniti nel 1933, aveva scritto un'opera in cui sosteneva che la «la componente rivoluzionaria» fosse la «caratteristica peculiare e continua dell'Occidente», costituitasi nella rottura dell'identità tra potere secolare e potere sacrale⁴⁵. La separazione tra potere e sacro, cioè la desacralizzazione del potere sovrano, è stata inoltre un passaggio fondamentale per la formazione del costituzionalismo moderno⁴⁶. Con la Rivoluzione francese il potere politico, lo Stato, prevalse sulla Chiesa nella contesa che aveva visto opporsi le due istituzioni per diversi secoli, «ma attraverso una metamorfosi rilevante, inglobando cioè dalla Chiesa stessa una forte impronta di sacralità»⁴⁷. La dualità tra sacro e potere è inscritta nelle pieghe profonde della storia europea e ha continuato a segnare l'età contemporanea con diverse combinazioni: «Quando la sacralità e il potere, l'utopia e la realtà rimangono in dialettica abbiamo le religioni civiche, quando tendono a identificarsi abbiamo le religioni politiche che hanno caratterizzato il secolo scorso»⁴⁸. Prodi nel contesto di questa riflessione ha rilevato come la storiografia abbia parlato di un ritorno del millenarismo gioachimita nel processo di formazione dei nuovi miti politici dell'età contemporanea: «Nelle religioni politiche l'utopia torna quindi a rifondersi, dopo secoli di laica presa di distanza, con il profetismo di tipo millenaristico per divenire l'ideologia portante di ogni processo, rivoluzionario o pseudorivoluzionario, di fondazione di una nuova "età"»⁴⁹.

⁴⁴ P. PRODI, *Il tramonto della rivoluzione*, Bologna, il Mulino, 2015.

⁴⁵ Le citazioni sono tratte da *ivi*, 14. Si veda E. ROSENSTOCK-HUESSY, *Out of Revolution. Autobiography of Western Man*, Ann Arbor, Edward Brothers, 1938.

⁴⁶ Prodi sostiene questa tesi sulla scia dei lavori di Ernst-Wolfgang Böckenförde, di cui si veda *Stato, costituzione, democrazia. Studi di teoria della costituzione e di diritto costituzionale*, a cura di M. Nicoletti, O. Brino, Milano, Giuffrè, 2006 (ed. or. Berlin, Suhrkamp, 1992).

⁴⁷ P. PRODI, *Il tramonto della rivoluzione* cit., 75.

⁴⁸ *Ivi*, 65.

⁴⁹ *Ibidem*.

Prodi ha indicato nella Rivoluzione russa il punto di arrivo di una tensione tra potere politico e potere sacrale, iniziata nell'XI secolo con Gregorio VII e la lotta tra papato e impero⁵⁰. Quale sia il ruolo della Rivoluzione russa nella storia delle rivoluzioni è la questione che si è posta anche Martin Malia, almeno a partire da una sua relazione al convegno annuale della American Historical Association nel 1975⁵¹. Secondo lo studioso statunitense le rivoluzioni sono un fenomeno specifico che ha riguardato l'Europa e le aree sotto la sua influenza. Entrambi gli studiosi, insomma, sostengono un sostanziale eurocentrismo della rivoluzione: Prodi infatti ha scritto che la «rivoluzione permanente» è l'anima dell'Europa, mentre Malia parla esplicitamente di «Eurocentricity»⁵². Quest'ultimo ricostruisce un itinerario di radicalizzazione dei processi rivoluzionari dagli hussiti del XV secolo fino al 1917. In questo percorso la Rivoluzione russa, con la sua lunga durata, si colloca come la fine delle Rivoluzioni, come il compimento dell'itinerario europeo: «The Russian case, for all its uniqueness, is also a logical, though extreme, culmination of the long revolutionary tradition in European civilization as a whole»⁵³. A suo parere la rivoluzione è una trasformazione politica e ideologica piuttosto che sociale, le cui radici sono da rintracciare nella rivolta per la ridefinizione del campo spirituale alimentata dal dissenso religioso, che ha dato il primo impulso al cambiamento sociale radicale. Esso ha poi seguito un percorso di secolarizzazione: «The secularization of religious values is clearly one component of the Western revolutionary tradition»⁵⁴.

Secondo Malia la «Grande rivoluzione» è avvenuta con l'uscita dall'*Ancien Régime* in seguito alla rivolta generalizzata nei suoi confronti: è l'evento fondante della modernità, dei processi di modernizzazione. Ne è conseguito un fenomeno di progressiva intensificazione del livello di radicalizzazione da una rivoluzione all'altra. Con la Rivoluzione francese si affermò l'idea di dare vita a una nuova epoca storica e di creare un

⁵⁰ Cfr. *ivi*, 14-15.

⁵¹ Cfr. M. MALIA, *History's Locomotives. Revolutions and the Making of the Modern World*, Edited and with a Foreword by Terence Emmons, New Haven, Ct-London, Yale University Press, 2006.

⁵² P. PRODI, *Il tramonto della rivoluzione* cit., 92; M. MALIA, *History's Locomotives* cit., 3.

⁵³ *Ivi*, 2.

⁵⁴ *Ivi*, 4.

uomo nuovo, generando per la prima volta un culto della rivoluzione⁵⁵. Il socialismo, che si inserì in questo alveo, sebbene fosse spesso antireligioso nelle sue manifestazioni militanti, in realtà si presentò come una riproposizione in forme secolari delle attese millenaristiche medievali e di quelle di settori della Riforma. Nel corso di questo itinerario il movimento rivoluzionario si è andato spostando verso est, col risultato di dare vita a un massimalismo ancora più radicale, frutto della miscela di arretratezza socio-economica ed estremismo politico culturale: «In 1917 this one-time bastion of European reaction unexpectedly produced the Second and Final Revolution [...]. From the victorious high ground of October, Marxism-Leninism then reinjected into part of the Western left the cult of revolution, whose specter would dominate so much of twentieth-century politics everywhere»⁵⁶.

In questo itinerario del radicalismo europeo il Novecento è stato ipnotizzato dall'Ottobre di Lenin, così come l'Ottocento lo era stato dall'Ottantanove francese. La Rivoluzione russa ha avuto un percorso anomalo non segnato da inizio, affermazione e fine, succedutisi più o meno rapidamente nell'arco di uno o due decenni, come era avvenuto nei casi precedenti; la sua durata, infatti, è stata di settantaquattro anni: «In October the Russian revolutionary process underwent a sea change unique in European history; once the ultra left had seized power, it simply stayed there, and no Termidor or Bonaparte ever came along to displace it. It is as if the Jacobins had retained control of France until 1863»⁵⁷. La Rivoluzione è divenuta un regime più che essere stata un evento. È stata, cioè, una “rivoluzione istituzionalizzata”, per fare ricorso a una espressione in genere adottata per l'esperienza messicana. In realtà, nota Malia, non si è trattato di un paradosso, ma l'istituzionalizzazione della Rivoluzione è derivata dalla pretesa dei bolscevichi di rappresentare il punto di arrivo dell'itinerario del progresso, cioè della storia. In questa convinzione non vi è solo il portato di una visione ideologica fondata sulla filosofia della storia marxista, ma vi è anche il contributo importante proveniente dalla tradizione di escatologismo radicata nella cultura russa. Infatti, la principale dottrina politica della Russia zarista, rielaborata nel corso del

⁵⁵ Jean-Claude Milner ha recentemente scritto che «La révolution française a donné naissance à la croyance révolutionnaire»: *Relire la Révolution*, Lagrasse, Verdier, 2016, 10.

⁵⁶ M. MALIA, *History's Locomotives* cit., 7.

⁵⁷ *Ivi*, 256.

XIX secolo, poggiante sull'idea di "Mosca terza Roma", postulava proprio che l'Impero russo rappresentasse il compimento della *translatio imperii*. La dottrina, infatti, dichiarava che, dopo la caduta della prima e della seconda Roma, Mosca fosse diventata la "terza Roma" e una quarta non vi sarebbe stata. L'Impero russo diventava così l'"ultimo impero", dopo il quale sarebbe stata la fine della storia⁵⁸.

La Rivoluzione russa è stata dunque l'ultima delle rivoluzioni? Certamente si è pensata in tal modo. Se l'Ottantanove ha costituito il compimento del fenomeno rivoluzionario nella storia europea, la Rivoluzione bolscevica «turned out to be the revolution to end all revolutions»⁵⁹. Aggiunge Malia: «For even after the failure of the Communist effort to transcend the classic democratic heritage, there remains the problem which initially inspired the socialist project: human inequality. So long as this problem exists – and there is no prospect of it disappearing in any conceivable future – utopian politics will remain with us»⁶⁰.

Il radicamento dell'esperienza rivoluzionaria nella storia e nella cultura politica dell'Europa motiva una visione eurocentrica del fenomeno rivoluzione. La fine dell'eurocentrismo contempla quindi una fine della rivoluzione? Shmuel Noah Eisenstadt ha messo in dubbio l'interpretazione eurocentrica della rivoluzione e ha proposto una visione che considera le «Grandi Rivoluzioni» come fenomeni che, profondamente radicati «nei modelli storici delle civiltà di partenza», hanno costituito una porta di ingresso nella modernità – anche se non l'unica – determinando proprio per la specificità delle loro origini storiche «modernità multiple differenti»⁶¹. È una prospettiva che apre a nuovi percorsi di ricerca, i quali tengano conto della pluralità a livello mondiale dei processi rivoluzionari e dei loro paradigmi interpretativi. Percorsi, d'altronde, che non possono non ricondurre ad attraversare con un nuovo sguardo il terreno di quella Rivoluzione russa, da cui siamo partiti. Infatti, all'esperienza bolscevica il vestito eurocentrico sembra andare un po' stretto. Basti pensare all'asse portante dell'itinerario storico della rivoluzione, vale a dire la tensione

⁵⁸ Si veda lo studio fondamentale di N.V. SINICYN, *Tretij Rim: Istoki i evoljucija russkoj srednevekovoj koncepcii XV-XVI vv.* [La Terza Roma. Origini ed evoluzione della concezione medievale russa nei secoli XV-XVI], Moskva, Indrik, 1998.

⁵⁹ M. MALIA, *History's Locomotives* cit., 278.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ S.N. EISENSTADT, *Le Grandi Rivoluzioni e le civiltà moderne*, Roma, Armando editore, 2010 (ed. or. Leiden, Koninklijke Brill NV, 2006, traduzione di M. Bortolini e R. Capovini), 17 e 21.

tra potere politico e potere sacrale, le cui dinamiche nell'universo russo, sulla base di una reinterpretazione originale del paradigma bizantino, hanno seguito piste differenti da quelle dell'Europa occidentale⁶². Così come non è da trascurare l'influenza nell'elaborazione del modello rivoluzionario bolscevico della «natura dualistica della struttura» della cultura russa medievale, articolata su di un campo di valori dicotomico, messa in luce dagli studi di Jurij Michajlovič Lotman⁶³. In questa concezione bipolare il nuovo poteva essere pensato solo nei termini di un rovesciamento del sistema di valori precedente, in una cornice binaria di contrapposizioni vecchio-nuovo, per la quale il cambiamento assumeva necessariamente la forma del ribaltamento di ciò che era prima.

Sono solo rapidi cenni a questioni e interrogativi che il confronto con la vicenda rivoluzionaria russa solleva. La storia della Rivoluzione del 1917 è divenuta più complessa. Liberata da un paradigma teleologico e da gabbie ideologiche, la ricerca storiografica ha dischiuso nuove piste di indagine e nuovi orizzonti interpretativi. A restare ancora una questione aperta è non solo la Rivoluzione russa, ma la rivoluzione come fenomeno storico dell'età contemporanea.

⁶² Cfr. B.A. USPENSKIJ, *Car' i patriarch. Charizma vlasti v Rossii (Vizantijskaja model' i eë russkoe pereosmyslenie)* [Lo zar e il patriarca. Il carisma del potere in Russia (Il modello bizantino e la sua reinterpretazione russa)], Moskva, Škola «Jazyki russkoj kul'tury», 1998.

⁶³ Cfr. J.M. LOTMAN, *Rol' dual'nych modelej v dinamike russkoj kul'tury (do konca XVIII veka)* [Il ruolo dei modelli dualistici nella dinamica della cultura russa (fino alla fine del XVIII secolo)], in ID., *Istorija i tipologija russkoj kul'tury* [Storia e tipologia della cultura russa], Sankt-Peterburg, «Iskusstvo-SPB», 2002, 88-116, la citazione è a p. 89. Un tale sistema assiologico dualistico si fonda sulla concezione dell'aldilà diffusa nella Russia medioevale. Infatti, mentre nell'Europa occidentale la rappresentazione dell'aldilà era articolata in tre ambiti (paradiso, purgatorio, inferno), con la conseguente presenza nella vita terrena di una fascia di neutralità tra i due poli del bene e del male, che ha rappresentato la riserva culturale e sociale cui attingere nei momenti di cambiamento per la formazione di nuovi sistemi, l'universo culturale russo, che non contemplava il purgatorio, si strutturava invece su di un dualismo accentuato, tra inferno e paradiso, nell'assenza di una qualsiasi sfera di neutralità.

Le rivoluzioni nascoste del medioevo occidentale

NICOLANGELO D'ACUNTO¹

While the specific studies on the history of revolutions do not seem to devote much space to the medieval age, the term “revolution” is instead used extensively and analogically to describe many political, economic, social and cultural phenomena of that era. The author rejects the idea that in the Middle Ages there were no real revolutions because he believed that the idea of revolution changed over the centuries and that we can not uncritically use our conception of revolution to judge those of the Middle Ages. In fact, on them the contemporaries preferred to remain silent due to the typical misoneism of that culture. Only those who opposed those changes emphasized its essentially subversive nature.

Scorrendo l'indice di un classico della storiografia sul nostro tema, la monografia di Jack Goldstone, colpisce il salto che dalle “Revolutions in ancient world” porta direttamente al capitolo sulle “Revolutions in Renaissance and Reformation”². In buona sostanza uno dei maggiori esperti di storia delle rivoluzioni ci autorizzerebbe a fare a meno delle pagine che seguono, in quanto sono dedicate al periodo medievale. Questo contributo mira dunque a verificare l'assunto di Goldstone ed eventualmente a capire se esso poggi su di una idea di rivoluzione troppo profilata sulle esigenze della storia contemporanea e/o alla luce di una conoscenza della storia medievale un po' approssimativa o comunque meritevole di qualche supplemento di indagine, specialmente con riguardo ad alcuni momenti dell'età di mezzo nei quali invece una carica rivoluzionaria sia stata in qualche misura riconosciuta in sede storiografica.

¹ Università Cattolica del Sacro Cuore.

² J.A. GOLDSTONE, *Revolutions. A Very Short Introduction*, Oxford 2014.

Lo stesso Goldstone è perfettamente consapevole del fatto che “le stesse rivoluzioni sono estremamente diversificate ed è notoriamente difficile operare una netta separazione tra le rivoluzioni e le rivolte, le ribellioni e guerre civili, i movimenti di protesta, i colpi di stato, i movimenti di riforma con i quali le rivoluzioni sono spesso intrecciati”³.

A ciò si aggiunga un uso storiografico a dir poco disinvolto del termine rivoluzione. Da un semplice sondaggio in uno dei principali repertori bibliografici della medievistica internazionale, l'opac dei *Regesta Imperii*, cercando i titoli riferiti ai lemmi rivoluzione, *révolution* (in francese) o *revolution* (in inglese o tedesco), non risulta affatto che il medioevo sia stato privo di rivoluzioni. Anzi. Possiamo dire che nella bibliografia internazionale questo lemma ricorra almeno in mille casi, variamente declinato nelle seguenti espressioni: Rivoluzione silenziosa comunale, Rivoluzione drammaturgica, Rivoluzione fiscale, Rivoluzione agricola, Rivoluzione documentaria, Rivoluzione antropomica del XI secolo, Rivoluzione siderurgica, Rivoluzione stradale, Rivoluzione commerciale, Rivoluzione legale (quasi un ossimoro!), Rivoluzione del notariato, Rivoluzione dello scritto, Rivoluzione militare, Rivoluzione del monachesimo. A ciascuna di queste etichette si lega un dibattito storiografico molto articolato, sul quale ovviamente non mette conto ora di trattenersi nel dettaglio. Occorre invece sottolineare che nella quasi totalità dei casi evocati il termine rivoluzione viene utilizzato in un'accezione poco più che metaforica, a significare la radicalità di uno o più cambiamenti epocali. Più raramente, anzi praticamente mai, questi processi vengono ricondotti a svolte non solo radicali (che il più delle volte risultano tali solo a posteriori e sulla base di esiti maturati nel corso di decenni se non addirittura di secoli) ma pure repentine. Dalla nostra accezione usuale del termine rivoluzione non può essere esclusa infatti una dose per quanto minima di imprevedibilità e più ancora di subitanità del processo esaminato. Possiamo, insomma, perfino accettare che una rivoluzione sia silenziosa, ma non che sia lenta o graduale. Si potrebbe obiettare che perfino la rivoluzione francese fu realizzata con una certa gradualità, in un lasso di

³ J.A. GOLDSTONE, *Preface*, in *Encyclopedia of political revolutions*, New York 2014: “Revolutions themselves are enormously varied, and it is notoriously difficult to make a clean separation between revolutions and similar events—revolts and rebellions, civil wars, protest movements, revolutionary coups, reform movements – with which revolutions are often intertwined”.

tempo che comprende almeno gli anni tra il 1789 e il 1793. Tutto ciò è senz'altro vero, ma anche questo processo pluriennale fu caratterizzato dalla presenza di improvvise accelerazioni che ne segnarono altrettante cesure, a cominciare dalla presa della Bastiglia. Quasi sempre tali eventi-cesura coincidono con ribellioni o manifestazioni violente o con iniziative tali da impressionare in qualche modo i contemporanei. Se invece analizziamo le varie rivoluzioni medievali ora evocate, vediamo che in nessuna di esse è possibile individuare almeno una di queste caratteristiche.

L'amico e collega lovaniense Paul Bertrand per esempio considera la fondazione degli ordini mendicanti come una rivoluzione. Gli ordini mendicanti sono infatti rivoluzionari per il nuovo inquadramento religioso dei laici delle città, per il loro genere di vita, la liturgia, l'impegno culturale, spirituale e pastorale oltre che giuridico ed economico; per il loro approccio alla povertà; per la loro capacità di modellare la vita cittadina, di cui diventano gli attori dominanti⁴ e conclude: "Essi modellano la città, ma soprattutto si adattano alle esigenze e alle necessità del mondo urbano con una perfetta efficienza. In questo senso sono rivoluzionari, perché hanno saputo adattarsi a un mondo del XIII secolo in piena (*r*)évolution"⁵, scritto con la *r* iniziale tra parentesi, al fine di evidenziare la duplice natura rivoluzionaria e insieme evolutiva dei processi che investivano l'Europa del Duecento. Tutto ciò dimostra la consapevolezza di Bertrand di aver fatto un uso che potremmo definire "estensivo" del riferimento alla rivoluzione.

Ancora più utile può essere riflettere sulla "*Révolution féodale*" con cui in modo volutamente provocatorio Georges Duby, a partire dal

⁴ P. BERTRAND, *La fondation des Ordres mendiants: une révolution?*, in J.M. MATZ – M. DE CEVINS – B. ADENMATTEN (a cura di), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, Rennes 2010, 195-204, <http://www.academia.edu/4021849> (consultato il 27.12.2017, da cui si cita per comodità, p. 9): "Les Ordres Mendiants sont donc révolutionnaires en ce qu'ils ont donné un cadre religieux neuf aux laïques de la cité; révolutionnaires par leur vie, leur liturgie, leur engagement culturel, spirituel, pastoral, mais aussi juridique et économique; révolutionnaires par leur approche de la pauvreté; révolutionnaires par leur modelage de la vie de la cité dont ils deviennent des acteurs dominants".

⁵ BERTRAND, *La fondation des Ordres mendiants*, 9: "Ils façonnent la ville, mais surtout ils s'adaptent aux exigences et aux nécessités du monde urbain, avec une parfaite efficacité. En ce sens, ils sont révolutionnaires parce qu'ils ont su s'adapter à un monde du XIIIe s. en pleine (*r*)évolution".

suo volume del 1953 su *La société aux XIe et XIIe siècles dans la région mâconnaise* e più esplicitamente nel libro sui *Trois ordres* del 1978, indicava il passaggio, avvenuto tra il 970-80 e il 1020-30, dal sistema politico-sociale incentrato sulle circoscrizioni comitali di origine carolingia a quello appunto “feudale”, con la nascita delle signorie di banno e il trasferimento dei poteri pubblici dal re ai signori di castello e alle signorie monastiche, l’attenuazione della differenza tra liberi e servi, la nascita della cavalleria e infine l’affermazione dell’ideologia dei tre ordini⁶. La fluidità dei riferimenti cronologici e la natura stessa dei cambiamenti ora elencati bastano da sé sole a ingenerare il sospetto che la *révolution* descritta da Duby sia difficilmente ascrivibile al novero di quelle che secondo noi sono le rivoluzioni. La pur profonda trasformazione politica, economica e sociale dell’Occidente nel cinquantennio a cavallo dell’anno Mille non costituiva l’esito di un progetto preordinato e messo in opera attraverso specifiche iniziative politico-militari, ma la sommatoria di molti e convergenti processi del tutto eterogenei e senza nessuna strategia preventiva. Non stupisce allora che il dibattito storiografico successivo abbia procurato di derubricare la *révolution féodale* al rango dapprima di *mutation féodale* con Jean Pierre Poly e Eric Bournazel nel 1980, quindi nel decennio successivo, ad opera di Dominic Barthélemy, a quello assai meno appariscente (e per noi dunque poco rilevante in questa sede) di *ajustement féodal*⁷. Tutto ciò avvenne non tanto per la carica innegabilmente (almeno dal nostro punto di vista di moderni!) controrivoluzionaria di una trasformazione sociale che rafforzò e rilanciò il ruolo delle aristocrazie europee, cioè di classi che la rivoluzione (a cominciare da quella francese) l’hanno subita, quanto piuttosto per la morfologia del processo in sé, che non portò alla rottura traumatica e alla sostituzione del sistema carolingio, ma appunto al suo inglobamento e alla sua metamorfosi in senso privatistico, senza che tutto ciò ottenesse una sanzione effettiva sul piano del riconoscimento formale di un nuovo e diverso sistema di istituzioni né a livello giuridico né tanto meno sul piano di quella che oggi consideriamo la dottrina politica, a meno di non voler considerare tale la letteratura sui tre *ordines*, che in realtà è ben lontana dal giustificare

⁶ F. MAZEL, *Pouvoir aristocratique et Église aux Xe-XIe siècles. Retour sur la «révolution féodale» dans l’œuvre de Georges Duby*, «BUCEMA», 1 (2008), 1-13.

⁷ D. BARTHÉLEMY, *La mutation féodale a-t-elle eu lieu? (note critique)*, «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 47 (1992), 767-777.

su basi teoricamente autonome e innovative l'*ordre seigneurial*. Tutto ciò a dispetto del titolo di un altro libro celebre di Duby, *Les trois ordres et l'imaginaire du féodalisme*, in cui proprio l'ideologia tripartita di origine indoeuropea che divide la società in *oratores, bellatores e laboratores* si configurava come quello che nella traduzione italiana del libro diventava *Lo specchio del feudalesimo*⁸. Le critiche più severe al gran libro di Duby vertevano in particolare sulla sincronia della *révolution féodale* con l'apparizione di questa ideologia, di cui si dimostrava un'origine ben più remota⁹. Insomma, nella considerazione di un osservatore nostro contemporaneo difficilmente quella feudale potrebbe apparire come una rivoluzione.

Secondo il già citato Goldstone "ciò che conferisce alle rivoluzioni il loro ruolo distintivo nella storia e nell'immaginazione popolare combina tutti gli elementi del rovesciamento violento del governo, la mobilitazione delle masse, il perseguimento di una visione della giustizia sociale e la creazione di nuove istituzioni politiche. È proprio questa combinazione che ci induce a concepire le rivoluzioni come il processo attraverso il quale dei leaders visionari usano il potere delle masse per produrre forzatamente un nuovo ordine politico"¹⁰.

La componente leaderistica, nei termini in cui è evocata da Goldstone, fa in qualche modo pensare a Cola di Rienzo e a Jan Huss, che alla fine del medioevo, rispettivamente a Roma e in Boemia, innescarono in diversi contesti e con modalità differenti delle vere e proprie rivoluzioni. Esse miravano a una rigenerazione del corpo sociale attraverso la diffusione di idealità religiose dalla forte valenza politica. In entrambi questi movimenti è possibile riscontrare una notevole partecipazione popolare e un uso intermittente ma certamente orientato della violenza, che li accomuna ai numerosi episodi di rivolte contadine scoppiate

⁸ G. DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris 1978; traduzione italiana *Lo specchio del feudalesimo. Sacerdoti, guerrieri e lavoratori*, Roma-Bari 1984.

⁹ Cfr. N. D'ACUNTO, *Gli 'ordines' tra identità religiosa e funzioni sociali*, in G. ANDENNA (a cura di), *Religiosità e civiltà. Identità delle forme religiose (secoli X-XVI)*, Milano 2011, 137-151.

¹⁰ GOLDSTONE, *Revolutions*, 9: "What gives revolutions their distinctive role in history and in the popular imagination combine all the elements of forcible overthrow of the government, mass mobilization, the pursuit of a vision of social justice, and the creation of new political institutions. It is this combination that leads us to conceive of revolutions as the process by which visionary leaders draw on the power of the masses to forcibly bring into existence a new political order".

nel Trecento in Francia e in Inghilterra oltre che nella Firenze del Tumulto dei Ciompi (1378). Tuttavia Cola di Rienzo e Huss si distaccavano notevolmente dai leaders degli altri movimenti di protesta per la raffinatezza culturale e teologica della propaganda alla quale affidavano il proprio messaggio. Diverso è invece il discorso se valutiamo la scarsa stabilità degli ordinamenti scaturiti dalle loro iniziative rivoluzionarie, che nella sostanza poco si discostano sotto questo profilo dalle *jacqueries* e dagli altri consimili episodi coevi.

La maggiore indulgenza con la quale l'osservatore moderno è indotto a riconoscere la portata rivoluzionaria delle esperienze di Cola di Rienzo e Jan Huss è certamente determinata dalla presenza nei loro movimenti di molti dei tratti tipici della prassi rivoluzionaria come la concepiamo noi. Anche così, però, è forte il rischio di perdere la dimensione propriamente storica, finendo con il privilegiare una certa idea di rivoluzione e di non riconoscere i mutamenti ai quali nel corso dei secoli è andata soggetta. Il problema allora non è quello di capire se in una certa epoca vi siano state o no delle rivoluzioni, quanto piuttosto di verificare che cosa siano le rivoluzioni in quella stessa epoca, spostando il punto di vista dal piano tipologico, che ipostatizza una certa immagine della rivoluzione e ne verifica l'esistenza nel corso dei secoli, a una prospettiva morfologica, utile invece per comprendere con quali strumenti le società nel corso dei secoli miravano a ottenere i risultati attesi dalla rivoluzione come la intendiamo noi "moderni".

La riforma del secolo XI, anche detta "rivoluzione di Gregorio VII" tra gli altri da Glauco Maria Cantarella¹¹, offre un punto di osservazione privilegiato. Nemmeno Paolo Prodi nutriva alcun dubbio sulla natura rivoluzionaria di questa riforma. Nella sua visione della storia dell'Europa, il cui tratto saliente egli identificava proprio nella "rivoluzione permanente" (p. 54), il nuovo ordine politico nato con le rivoluzioni americana e francese è il risultato di un processo avviatosi molto prima della nascita delle costituzioni moderne, in quanto rappresenta il frutto delle elaborazioni dottrinali medievali sulla divisione dei poteri fondata sulla de-sacralizzazione del potere sovrano e sulla "sostituzione della sacralità con il patto politico come legittimazione del potere" (p. 72). Il lascito più duraturo dell'età gregoriana, che Prodi descriveva citando Rosenstock-Huussy, sarebbe il dualismo fra il potere politico

¹¹ G.M. CANTARELLA, *Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII papa 1073-1085*, Roma-Bari 2005.

e il potere sacro “che produce un continuo movimento dialettico: da una parte la politica secolare, dall’altra la Chiesa; da una parte l’imperatore, i sovrani, le città, dall’altra il sistema dei sacramenti (in particolare la confessione dei peccati) che si sviluppa nel secolo XII sotto il controllo di Roma (p. 31)”. Prodi vedeva nelle discussioni trecentesche sulla liceità del tirannicidio una conseguenza della desacralizzazione del potere: “Venendo a mancare l’identificazione fra il sacro e il potere politico non soltanto si sviluppa l’idea di rappresentanza ma anche l’idea che il tiranno possa essere abbattuto quando viene meno al patto fondamentale con il suo popolo o quando non possiede i titoli di legittimazione ritenuti necessari ... Si apre così la strada a quello che sarà il primo processo legale a un sovrano nella storia dell’umanità, alla condanna a morte di Carlo I nel 1648 e alla prima rivoluzione inglese”¹².

Da qui a pensare che le rivoluzioni siano la conseguenza immediata e necessaria dell’elaborazione di determinate ideologie eversive il passo è certamente troppo lungo. Anche quello che descrive Prodi è un processo molto lento, addirittura plurisecolare, il quale ha fatto dire a Marc Bloch che il tramonto del mito dei re taumaturghi – ma siamo alla fine del medioevo! – era una vittoria postuma di Gregorio VII¹³.

Ha inoltre ragione Goldstone quando afferma che “le nuove ideologie producono azioni rivoluzionarie solo quando si sia verificato un cambiamento nelle posizioni delle élites, che crea spazio e opportunità per mobilitare le masse intorno a nuove credenze. Le nuove ideologie sono una parte della storia delle rivoluzioni, ma la loro comparsa non è sufficiente per produrre il cambiamento rivoluzionario”¹⁴. Ma allora possiamo davvero parlare di rivoluzione con riferimento alla riforma ecclesiastica del secolo XI o siamo in presenza di un uso ancora una volta analogico o metaforico della terminologia della rivoluzione?

Dobbiamo considerare diversi aspetti del problema, trascurando forzatamente il risultato più eclatante degli studi che una volta si chiamavano gregoriani: la fine sostanziale negli ultimi vent’anni della

¹² P. PRODI, *Il tramonto della rivoluzione*, Bologna 2015, 44-45.

¹³ M. BLOCH, *Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris 1961, 405.

¹⁴ GOLDSTONE, *Revolutions*, 12: “New ideologies produce revolutionary actions only when there has already been a shift in elite positions, which creates space and opportunities to mobilize people around new beliefs. New ideologies are a part of the story of revolutions. But their appearance is not sufficient to produce revolutionary change”.

considerazione della riforma come oggetto storiografico monolitico e unitario. Più che di un programma “gregoriano” preferiamo oggi parlare di una pluralità di orientamenti riformatori a volte profondamente divergenti dalla visione di Gregorio VII. Ne esce un quadro molto più mosso e articolato che costringe a un continuo corpo a corpo con le fonti e con i singoli contesti¹⁵. Nonostante questa visione assai poco rassicurante possiamo però considerare il *Dictatus papae* e le lettere di Gregorio VII come il manifesto di un preciso orientamento ideologico dei riformatori che, pur non costituendo il punto di arrivo di un processo di elaborazione teorica unilineare maturata a partire dal 1046 (come invece voleva Augustin Fliche in un libro famoso che si intitolava appunto *La réforme grégorienne*¹⁶), si sarebbe tuttavia rivelato in grado di porre con una forza inedita il tema della superiorità su ogni altra autorità terrena del papato. Esso realizzava “in se stesso l’idea dell’Impero come vertice universale di potenza e come tribunale supremo di tutti i potenti, con formulazioni di una chiarezza giuridica – si pensi alla rivendicazione, in forma esclusiva, della “depositio” di vescovi e re – che l’Impero non aveva mai conosciuta”¹⁷.

Il seme ideale della rivoluzione gregoriana era già tutto in *De civitate Dei* (IV, 4), ove Agostino aveva enunciato il celebre motto: “Remota iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?” L’idea che si debba misurare la distanza tra un re e un pirata sulla base della sua capacità di garantire la giustizia implica da un lato che l’uso dei mezzi di coercizione violenta da parte di singoli e di gruppi di potere è giustificato solo se in grado di garantire la giustizia, dall’altra che il potere politico non ha un valore intrinseco assoluto e men che meno rientra in un piano provvidenziale che quel valore eventualmente sancisca proiettandolo in un orizzonte sovrannaturale che prescinda dall’esperienza storica.

¹⁵ G.M. CANTARELLA (a cura di), *I cambiamenti. Storia di una storia recente*, in *Civiltà monastica e riforme. Nuove ricerche e nuove prospettive all'alba del XXI secolo*, «Reti Medievali Rivista», 11(2010), 1-11, disponibile su <http://www.rivista.retimedievali.it> (consultato il 27.12.2017).

¹⁶ A. FLICHE, *La Réforme grégorienne*, Louvain-Paris 1924-1937. Alla destrutturazione di questo pur fortunatissimo paradigma storiografico ha contribuito soprattutto O. CAPITANI, *Esiste un'«età gregoriana»?*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 1 (1965), 454-481, ristampato in IDEM, *Tradizione e interpretazione. Dialectiche ecclesiologiche del secolo XI*, Bologna 1990, 11-48.

¹⁷ G. TABACCO, *Sperimentazioni del potere nell'alto medioevo*, Torino 1993, 209-242 (citazione a p. 229).

Così elaborato, il principio di resistenza al sovrano era già pronto sul piano teorico; tuttavia fu utilizzato dalle autorità ecclesiastiche solo in occasione di sporadici episodi di contestazione a singoli re o imperatori nella tarda antichità e nell'altomedioevo, ma mai servì da sostegno a veri e propri attacchi che mettersero in discussione la legittimità del sistema politico-sociale nel suo complesso.

Con la riforma del secolo XI invece il principio di resistenza al sovrano implicito nella concezione agostiniana del potere politico ora enunciata divenne il motore ideologico di una serie di eventi nei quali è possibile rintracciare più di una delle caratteristiche che anche per noi moderni sono tipiche delle rivoluzioni.

La riflessione gregoriana sulla resistenza all'autorità con annessa una visione sostanzialmente contrattualistica del potere politico aveva trovato un antecedente illustre già nella lettera con la quale Pier Damiani, uno dei padri nobili della riforma, nel 1065-66, nel bel mezzo dello scisma di Cadalo e alla vigilia dello scontro finale con Enrico IV, avvisava l'imperatore che "in realtà, chi si macchia del reato di peculato è obbligato a porre nell'erario quanto si era tenuto per sé. Ma si deve restituire solo quando il re è ubbidiente al Creatore, perché se quello ne ignora a bella posta i comandi, diviene anche lui giustamente oggetto di disprezzo da parte dei sudditi"¹⁸. È senz'altro eccessivo leggere questo passo – come pure è stato fatto – alla luce della successiva teoria dell'origine diabolica del potere politico espressa da Gregorio VII nella seconda lettera a Ermanno di Metz¹⁹. Tuttavia è evidente che perfino un difensore dell'ordine del mondo ereditato dall'età carolingia e sassone come Pier Damiani non era più disposto a fare sconti a un imperatore indocile.

Di una «embrionale teoria contrattualistica dello stato» ha parlato Giulio D'Onofrio²⁰ a proposito di un passo in cui il gregoriano Ma-

¹⁸ *Die Briefe des Petrus Damiani*, ed. K. REINDEL, Teil 3 (nr. 91-150), M.G.H. Die Briefe der deutschen Kaiserzeit, IV, 3, München 1993, nr. 120, 391: "tunc deferendum est regi, cum rex obtemperat conditori, alioquin cum rex divinis resultat imperiis, ipse quoque iure contempnitur a subiectis". Cfr. N. D'ACUNTO, *Regnum e sacerdotium nella riflessione di Pier Damiani*, in B. CENTI – A. SICLARI (a cura di), *Religione e politica da Dante alle prospettive teoriche contemporanee*, a cura di Roma 2013, 13-26.

¹⁹ *Das Register Gregors VII.*, ed. E. CASPAR, M.G.H., Epistolae, Berolini 1955, ep. 8, 21, v. 2, 544-563.

²⁰ G. D'ONOFRIO, *Storia del pensiero medievale*, Roma 2011, 187.

negoldo di Lautenbach affermava che la deposizione di Enrico IV da parte del pontefice era perfettamente legittima, poiché “se qualcuno affida a un altro in cambio di un salario adeguato la cura dei suoi maiali, e in seguito scopre che invece di curarli li ha rubati, macellati e massacrati, non lo priverà forse con onta e vergogna del compito di curare i maiali, oltre a negargli il salario pattuito? E se questo si verifica nelle sfere inferiori, che quando il porcaio si comporta in modo da non curare i maiali, allora viene privato del suo compito e a tanta maggior ragione, in modo più fondato e conforme alla verità, colui che non regge gli uomini e si sforza di condurli all’errore, usurpa il potere, per quanto grande sia la distanza tra la natura umana e quella dei maiali”²¹.

Il paragone del re con un porcaio è di per sé significativo del clima poco disteso che agitava il dibattito e del livello raggiunto dalla demitizzazione del potere regio alla fine del secolo XI. Commentando il passo ora citato Roberto Lambertini ha giustamente affermato che nel pensiero di Manegoldo “il *regnum* diviene, o ridiviene, un fenomeno intramondano e perde ormai la sua aureola di sacralità”. Può risultare eccessivo parlare di un contratto in senso proprio, ma in questa pagina è ben chiaro “che un accordo, un patto, per quanto generico esista all’origine del potere regio o, per lo meno, all’origine dell’attribuzione di quell’*officium* ad una determinata persona”²². Un accordo, per giunta, revocabile, con un’autorità ormai avvertita e presentata come priva di ogni forma di intrinseca legittimità di derivazione sacrale e all’interno di un dibattito asprissimo, fatto non solo di parole scritte o declamate ma anche di operazioni militari che coinvolgevano le aristocrazie dell’Impero, divise tra Gregorio VII e il fronte enriciano. Già questa capacità del pontefice e dei suoi immediati successori di catalizzare buona parte delle élites europee attorno a un’ideologia dai contenuti oggettivamente eversivi offre in qualche modo la cifra di una rivolu-

²¹ Manegoldi ad Geberhardum Liber, ed. K. Francke, in M.G.H., *Libelli de lite imperatorum et pontificum*, 1, Hannover 1891, c. XXX, 365: «Ut enim de rebus vi-
lioribus exemplum trahamus si quis alicui digna mercede porcos suos pascendos
committeret ipsumque postmodo eos non pascere, sed furari, mactare et perdere
cognosceret, non promissa mercede etiam sibi retenta, a porcis pascendis cum contu-
melia illum amoveret?». La traduzione del passo è di Mario Conetti ed è citata da R.
LAMBERTINI, *Manegoldo di Lautenbach tra primato papale e “contratto sociale”*, in F.
AMERINI – R. SACCENTI (a cura di), “*Vicarius Petri*”, “*Vicarius Christi*”. *La titolatura
del Papa nell’XI secolo. Dibattiti e prospettive*, Pisa 2017, 170.

²² LAMBERTINI, *Manegoldo di Lautenbach*, 173.

zione mai prima sperimentata nel medioevo occidentale. Del tutto innovativa è inoltre la fioritura di una libellistica mai così abbondante e diffusa capillarmente, come avviene di regola in ogni rivoluzione. Se poi consideriamo che per la prima volta nella storia occidentale le agitazioni patariniche vedono la mobilitazione delle masse cittadine attorno a un progetto di Chiesa che era anche un progetto di società, allora usciamo dall'ambito della mera elaborazione teorica e possiamo attribuire alla riforma gregoriana connotati inequivocabilmente rivoluzionari, seppure entro i parametri tipici di una rivoluzione medievale.

Harold G. Bermann, che considerava proprio “la rivoluzione pontificia del 1075-1122” come la sesta grande rivoluzione (ma la prima in ordine cronologico) rilevava che essa “fu chiamata a quel tempo riforma, la *reformatio* del papa Gregorio VII, generalmente tradotta in termini moderni con Riforma gregoriana, così continuando a celare il suo carattere rivoluzionario”²³.

Si pone qui un problema metodologico cruciale per la nostra tematica. Per il medioevo – o per quello che sbrigativamente consideriamo tale – esiste prima di tutto un problema di “dicibilità”, di “narrabilità” del processo rivoluzionario, in quanto come è ben noto ogni progettualità oggettivamente innovatrice andava nascosta sotto il velo della *re-formatio*, della riforma intesa come ritorno a una *forma*, a un modello precedente considerato oggettivamente migliore, essendo ogni cambiamento avvertito come intrinsecamente negativo. Arriviamo dunque al paradosso che la rivoluzione non fosse tanto invocata dai protagonisti del processo rivoluzionario per legittimare il proprio operato, quanto piuttosto dai loro avversari, che usavano l’eversività di quello stesso processo per delegittimare chi lo aveva realizzato. Allora quella che per noi è la rivoluzione va cercata non tanto nelle fonti prodotte o in qualche modo riconducibili a chi quella rivoluzione aveva pensato, voluto o realizzato, quanto piuttosto in quelle prodotte dai suoi nemici, che cercavano di trarre vantaggio dal disvelamento dell’altro progetto rivoluzionario e dalla denuncia del suo carattere eversivo rispetto all’ordine del mondo voluto da Dio. In altri termini le nostre fonti intenzionalmente nascondono la rivoluzione molto più di quanto la raccontino, visto che il nostro paesaggio delle fonti è popolato di nor-

²³ H.J. BERMANN, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, trad. Italiana, Bologna 1998, 47, citato da PRODI, *Il tramonto della rivoluzione*, 40.

ma da testimonianze riferibili alla verità dei vincitori e solo in misura molto minore a quella dei “vinti”.

La percezione del carattere eversivo della rivoluzione gregoriana è particolarmente acuta nella *Defensio Heinrici IV* di Crasso, un polemi-
sta di parte imperiale strettamente coevo agli avvenimenti che descrive
(la sua opera fu composta verosimilmente tra il 1082 e il 1085):

Questa epoca tra le molte avversità della vita umana ha prodotto un tale genere di uomini il quale, a tal punto si differenzia dai costumi e dall'integrità di vita dell'epoca precedente, che quasi è considerato sconosciuto alla stessa natura, per cui si pensa che o la stessa natura ha sbagliato a produrlo, o lo stesso genere di uomini non ha tratto la propria origine da un stirpe appartenuta all'epoca precedente. Infatti aborrisce la fede e la giustizia e le altre virtù, che sono gli strumenti della salvezza delle anime, cosicché vien fatto di pensare o che non le conosca o che, pur avendole conosciute, le abbia in odio²⁴.

In questa pagina la contrapposizione ideologica si spinge fino a toccare la stessa dimensione antropologica. Al netto della strumentalizzazione pubblicistica, Crasso sembra sincero quando denuncia l'innaturalità del *genus hominum* gregoriano, la sua natura – diremmo oggi – essenzialmente rivoluzionaria. Ogni rivoluzione è sostenuta da un giudizio di valore sul passato rispetto al presente. Questa percezione è anch'essa un connotato essenziale dell'agire rivoluzionario. Non per caso proprio le fonti della fine del secolo XI forniscono indizi inequivocabili per chiarire se e quando la coppia antico-moderno abbia smesso di essere usata come una semplice categoria di differenziazione cronologica, per trasformarsi in un più o meno implicito richiamo a precisi giudizi di valore e alla delimitazione di differenti universi culturali e istituzionali²⁵.

²⁴ PETRUS CRASSUS, *Defensio Heinrici IV*, ed. L. de Heinemann, in M.G.H., *Libelli de lite imperatorum et pontificum*, 1, c. 1, 434: «Haec aetas inter multa humanae vitae adversa protulit quoddam genus hominum, quod in tantum a moribus atque ab integritate vitae prioris aetatis discrepat, ut pene ipsi incognitum habeatur naturae, de qua aestimatur, ut aut ipsa in productione aberrasset, aut ipsum genus hominum a prioris aetatis stirpe originem penitus non duxisset. Nam a fide et iustitia et veritate caeterisque virtutibus, quae sunt instrumenta salutis animarum, tantum abhorret, ut eas aut omnino non cognoscat aut cognitās in odio habeat».

²⁵ W. HARTMANN, “Modernus” und “Antiquus”: zur Verbreitung und Bedeutung dieser Bezeichnungen in der wissenschaftlichen Literatur vom 9. bis 12. Jahrhundert, in A. ZIMMERMANN (a cura di), *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fort-*

Mentre i polemisti filo-enriciani consideravano negativa ogni forma di novità e la imputavano ai gregoriani per dimostrare l'oggettiva eversività delle loro dottrine, sull'altro fronte la terminologia della modernità era pienamente accettata come qualcosa di positivo²⁶. Le strategie propagandistiche degli enriciani erano incentrate sul quasi maniacale richiamo legittimante alla tradizione. Al contrario i gregoriani affermavano di agire nel nome di una verità – quella confessata da Pietro e dai suoi successori – che annullava la distanza fra l'eterno e il contingente, fra il sempre di Dio e l'oggi, il moderno, dell'uomo. Tale diversa declinazione del rapporto tra storia e metastoria consentiva ai gregoriani di accettare la sfida della modernità (cioè dell'attualità), davanti alla quale i sostenitori dell'Impero erano come paralizzati, aggrappati a un sistema che nell'antichità trovava le ragioni della sua legittimità, ma che dalla modernità stava subendo un attacco mortale. Pure Gregorio VII e i suoi fautori nascondevano la loro rivoluzione sotto il velo della *re-formatio*. Perfino la deposizione di Enrico IV veniva privata dalla propaganda "gregoriana" del suo potenziale oggettivamente eversivo, per essere ricondotta nell'alveo rassicurante della tradizione attraverso il parallelo con altri e consimili episodi della storia della Chiesa.

A quanti gli obiettavano che l'investitura dei vescovi da parte delle autorità laiche era giustificata dalla prassi consuetudinaria Gregorio VII rispondeva con il richiamo a una verità che, provenendo dalla Sacra Scrittura, proiettava il primato petrino in una dimensione meta-storica e in quanto tale non bisognosa del sostegno né della tradizione né tanto meno della *consuetudo*. L'umiliazione di Canossa, che vide Enrico IV aggirarsi in veste di penitente e privo delle insegne regali attorno al castello di Matilde per implorare il perdono del pontefice, costituisce infine quell'evento-cesura che scandisce e sintetizza ogni rivoluzione che si rispetti. È interessante che non si tratti di un episodio bellico o comunque legato a un contenuto violento, ma a una *mise en scène* dalla fortissima valenza rituale e simbolica che – come ha giustamente affermato Stefan Weinfurter – produsse la *Entzauberung der*

schrittbewußtsein im späten Mittelalter, Berlin – New York 1974, 21-39; J. – M. SANS-TERRE (a cura di), *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*, Rome 2004.

²⁶ Cfr. A. DE VINCENTIIS (a cura di), *Il moderno nel medioevo*, Roma 2010 (Nuovi Studi Storici, 82) e in particolare N. D'ACUNTO, *Il moderno negato: terminologia della modernità e concetti temporali nelle fonti di parte imperiale del secolo XI*, 47-60; G.M. CANTARELLA, *La modernità in Gregorio VII*, 33-46.

Welt, il disincanto del mondo di fronte a un potere politico umiliato e desacralizzato. Sotto le mentite spoglie di una riforma, il papato stava realizzando una rivoluzione, che come tale fu concepita anche dai contemporanei e che contribuì nell'immediato alla crisi irreversibile, almeno nel Regno Italico, del sistema a guida episcopale che nelle città fu rimpiazzato dai Comuni. Nel lungo periodo, invece, la rivoluzione di Gregorio VII gettò le basi della specificità occidentale.

«Dimenticando ciò che mi sta alle spalle e proteso verso ciò che mi sta di fronte» (Fil 3, 13) I concetti di “futuro” e “riforma” presso i cistercensi nel XII secolo

GUIDO CARIBONI¹

This paper, in an attempt to analyze the position of Clairvaux in front of the Cistercian institutions, starts off from a passage of the letter of Paul to the Philippians (3: 12-14): «Not as though I had already attained, either were already perfect: but I follow after, if that I may apprehend that for which also I am apprehended of Christ Jesus. Brethren, I count not myself to have apprehended: but this one thing I do, forgetting those things which are behind, and reaching forth unto those things which are before, I press toward the mark for the prize of the high calling of God in Christ Jesus». These three verses, especially verse 13, are quoted in numerous texts of Bernard of Clairvaux and in some papal letters, not only for the Cistercians but also for other monastic experiences. Using this passage, a personal level, linked to the spiritual progress of the individual alternates with a more institutional level, linked to the normative and disciplinary progress of a community experience. Furthermore an eschatological perspective, intimately embedded in the Pauline passage, is replaced sometimes with a whole worldly perspective, linked to specific regular ways of life. We can find here a shift from what may be called a backward- to a forward-looking ideology of reform. The reformatory trend that Clairvaux gave to the Cistercian order tended to look less to the past and more to the future for the models it sought to impose upon the present.

I. Un'idea falsa

Nella storiografia degli ultimi quarantanni il rapporto tra Clairvaux e le istituzioni cistercensi è stato più volte accostato alla dialettica o, meglio

¹ Università Cattolica del Sacro Cuore.

ancora, a una vera e propria dicotomia, tra 'ideale e realtà', come si riscontra a più riprese nelle ricerche sull'ordine. L'immagine apparentemente idilliaca delle origini, quale emerge dai testi narrativi e normativi del primo secolo di vita cistercense, è venuta, spesso, contrapponendosi a una realizzazione pratica tutt'altro che lineare e concorde, quasi che i cistercensi avessero proposto un modello, una facciata propagandistica e con funzioni legittimanti che poi, alla prova dei fatti, mostrava talvolta difetti e incoerenze². Punto focale di questa posizione fu la grande mostra tenutasi ad Aachen nel 1980 e, in particolare, il catalogo, per altro ricchissimo di spunti innovativi e suggestioni, pubblicato per quell'occasione. Il volume, dal titolo *Die Zisterzienser*, curato da Kaspar Elm, presenta quale sottotitolo programmatico: *Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit (La vita dell'ordine tra ideale e realtà)*³. Come ha recentemente osservato lo storico dell'economia Werner Rösener: «Il sottotitolo della mostra [del 1980] alludeva prima di tutto all'opposizione tra ideale e realtà nella vita dell'ordine cistercense e suggeriva una decadenza dei monasteri nel momento in cui i principi dell'ordine si erano avverati, incarnati»⁴.

Nel catalogo il tema della decadenza fu sviluppato tra gli altri da Jean Leclercq, nel contributo: *Die Spiritualität der Zisterzienser*. Leclercq puntò la sua attenzione sullo scarto tra le generazioni di monaci

² M.G. NEWMAN, *Foundation and twelfth century*, in *The Cambridge companion to the Cistercian order*, a c. di M.B. BRUNN, Cambridge, Mass. [u.a.] 2013, 25-37, 26; NEWMAN, *Text and Authority in the Formation of the Cistercian Order: Re-assessing the Early Cistercian Reform*, in *Reforming the Church before Modernity. Patterns, Problems and Approaches*, a c. di C.M. BELLITTO – L.I. HAMILTON, Burlington 2005, 173-198, 198, dove un'impostazione di questo tipo viene considerata: «A false dichotomy».

³ *Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit, Katalog zur Ausstellung des Landschaftsverbandes Rheinland, Rheinisches Museumsamt*, a c. di K. ELM – P. JOERISSEN – H.J. ROTH, Brauweiler-Köln 1981 (Schriften des Rheinischen Museumsamtes, 10).

⁴ W. RÖSENER, *Stand und Perspektiven der neueren Zisterzienserforschung. Eine Einführung*, in *Norm und Realität. Kontinuität und Wandel der Zisterzienser im Mittelalter*, a c. di F.J. FELTEN – W. RÖSENER, Berlin 2009 (Vita regularis, Abhandlungen, 42), 1-19, 2-3: «Der Untertitel der Ausstellung und Publikation zielte vor allem auf die Gegenüberstellung von Ideal und Wirklichkeit im Ordensleben der Zisterzienser und suggerierte eine Dekadenz der Klöster bei der Verwirklichung der Ordensprinzipien».

bianchi vissute prima e dopo la morte di Bernardo di Clairvaux (1153). Riferendosi alle vicende dell'ordine nella seconda metà del XII secolo, egli affermava:

Iniziò ora il tempo dei compromessi. L'ideale fu strettamente mantenuto, anche se si trasformarono i suoi modi di espressione, nei campi dell'economia, dell'arte e specialmente dell'architettura. Un lungo percorso doveva portare dalle capanne di legno abitate da san Roberto e dai suoi confratelli a Cîteaux, dalle piccole chiese a aula unica costruite da sant'Alberico a Cîteaux, da san Bernardo a Clairvaux e dal fondatore di Pontigny nel 1115, alle grandi chiese dei cistercensi che prima in stile romanico e più tardi gotico abbellirono l'Europa tra XII e XIII secolo. Erano queste chiese troppo grandi? Esse erano sicuramente costose, troppo costose perché si lasciassero conciliare con la povertà, con il disinteresse, con la carità che un tempo i fondatori avevano voluto⁵.

Se Leclercq contrappose le due generazioni, solo qualche anno dopo, Jean Baptiste Auberger, nel volume nel 1986, *L'unanimité cistercienne primitive: mythe ou réalité?*, e poi nel contributo *La législation cistercienne primitive et sa relecture claravallienne*, del 1992⁶, si spinse oltre e mise addirittura in discussione l'unità stessa di intenti presenti nei primi decenni di vita dell'ordine, individuando due precoci filoni di pensiero e di ideale, due tradizioni. La prima, più pragmatica e legalistica, faceva capo a Cîteaux e enfatizzava il desiderio dei primi monaci di vivere in modo strettamente coerente, *artius*, la regola di san Benedetto. La seconda, riflessa nell'*Exordium Cistercii*, si connotava come più spirituale e carismatica, e aveva il suo fulcro a Clairvaux. Auberger giunse a questi risultati intrecciando fonti di diverso tipo, dalla foggia delle miniature, ai siti ove furono costruite le prime abbazie, fino ai testi normativi, quali le diverse versioni della *Carta caritatis*, gli *Exordia* e le prime raccolte di *statuta*.

⁵ J. LECLERCQ, *Die Spiritualität der Zisterzienser*, in *Die Zisterzienser. Ordensleben*, 149-156, 154. Una posizione analoga era stata sviluppata già in LECLERCQ, *Les intentions des fondateurs de l'ordre cistercien*, «Collectanea cisterciensia», 30 (1968), 233-271, 264-265.

⁶ J.B. AUBERGER, *L'unanimité cistercienne primitive: mythe ou réalité?*, Achel 1986 (Cîteaux. Commentarii Cistercienses. *Studia et documenta*, 3); AUBERGER, *La législation cistercienne primitive et sa relecture claravallienne*, in *Ouvres complètes – Bernard de Clairvaux, I, Introduction générale. Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité, Colloque de Lyon – Cîteaux – Dijon*, Paris 1992 (Sources Chrétiennes, 380), 181-208.

Le posizioni di Auberger furono accolte e ulteriormente sviluppate da Costance Brittain Bouchard, in particolare nel contributo del 1988, *Cistercian Ideals versus reality: 1134 reconsidered*, e in un volume di grande successo del 1991, dal titolo *Holy entrepreneurs. Cistercians, knights and economic exchanges in twelfth-century Burgundy*⁷. La studiosa americana si concentrò sulla documentazione, allora in gran parte inedita, relativa alle abbazie borgognone nel corso del XII secolo, mettendola a confronto con i testi normativi, in particolare quelli di argomento economico. La Brittain Bouchard arrivò alla conclusione che fin dalla loro nascita i cistercensi si erano inseriti pienamente nello sviluppo dell'economia di mercato, adottandone in toto anche i meccanismi di scambio dei prodotti e di sfruttamento del territorio senza per questo mostrare segni di decadenza spirituale, ma anzi favorendo lo sviluppo della rete monastica⁸. La dicotomia tra ideali e realtà era sorta invece solo in un secondo tempo, quando un piccolo gruppo di abati, al cui vertice vi era Clairvaux, aveva imposto all'intero ordine, per altro con scarso successo, delle regole economiche restrittive, in particolare riguardo al tipo di proprietà che i monaci potevano detenere. Al fine di dare a questa novità un carattere generale, si era tentato quindi per la Bouchard, di proiettare a ritroso tali disposizioni, falsando così l'immagine del periodo delle origini e creando una leggenda di fondazione del tutto fittizia⁹.

La tesi della riscrittura delle origini cistercensi fu ripresa e enormemente dilatata da Constance Hoffman Berman, nel suo volume *The Cistercian Evolution*. In quest'opera fu teorizzata una sistematica campagna di invenzione della memoria, ritenendo che buona parte dei testi normativi e della documentazione pontificia indirizzata ai cistercensi prima del terzo quarto del XII secolo fosse frutto di vere e proprie falsificazioni¹⁰. La conseguenza estrema ma, a rigor di logica,

⁷ C.B. BOUCHARD, *Holy entrepreneurs. Cistercians, knights and economic exchanges in twelfth-century Burgundy*, Ithaca-London 1991; BOUCHARD, *Cistercian Ideals versus reality: 1134 reconsidered*, «Cîteaux. Commentarii Cistercienses», 39 (1988), 217-231.

⁸ BOUCHARD, *Holy entrepreneurs*, 187.

⁹ BOUCHARD, *Holy entrepreneurs*, 188-192; BOUCHARD., *Cistercian Ideals*, 217-218, 230.

¹⁰ C.H. BERMAN, *The Cistercian Evolution. The Invention of a Religious Order in Twelfth-Century Europe*, Philadelphia 2000 (The Middle Ages Series). Per un'attenta e puntuale critica storico-filologica di questo lavoro rimando alla recensione di B.P.

inevitabile di questa tesi fu la negazione dell'esistenza stessa di un ordine cistercense, almeno fino agli anni Sessanta del XII secolo.

Le acquisizioni raggiunte da Auberger, Brittain Bouchard e Berman hanno rappresentato delle salutari provocazioni, utili a spronare la ricerca di questi ultimi decenni. I loro contributi, però, sono stati in parte messi in discussione, prima di tutto, dalle recenti edizioni critiche dei testi normativi cistercensi del XII secolo, condotte da Chrysogonus Waddell. Un'attenta analisi della tradizione manoscritta ha infatti permesso di rivedere su basi nuove la paternità di alcuni testi fondamentali e di ridatare le prime raccolte di statuti cambiando profondamente il panorama delle fonti¹¹.

D'altra parte, i lavori di Edward Cowdrey, Martha Newman e Brian McGuire, solo per citarne alcuni, hanno rivalutato il ruolo di Stefano Harding, tratteggiando il suo contributo originale nella costruzione dell'ordine. Brian McGuire nell'articolo "Who founded the order of Cîteaux?", del 1995, ha messo in discussione le tesi di Leclercq, circa la rifondazione di *Cistercium* da parte di Bernardo, considerando: «The Clairvaux – Cîteaux Opposition as a Misconception», ossia un'idea sbagliata¹².

2. «Proseguo il cammino per cercare di afferrarlo»

Seguendo la linea dello storico danese, nel tentativo di delineare la posizione di Clairvaux di fronte alle istituzioni cistercensi, parto da un passo della lettera di San Paolo ai Filippesi: (3, 12-14): «Non ho certo raggiunto la meta, non sono arrivato alla perfezione, ma mi sforzo di correre per conquistarla, perché anch'io sono stato conquistato da Cristo Gesù. Fratelli, io non ritengo ancora di averla conquistata. So soltanto questo: dimenticando ciò che mi sta alle spalle e proteso verso ciò che mi sta di fronte, corro verso la meta, al premio che Dio ci chiama a ricevere lassù

McGUIRE, *Charity and Unanimity: the Invention of the Cistercian Order*, «Cîteaux. Commentarii Cistercienses», 51 (2000), 285-297.

¹¹ C. WADDELL, *Narrative and legislative texts from early Cîteaux*, Cîteaux 1999 (Cîteaux commentarii cistercienses. Studia et Documenta 9); WADDELL, *The Cistercian Institutions and their Early Evolution. Granges, Economy, Lay Brothers*, in *L'espace cistercien*, Paris 1994, 27-44; WADDELL, *Twelfth century statutes from the cistercian general chapter*, Brecht (Belgium) 2002 (Cîteaux, Commentarii cistercienses. Studia et documenta 12).

¹² McGUIRE, *Who founded the Order*, 392-394.

in Cristo Gesù»¹³. Questi tre versetti, e in particolare il 13, se non come citazione almeno come eco, sono ripresi in numerosi testi di Bernardo di Clairvaux. Alcuni esempi. Nella lettera 1 al nipote Roberto, trattando del contrastato passaggio di quest'ultimo da Clairvaux a Cluny, Bernardo scrisse: «Se vivessi in maniera più rigida, più giusta, più irreprensibile sta pur sicuro che nessuno potrebbe dire che ti volgi a guardare indietro, anzi potresti gloriarti con l'Apostolo dicendo: "Dimentico di ciò che mi sta dietro, teso a ciò che mi sta innanzi, mi avvio alla palma della gloria"»¹⁴. Lo stesso tema fu ripreso nel *De praecepto et dispensatione*: «Da parte mia del resto non posso proprio approvare questo mutar di luogo, questo abbandono del monastero che si era scelto, in cui volontariamente, con esplicita promessa, si era deciso di vivere, e, con me, c'è il santo papa Gregorio a non approvarlo. Afferma infatti: "I più santi, con grande sottigliezza e discrezione, sono sempre attenti ad evitare qualsiasi occasione di scivolare a una perfezione minore, sia nel comportamento, sia nel pensiero". Quello che il successore degli apostoli ha inteso qui esprimere, l'Apostolo stesso si vanta di compierlo quando afferma: "Dopo aver dimenticato quello che mi lascio indietro mi protendo ora a quello che mi sta dinnanzi"»¹⁵.

Nel sermone 49, dei Sermoni sul Cantico dei Cantici, parlando della vita del monaco come un continuo progresso nella carità Bernardo affermò: «Camminare significa progredire. Camminava l'apostolo quando diceva: "Non ritengo di aver compreso", a aggiungeva: "Una

¹³ Sull'influenza di questo passo nell'idea di riforma rimando a G.B. LADNER, *The ideas of reform. Its impact on Christian thought and action in the age of the fathers*, Cambridge, Mass. 1959, 166, 172, 209.

¹⁴ «Si ut artius, ut rectius, ut perfectius viveres, securus esto, quia non retro aspexisti, sed et gloriare cum Apostolo dicens: "Quae retro oblitus, et ad ea quae ante sunt extensus, sequor ad palmam gloriae», SAN BERNARDO, *Lettere*, I: 1-210, Milano 1986 (Opere di san Bernardo, 6, 1), 18-19, rr. 8-11

¹⁵ «Ad quod interim nunc securus responderim, a bono, quod semel quis voverit, descendere non licere; et ad hoc mutare locum, quem sibi quisque delegerit, et cui se sua voluntate et voce firmaverit, omnino non consulo, sed nec sanctus papa Gregorius. Ait enim: „Perfecti quique magna se discretionis subtilitate conspiciunt, ne ad deteriora umquam vel in opere, vel in cogitatione dilabantur". Sed quod hinc sensit vir apostolicus, hoc se Apostolus implere gloriatur: "Quae", inquit, "retro oblitus, et ad ea quae ante sunt extensus"», SAN BERNARDO, *Trattati*, Milano 1984 (Opere di san Bernardo, 1), 560-561, rr. 7-15.

cosa sola so. Dimenticando ciò che mi sta alle spalle mi protendo verso ciò che mi sta davanti”»¹⁶.

Nella lettera 385, scritta probabilmente nel 1139 e indirizzata ai monaci di San Bertin, che si erano da poco separati dalla rete monastica cluniacense, dopo una disputa durata quasi quarantanni, l'abate di Clairvaux scrisse ancora: «Dunque correte o fratelli, perché arrivate allo scopo. Il che avverrà se comprenderete che alla meta non ci siete ancora giunti, ma dimenticando ciò che si trova ormai nel passato vi lancerete su ciò che vi è davanti, e se apprenderete “la disciplina, in maniera che Dio non si sdegni e voi cadiate in perdizione deviando dalla via giusta”»¹⁷.

Se nella lettera 1 e nel *De praecepto et dispensatione*, le parole di Paolo furono utilizzate per attestare o meno la possibilità del *transitus* di un religioso da un monastero all'altro, o meglio verso una *vita difficilior* o una *regula laxior*, nel *sermo* 49 e nella lettera 305, Filippesi 3, 13 indica il continuo cammino proprio della vita monastica. Nell'ultimo caso, in particolare, Bernardo tratta di un progresso disciplinare e normativo, di chi, appena staccatosi da Cluny, si trovava all'inizio di una nuova strada da intraprendere, anche dal punto di vista istituzionale.

La stretta relazione che lega da una parte la dimensione spirituale e personale e dall'altra quella istituzionale e comunitaria si trova anche nella lettera 254, inviata da Bernardo a Guarino, abate di Aulps, in un momento delicato per il cenobio che in quel periodo era in procinto di essere incorporato nell'ordine cistercense. L'abate di Clairvaux, trattando di questo passaggio, scrive rivolgendosi a quello di Aulps: «In te, padre, ci è manifesto ciò che si dice: senza dubbio anche se l'uomo esteriore si corrompe, di giorno in giorno quello interiore si rinnova. Da dove viene infatti un così grande entusiasmo nell'innovare l'ordine, se non dal rinnovamento dello spirito? L'uomo buono dal suo buon tesoro trae fuori cose buone, così l'albero buono produce frutti buoni. I più nobili

¹⁶ «Ambulare, proficere est. Ambulabat Apostolus, qui dicebat: “Non arbitror me comprehendisse”; et addit: “Unum autem, quae retro sunt obliviscens, ad ea quae ante sunt me extendo”», San Bernardo, *Sermoni sul Cantico del Cantici*, II: XXXVI-LXXXVI, Milano 2008 (Opere di san Bernardo, 5, II), 182-183, rr. 13-15.

¹⁷ «Sic ergo currite, fratres ut comprehendatis. Quod sane ita fiet, si nequaquam arbitramini vos comprehendisse, sed, obliiti quae retro sunt, extenditis vos in anteriora, si apprehenditis disciplinam, nequando irascatur Dominus, et pereatis de via iusta», San Bernardo, *Lettere*, II: 211-548, Milano 1987, 492-493, rr. 5-8. D. POECK, *Cluniacensis Ecclesia. Der cluniacensische Klosterverband (10.-12. Jahrhundert)*, München 1998 (Münstersche Mittelalter-Schriften, 71), 91-104.

e purissimi sono i tuoi frutti. Ma quale albero mai li ha prodotti, se non la purezza del cuore? Diversamente quando un animo impuro avrebbe ricercato e scelto con tanto impegno la purità della regola?»¹⁸.

In questa direzione va la lettera 91 che Bernardo scrisse nell'autunno del 1132 ad un gruppo di abati non cistercensi riuniti a Soisson, e originari dalla provincia metropolitana di Reims. Gli stessi abati, già l'anno prima, si erano riuniti a Reims sotto la guida di Guglielmo di Saint-Thierry, con l'intento di ristabilire nelle loro comunità l'osservanza della regola di Benedetto, eliminando alcune antiche consuetudini ritenute inutili e superflue¹⁹. Tale iniziativa aveva suscitato la dura reazione del cardinale Matteo d'Albano, già monaco cluniacense e legato a Pietro il Venerabile, il quale aveva condannato quanto deciso a Reims contro la tradizione, come l'introduzione del silenzio assoluto, la soppressione di alcuni salmi, la semplificazione delle cerimonie liturgiche. Anche Bernardo, di parere diametralmente opposto, non fece mancare la sua voce. Invitato all'incontro di Soisson, scrisse agli abati di non poter essere presente corporalmente, ma assicurò la sua partecipazione spirituale. Si legge: «Il raduno dei santi non può essere senza di me, (...) soprattutto quando in tale consesso non vengono difese in maniera assai ostinata, né vengono osservate in maniera superstiziosa, le tradizioni degli uomini, ma piuttosto si cerca con cura e umiltà quale sia la volontà di Dio, buona, gradita e perfetta»²⁰. L'abate di Clairvaux esortò quindi i

¹⁸ «(...) In te, Pater, manifestum sit nobis quod dicitur: cuius quippe etsi homo exterior corrumpitur, sed interior renovatur de die in diem. Unde etenim tantus ardor innovandi ordinis, nisi ex renovatione mentis? Sic bonus homo de bono thesauro suo profert bona, sic arbor bona fructus bonos facit. Primi et purissimi fructus tui. Sed quaenam arbor hos protulit, nisi puritas cordis? Alioquin quando impurus animus tanto studio Regulae inquireret eligeretque puritatem?», San Bernardo, Lettere, II, 178-179, rr. 11-17, A. DELERCE, *Une abbaye de montagne Sainte-Marie d'Aulps : son histoire et son domaine par ses archives*, Thonon 2011 (Documents d'histoire savoyarde, 4).

¹⁹ E.R. ELDER, *Guillaume de Saint Thierry et le chapitre général bénédictin de 1131*, in *Signy l'abbaye, site cistercien enfoui, site de mémoire et Guillaume de Saint-Thierry. Actes du Colloque international d'Etudes cisterciennes 9, 10, 11 septembre 1998 Les Vieilles Forges (Ardenne)*, a c. di N. BOUCHER, Signy l'abbaye 2000, 487-503; S. VANDERPUTTEN, *The First 'General Chapter' of Benedictine Abbots (1131) Reconsidered*, «The Journal of Ecclesiastical History», 66 (2015), 715-734.

²⁰ «Non me, inquam, sanctorum potest carere conventus, nec loci corporisve distantia privat prorsus a consilio iustorum et congregatione, illo praesertim

religiosi a riprendere il lavoro di riforma che avevano inaugurato l'anno precedente: «Bravi! Bravi! Sforzatevi, vi prego, di rendere buone le vostre vie e le vostre occupazioni, che, in verità, non possono essere mai troppo buone». Continuando riprese la lettera ai Filippesi: «Paolo era già buono, e tuttavia, non contento di ciò, spontaneamente si protendeva verso ciò che gli stava davanti, dimentico di ciò che gli stava dietro, e sempre cercando di diventare migliore! Solo Dio non vuole essere migliore di se stesso, per il fatto che non può esserlo»²¹.

In questo contesto il passo di Paolo non indica esclusivamente la sfera spirituale. Proprio perché indirizzato ai lavori di un capitolo di abati con intento riformatore le parole dell'Apostolo assunsero anche una forte connotazione istituzionale. I progressi nella vita religiosa interessavano infatti precise norme di comportamento e nuove indicazioni liturgiche che si distaccano dalla tradizione precedente.

La lettura di Filippesi 3, 13 in chiave normativa non è propria solo dell'abate di Clairvaux. La si ritrova, ad esempio, in una lettera, la *Optaremus filii*, che Eugenio III indirizzò il 2 agosto 1151 all'abate di Cîteaux, Gozovino, e a tutti gli abati radunati in occasione del capitolo generale. Questo documento fu probabilmente chiesto su sollecitazione di Bernardo stesso, che inviò a questo scopo presso il papa Ugo di Trois Fontaine. Come ho cercato di dimostrare in altra sede, in quegli anni si stava verificando un momento di difficoltà per l'ordine, una sorta di "crisi di crescita" che avrebbe spinto il Capitolo generale nel 1152 a bloccare la costruzione di nuove abbazie e a interrompere ogni forma di incorporazione di comunità già formate.

Il pontefice, scusandosi prima di tutto di non essere presente personalmente all'adunanza, chiese l'aiuto della preghiera monastica per poter compiere la missione a cui era stato chiamato. Proprio perché il valore di questa intercessione, a lui stesso estremamente necessaria, non fosse svilito, Eugenio III si sentì in dovere di esortare i cistercensi ad adoperarsi per mantenere l'autenticità della loro vita regolare. «Esortiamo la vostra

consilio, in quo non hominum traditiones obstinatius defensantur aut superstitiosius observantur, sed diligenter humiliterque inquiritur, quae sit voluntas Dei bona, et beneplacens, et perfecta», San Bernardo, Lettere, I, 450-451, rr. 12-17.

²¹ «Contendite, obsecro, bonas facere vias vestras et studia vestra, quae profecto nimis bona esse non possunt. (...) Bonus erat iam Paulus; et tamen nequaquam contentus, libenter se ad ea quae ante sunt extendebat, posteriora obliviscens, et seipso semper melior effici studens. Solus Deus melior seipso esse idcirco non vult, quia non valet», San Bernardo, Lettere, I, 450-453, rr. 21-22, 27-28, 1-2

carità a ricercare sempre con sollecitudine le cose che sono presso Dio e che riguardano l'osservanza dell'ordine e la custodia della disciplina e, disprezzando ciò che vi sta alle spalle, siate protesi verso ciò che vi sta di fronte così che nessuna nube appaia nelle vostre opere che possa un giorno fare da ostacolo alle vostre preghiere, così che non raggiungano Dio»²². Come in Bernardo anche nel suo discepolo diventato papa il passo di Paolo viene accostato a un continuo progresso dell'osservanza regolare e della disciplina monastica. Eugenio III si spinse però oltre declinando concretamente le sue indicazioni. Le parole del papa non si limitarono a una generica esortazione, ma entrarono nel vivo della struttura istituzionale dell'ordine: «Abbiate cura comune in occasione dei capitoli generali di correggere gli errori dei singoli e di stabilire quanto sarà necessario per la salute delle anime e il progresso dell'ordine, senza lasciare irrisolti neppure i problemi più trascurabili». Secondo le parole del Siracide, infatti: «Chi disdegna di occuparsi delle piccole cose a poco a poco soccombe, come colui che inutilmente custodisce le porte della città, se ha lasciato aperta nelle mura anche una sola breccia da cui i nemici possono penetrare»²³.

Eugenio III non suggerì quindi semplicemente un guardare al passato. Il ritorno ai mitici ideali delle origini, a quelli che Jean Leclercq definiva «le intenzioni dei fondatori», comportava quindi non tanto un volgersi indietro²⁴, quanto piuttosto un incessante lavoro di revisione, di correzione, di introduzione di nuove indicazioni, protesi verso il futuro.

²² «Optamus, caritatem vestram de hiis, que ad Deum sunt de observacia ordinis, de custodia discipline ita semper fore sollicitam, et, contemptis, que retro sunt, ita se in anteriora unumquemque vestrum extendere», 2 agosto 1151, *Optaremus filii* (JL 9603), J. PFLUGK HARTTUNG, *Acta Pontificum Romanorum inedita*, II, Tübingen 1883 (edizione anastatica Graz 1958), 355, n. 403. Per quanto riguardo questa lettera rimando a G. CARIBONI, *Il nostro ordine è la carità. Cistercensi nei secoli XII e XIII*, Milano 2011, 82-85.

²³ «Quociens itaque filii dilectissimi convenitis in unum de corrigendis que in aliquibus vestrum corrigenda sunt et statuendis que ad animarum salutem et profectum ordinis fuerint statuenda communem curam habete et quoniam qui modica spernit paulatim decedit, nec ea que minora videntur in vobis incorrupta relinquit. Inutiliter enim portas civitatis observat qui vel unum foramen unde ingrediatur hostibus reliquid apertum»: 2 agosto 1151, *Optaremus filii* (JL 9603), PFLUGK HARTTUNG, *Acta Pontificum*.

²⁴ C.J. HOLDSWORTH, *The past and monastic debate in the time of Bernard of Clairvaux*, in *The Church Retrospective. Papers Read at the 1995 Summer Meeting*

Le stesse dinamiche si riscontrano nella lettera *Quia qui ambulat*, indirizzata da Innocenzo III il 22 novembre 1202 all'abate di Cîteaux e ai quattro primi-abati, che in quel frangente erano in forte contrasto tra loro. Innocenzo esortò allora i cistercensi ad essere protesi verso le cose future fuggendo qualsiasi occasione di scandalo, ogni materia di dissenso, per non essere messi alla berlina da tutti²⁵. Il passo paolino, con il valore accordato da Bernardo, fu utilizzato dai pontefici anche in occasione della riforma di altre esperienze religiose. Nella lettera indirizzata da Alessandro III, tra il 1162 e il 1170, a Filippo abate di Premontre e a tutti gli abati dell'ordine riuniti per il Capitolo generale, in un periodo di forti divisioni interne, si legge: «Non neghiamo tanto a voi quanto a tutti coloro che sono sottoposti alla divina servitù che occorra rivolgersi verso le cose maggiori e con l'Apostolo, dimentichi di tutto ciò che è passato, ci si debba incessantemente rivolgere al futuro»²⁶. E ancora nella lettera del 16 ottobre 1198 con cui Innocenzo III esortò Roffredo, cardinale prete dei Santi Marcellino e Pietro, e abate di Montecassino, alla riforma della sua abbazia: «Ti esortiamo continuamente nel Signore affinché, intendendo le conseguenze dei tuoi atti, dimentico delle cose passate, con l'Apostolo, ti rivolga verso quelle future, e ti impegni così a risollevare l'osservanza regolare nel tuo monastero, che, ce ne doliamo, è caduta così in basso»²⁷.

and the 1996 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society, a c. di R.N. SWANSON, Woodbridge [u.a.] 1997 (Studies in church history, 33), 91-114.

²⁵ «Ne igitur temporibus nostris, qui sincere zelamur Cisterciensis ordinis honestatem, alicuius dissensionis scrupulus oriatur, per quem – quod absit – fama vestri nominis offuscetur, discretionem vestram monemus et exhortamur attentius et per apostolica vobis scripta precipiendo mandamus, quatinus in simplicitatis et puritatis vestre proposito persistentes non retrahatis manum ab aratro, sed ad anteriora vos iugiter extendatis, occasionem scandali et dissensionis materiam precipue fugientes, ne forte, sicut Grandimontenses, in derisum et fabulam incidatis», 22 novembre 1202, *Quia qui ambulat* (Potth. 1772), *Die Register Innozenz' III.*, 5. *Pontifikatsjahr, 1202/1203*, a c. di O. HAGENEDER – C. EGGER – K. RUDOLF – A. SOMMERLECHNER, Wien 1993, 216-217, n. 108.; CARIBONI, *Il nostro ordine*, 96-102.

²⁶ «Non negamus et vobis et omnibus qui divinae se subijciunt servituti, ad majora semper esse nitendum, et eos cum B. Apostolo posteriorum oblitos in anteriora se debere indesinenter extendere», *Pervenit ad nos*, ALEXANDRI III PONTIFICIS ROMANI *Epistulae et privilegia*, in PL, CC, col. 615D, n. 642.

²⁷ «In Domino plurimum exhortamur, quatinus ex hiis dignum capiens intellectum, te cum apostolo ad anteriora posteriorum oblitus extendas et ad observantiam

3. Una fondazione continuata

Jean Leclercq nel suo contributo *Les intentions des fondateurs de l'ordre cistercien* del 1968, individuò i punti fondanti dell'esperienza originaria cistercense nella *paupertas* volontaria dei monaci, nella *solitudo* dei loro cenobi separati dal mondo, nella *puritas regulae* in conformità con la professione monastica, nel lavoro²⁸. Questi fattori vennero percepiti come elementi di novità sia all'interno dell'ordine, sia dai testimoni esterni, spesso critici con l'esperienza regolare da poco fondata²⁹; Oderico Vitale, ad esempio, trattando dell'incredibile fioritura di abbazie legate a Cîteaux nella prima metà del XII secolo, parla di: «Novae institutionis emulatores»³⁰. La storia cistercense non si fossilizzò, però, nella semplice quanto sterile riproposizione di questi ideali fondativi, in una continua e utopistica ricerca di una coerenza con le origini. Leclercq individuò, infatti, un ulteriore punto di forza dei cistercensi nella capacità di *Renovatio*, ossia, tra l'altro, «La capacité d'innover dans le domaine des institutions. (...) De même que les Pères cisterciens surent s'adapter, leurs héritiers doivent en faire autant, et ne pas considérer comme les seules possibles, et comme définitives, des solutions adoptées jadis dans des conditions déterminées pour un temps qui n'était pas le nôtre»³¹.

Dinamiche di questo tipo si osservano nel percorso di nascita, o meglio di continua rinascita, di un ordine religioso. Osserva Gert Melville:

Il processo di costituzione di un ordine non poteva concludersi con un atto di fondazione, esso comprendeva invece una lunga fase di permanente riforma e modificazione, attraverso la quale si realizzava e si manteneva il nucleo centrale [*propositum*], ritenuto significativo.³²

religionis et ordinis, quam taliter excidisse dolemus, in tuo monasterio congrue relevandam eo modo studeas vigilare», 16 ottobre 1198, *Taciti sumus* (Potth. 392), *Die Register Innozenz' III., 1. Pontifikatsjahr. Texte*, a c. di O. HAGENEDER et A. HAIDACHER, Graz-Köln 1964 (Publikationen der Abteilung für Historische Studien des Österreichischen Kulturinstituts in Rom, II. Abteilung *Quelle*, I. Reihe, 1. Bd.), 853, n. 386, rr. 32-36.

²⁸ LECLERCQ, *Les intentions des fondateurs*, 267-271.

²⁹ LECLERCQ, *Les intentions des fondateurs*, 260-264.

³⁰ ODERIC VITALIS, *The Ecclesiastical History*, a c. di M. CHIBNALL, IV, Oxford 1973, 326.

³¹ LECLERCQ, *Les intentions des fondateurs*, 266-267.

³² G. MELVILLE, *Alcune osservazioni sui processi di istituzionalizzazione della vita religiosa nei secoli XII e XIII*, «Benedictina», 48 (2001), 371-394, 386.

Si creava quindi ciò che Cécile Caby chiama una «fondation continuée»³³, ossia un incessante interscambio tra ideali, norme e concrete realizzazioni, nel tentativo di far durare e sviluppare l'ordine, mantenendosi il più possibile fedeli alle origini, o almeno all'immagine che di volta in volta si aveva delle origini, a partire da un incessante lavoro di innovazione. In questo senso risulta estremamente interessante osservare l'utilizzo di Fil 3, 13 nelle lettere di Bernardo, dove un livello personale, legato al progresso spirituale del singolo si alterna a un livello più istituzionale, connesso al progresso disciplinare e normativo di un'esperienza comunitaria³⁴ e dove una prospettiva escatologica, intimamente insita nel versetto paolino, cede il passo, talvolta, ad una prospettiva tutta mondana, legata a punti specifici dell'esperienza regolare. Questo fenomeno si riflette poi nella documentazione pontificia a favore dei cistercensi e non solo.

Al di là di ipotetiche divisioni e contrasti con Cîteaux questo è a mio parere l'importante contributo di Clairvaux alle istituzioni cistercensi e più in generale al mondo degli ordini religiosi. Bernardo e il mondo Claravallense favorirono un concetto di riforma che ben lungi dall'essere uno sterile quanto irrealistico ritorno al passato, anche solo un ritorno formale, 1) incarnava un livello ideale in un percorso normativo; 2) produceva delle misure con valore prospettico, quello che i giuristi chiamerebbero un diritto positivo 3) sottoponeva le istituzioni ad un continuo lavoro di aggiornamento. Si verificò ciò che Giles Constable tratteggia nel suo contributo *Renewal and Reform in Religious Life*: "There was a shift during the course of the twelfth century from what may be called a backward-to a forward-looking ideology of reform. The ideals were often the same, but the reformers tended to look less to the past and more to the future for the models they sought to impose upon the present"³⁵. Si trattò di un tentativo di tendere all'unità, come

³³ C. CABY, *Fondation et Naissance des ordres religieux. Remarques pour une étude comparée des ordres religieux au Moyen Âge*, in *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven*, a c. di G. MELVILLE – A. MÜLLER, Berlin 2007 (Vita regularis, Abhandlungen, 34), 115-137, 123.

³⁴ Su questa interazione tra livello individuale e livello comunitario scrive NEWMAN, *Text and Authority*, 198: «The early Cistercian reform movement helps us understand relationship of personal reformation to institutional development».

³⁵ G. CONSTABLE, *Renewal and reform in religious life: concepts and realities*, in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, a c. di R.L. BENSON – G. CONSTABLE – C.D. LANHAM, Oxford 1982, 37-67, 38-39. Su queste problematiche v.

scrive Martha Newman: “An interaction between Text, Experience and spiritual Growth»³⁶, in cui si provò, spesso con successo, ad adattare con forme sempre diverse l’ideale monastico originario, la *caritas*, alle nuove esigenze che l’enorme e progressivo sviluppo dell’ordine di volta in volta comportava, alla ricerca di un precario quanto instabile equilibrio. Del resto, Patrick McGuire, riferendosi a Stephen Harding parla di «His genius for innovation through renovation»³⁷. Scrive ancora Bernardo nella lettera 91: «Giacobbe vide sulla scala angeli che salivano e scendevano: forse che ne vide qualcuno che stava fermo o seduto? Non è assolutamente possibile restare fermi sulla pendenza di una fragile scala, né vi è qualcuno che nell’incertezza di questa vita mortale rimane in un medesimo stato. Non abbiamo quaggiù una città che rimane, né possediamo ancora quella futura, ma la cerchiamo!»³⁸.

anche G. CONSTABLE, *Seminar III. Reformatio*, in *Ecumenical Dialogue at Harvard. The Roman Catholic-protestant Colloquium*, a c. di S.H. MILLER – G.E. WRIGHT, Cambridge (Mass.) 1964, 330-343.

³⁶ M.G. NEWMAN, *Stephen Harding and the creation of the Cistercian Community*, «Revue Bénédictine», 107 (1997), 307-329, 318 e NEWMAN, *Text and Authority*, 174, 189. Su queste problematiche si veda anche B. STOCK, *The implications of literacy. Written language and models of interpretation in the 11th and 12th centuries*, Princeton, NJ 1983, 403-454: «The Cistercians’ ideals developed and changed over time, and this flexibility within an administrative structure helped make them the most popular and influential of the new monastic groups of the twelfth century»; NEWMAN, *Foundation and twelfth century*, 36: «The Cistercian order gradually developed a distinctive culture that became interwoven with its organisational structure».

³⁷ MCGUIRE, *Who founded the Order*, 403.

³⁸ «Vidit Jacob in scala angelos ascendentes et descendentes: nunquid stantem quempiam, sive sedentem? Non est stare omnino in pendulo fragilis scalae, neque in incerto huius mortalis vitae quidquam in eodem statu permanet. Non habemus hic manentem civitatem, nec futuram adhuc possidemus, sed inquirimus», San Bernardo, Lettere, I, 452-453, rr. 11-15.

«Noi riformati» (Søren Kierkegaard). Vivere esodi, sperimentare riforme

FRANCO RIVA¹

Reform and Revolution hate and love each other. Now they go in opposite directions, now they fight together against oppression and corruption, under the paradigm of the Exodus and the way from slavery to freedom. As long as we don't confuse it with hegelian-marxist dialectic overdose of necessity and totalitarian patterns (Popper, Jonas). The Exodus is another story, a different novel. It looks for a better day that's not the last one. It knows about pitfalls, disappointments and denials. It produces specific antibodies. Philosophers are watching Exodus, Revolution and Reform (especially the peasant rebellion of 1525, Müntzer and Gaismair): as a symbolic knot of agreements and fights (Engels, Bloch), as an evidence of the revolutionary paradigm (Walzer), as a complaint of Kierkegaard's words «We the reformed», or “We the revolutionaries”, too sure of ourselves. Living exodus, experiencing reform.

*Questo antagonismo immediato si manifestò subito.
Lutero e Müntzer si combatterono pubblicamente dalla
stampa e dal pulpito, del pari che gli eserciti dei principi,
dei cavalieri e delle città, composti in massima parte
di forze luterane o che inclinavano al luteranesimo,
batterono le schiere dei contadini e dei plebei.
Friedrich Engels, La guerra dei contadini in Germania*

*La storia dell'Esodo ha ispirato nel corso dei secoli numerosi
movimenti di riforma e di liberazione.
Charles Taylor, Radici dell'io*

¹ Università Cattolica del Sacro Cuore.

I. Ribelle in Tirolo. Michael Gaismair

Nella sala delle esposizioni del Palazzo del Parlamento Europeo a Strasburgo sono esposti dal 21 al 25 ottobre 1996 i sei grandi altorilievi in bronzo della *Storia delle genti trentine e rivolte contadine del '500* (1985-1988) di Othmar Winkler, ora presso la Provincia Autonoma di Trento. Preceduti dalle origini e dal principato vescovile, e seguiti da l'emigrazione e l'autonomia, i due centrali riguardano gli eroi tirolesi Michael Gaismair, con la rivoluzione rustica del 1525, e Andreas Hofer, patriota romantico dell'insurrezione del 1809 fucilato a Mantova l'anno dopo. Solo che, mentre la figura di Hofer sopravvive con simpatia *Schützen*, più ancora di una scontata *damnatio memoriae* sono calati su Gaismair l'anatema e l'esorcismo. Winkler stesso ricorda bene che, «da ragazzo, se qualcuno nominava Michael Gaismair le vecchie donne si facevano il segno della croce» subito, come fosse l'altro nome del Diavolo².

Cosa può mai evocare di così terribile il nome di Gaismair? Le vecchie donne trentine non potevano sapere che è citato, per il Tirolo del Sud e l'«epilogo della guerra dei contadini» del 1525, da Friedrich Engels quale «unico comandante» in possesso «di un notevole talento militare». Talmente geniale da sconfiggere eserciti regolari e occupare città, capace di «brillanti combattimenti» perfino in situazioni disperate, in grado nel 1527 di sfuggire all'accerchiamento e al massacro inevitabile dei rivoltosi. Non però ai sicari degli Asburgo che, il 15 aprile 1532, tolsero «dalla scena del mondo il pericoloso ribelle»³ dedito all'agricoltura nei pressi di Padova. Quando la rivolta era finita da tempo e una pace pari e contraria, luterana in Germania e cattolica in Tirolo, affratellava fedi nemiche contro popolo e contadini.

Perché gli Asburgo mettono una taglia di oltre 100 fiorini sulla sua testa, ne promettono 400 al suo assassino con la loro protezione (milioni di oggi, anche se mai pagati) quando un bracciante ne percepiva appena 1,60 al mese, e fanno eseguire dopo anni, con ben quarantadue pugnolate tanto per non sbagliare, una condanna a morte per qualcuno ritirato quasi a vita privata? Gaismair era stato un trascinatore di popolo, un avversario irriducibile che mise a fuoco e fiamme il Tirolo, assaltò l'abbazia di Novacella, sconfisse principi, eserciti e borghesi,

² Michael Gaismair. *Un rivoluzionario medievale nelle opere di Othmar Winkler*, Pergine Valsugana 2005, 58.

³ F. ENGELS, *La guerra dei contadini in Germania*, Milano 2014, 143-145.

cacciò dal suo «magno» palazzo in Trento niente meno che il principe vescovo Bernardo Clesio, mecenate di Romanino, Dosso Dossi, Fogolino e, seppure scampato al patibolo, tramava ancora contro gli Asburgo. Ospite gradito e interessato prima nella Svizzera di Zwingli e quindi della nemica Venezia. Certo. Ma non basta.

2. Tiroler Landesordnung

Gaismair è un riformatore e un rivoluzionario. Risente di Müntzer e dell'anabattismo, conosce Zwingli, si mette in armi al servizio della Riforma dalla parte opposta di Lutero, quella dei ceti più bassi. Riparato in Svizzera, redige nel 1527 l'Ordinamento regionale del Tirolo, una sorta di utopia democratica ed egualitaria imperniata sulla giustizia sociale, l'onore di Dio e i comandamenti. Gaismair è messo a morte perché coniuga Dio e giustizia sociale, vangelo con uguaglianza e libertà; e non fa della religione uno strumento di potere per nessuno. Con sede a Bressanone, il modello politico di un Tirolo che va da Trento a Innsbruck è democratico e cantonale. Il potere è del popolo e le elezioni libere, i comuni autonomi e i tribunali elettivi, neutrale in politica estera, la guerra solo per difesa e le mura urbane demolite.

Il *Tiroler Landesordnung* s'ispira a un'uguaglianza evangelica e radicale. Abolisce ogni classe sociale, nobili e clero in testa, distribuisce la terra a chi la lavora con le proprie mani, statalizza miniere, artigianato e commercio specie per i beni di prima necessità garantiti per tutti a basso costo, condanna usura e stabilità della moneta, sopprime dazi, promuove innovazioni tecniche. Affronta in anteprima condizione femminile e questione sociale, con strategie mirate di aiuto e previdenza.

Nel terzo altorilievo Othmar Winkler inscena a Trento rivolta e repressione. Sormontato dal campanile della chiesa di Santa Maria Maggiore, a destra il clero manda avanti i mercenari corazzati di Georg von Frundsberg che, a celate calate, infilzano la rivolta con le lunghe aste. A sinistra i contadini con abiti e arnesi da lavoro sono preceduti da Gaismair che agita un vessillo con la parola «giustizia». Nel mezzo, enorme, la mannaia ficcata sul ceppo con la data 1527 (che, in un disegno preparatorio con il boia, sta invece su una torre cilindrica men-

tre in un bozzetto in bronzo da sola in cielo al suo posto)⁴. Non solo a monito per chi osa ribellarsi, ma ancor più per spiegare una giustizia di assassini in nome dell'Ordine o di Dio nascosta nell'abbraccio di potere e religione, la «pax clesii» di un disegno (1972) da macelleria umana con teste e mani mozzate⁵.

Nei disegni del 1971 di un ciclo dedicato a Gaismair (1968/1973), sulla bandiera è scritto «Freiheit», libertà, al posto di giustizia; e in un bronzo coevo l'eroe suona con i pugni un tamburo per incitare alla rivolta⁶. In piedi sopra un piedistallo, un altro schizzo mostra Gaismair che tiene la spada orizzontale sopra la testa per giurare la «Tiroler Landes Konstitution 1527», annotato a mano in tedesco con i motivi per cui combatte, e cioè la parola di Dio e la libertà, le condizioni di vita e l'oppressione dei contadini⁷.

Il patriota Hofer può essere riabilitato. Il riformato e rivoluzionario Gaismair va al contrario esorcizzato perché lotta senza ipocrisie contro ogni ordine ingiusto e disonesto: della Reazione, della Riforma o della Rivoluzione che sia. Gaismair annuncia un ordine altro, per tutti, per gli ultimi, e denuncia l'ateismo della religione, la controriforma nella Riforma, la controrivoluzione nella stessa Rivoluzione. Niente di più irriducibile e pericoloso. Quarantadue pugnalate; e forse non sono neppure sufficienti.

3. Riforma o Rivoluzione

Nonostante l'intuizione del ritorno della spinta rivoluzionaria come della contropinta reazionaria, in *La guerra dei contadini in Germania* Engels tratta Riforma e Rivoluzione come fatti antagonisti di classi sociali contrapposte. Se parla in generale della rivolta contro il campo «cattolico-conservatore» usa il termine «opposizioni». Per dirimere al suo interno lascia la Riforma a Lutero (nobili, borghesi, mercenari, principi laici) e riserva il «partito d'azione rivoluzionario» alla guerra contadina e ai suoi protagonisti, Thomas Müntzer in testa⁸. La *Prefazione* (1874) confessa di avere scritto con la mente rivolta ai moti

⁴ B. PASSAMANI, *Altorelievi di Othmar Winkler*, Trento 1995, 34-35; G. NICOLETTI, *Othmar Winkler. Storia delle genti trentine*, Trento 2009, 57.

⁵ Michael Gaismair, 46.

⁶ Ivi, 51, 53, 54; cfr. 16, 20, 30.

⁷ Ivi, 50.

⁸ F. ENGELS, *La guerra dei contadini in Germania*, 55, 92.

europei del 1848 «a Londra nell'estate del 1850, ancora sotto l'impressione diretta della controrivoluzione che aveva appena compiuto il suo ciclo»⁹.

Tutto sembra dividere Riforma e Rivoluzione. La Riforma è religiosa e cristiana, rivendica una lingua e un territorio, libertà e sovranità, guarda al futuro in coerenza con il passato tradito delle origini, e si legittima su di un testo sacro già scritto una volta per tutte, la Bibbia, per ripiegare presto verso nuovi squilibri di potere. La Rivoluzione è dialettica e materialistica, universalistica, guarda al futuro come qualcosa di non ancora visto, e il suo testo sacro è quello che si scriverà nella giustizia.

Non fosse che l'una e l'altra, Riforma e Rivoluzione, contestano e denunciano, lottano contro oppressione, ingiustizia e corruzione. Riforma e Rivoluzione rispondono entrambe al paradigma dell'Esodo e dell'uscita dalla schiavitù. Il movimento dialettico che le distanzia in avanti si compensa in un movimento contrario che le unisce all'indietro, nel libro dell'Esodo – sacro ma rivoluzionario. Perché la Riforma ha l'anima della Rivoluzione e la Rivoluzione quella della Riforma.

Con la guerra dei contadini del 1525 Riforma e Rivoluzione si cercano a vicenda. Engels riflette a ridosso dei moti rivoluzionari dell'800 e comincia a tirare il filo della riforma prima della riforma, con Arnaldo da Brescia, John Wycliff, Jan Huss, alla ricerca di una «tradizione rivoluzionaria» del popolo tedesco¹⁰.

Distinguendo, Engels lascia un'eredità che trova nel 900 una doppia messa in forma. A *Thomas Müntzer teologo della rivoluzione* (1921) e all'*Ateismo nel cristianesimo. Per una religione dell'Esodo e del Regno* (1968) di Ernst Bloch, risponde difatti Michael Walzer con *La rivoluzione dei Santi* (1965) ed *Esodo e rivoluzione* (1985). Se con Bloch è la Rivoluzione che chiama a sé la Riforma, con Walzer succede l'inverso perché è la Riforma (puritana) che inaugura un «nuovo mondo di disciplina e di lavoro».

4. Fatalità del progresso?

La rivolta dei contadini insegna se non altro che non c'è il paradiso in terra, non esiti obbligati e felici, che l'oppressione si ripresenta sempre

⁹ *Ivi*, 7-8.

¹⁰ *Ivi*, 27.

pur dopo una liberazione. Nella contesa tra Riforma e Rivoluzione non ne va solo del conflitto tra utopia o meno, arrivato a un punto di stallo con la polemica di Popper contro le ideologie totalitarie e con Jonas che liquida il marxismo e il principio speranza a favore del principio responsabilità. Si tratta ancor più della presa di coscienza che ovunque si viva, comunque si viva, anche dopo la Riforma o la Rivoluzione, qualche Egitto di schiavitù ritorna minaccioso.

L'Esodo resta paradigma del processo rivoluzionario, «un'idea diffusa e influente nel pensiero politico occidentale, l'idea della liberazione dalla sofferenza e dall'oppressione: la redenzione terrena, la libertà, la rivoluzione»¹¹, ma non costringe a scegliere tra appropriazioni hegeliano-marxiste e rifiuti liberali che le confermano solo per rigettarle più facilmente per l'anima violenta e necessitante. Bloch e Jonas a confronto, la lettura prometeico-rivoluzionaria dell'Esodo contro la denuncia delle false etiche del futuro, irresponsabili circa la sopravvivenza dell'uomo sulla terra¹². Bloch, che pure sfrutta le tradizioni testuali del Pentateuco, le stringe infine nell'alternativa senza scampo tra una redazione conservatrice di superficie e una rivoluzionaria e profonda, il «filo rosso» della Bibbia¹³. Il rifiuto liberale ha buon gioco nell'accusa di determinismo storico e dogmatico. Lo storicismo, una morale perfezionistica del futuro, è per Popper la più potente delle filosofie totalizzanti, l'espressione secolarizzata di un Principio unico ed esclusivo, si chiami natura, spirito, economia, razza¹⁴. Senza accorgersi che il problema investe ogni rivoluzione, anche quelle liberali e riformiste.

Il paradigma dell'Esodo non esprime nessuna «fatalità del progresso» (Karl Löwith)¹⁵. L'Egitto ritorna, niente è obbligato. C'è una controriforma in ogni Riforma e una controrivoluzione in ogni Rivoluzione. Ci sono paure e delusioni che affiancano speranze e certezze. Senza accorgersi che dovunque si viva si rischia l'Egitto, il paradigma rivoluzionario dell'Esodo perde di significato.

¹¹ M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, Milano 1986, 7.

¹² H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino 1993, 18 ss., 225 ss.

¹³ Cfr. E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo. Per una religione dell'Esodo e del Regno*, (1968), Milano 1968, 102 ss.

¹⁴ Cfr. K. POPPER, *Congetture e confutazioni*, Bologna 1969, 604, 608-609; Id., *La società aperta e i suoi nemici*, I, Roma 1973, 221-225.

¹⁵ K. LÖWITH, *Storia e fede*, Bari 1985, 169.

5. Oppressi e corrotti

In «definitiva ogni altro posto è Egitto» (M. Walzer)¹⁶. Si può credere che esista «un posto migliore, un mondo più attraente, una terra promessa» senza essere perfezionisti e utopisti. L'unico modo per uscire dall'Egitto di turno è «unirsi e marciare insieme». L'ottica del posto migliore è una «politica più moderata e prudente» nei confronti dell'enfasi rivoluzionaria, ma ben più «rivoluzionaria» se si guarda alla lotta politica tradizionale¹⁷.

L'Esodo suggerisce «la possibilità di un grande giorno che non sia l'Ultimo Giorno»¹⁸. Richiede di riprendere sempre in mano l'uscita dalla terra di schiavitù per un Egitto che sempre ritorna. Il «movimento dall'inizio alla fine», dalla schiavitù alla liberazione, è «la chiave dell'importanza storica del racconto dell'Esodo». Ma la conclusione non è senza problemi, e può essere diversa dalle attese. Più che regno messianico, l'Esodo è una «concezione storica e secolare della “redenzione” che non richiede la trasformazione miracolosa del mondo materiale ma che assicura al popolo di Israele in marcia per il mondo un luogo migliore dove vivere»¹⁹.

L'Egitto è oppressione e corruzione, ma non è il luogo del male assoluto, «Faraone non è satana»²⁰. Oppressione perché, per Walzer, «la schiavitù egiziana fu l'asservimento di un intero popolo al potere arbitrario dello Stato»: schiavitù nel senso «di dominio politico», ingiustizia e sfruttamento diffusi, oppressione e tirannia, tracotanza del potere esercitato su qualcuno con cui nasce il linguaggio politico dell'Occidente²¹. Corruzione invece perché ogni Egitto ha il suo fascino, le sue attrattive, le sue lusinghe, le sue «pentole di carne», le sue convenienze. Per questo e solo per questo ogni cammino di liberazione è difficile, ritorna su se stesso, è esposto a dubbi e pentimenti. Allo sconforto per avere lasciato qualcosa che la memoria s'immagina all'indietro, nelle difficoltà del momento, più positivo di quanto non fosse. Per reggere il confronto, la terra promessa dovrà essere una specie di Egitto purifica-

¹⁶ M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, 78.

¹⁷ *Ivi*, 99 e 98; cfr. 89 ss.

¹⁸ *Ivi*, 87.

¹⁹ *Ivi*, 19 e 20; cfr. 16 ss.

²⁰ *Ivi*, 21.

²¹ Cfr. *Ivi*, 24-27 e 22-23.

to, «tanto ricca quanto la casa della schiavitù, ma le ricchezze saranno più equamente divise e non saranno causa di corruzione»²².

6. Patto e consenso

La risorsa e l'«invenzione politica del Libro dell'Esodo»²³ non è il meccanismo dialettico, la marcia inesorabile della storia, bensì l'idea di un Patto civile e comunitario, di un'Alleanza tra persone libere e uguali ispirato alla giustizia sociale che spinge verso una «una concezione dell'azione politica come adempimento comunitario» e democratico, sottoscritto in modo libero e consensuale. Il Patto è pubblico e consensuale, democratico e decentrato, e viene sottoscritto da individui moralmente liberi e uguali. Nell'Alleanza il popolo d'Israele aderisce al Decalogo sia individualmente che collettivamente, s'impegna a rispettarlo per il futuro e a rinnovarlo pubblicamente. Del Patto è responsabile tutto il popolo a pari titolo, non solo i capi e i notabili, e prevede una partecipazione decentrata per cui «ogni adulto (o almeno ogni maschio adulto)» ne è l'interprete «all'interno della sua famiglia»²⁴.

Il Patto fonda una comunità alternativa. Le sue promesse si affidano alle icone di «latte e miele» e una «nazione santa». La promessa di latte e miele rinvia a un'esigenza insieme materiale (Dt 8, 7-9) e morale, al bisogno di «giustizia e libertà» che mancano in Egitto tanto quanto le pentole di carne rimpianti – anche se si sentiva solo il profumo – durante la marcia di liberazione. Per l'Esodo, «(come per noi), il materiale e l'ideale, il carnale e lo spirituale non sono facilmente separabili»²⁵. La promessa di diventare una «nazione santa» il contrario dell'Egitto di oppressione, idolatria e corruzione. Nazione santa vuol dire una religione non idolatrica (una cultura non ideologica) e una politica non tirannica. I comandi del Decalogo di non farsi altri dèi, di rispettare il riposo del sabato, di non opprimere lo straniero, del giusto compenso, derivano tutti dalla memoria della schiavitù in Egitto.

«Latte e miele» e una «nazione santa» in realtà coincidono da un punto di vista sia morale che politico. Nessuno è suddito perché tutti sono sacerdoti, e viceversa. Nella terra promessa il benessere e la mo-

²² *Ivi*, 33; cfr. 29-33.

²³ *Ivi*, 53.

²⁴ Cfr. *Ivi*, 60-64 e 67-68.

²⁵ *Ivi*, 71.

rale saranno entrambi diffusi e condivisi, non concentrati nelle mani di pochi, dei capi. «Virtù e santità» saranno allora concepite «in modo meno gravoso di Cromwell e di Robespierre»²⁶, che concentrano troppo su se stessi in senso carismatico. Per contro nella terra promessa la «*leadership*» dovrà essere, «in linea di principio, temporanea, carismatica e consensuale», perché «una volta che il popolo sarà *davvero* là, basterà a se stesso»²⁷. In definitiva, l'Esodo non permette dualismi di nessun genere. Non tra massa e avanguardia (Lenin), non tra significati carnali per la massa e spirituali per pochi eletti (Pascal)²⁸.

L'Esodo non promette in modo incondizionato, non garantisce il successo. Il rifiuto iniziale di oppressione e corruzione non basta, bisogna continuare a farlo. Restare liberi dipende da una condizione morale, da un «se ascolterete». L'uscita dall'Egitto non è che la premessa per una giustizia che resta condizionale e dipende dalla pratica comune. Per ogni Egitto che ritorna, il paradigma dell'Esodo subisce revisioni e manipolazioni. Per mentire e distogliere dalla differenza tra inizio e fine, si torna a una lettura allegorica dell'Esodo come simbolo di qualche redenzione definitiva. Si può usare il romanticismo del deserto (l'uscita e il mettersi in marcia), il differimento regolare della conclusione, o l'utopia della meta finale.

7. Tornare in Egitto

Tra speranza di liberazione ed emergere di nuova oppressione, i segnali di un Egitto che ritorna crescono sia per la Riforma che per la Rivoluzione. Servire insieme Dio e Faraone è incompatibile. Incompatibile unire libertà e oppressione, nazione santa e corruzione, rivoluzione e controrivoluzione, riforma e controriforma. L'Egitto lo si porta sempre con sé. Ma è ancora una volta il paradigma dell'Esodo che permette, pur nella smentita, di denunciare oppressione e corruzione.

Nell'Inghilterra del 600 si reagisce alla delusione con l'accusa di ripiombare in Egitto. Il predicatore puritano Stephen Marshall tuona nel 1640 alla Camera dei Comuni che «in Egitto le rane e le cavallette non si diffusero mai quanto nel nostro regno le orribili profanità, l'oppressione, l'impurità, l'inganno, e tutte le altre cose che sono puzza

²⁶ *Ivi*, 76; cfr. 74-77.

²⁷ *Ivi*, 85 e 84.

²⁸ *Ivi*, 76-77, 70.

nelle narici del Signore». Tenendo presente che si rivolge a una Riforma incompiuta, all'autorità dei vescovi anglicani e a cerimonie ancora papiste, William Perkins, «un altro sacerdote puritano, rifletteva metaforicamente sul “naturale papismo della moltitudine, e del nostro stesso cuore”»²⁹. L'Egitto contro cui si combatte, la terra di schiavitù e di oppressione, è nel nostro stesso cuore. Non si tratta solo d'incompiuti della Riforma e della Rivoluzione, perciò, ma di veri e propri infarti, di un Egitto che ritorna. Così, anche «quando Milton nel 1660 scriveva che gli Inglesi si stavano “scegliendo un capitano che li riportasse in Egitto”, non intendeva descrivere un semplice ritorno (o una ripetizione ciclica) ma una regressione, una “ricaduta” nella schiavitù e nella corruzione». L'Egitto è un «paradigma della sconfitta della rivoluzione»³⁰.

Oppressione e corruzione sono segnali di un Egitto che ritorna ma di cui non si può più scaricare su altri la responsabilità. Altro merito di Riforma e Rivoluzione, fatte salve le resistenze a farlo proprio.

8. Noi riformati

Un motivo ricorrente nel conflitto tra Riforma e Cattolicesimo è il luogo della vita che Kierkegaard riprende, nella *Postilla conclusiva non scientifica* (1846) alle *Briciole di filosofia* (1844), mentre ascolta la predica domenicale del vescovo. Sente rimbombare in chiesa slogan retorici e saputi all'insegna di un «Noi riformati». Stando alla predica, i riformati dovrebbero bearsi di essere descritti «in modo così magnifico, tanto più perfetti di quei silenziosi abitatori del chiostro»³¹. Noi riformati ha come pendant polemico il «movimento monastico» o «claustrale», la «vigiliaccheria» di gente che s'illude di mettere in cassaforte la fede rifugiandosi solitaria con il suo Dio e dimenticandosi del mondo, di famiglia e professione. Per questo nella predica si mette in guardia dalla fuga dal mondo e si confortano i presenti perché, dopo le fatiche della settimana di lavoro, si godono alla domenica, oltre alla Parola di Dio, le meritate «gioie innocenti della vita», le giostre del parco divertimenti di Dyrehaven a Copenhagen. Nulla di male, per il pastore luterano, a coniugare il servizio di Dio con le gioie innocenti

²⁹ *Ivi*, 33.

³⁰ *Ivi*, 34.

³¹ S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica alle “Briciole di filosofia”*, 490 (in *Opere*, Firenze 1972).

della vita, garantiti come si è dall'essere nel luogo giusto dell'esistenza cristiana, tra gli altri, tra famiglia e lavoro. A differenza dei vigliacchi che fuggono il mondo. Noi riformati.

Kierkegaard immette la predica in un vortice dialettico che costringe la Riforma a guardare in faccia se stessa e a entrare in tensione con ciò che crede di avere superato una volta per sempre. Ma da cui, per qualche aspetto, è a sua volta superata visto che la vita si appiattisce vieppiù in una routine assimilata senza tendere più a nulla. La scelta del mondo non è in discussione, per quanto il luogo giusto non mette l'esistenza al riparo da equivoci e alienazioni, non la rende giusta. Come se, scelto il luogo giusto, il resto venisse per conto suo indipendentemente dal grado di coscienza e convinzione. Come se non ci fosse proprio niente di male a salire su una giostra piuttosto che entrare in una chiesa, a ricordarsi della domenica per lasciare che gli altri giorni vadano per conto loro secondo logiche estrinseche e mondane. Proprio niente di male.



Fig. 1 – Othmar Winkler, La guerra rustica, bronzo (1985-88)

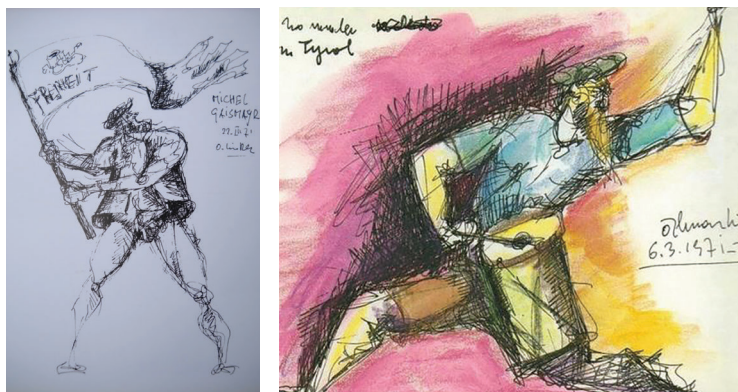


Fig. 2 – O. Winkler, Michael Gaismair, disegni, 1971

“For increase of virtue in Christ’s religion”: appunti di storiografia sulla riforma protestante in Inghilterra

ALBERTO TANTURRI¹

The conventional interpretation of English Reformation used to present it as a swift and straightforward process, leading in a few decades to an inevitable conclusion: the defeat of the “Catholic superstition” and the victory of Protestantism, ultimately sanctioned by the legislation of 1559. A revisionist stream, born in the 1980s, dismantled this traditional view: many scholars nowadays consider English Reformation as a slow and tortuous process, characterized by opposition and resistance of the faithful, especially in rural areas, to the diffusion of Protestant precepts.

Nell’ultimo trentennio sembra esservi stato un profondo ripensamento storiografico della Riforma inglese. Fino a non molto tempo fa, prevaleva infatti un approccio fondato sull’individuazione di un evento centrale (la Riforma, appunto), e sulla conseguente ricerca di spiegazioni causali di diversa origine, ma comunque convergenti nel produrre l’affermazione del protestantesimo. In tal modo, la complessa interazione di eventi e forze eterogenee e persino contrastanti veniva ridotta ad una serie di “fattori” o di concause conducenti, in vario modo e misura, al raggiungimento di una dimensione religiosa finalmente redenta dalla sudditanza al papato e a Roma. In questa ottica, la Riforma era considerata il risultato di una serie di spinte parallele: la diffusione dell’anticlericalismo, l’affermazione dello stato moderno, l’avanzata del razionalismo, l’ascesa delle classi medie e del capitalismo, il declino della feudalità, la crisi del modello monastico medievale, la discutibile condotta degli ecclesiastici. Posto che uno dei risultati a cui approdò la Riforma fu il ridimensionamento del potere clericale, era quasi

¹ Università Cattolica del Sacro Cuore.

automatico ricercare (e sottolineare) tracce dell'ostilità verso il clero negli anni che precedettero la legislazione enriciana. Molte trattazioni storiografiche hanno enfatizzato il lusso e l'ostentazione in cui vivevano vescovi ed abati, lo scarso livello di preparazione dottrinale dei sacerdoti, gli eccessivi compensi richiesti per la celebrazione dei riti e l'amministrazione dei sacramenti. Allo stesso modo, poiché uno degli effetti di lungo periodo della Riforma fu la dissoluzione dei monasteri e la confisca delle loro proprietà, svariate ricostruzioni hanno messo in luce sentimenti di pretesa e diffusa ostilità dei fedeli verso queste istituzioni, reputate in generale ormai anacronistiche e inutili. Il carattere inconsapevolmente teleologico di questo approccio storiografico andava di pari passo con una sua chiara impostazione ideologica, fondata sulla contrapposizione tra la sconfitta di un mondo di superstizione, oscurantismo e ignoranza, e le sorti magnifiche e progressive del razionalismo, della libertà e di una religione finalmente matura ed emancipata. L'affermazione della Riforma in Inghilterra veniva letta come una specie di marcia trionfale, scandita da provvedimenti legislativi sempre più netti e radicali: le leggi (nei limiti in cui il termine italiano *leggi* può essere usato per tradurre l'inglese *acts*) miranti a cancellare la giurisdizione romana del 1532-1535, le soppressioni dei monasteri del 1536 e 1539, la dissoluzione delle *chantries* del 1547, l'abolizione della messa del 1549 e 1552, e infine i due atti di Supremazia e di Uniformità del 1559 in cui si è sostanziato il cosiddetto "elizabethan settlement". In tale contesto, il regno di Mary Tudor assumeva i connotati sinistri di un ritorno alla barbarie, o poteva tutt'al più considerarsi, ciononostante, una parentesi della ragione, che arrestò provvisoriamente il cammino del progresso. Durante il nefasto regno della sorellastra di Elizabeth, si sarebbe compiuto nulla più che un artificioso e maldestro tentativo di ripristinare tradizioni e forme culturali ormai relegate in soffitta, dato che i sani principi luterani *sola fide* e *sola scriptura* erano penetrati in profondità nella coscienza della maggioranza dei fedeli².

² Per la tradizionale visione storiografica della Riforma inglese, si vedano, tra gli altri: A.G. DICKENS, *The English Reformation*, London, 1964; G.R. ELTON, *Policy and police: the enforcement of the Reformation in the age of Thomas Cromwell*, Cambridge, 1972; ID., *Reform and Reformation: England 1508-1558*, London, 1977. Un esempio di applicazione di questo modello interpretativo ad una specifica realtà regionale è costituito da P. CLARK, *English provincial society from the Reformation to the Revolution: religion, politics and society in Kent 1500-1640*, Hassocks, 1977.

L'opera storiografica di studiosi quali Jack Scarisbrick, Eamon Duffy e Christopher Haigh (per non citare che alcuni dei più autorevoli) ha fatto fortunatamente giustizia di tale schematico approccio al tema³. Non è peraltro superfluo specificare che i primi due sono cattolici, mentre il terzo è anglicano, a dimostrazione del fatto che la corrente revisionista non proviene solo dal mondo cattolico, ma ha una natura transconfessionale. Questi storici hanno in primo luogo richiamato l'attenzione sulla necessità di ampliare il tipo di fonti documentarie, la cui originaria selezione derivava, ancora una volta, da premesse ideologiche. Finché si è concepita la Riforma inglese come un affare di stato, gli storici hanno rivolto la loro attenzione principalmente, se non esclusivamente, alle raccolte ufficiali di leggi, senza considerare che non sempre ciò che viene prescritto risulta *ipso facto* eseguito. Analizzando soltanto i testi legislativi, la Riforma veniva presentata come un processo unidirezionale e relativamente veloce, durante il quale l'Inghilterra aveva smesso i logori panni cattolici e indossato la smagliante veste protestante. In realtà, l'analisi di fonti reperite negli archivi locali, tanto di matrice laica che ecclesiastica, ha aperto agli occhi degli studiosi prospettive molto più ampie, mettendo in luce circostanze tutt'altro che collimanti con le visioni tradizionali. In primo luogo, il cattolicesimo inglese tardomedievale si è rivelato difficilmente inquadrabile negli schemi del declino e dell'ignoranza, rivelando insospettati elementi di vitalità e di fervore spirituale⁴. Quanto al regno di Mary Tudor, senza voler qui entrare nel merito degli aspetti più controversi del suo operato, connessi alla dura persecuzione degli "eretici", è apparso quantomeno riduttivo valutarlo come un fallimento su tutti i fronti. La tesi secondo cui il cattolicesimo inglese fosse del tutto estirpato attorno al 1570, e che solo l'opera dei missionari gesuiti nella seconda parte del

³ Di questi tre autori cfr. in particolare: J.J. SCARISBRICK, *The Reformation and the English people*, Oxford, 1984; E. DUFFY, *The stripping of the altars: traditional religion in England 1400-1580*, New Haven, 1992; C. HAIGH (ED.) *The English Reformation revised*, Cambridge, 1987; ID., *English Reformations. Religion, politics and society under the Tudors*, Oxford, 1993.

⁴ Ha scritto in proposito Christopher Haigh: "As Reformation historians have moved from the study of the Church through the printed propaganda of its anticlerical critics to the study of the Church through the records of its work, a picture of a moribund, dispirited and repressive institution which failed to meet the needs of its people becomes more and more difficult to sustain": cfr. C. HAIGH, *The recent historiography of the English Reformation*, in "The historical Journal" 25, 4 (1982), 998.

regno di Elizabeth ne avesse ricostituito le fila appare oggi largamente discutibile⁵. La documentazione ha evidenziato una presenza continuata e mai del tutto interrotta di consistenti nuclei di fedeli cattolici, e molti riconoscono che ciò avvenne per merito (o per colpa) di Mary. In relazione, infine, alla trionfale sequenza delle leggi che hanno spianato la strada al protestantesimo, è emerso di frequente uno iato fra le ingiunzioni governative e il comportamento dei fedeli, non di rado sospettosi o recalcitranti⁶. La stessa analisi degli orientamenti ufficiali della monarchia, nella loro successione cronologica, pone del resto in luce un processo tutt'altro che coerente e lineare. Lungi dall'esservi stata una sola Riforma, ce ne furono almeno tre: quella enriciana fra 1530 e 1538, parte della quale rimessa peraltro in discussione tra 1538 e 1546, quella edoardiana fra 1547 e 1553, completamente revocata fra 1553 e 1558, e quella elisabettiana fra 1559 e 1563. Non per niente, uno studioso come Diarmaid MacCulloch ha potuto sostenere che in Inghilterra ci sono state tante riforme quanti sono stati i monarchi Tudor⁷. Gli stessi termini cronologici della Riforma sono stati contestati: se fino a una generazione fa la maggioranza degli storici reputava la Riforma un processo iniziato sotto il regno di Enrico VIII e virtualmente concluso nell'arco di un trentennio, attualmente sembra farsi strada l'idea di una "long reformation". Il punto terminale del processo potrebbe collocarsi, stando alla tesi di studiosi come Patrick Collinson, nella prima età Stuartiana, se non addirittura coincidere con il *Coronation Oath Act* del 1688, con cui si vincolò una volta per tutte il sovrano a mantenere ed osservare la fede protestante⁸. Questa estensione dell'am-

⁵ Importante in proposito è stato il contributo di L.E.C. WOODING, *Rethinking Catholicism in Reformation England*, Oxford, Clarendon Press, 2000.

⁶ Le maggiori resistenze alla diffusione delle dottrine riformate si ebbero, naturalmente, soprattutto nelle aree rurali, fortemente legate al culto tradizionale: cfr. C. HAIGH, *Puritan evangelism in the reign of Elizabeth I*, in "English Historical Review" 92 (1977), 30-58. Non mancarono, tuttavia, opposizioni anche in ambito urbano: cfr. J.C.H. AVELING, *Catholic recusancy in the city of York*, London, 1970.

⁷ Cfr. D. MACCULLOCH, *The Church of England 1533-1603*, in S. PLATTEN (ED.) *Anglicanism and the Western Christian tradition*, Norwich, 2003, 18.

⁸ Cfr. P. COLLINSON, *The birthpangs of protestant England: religious and cultural change in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Basingstoke, 1988. In anni più recenti, la necessità di ridefinire ed ampliare i termini cronologici della Riforma è stata ampiamente riconosciuta dagli studiosi, come mostrano fra l'altro i saggi raccolti in N. TYACKE (ed.) *England's long Reformation 1500-1800*, London, 1998, nonché

bito cronologico di riferimento ha prodotto innegabili benefici, ma ha anche sollevato problemi metodologici: se da un lato ha contribuito a dissolvere la tradizionale e artificiosa ripartizione di sfere di competenza fra gli storici della Riforma e gli studiosi dei conflitti religiosi e civili di metà Seicento, dall'altro ha implicato per gli studiosi la necessità di confrontarsi con dinamiche sociali, culturali e religiose di disorientante ampiezza, con il rischio di smarrire una visione d'insieme. La critica più circostanziata alla categoria storiografica di Riforma inglese è stata formulata da Christopher Haigh, che ha provocatoriamente intitolato *English reformations* il suo libro del 1993 dedicato all'argomento. L'uso del plurale vuole esprimere l'abbandono della rassicurante idea che la Riforma protestante in Inghilterra sia stata un processo unitario e coerente, e suggerire piuttosto l'intersecarsi di forze discontinue ed eterogenee, che hanno messo capo ad una costruzione intrinsecamente ambigua e sfaccettata⁹. In tale ottica, la Riforma sarebbe in sostanza il periodo, o il processo, attraverso cui si è faticosamente formata l'identità religiosa inglese, che ha assunto alla fine un volto e una dimensione plurale. Si è passati da un monolitismo confessionale, quale era quello dell'Inghilterra tardomedievale, ad un panorama segnato dalla contrapposizione fra il piano legislativo, che ha tentato ambigualmente di coniugare innovazione e tradizione, e il piano degli orientamenti religiosi dei fedeli, segnato da acute contrapposizioni e laceranti conflitti. Lo stato è apparso complessivamente incapace (vuoi per mancanza di potere coercitivo, vuoi per assenza di uniformità di intenti) di dare al paese una univoca struttura confessionale, sradicando il cattolicesimo e riducendo alla ragione quei protestanti che non si riconoscevano in una chiesa ufficiale troppo simile (dal punto di vista dogmatico, liturgico e organizzativo) alla vituperata chiesa di Roma. Appare infatti inapplicabile alla realtà inglese il concetto di confessionalizzazione, utilmente impiegato per descrivere le dinamiche socio-religiose di altre realtà statuali¹⁰. Il termine, in astratto, si riferisce ad una politica

contributi quali A. WALSHAM, *Providence in early modern England*, Oxford, 1999; N. JONES, *The English Reformation: religion and cultural adaptation*, Oxford, 2002, e P. MARSHALL, *Reformation England 1480-1642*, London, 2003.

⁹ Cfr. C. HAIGH, *English Reformations*, cit., 12.

¹⁰ Cfr. W. REINHARD, *Reformation, Counter-Reformation and the early modern state: a reassessment*, in "Catholic Historical Review" 75 (1989), 385-403; H. SCHILLING, *Religion, political culture and the emergence of early modern society: essays in German and Dutch history*, Leiden, 1992; ID., *Confessional Europe*, in T.A. BRADY

organica, mirante a definire in modo unitario i caratteri della religione nazionale, e a plasmare armonicamente gli atteggiamenti religiosi delle masse. Il modello inglese sembra invece molto diverso da ciò, nella misura in cui gli orientamenti religiosi dei fedeli hanno preso strade radicalmente diverse fra loro, e si sono evoluti in relativa autonomia rispetto alle prescrizioni governative, spesso in ritardo, in anticipo o in vera e propria contrapposizione ad esse.

La constatazione della peculiarità del caso inglese non dovrebbe tuttavia condurre, come purtroppo è avvenuto, a rifiutare aprioristicamente le chiavi interpretative e i paradigmi concettuali elaborati in relazione all'Europa continentale (e in ciò consiste un preciso limite del revisionismo storiografico degli ultimi decenni). Gli studiosi inglesi, in genere, hanno manifestato una vera e propria impermeabilità alle concezioni storiografiche sulla Riforma elaborate nel resto del continente. Valga per tutti l'esempio della nota tesi di Jean Delumeau e Robert Muchembled che considera la Riforma (nelle sue varianti protestante e cattolica) come un tentativo di acculturazione religiosa delle masse compiuto dalle *élites* socio-culturali¹¹. Per non parlare del concetto, caro alla storiografia tedesca, di 'seconda Riforma', con cui si descrive la progressiva avanzata del calvinismo e l'arretramento del luteranesimo che caratterizzò l'area germanica nella seconda metà del XVI secolo¹². Gli storici inglesi, in generale, non hanno mai neppure provato ad applicare tali paradigmi alla storia religiosa nazionale, neppure quando avrebbero potuto rivelare una qualche utilità ermeneutica¹³. Sembra in definitiva che sia prevalsa una concezione imperniata sull'idea della Riforma inglese come fenomeno affatto peculiare e in larga misura indipendente dalle più generali vicende religiose del continente. Tracce di questa impostazione sono riscontrabili persino

– H.O. OBERMAN – J.D. TRACY (EDD.) *Handbook of European History 1400-1600*, Leiden, 1995, vol. II, 641-670; J.M. HEADLEY – H.J. HILLERBRAND – A.J. PAPADAS (EDD.) *Confessionalization in Europe 1555-1700*, Aldershot, 2004.

¹¹ Cfr. J. DELUMEAU, *Catholicism between Luther and Voltaire: a new view of the Counter-Reformation*, London, 1977; R. MUCHEMBLEMED, *Popular culture and elite culture in France 1400-1700*, Baton Rouge and London, 1985.

¹² Cfr. B. NISCHAN, *Prince, people and confession: the Second Reformation in Brandenburg*, Philadelphia, 1994.

¹³ Un cauto tentativo in proposito è costituito da P. COLLINSON, *From iconoclasm to iconophobia: the cultural impact of the Second Reformation*, in P. MARSHALL (ED.) *The impact of the English Reformation 1500-1640*, London, 1997, 278-308.

nel citato contributo di Christopher Haigh, per altri versi, come si è accennato, fortemente innovativo. Il titolo del volume in questione, come afferma l'autore, è *English reformations* e non *The reformation in England*, giacché questo avrebbe suggerito che ciò che è accaduto in Inghilterra sia stato solo una manifestazione locale di un più vasto fenomeno. Invece, stando all'autore, la Riforma inglese è rimasta estranea a qualsiasi modello continentale¹⁴. È in effetti indiscutibile che il caso inglese presenti aspetti peculiari che lo rendono originale e per certi versi unico: basti pensare alla già rilevata lentezza e tortuosità del percorso che condusse il paese al protestantesimo e ai venti anni che separano i primi attacchi alla giurisdizione cattolica (1532) dalla celebrazione dei primi riti protestanti (1552). Per non parlare del brusco dietro-front compiuto nel quinquennio di Mary e del carattere ambiguo e compromissorio dello stesso "Elizabethan settlement". Tutto ciò è in evidente contrasto con la rapidità, l'aggressività, l'entusiasmo e il fervore iconoclastico con cui le idee riformate si affermarono nel continente, soprattutto in certe aree della Germania e della Svizzera. Ciò non consente tuttavia l'adozione indiscriminata di un criterio metodologico consistente nello staccare la storia religiosa inglese da quella continentale e considerarla quasi un corpo a sé. Quantomeno sotto il profilo dottrinale, in Inghilterra non vi sono stati contributi originali di qualche rilievo. Non essendovi stata un'autonoma elaborazione teologica, la Riforma inglese è rimasta fortemente tributaria delle teorie elaborate nel continente. Peraltro, questa concezione angustamente localistica della Riforma tradisce un presupposto culturale, mai del tutto sopito nella storia inglese (e purtroppo dolorosamente attuale) cioè quella tendenza all'isolamento, che potrebbe interpretarsi come espressione di snobistica autosufficienza, a meno che non contenga inconfessabili elementi di nostalgia imperiale¹⁵. Spia concettuale di una visione insulare della Riforma è l'uso dei termini 'anglicanesimo'

¹⁴ Scrive Haigh che il titolo del libro non è *The Reformation in England* poiché ciò "would assert that what happened in England was simply a local manifestation of the wider European movement, an integral part of 'the Reformation', in which Martin Luther's personal rebellion became a widespread revolt against the authority and superstition of the Roman Church". In realtà, "English Reformations did not happen because of Luther and did not follow any general continental pattern": cfr. C. HAIGH, *English Reformations*, cit., 12.

¹⁵ Cfr. D. MACCULLOCH, *Putting the English Reformation on the map*, in "Transactions of the Royal Historical Society", 15 (2005), 75-96.

e ‘anglicano’ al di fuori del loro originario contesto cronologico. Se, stando all’*Oxford English Dictionary*, l’aggettivo ‘anglicano’ ha fatto la sua comparsa nel 1635, ed è diventato di uso comune solo nell’800 inoltrato, è improprio utilizzarlo per l’epoca anteriore¹⁶. La sua applicazione all’ “Elizabethan settlement” del 1559 tradisce un intento ideologico, cioè quello di individuare un antico e blasonato atto di nascita dell’*Anglicana Ecclesia*, con i suoi caratteri, già individuabili, di rifiuto degli estremismi dottrinali, di cauta innovazione e di parziale continuità con il passato.

In definitiva, il nuovo corso storiografico ha contribuito in modo determinante a demolire una visione della Riforma inglese più mitica che reale, sostituendo ad essa un quadro forse confortato da minori certezze, ma privo di manicheismi e di tesi preconcelte, e soprattutto fondato su una più ampia base documentaria. Resta auspicabile una maggiore apertura alle correnti storiografiche elaborate nel continente, allo scopo di mutuare modelli e paradigmi applicabili alla storia religiosa inglese e di dissolvere i residui di autoreferenzialità che ancora condizionano molte ricostruzioni.

¹⁶ Cfr. D. MACCULLOCH, *The latitude of the Church of England*, in K. FINCHAM – P. LAKE (edd.) *Religious politics in post-Reformation England*, Martlesham, 2006, 41-42.

Le transizioni dell'Africa postcoloniale: il Sudafrica dall'*apartheid* alla democrazia

PAOLO BORRUSO¹

Italian historiography on southern Africa is still lacking. Italy's active role and the mobilization of associations during the '60s and the '70s were not accompanied by a historiographical interest, except for some significant but isolated works. The essay aims, therefore, to focus attention on the case of South Africa both for the long-term perspective, which characterized its evolution of "white government" till the establishment of apartheid, and for the original "not violent" dismantling process of the segregationist system, with the work of the Truth and Reconciliation Commission (TRC) and the start of a process of democratization and the construction of national unity. After reviewing the different historical phases that led to the affirmation of the "Boer" power and the legalization, in 1948, of the apartheid regime, the narration focuses on the growing opposition of the main anti-apartheid movements and the deepening, starting from the 1960s, of the internal conflict, in an international context marked by the cold war and by a progressive isolation of South Africa, as a state founded on openly racist legislation. The international events of 1989, with the collapse of the Berlin Wall and the consequent dissolution of the Soviet Union, impressed a decisive push to the crisis of apartheid and to the internal reform of the State, which led to the liberation of Mandela from prison and to his presidential election. The establishment of the TRC, presided over by the Anglican bishop Desmond Tutu, played a decisive role in the "non-violent" transition of South Africa towards a democratic regime.

I. La storiografia italiana e il "caso" sudafricano

Il dibattito storiografico, sorto a ridosso delle indipendenze africane, si andò concentrando su alcune questioni di carattere metodologico e interpretativo, sollecitate dall'esigenza di infrangere l'asserto he-

¹ Università Cattolica del Sacro Cuore.

geliano di un'Africa "sola natura e senza storia". Si intese, così, ampliare l'orizzonte allo studio del passato africano, oltre una "vecchia storiografia", legata al solo tema del colonialismo, e dunque degli europei in Africa².

In questa fase, il "caso sudafricano" e l'*apartheid* emergevano con stridore per il loro "anacronismo" rispetto ai processi di emancipazione in corso, tra anni '60 e '70, orientati in Africa australe principalmente all'esperimento socialista. Sin dagli anni '20, la scuola storiografica liberale aveva proposto un'interpretazione che, per la prima volta, aveva riconosciuto la popolazione autoctona e le altre componenti sociali come parte della storia sudafricana, sottoponendo a serie critiche l'impostazione *afrikaner*, che privilegiava invece il gruppo bianco come unico artefice dello sviluppo. Questa teoria "pluralista" non spiegava, tuttavia, la contraddizione tra la struttura razziale della società e dello Stato e il notevole sviluppo economico del paese. La scuola marxista, affermata negli anni '70 sull'onda delle indipendenze, tentò di risolvere la questione, attribuendo proprio al sistema dell'*apartheid* una funzione cardine dello sviluppo capitalistico. La storiografia, in sostanza, rimaneva legata a rigide interpretazioni ideologiche, che cominciarono ad essere superate, negli anni '80, da un approccio regionale più complessivo. Si giunse, così, a mettere in discussione l'eccessiva specificità del Sudafrica, che lo differenziava come un'anomalia, inserendolo in un'ottica di integrazione con il resto del continente africano, dopo decenni di isolamento dovuto all'*apartheid*. L'attenzione storiografica andò, peraltro, allargandosi ai movimenti di liberazione, alle loro dinamiche di adesione alla lotta armata e alle loro connessioni con i movimenti anti-*apartheid*³.

² Ricordo, a questo proposito, il dibattito sulla legittimazione delle fonti orali per la ricostruzione della storia dell'Africa, a partire dallo studio di JAN VANSINA, *Oral Tradition. A Study in Historical Methodology*, London, Routledge & Kegan Paul, 1965. Più recentemente Agostino Giovagnoli ha sollevato il problema del caso africano, ponendolo in connessione con l'esigenza di un allargamento globale degli orizzonti storiografici. Cfr. A. GIOVAGNOLI, *Storia e globalizzazione*, Roma-Bari, Laterza, 2002, 41-44.

³ Si vedano, qui, i significativi lavori di T. RANGER, *Peasant consciousness and guerrilla war in Zimbabwe*, Zimbabwe Publishing House, Harare, 1985, e N. KRIGER, *Zimbabwe's guerrilla war: peasant voices*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Da un punto di vista storico, il quadro delle indipendenze dei paesi sotto dominio coloniale fu inizialmente concepito dalle potenze europee – in particolare l'Inghilterra, ma anche in parte la Francia, le quali possedevano i più vasti imperi coloniali – secondo una progressione lineare, con l'obiettivo di una transizione “controllata” e senza traumi. Fu così per i possedimenti francesi di Tunisia e Marocco e per il condominio anglo-egiziano, sotto controllo britannico, del Sudan nel 1956; il processo investì, poi l'Africa subsahariana a partire dalla colonia inglese del Ghana nel 1957, seguita da quella francese della Guinea Conakry nel 1958: si parlò di indipendenze “octroyées”⁴.

L'apice si ebbe nel 1960 – definito pur con enfasi “anno dell'Africa” –, quando 18 Stati africani (ridotti, poi, a 17 per l'unificazione del Somaliland britannico e della Somalia sotto amministrazione fiduciaria italiana) proclamarono l'indipendenza. Riguardo all'Africa subsahariana, questa strategia riuscì solo in parte, e riguardò principalmente i possedimenti inglesi, ad eccezione del Kenya, percorso già dai primi anni '50 da violente tensioni provocate dalle incursioni armate dei Mau Mau e dalle azioni repressive dell'esercito britannico⁵. Nello stesso 1960 l'indipendenza del Congo belga degenerò rapidamente in una violenta guerra civile, in cui entrarono in gioco gli interessi contrapposti della guerra fredda. Per la Francia, il processo fu assai più problematico, con la sanguinosa e violenta guerra di liberazione in Algeria, che iniziò nel 1954 e si concluse nel 1962. Lungo gli anni '60 e '70, furono numerose le crisi che segnarono l'Africa postcoloniale, con lo scoppio di guerre civili (come quella del Biafra in Nigeria, in cui il secessionismo etnico si intrecciò agli interessi petroliferi), l'instaurazione di dittature militari (come in Uganda e Centrafrica), rovesciamenti di potere tramite “colpi di Stato” militari (Somalia, Etiopia). Nelle colonie portoghesi (Angola, Mozambico, Guinea Bissau) i movimenti di liberazione scelsero la lotta armata, con guerre di liberazione che durarono dagli inizi degli anni '60 al 1975⁶.

⁴ G. CALCHI NOVATI, *Le rivoluzioni dell'Africa nera*, Milano, Dall'Oglio, 1967, 7-12; Coquery-Vidrovitch, *Breve storia dell'Africa*, Il Mulino, 2012, 138-141.

⁵ J.D. HARGREAVES, *Decolonization in Africa*, Longman, London-New York, 1996, 200-247; in particolare sul Kenya, N. VAN DER BIJL, *Mau Mau Rebellion: The Emergency in Kenya 1952-1956*, Pen and Sword Military, Great Britain, 2017.

⁶ P. CHABAL (ed.), *A History of Postcolonial Lusophone Africa*, Hurst & Company, London, 2002, 3-28.

In questo quadro, il Sudafrica rappresentava una indubbia specificità. Il suo percorso storico era stato differente da quello dei limitrofi territori coloniali, conquistati all'epoca dello *scramble for Africa*. La sua "anomalia" consisteva nel fatto di essere uno Stato indipendente, benché dominato da una minoranza bianca di discendenza europea e caratterizzato da un ordine sociale fondato sulla discriminazione razziale legalizzata. Il regime di *apartheid*, che venne a costituirsi nella prima metà del '900, differenziava gli obiettivi e le sfide dell'opposizione rispetto a quelle per l'emancipazione condotta dai movimenti anti-coloniali, nonostante le relazioni e i collegamenti nelle strategie di lotta e nelle ispirazioni ideologiche fossero numerosi.

In Italia, la storiografia in questo campo è ancora carente. Si registra, infatti, un *gap* storiografico tra il filone degli studi coloniali, relativo agli ex possedimenti della Libia e nel Corno d'Africa, e l'interesse per la regione australe dell'Africa, benché l'Italia vi abbia avuto un ruolo significativo lungo gli anni '60 e '70, nella fase delle indipendenze e in quella postcoloniale⁷. Il tema comparve per la prima volta nell'ambito degli studi storici italiani sul mondo contemporaneo nel convegno "Il mondo visto dall'Italia", svoltosi presso l'Università Cattolica di Milano (19-21 settembre 2002). L'evento consolidò le basi di un'alleanza tra storia dell'Africa e storia contemporanea, già da molti ambiti e praticata, pur solo in momenti occasionali. Riguardo agli studi sull'Africa australe, Maria Cristina Ercolessi notò l'assenza di una "massa critica", a fronte dell'ingente produzione storiografi-

⁷ È un tema, questo, ancora scarsamente affrontato sul piano storiografico. Si vedano, a questo proposito, i miei saggi: *L'Italia e la crisi della decolonizzazione*, in A. GIOVAGNOLI – S. PONS (a cura di), *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni settanta. Tra guerra fredda e distensione*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2003, 397-442; *L'Italia fra cooperazione e terzomondismo negli anni Sessanta e Settanta*, in L. TOSI – L. TOSONE (a cura di), *Gli aiuti allo sviluppo nelle relazioni internazionali del secondo dopoguerra. Esperienze a confronto*, Padova (Cedam), 2006, 211-223; *L'Italia e l'Africa*, in A. GIOVAGNOLI – L. TOSI (a cura di), *Amintore Fanfani e la politica estera italiana*, Vicenza 2010, 414-431; *Le nuove proiezioni verso l'Africa dell'Italia postcoloniale*, in "Studi Storici", 2/2013, 449-479; *L'Italia e la crisi del Biafra: il caso della missione Pedini*, in "Afriche e Orienti", 3-4/2013, 129-138; *L'Africa nell'orizzonte italiano degli anni Ottanta e Novanta*, in S. PONS – A. ROCCUCCI – F. ROMERO (a cura di), *L'Italia contemporanea dagli anni Ottanta a oggi*, Vol. 1, *Fine della guerra fredda e globalizzazione*, Carocci, Roma, 2014, 359-377; *Il Pci e l'Africa indipendente. Apogeo e crisi di un'utopia socialista (1956-1989)*, Le Monnier, Firenze, 2009.

ca internazionale, di provenienza anglofona, lusofona e francofona⁸. L'attenzione storiografica non seguì l'impegno che l'Italia aveva rivolto, sul piano della politica estera e della mobilitazione associazionistica, all'emancipazione africana fin dai suoi esordi, se non con alcuni contributi pionieristici⁹. Contributi significativi di carattere più divulgativo e giornalistico, comparvero nei primi anni '60 – si pensi al saggio di Angelo Del Boca "L'Africa aspetta il 1960" (Bompiani, 1959) –. Nonostante l'avvio, in Italia, di una politica di cooperazione e il crescente attivismo di diversi soggetti a sostegno delle lotte di liberazione nell'Africa australe e ai movimenti sudafricani anti-*apartheid* – si pensi all'associazionismo terzomondista cattolico e di sinistra o al ruolo del comune di Reggio Emilia, dell'Ipalmo, e degli stessi partiti politici –, la produzione storiografica rimase limitata a pochi appassionati tentativi¹⁰. È solo negli anni '80 – sull'onda di una crisi sempre più evidente del regime di *apartheid* e di un accentuato dissenso internazionale – che si ebbe una prima seria attenzione con le pubblicazioni tradotte di Hosea Jaffe e degli scritti di Ruth First¹¹. Quest'attenzione proseguì negli anni '90, quando lo scenario internazionale, dopo il crollo del muro di Berlino, incrinò ulteriormente gli

⁸ M.C. ERCOLESSI, *L'Africa australe e la storiografia italiana*, in A. GIOVAGNOLI (a cura di), *Il mondo visto dall'Italia*, Guerini e Associati, Milano, 2005, 161-172; si veda, qui, la cospicua bibliografia internazionale segnalata in A. TRIULZI (a cura di), *Storia dell'Africa e del Vicino Oriente*, La Nuova Italia, 1979, in particolare il saggio di R. FIRST, *Regimi coloniali dell'Africa australe*, 185-189.

⁹ Si vedano i saggi di G. CALCHI NOVATI, *L'Africa nera non è indipendente. I condizionamenti che ancora limitano la libertà dei popoli africani*, Ed. Comunità, 1964, e il già citato *Le rivoluzioni dell'Africa nera*.

¹⁰ Cfr. il lavoro di L. PASSERINI (a cura di), *Colonialismo portoghese e lotta di liberazione in Mozambico*, Einaudi, Torino, 1973, e il già citato volume collettaneo curato da A. TRIULZI, *Storia dell'Africa...*; nel '78, inoltre, prese avvio la pubblicazione in lingua italiana, a Reggio Emilia, di "Sechaba", organo ufficiale dell'ANC, consultabile online (si veda il sito <http://digilib.netribe.it> della Biblioteca Digitale Reggiana).

¹¹ Cfr. H. JAFFE, *Storia del Sudafrica*, Jaca Book, 1980; A.M. GENTILI (a cura di), *Ruth First. Alle radici dell'Apartheid*, Fondazione Internazionale Lelio Basso per il Diritto e la Liberazione dei Popoli, Milano, Franco Angeli, 1984; M. EMILIANI – M.C. ERCOLESSI – A.M. GENTILI (a cura di), *Sud Africa. I conflitti dell'apartheid*, Ed. Riuniti, 1987. Si segnala, qui, anche il volume di G. MOROSINI, *Il Mozambico indipendente. Stato partito ideologia (1975-1980)*, Franco Angeli, Milano, 1984.

equilibri interni e regionali del Sudafrica, aprendo la transizione verso il definitivo smantellamento dell'*apartheid* e l'affermazione della democrazia¹².

Con il presente saggio, s'intende riproporre il tema dell'*apartheid* e della transizione alla democrazia, a cent'anni dalla nascita di Nelson Mandela. Si tratta di una ricostruzione di lungo periodo, che focalizza i nodi del percorso politico e statuale sudafricano e le complesse implicazioni nell'area regionale. Si auspica, tuttavia, che la rilettura di tali vicende, non ignote agli studiosi, possa offrire spunti di riflessione sulle logiche interne del sistema segregazionista e sulle sue connessioni regionali esterne, nonché stimolare la ricerca di fonti – oggi più reperibili – e di nuove chiavi interpretative.

2. Nazionalismo *afrikaner* e “sviluppo separato” delle razze

I primi europei a giungere in Sudafrica furono, nel 1652, gli olandesi della Compagnia delle Indie Orientali, che stabilirono una base al capo estremo (dove poi nacque Città del Capo). Il paese era praticamente disabitato, tanto che i primi incontri-scontri con le popolazioni locali si verificarono tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo. I fattori olandesi iniziarono a sviluppare una propria lingua e cultura *afrikaans*, e importarono schiavi dal Madagascar e dalla Malesia. Le unioni tra bianchi, popolazioni africane e schiavi diedero origine poi al gruppo definito *coloured*, facendo così del Sudafrica fin dalle origini uno stato multi-etnico. Alla fine del XVIII secolo i coloni olandesi possedevano la gran parte delle terre della regione: Città del Capo divenne un porto di primaria importanza per i commerci con l'Oriente e meta di emigrazione per molti coloni olandesi di confessione calvinista, in fuga dalle guerre di religione in Eu-

¹² Cfr. l'importante saggio di G. CALCHI NOVATI (a cura di), *Dopo l'apartheid. Il processo di cambio in Sud Africa*, Franco Angeli, 1990, e M. FLORES (a cura di), *Verità senza vendetta. L'esperienza della Commissione sudafricana per la verità e la riconciliazione*, Manifestolibri, Roma, 1999; si veda, in questo filone, il più recente contributo di C. FIAMINGO, *Movimenti anti-Apartheid in Italia dalla genesi alla proclamazione del 1978 anno internazionale della lotta contro l'Apartheid. Documenti (e memoria) a rischio*, in «Trimestre, storia-politica-società», XXXVII, n. 13-14, 2004, 369-390.

ropa¹³. Alla fine del '700 subentrò l'occupazione britannica (1795-1806), il cui riconoscimento – ottenuto al Congresso di Vienna nel 1815 – aprì la via all'immigrazione anglosassone: essa impose un regime sociale fondato sull'adozione dell'inglese come lingua ufficiale per caratterizzare la dominazione britannica rispetto a quella boera, e introdusse l'abolizione della schiavitù. Fu l'inizio dei primi contrasti tra inglesi e boeri.

Tra il 1830 e il 1850, per sottrarsi al dominio inglese (che proibiva la schiavitù), i boeri diedero inizio al “Grande Trek”, alla ricerca di territori interni liberi: lungo la migrazione, occuparono alcune aree ricche di giacimenti auriferi, dove fondarono le prime repubbliche *afrikaner* (Orange, Transvaal). La presenza dei giacimenti auriferi e diamantiferi attirò le mire espansionistiche inglesi, giungendo alla guerra anglo-boera (1899-1902), che si concluse con la vittoria britannica. Tuttavia, nel 1908 una sorta di “riconciliazione” tra inglesi vincitori e boeri vinti consentì la nascita dell'Unione Sudafricana, che unì quattro province: le colonie inglesi del Capo e del Natal e le ex repubbliche boere del Transvaal e dell'Orange. Si trattò di una nuova entità statuale, su basi federali, che divenne un *dominion* dell'impero britannico, in regime di semi-autonomia politica, benché sotto la dipendenza della corona britannica¹⁴.

La guerra anglo-boera rafforzò il nazionalismo *afrikaner*, con lo sviluppo di organizzazioni favorevoli ad uno Stato fondato sulla subordinazione della popolazione africana e degli altri due gruppi non bianchi: i *coloureds* (meticci) e gli indiani, discendenti degli schiavi. Fu un orientamento che cominciò ad assumere i tratti di una vera e propria ideologia, fondata sulla “separazione” tra le razze. Il contesto in cui nacque il nuovo Stato sudafricano fu infatti caratterizzato da gravi tensioni razziali, determinate dalla presenza di una minoranza bianca (21% della popolazione) – che monopolizzava il potere politico ed economico – e una maggioranza africana (che superava il 60%) priva di diritti, a cui si aggiungeva un consistente numero di meticci e di asiatici, anch'essi fortemente discriminati. Queste tensioni provocarono, già agli inizi del secolo, la nascita di movimenti per i diritti civili degli africani, come l'African National Congress

¹³ H. JAFFE, *Sudafrica. Storia politica*, Jaca Book, 2010, 48-52; R.B. BECK, *The History of South Africa*, Greenwood Press, London, 2000, 25-40; L. THOMPSON, *A History of South Africa*, Jonathan Ball, Jeppestown, 2006 (1st ed. 2001), 31-69.

¹⁴ Si vedano, su questo, i lavori più recenti di D. JUDD – K. SURRIDGE, *The Boer War. A History*, I.B. Tauris, London-New York, 2013, 269-302, e M. BOSSENBROEK, *The Boer War*, First Seven Stories Press, New York, 2018.

(ANC, 1902), che venne affiancato dalle proteste anche degli indiani, in cui il mahatma Gandhi, inviato in Sudafrica come avvocato (1893-1914), compì la sua prima esperienza di lotta non violenta¹⁵.

D'altro lato, le tensioni con la popolazione africana favorirono uno spirito di collaborazione fra boeri e inglesi, che consentì l'assunzione del potere da parte di due *afrikaner*: Louis Botha, primo ministro dal 1910 sino al 1919, al quale successe Jan Christian Smuts, dal 1920 al 1924. Sul piano politico, per iniziativa di Botha e Smuts, si costituì il South African Party (SAP, 1911), che si propose di dare espressione alle diverse componenti della minoranza bianca. In divergenza da questo programma, sotto la leadership di James Barry Hertzog, venne fondato nel 1913 il National Party (NP), su posizioni più conservatrici e antibritanniche. L'Unione Sudafricana partecipò alla prima guerra mondiale a fianco dell'Inghilterra, e in seguito alla sconfitta tedesca, con il trattato di pace di Versailles, ottenne il mandato sull'ex possedimento tedesco dell'Africa del sud-ovest (attuale Namibia)¹⁶.

Fino ai primi anni '20, a dominare la scena politica fu il SAP di Botha, ma dal 1924 ad assumere la guida del paese fu l'NP, che imprese un indirizzo più radicale verso una politica segregazionista. Nell'ambito del crescente nazionalismo si cominciò ad usare il termine "*apartheid*" per indicare una politica di separazione delle razze, fondata sull'idea dello "sviluppo separato", secondo la quale ogni etnia / popolazione poteva mantenere le proprie tradizioni e la propria cultura, ma all'interno di uno stesso territorio dai confini ben definiti.

In questi anni, i governi boeri dell'Unione assunsero un carattere sempre più nazionalista: imposero l'*afrikaans* come lingua ufficiale accanto all'inglese, e attuarono una politica di discriminazione razziale che escludeva gli africani da tutti i lavori non manuali, vietando loro di organizzarsi in sindacati (Colour Bar Act, 1926) e obbligandoli a possedere un lasciapassare (Pass) per poter lavorare nelle aree dei bianchi (Pass Act, 1934). Ogni individuo venne classificato in base alla razza, imponendo una rigida separazione alle zone e ai luoghi in cui i neri potevano abitare, lavorare, pregare, studiare, fino all'uso "separato" dei bagni pubblici, dei

¹⁵ S. TERREBLANCHE, *A History of Inequality in South Africa 1652-2002*, Pietermaritzburg, University of Durban Press, 2002. Sull'azione di Gandhi in Sudafrica, cfr. J.M. BROWN, *Gandhi. Prigioniero della speranza*, Il Mulino, 1995 (ed. orig. *Gandhi. Prisoner of Hope*, New-Heaven-London, Yale University Press, 1989), 49-144.

¹⁶ THOMPSON, *op. cit.*, 154-186.

mezzi di trasporto, delle scuole. Gli africani, espropriati delle loro terre, furono relegati in appositi spazi territoriali, chiamati "homeland", destinati a divenire stati autonomi con proprie forme di governo: in realtà, si trattava di territori privi di infrastrutture e attività produttive, soprattutto delimitati territorialmente¹⁷.

Nel 1936 fu approvata una legge sulla rappresentanza indigena in parlamento, che l'assegnava a tre deputati bianchi e istituiva liste separate, mentre fu ripreso un vecchio progetto di legge del 1913 – il *Natives Land Act* –, che divideva il paese in aree riservate agli indigeni e aree riservate ai bianchi. Vennero, inoltre, aumentati i poteri discrezionali dei magistrati e del commissario per gli affari indigeni, mentre fu dichiarata l'illegalità dei matrimoni misti. Lo "sviluppo separato" della popolazione africana, per quanto rivelasse un'ambiguità di fondo sul piano teorico, divenne di fatto uno strumento di controllo sociale e di subordinazione e sistema fondante di un ordine sociale, in cui la minoranza boera manteneva il potere politico e la disponibilità delle risorse economiche¹⁸.

3. L'*apartheid* da sistema a regime

Durante la seconda guerra mondiale, l'Unione combatté a fianco dell'Inghilterra, legittimandosi come Stato alleato delle democrazie liberali e rafforzando, sul piano interno, il nazionalismo *afrikaner* (boero). Alle elezioni politiche del 1948, la vittoria del National Party di Daniel F. Malan sancì la fine del controllo britannico e l'inizio del processo di istituzionalizzazione dell'*apartheid*. Il problema razziale cominciò a caratterizzare la società sudafricana, benché rappresentasse un'anomalia negli scenari internazionali del secondo dopoguerra: dopo la sconfitta dei regimi razzisti in Europa, il Sudafrica si configurò l'unico paese al mondo in cui la discriminazione razziale assunse una base legislativa e istituzionale¹⁹.

Nel 1950, fu emanato il *Population Registration Act*, che selezionava gli abitanti del Sudafrica in quattro gruppi razziali: bianchi, *coloureds* (meticci), asiatici (indiani) e africani. Nel 1955 entrò in vigore il *Group*

¹⁷ JAFFE, *op. cit.*, 163-168.

¹⁸ S. DUBOW, *The Elaboration of Segregationist Ideology*, in W. BEINART, S. DUBOW (ed.), *Segregation and Apartheid in Twentieth Century South Africa*, Routledge, London-New York, 2003 (1st edition 1995), 145-175.

¹⁹ L. THOMPSON, *Il mito politico dell'apartheid* (ed. or. *The Political Mythology of Apartheid*, 1985), SEI, Torino, 1989, 31-96.

Areas Act, in base al quale le province, i comuni, i quartieri delle città, dichiarati “bianchi” dal governo, dovevano essere completamente evacuati dai gruppi razziali non bianchi: l'*apartheid* colpiva non solo gli africani, ma anche i *coloureds* e gli asiatici. Il provvedimento diede al regime il potere di espropriare le terre possedute da cittadini di una delle quattro razze, per inserirli in aree riservate²⁰.

Nel 1956, in attuazione di tale programma, avvenne un primo sgombero forzato degli indigeni da Sophiatown, un quartiere di Johannesburg, un atto che suscitò una forte indignazione anche a livello internazionale. In ambito politico, fu eliminato dal parlamento il Consiglio rappresentativo degli indigeni e fu votata una legge che emarginava i *coloureds* e gli asiatici dalle liste elettorali generali. Altri provvedimenti vietarono i matrimoni e le unioni interrazziali, la libera circolazione dei non bianchi nelle aree urbane, l'utilizzo delle stesse strutture pubbliche (mezzi di trasporto, sale d'attesa, marciapiedi, etc.). Fu, poi, ostacolato l'accesso dei non bianchi all'istruzione e imposto un differente trattamento razziale in ambito lavorativo. Nel 1959, l'istituzione dei «bantustans» (che a partire dal 1970 furono chiamati *homelands*), formalmente indipendenti, ma sottoposti al controllo del governo sudafricano, fu l'ultimo atto del processo di consolidamento dell'*apartheid*, in cui gli abitanti furono privati della cittadinanza sudafricana e dei diritti civili. Il divieto di ogni opposizione politica fu lo strumento che consentì alla minoranza boera di consolidare il potere, colpendo in particolare quella “comunista” (usata per mettere fuorilegge nel 1960 l'African National Congress)²¹. Come si vedrà più avanti, questa linea anti-comunista, nel quadro della guerra fredda, conferì al Sudafrica il ruolo di antemurale contro l'espansionismo sovietico in Africa australe, collocandolo – pur forzatamente – nella sfera degli interessi occidentali e favorendo il sostegno americano²².

Sin allora, le principali organizzazioni dell'opposizione – i sudafricani nativi dell'African National Congress (ANC), i *coloureds* del

²⁰ H. WOLPE, *Capitalism and Cheap Labour Power in South Africa*, in W. BEINART – S. DUBOW (ed.), *op. cit.*, 60-90.

²¹ R. ROSS, *A Concise History of South Africa*, Cambridge University Press, 2008 (1st ed. 1999), 114-143.

²² Si veda, a questo proposito, A. PALLOTTI – M. ZAMPONI, *L'Africa sub-sahariana nella politica internazionale*, Le Monnier, 2010, 107-134.

Coloured African People's Organisation (CAPO) e gli indiani del National Indian Congress (NIC) –, rappresentate dai rispettivi leader, avevano concepito un cambiamento graduale e pacifico, che rivendicava innanzitutto il suffragio universale maschile. I metodi di lotta, portata avanti con lettere alle autorità, petizioni, invio di delegazioni, escludono inizialmente lo scontro. Episodi di lotta più accesi si erano verificati di rado, lungo gli anni '30, sotto la pressione di mobilitazioni spontanee dei lavoratori urbani, che sostennero azioni come scioperi, boicottaggi o *falò di pass*. Con l'istituzione del regime di *apartheid*, nel '48, la protesta cominciò ad assumere le forme di un'azione militante di massa. A partire dallo sciopero dei minatori africani del 1946, ebbe inizio un crescente dibattito per l'elaborazione di un programma politico e di strategie di opposizione più partecipate ed efficaci. Il primo documento ufficiale di lotta anti-*apartheid* fu la Freedom Charter del giugno 1955, che venne adottata come manifesto dalle diverse organizzazioni²³.

Nel 1958 il National Party vinse di nuovo le elezioni, rafforzando l'orientamento nazionalista del governo, sotto la guida di Hendrik Verwoerd, il rappresentante più radicale della politica dell'*apartheid*. E nel 1960, venne abolita la legge che garantiva una rappresentanza parlamentare africana. L'opposizione avviò, allora, massicce campagne non violente, contro l'obbligo di portare sempre con sé un *pass* per giustificare la propria presenza in un'area riservata ai bianchi.

4. Da Sharpeville a Soweto

Il 21 marzo 1960, sull'onda di queste proteste, il Pan Africanist Congress (PAC) organizzò una manifestazione nella *township* (sobborgo) di Sharpeville contro la *Pass Law* (legge del lasciapassare). Il governo reagì con una dura azione repressiva, aprendo il fuoco contro i partecipanti e causando oltre 70 vittime. Sharpeville fu, per il governo, il pretesto per mettere al bando tutti i principali movimenti di opposizione, che da quel momento in poi diedero inizio ad una vera e propria lotta organizzata anti-*apartheid*²⁴. Lo scontro si andò rapidamente ra-

²³ G. MBEKI, *The Struggle for Liberation in South Africa*, 1992, in <http://anc.org.za>, e H. DEEGAN, *The Politics of the New South Africa. Apartheid and After*, Pearson Education, Harlow, 2001, 27-30.

²⁴ JAFFE, *Sudafrica...*, cit., 199-250.

dicalizzando. Costretti alla clandestinità, l'African National Congress (ANC) e il South African Communist Party (SACP) fondarono, nel 1961, l'Umkhonto we Sizwe (*Lancia della nazione*, MK), braccio militare dell'ANC, il cui obiettivo era l'abolizione della *Pass Law* (sotto la guida di Nelson Mandela, Walter Sisulu, Oliver Tambo). La presenza al suo interno di elementi comunisti motivò un contatto costante con l'Urss, che non mancò di far pervenire forniture di armi, contribuendo all'internazionalizzazione della questione sudafricana e al suo assorbimento negli schieramenti della guerra fredda²⁵.

Nel 1961, il governo nazionalista di Hendrik Verwoerd decise di ricompattare l'elettorato bianco, estendendo il diritto di voto ai soli bianchi della provincia del Sud-Ovest, e di indire un referendum con l'obiettivo di modificare la Costituzione e trasformare l'Unione in una repubblica: con il 52% dei voti a favore, l'Unione cessò di essere un *dominion* britannico e divenne una repubblica sovrana e indipendente. Venne così elaborata la nuova Costituzione, nel 1961, che consentì il consolidamento del potere bianco e l'estensione del "piccolo *apartheid*" quotidiano, imposto negli ambiti sociali (panchine, bus, scuole, etc.), ad un "grande *apartheid*" territoriale. Fu un complesso sistema di destrutturazione dello Stato, con la creazione di una serie di "riserve", le note "homelands" – o, più spregiativamente, "bantustans" –, in cui confinare la popolazione autoctona in nome di una presunta autonomia: l'obiettivo era la frammentazione territoriale, secondo il principio del *divide et impera*, per assicurare un maggiore controllo sociale e rafforzare il potere bianco. Ogni *homeland*, infatti, consisteva in diversi territori separati, la cui distanza tra loro, anche di centinaia di chilometri, li rendeva difficilmente gestibili in una prospettiva di autogoverno²⁶.

L'istituzione delle *homelands* creò una "cittadinanza" differenziata, che vi assegnava ogni africano in base ad un'artificiosa appartenenza etnica. Il provvedimento ebbe conseguenze paradossali: nel 1976, quattro *homelands* (Transkei, Bophutatswana, Venda, Ciskei) furono dichiarate indipendenti, ma non vennero riconosciute dalla comunità internazionale, per cui oltre 9 milioni di nuovi cittadini persero di fatto la cittadinanza sudafricana. Per rafforzare il regime di *apartheid* furono varate nuove leggi, come il *General Law Amendment Act* (1963), che autorizzava l'arresto o l'isolamento, senza bisogno di prove e senza

²⁵ Ivi, 183-188.

²⁶ BECK, *The History of South Africa*, cit., 155-190.

processo, di chiunque fosse solo sospettato di partecipare ad un'attività illegale, fino a prevedere un nuovo arresto post-detentivo subito dopo la scarcerazione. Questa legge permise di procedere a numerosi arresti di leader, tra cui Mandela, che vennero poi condannati al "Processo di Rivonia" tra ottobre 1963 e giugno 1964. Mandela fu detenuto nel carcere di Robben Island, di fronte a Cape Town; durante gli anni '80 avrebbe rifiutato le proposte governative di rilascio anticipato. D'altro lato, l'azione repressiva del governo innescò una spirale di violenze, con atti di sabotaggio dell'MK. Nel 1967 il *Terrorism Act* equiparò il terrorismo al tradimento, punibile con la pena di morte, e attribuì alla polizia poteri illimitati, fino all'uso della tortura e della detenzione senza prove. Venne perciò rafforzato anche l'esercito, con la creazione di speciali corpi e l'acquisto e la produzione di armi ad alta tecnologia²⁷.

Il 16 giugno 1976 i moti studenteschi a Soweto – la più grande township del Sudafrica – si diressero contro l'introduzione dell'*afrikaans* nelle scuole: l'azione repressiva della polizia provocò oltre 600 vittime. Soweto fu uno snodo fondamentale nella storia dell'*apartheid*, radicalizzando, sul piano interno, lo scontro tra regime e opposizione²⁸. In questo contesto, fu in particolare mons. Denis Hurley, vescovo di Durban, a rappresentare, già dalla fine degli anni '50, un riferimento per i vescovi del Sudafrica, denunciando l'*apartheid* come "male intrinseco". È nota la protesta silenziosa con cui si esponeva ogni giorno, alla fine del 1970, in piedi al centro di Durban, con un cartello che esprimeva la sua opposizione all'*apartheid* e denunciava il prelevamento di persone dalle loro case. Dopo Soweto, fondò l'organizzazione "Diakonia", che si distinse per il suo contributo alla lotta anti-*apartheid*²⁹. Si adoperò infine per la liberazione dei giovani che, per motivi di coscienza, rifiutavano l'arruolamento nell'esercito suda-

²⁷ S.K. BROWN, *Saving Nelson Mandela: The Rivonia Trial and the Fate of South Africa*, Oxford University Press, 2012, e N. MANDELA, *Lungo cammino verso la libertà. Autobiografia*, Feltrinelli, 2005, 297-360.

²⁸ J. BROWN, *The Road to Soweto: Resistance and the Uprising of 16 June 1976*, James Currey and Jacana Media, Johannesburg, 2016, 155-187; si vedano anche JAFFE, *op. cit.*, 251-270, e THOMPSON, *op. cit.*, 221-240.

²⁹ Sull'azione di Hurley, cfr. A. GAMLEY, *Denis Hurley. A Portrait by Friends*, Cluster Publications, 2001; P. KEARNEY, *Memories: The memoirs of Archbishop Denis E Hurley OMI*, Cluster Publications, 2006; P. KEARNEY, *Guardian of the Light: Denis Hurley, Renewing the Church, Opposing Apartheid*, Continuum, New York and London, 2009.

fricano, usato come strumento di repressione, riuscendo ad ottenere il rilascio di Paddy Kearney, esponente in vista di “Diakonia” e arrestato con l'accusa di aver violato la legge sulla sicurezza interna³⁰.

In questo clima radicalizzato, avvenne l'assassinio di Steve Biko, leader della *Black Consciousness*, ispirata ai movimenti di lotta afro-americani negli Stati Uniti e a quelli di liberazione africani. Arrestato il 6 settembre 1977 ad un posto di blocco dalla polizia sudafricana, fu sottoposto a violenze nel carcere di Port Elizabeth, e morì il 12 settembre 1977 durante il trasferimento verso un'altra prigione. Le fonti ufficiali della polizia attribuirono il decesso a un prolungato sciopero della fame. Biko diventò il simbolo della lotta anti-*apartheid*³¹.

Il nuovo primo ministro, Pieter Botha, conservatore, giunto al potere nel '78, tentò di riprendere il controllo con una “strategia nazionale totale”, per contrastare l'opposizione anti-*apartheid* sul piano sia interno che regionale. A questo scopo, cercò di consolidare la collaborazione tra sistema dell'*apartheid* e interessi economici, allargando il sostegno, fin allora offerto solo ad alcuni settori *afrikaner*, a tutte le componenti della popolazione bianca urbana, in particolare alla borghesia medio-alta. Si trattò di una formula ideologica che insisteva sull'identificazione di un interesse comune per proteggere la civiltà bianca e cristiana dall'invasione comunista e dall'estromissione dei valori occidentali. La propaganda di Botha intendeva consolidare la legittimità del sistema *apartheid*, dimostrando la superiorità del capitalismo sudafricano, fondato sull'alleanza tra regime e mondo degli affari, rispetto alle economie di impostazione socialista che si andavano affermando a livello regionale. Il “nuovo” corso del governo Botha segnò anche l'ingresso delle componenti militari nei ruoli politici, come nel caso del generale Magnus Malan, nominato ministro della difesa.

5. Tra decolonizzazione e guerra fredda

Dopo Sharpeville, il “caso” sudafricano cominciò a divenire un problema non eludibile sul piano internazionale. I primi dissensi si ebbe-

³⁰ Nel 1984, Hurley fu accusato di atti illegali contro la polizia sudafricana e di aver pubblicato informazioni false su atrocità commesse dall'esercito sudafricano in Namibia. Minacciato più volte di morte, anche con l'esplosione di bombe nei pressi della sua residenza, venne sottoposto agli arresti domiciliari. Cfr. P. KEARNEY, *Guardian of the Light...*, cit., 1-31.

³¹ L. WILSON, *Steve Biko*, Athens, Ohio University Press, 2012, 129-154.

ro all'interno dello stesso Commonwealth, al punto che il Sudafrica fu costretto ad uscirne nel 1961. L'ONU raccolse per prima l'appello dell'African National Congress e, nel 1962, chiese l'interruzione di tutti i rapporti commerciali con il Sudafrica, definendo l'*apartheid* un "crimine contro l'umanità". Nel 1963 una risoluzione ONU proibì la vendita e l'invio di armi e materiale militare in Sudafrica. Mentre il caso sudafricano mobilitava una solidarietà crescente delle opinioni pubbliche occidentali, in particolare dei movimenti "terzomondisti" sia cattolici che di sinistra, aumentava l'isolamento del Sudafrica con forti ricadute sul piano interno e regionale³².

Dall'inizio degli anni '60, infatti, il Sudafrica acquisì una particolare posizione nell'intera regione australe dell'Africa, dove si erano attivati movimenti di liberazione nei confinanti possedimenti coloniali, come quelli portoghesi dell'Angola e del Mozambico e quello britannico della Rhodesia. In Angola, l'insurrezione armata fu proclamata nel '61 dal Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) di Agostinho Neto. Ad essa si affiancarono, tra il '63 e il '64, la Guinea Bissau, sotto la guida del Partido Africano de Independência da Guiné e Capo Verde (PAIGC) di Amílcar Cabral, e il Mozambico, con il Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) di Eduardo Mondlane, venendo a costituire un triplice fronte anticoloniale in Africa occidentale e australe: il "cordone sanitario", rappresentato dai fronti angolano e mozambicano, risultò una minaccia per il regime bianco sudafricano, che risultava così "accerchiato" da un radicale nazionalismo africano in espansione³³. I movimenti che agivano nei due paesi confinanti con-

³² R. SKINNER, *The dynamics of anti-apartheid: international solidarity, human rights and decolonization*, in A.W.M. SMITH, C. JEPPESEN (ed.), *Britain, France and the Decolonization of Africa: Future Imperfect?*, UCL Press, London, 2017, 111-130; si veda anche il sito <http://www.bodley.ox.ac.uk/dept/rhodes/aam/aam.html>.

³³ Il movimento di liberazione angolano si caratterizzò per crescenti rivalità tra l'MPLA ed altre organizzazioni anti-coloniali, che auspicavano rappresentare l'autentica forza del nazionalismo angolano. L'União das Populações da Angola (UPA) di Holden Roberto organizzò nel '62 la coalizione del Frente Nacional de Libertação da Angola (FNLA) ed ebbe il sostegno soprattutto dei *bakongo* del nord-est. L'FNLA varò un "Governo provvisorio della Repubblica d'Angola in esilio" (Grae), con sede a Kinshasa, in Congo, che ottenne il riconoscimento di molti governi africani e della stessa Organizzazione per l'Unità Africana (OUA). Nonostante la presa tra i *bakongo* del nord-est, l'FNLA fu accusato dall'MPLA di tenere rapporti ambigui con gli Stati Uniti e di rimanere ai margini del movimento anti-imperialista. In questo quadro di

nettevano, sul piano ideologico, la lotta per l'emancipazione con quella "rivoluzionaria", nella prospettiva del rovesciamento del governo coloniale e dell'affermazione di Stati socialisti³⁴. In questo complicato scenario, al processo di decolonizzazione si andarono sovrapponendo gli interessi della guerra fredda: da un lato, sovietici e cubani, in seguito anche cinesi, tentarono di inserirsi nelle lotte di liberazione con aiuti economici e militari ai movimenti di liberazione; dall'altro, gli Usa mantennero un rapporto di sostegno – seppure a distanza – con il regime di Pretoria, ritenuto il "bastione" bianco con una funzione di "contenimento" anti-comunista³⁵.

Perdipiù, nella confinante Rhodesia, i guerriglieri della Zimbabwe African National Union (ZANU) e della Zimbabwe African People's Union (ZAPU), guidati da Robert Mugabe e Joshua Nkomo, combattevano contro il regime bianco razzista di Ian Smith, che contava sull'appoggio sudafricano in nome di un'affinità ideologica e razziale – più presunta che reale – con il sistema dell'*apartheid*³⁶. Dopo la dichiara-

lotte interne si inserì anche Jonas Savimbi, che nel '66 avrebbe dato vita all'União Nacional para a Independência Total da Angola (UNITA): formato in maggioranza dall'etnia *ovimbundu* del centro-sud, questo gruppo cominciò a rappresentare un terzo attore della lotta anti-coloniale, che contribuì ad ostacolare il processo di unificazione «nazionale». J.A. MARCUM, *The Angolan Revolution. Exile politics and guerrilla warfare* (1962-1976), II, The Massachusetts Institute of Technology 1978, 185-240. In Mozambico, infine, il Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), sorto nel '62 dalla fusione dell'União Democrática Nacional de Moçambique (UDENAMO) con il Moçambique National African Union (MANU) e l'União Nacional Africana de Moçambique Independente (UNAMI), sotto la guida di Samora Moises Machel passò all'azione nel '64 con l'appoggio della Tanzania, ma subì una serie di scissioni per cause etniche, che portarono nel '65 alla formazione di un Comité Revolucionário de Moçambique (COREMO), diffuso soprattutto fra le popolazioni confinanti con la Zambia. Cf. M. NEWITT, *A history of Mozambique*, London, Hurst 1995, 85-121; B. MUNSLOW, *Mozambique. The revolution and its origins*, cit., 133-148; C. NORDSTROM, *A different kind of war story*, Philadelphia University of Pennsylvania press 1997, 113-135.

³⁴ Sulla lotta per l'indipendenza dei possedimenti portoghesi, cfr. P. CHABAL, *op. cit.*, 3-28.

³⁵ PALLOTTI, ZAMPONI, *op. cit.*, 112-120.

³⁶ A differenza del regime sudafricano, sorto dal nazionalismo *afrikaner*, il regime bianco rhodesiano si reggeva sul compromesso tra diverse componenti, al punto da essere giudicato dai dirigenti boeri "un prodotto bastardo dell'imperialismo britannico". Il sostegno concesso dal Sudafrica fu una scelta di pragmatismo per

zione unilaterale di indipendenza dal Regno Unito, nel 1965, Smith perseguì l'idea di associare al “bastione bianco” il Portogallo di Marcello Caetano – che con la Spagna franchista costituiva una dittatura residua nell'Europa democratica – per la difesa della supremazia bianca e per fronteggiare i movimenti armati d'indipendenza. In questo quadro, la Rhodesia venne a configurarsi come una sorta di regime cuscinetto in grado di proteggere il Sudafrica dall'avanzata del nazionalismo africano di orientamento marxista-leninista e contrastare la formazione di basi dell'African National Congress, principale movimento di opposizione all'*apartheid*, all'esterno del territorio sudafricano³⁷.

A completare l'accerchiamento, la South-West African People's Organization (SWAPO), anch'essa di ispirazione marxista, diede inizio, nel '66, alla lotta armata per l'indipendenza dell'ex Africa tedesca del sud-ovest, assegnata al Sudafrica dalla Società delle Nazioni sotto forma di “mandato” dopo la prima guerra mondiale.

Dalla metà degli anni '60, il collegamento tra “pericolo nero” e “minaccia rossa” fu sempre più presente nelle strategie della politica internazionale sudafricana. Il generale Charles Alan Fraser, nominato nel '65 a capo delle Forze armate, diffuse un manuale di guerra contro i movimenti di liberazione e fu autorizzato dal neoministro della difesa, Pieter Botha, a rafforzare le linee di difesa, dislocando unità militari in Namibia e personale di polizia in Rhodesia, e sostenendo gli eserciti coloniali in Angola e Mozambico per contrastare l'avanzata dei movimenti di liberazione. La percezione dell'accerchiamento “rivoluzionario” di matrice marxista divenne evidente con il cambio di regime avvenuto in Portogallo nel '74 ad opera dei socialisti di Mario Soares, che permise la conclusione delle guerre di liberazione nelle colonie portoghesi e la proclamazione d'indipendenza, nel '75, di Mozambico ed Angola a indirizzo socialista³⁸.

fronteggiare l'avanzata dei movimenti di liberazione nella regione australe. Cfr. S. ONSLOW, *The Cold War in Southern Africa: White Power, Black Nationalism and external intervention*, e J. DANIEL, *Racism, the Cold War and South Africa's regional security strategies 1948-1990*, in S. ONSLOW (ed.), *Cold War in Southern Africa: White Power, Black Liberation*, Routledge, New York, 2012, 12-13.

³⁷ Oltre ai già citati studi di ZAMPONI, PALLOTTI, 107-111, e S. ONSLOW, *The Cold War in Southern Africa...*, 12-25, 26-39, si veda anche M. GRAHAM, *Cold War in Southern Africa*, in “Africa Spectrum”, 45, 1 (2010), 131-139.

³⁸ PALLOTTI, ZAMPONI, *op. cit.*, 112-120.

L'emancipazione delle colonie portoghesi ebbe una ricaduta immediata sull'ordine interno e sulla politica estera. Gli incidenti di Soweto, nel '76, misero in evidenza la radicalizzazione dello scontro, con la fuga di numerosi attivisti politici e l'aumento di adesioni alla lotta armata, ma provocarono, anche sul piano internazionale, forti e molteplici reazioni, fino alle sanzioni economiche imposte dalle Nazioni Unite. Mentre cresceva l'opposizione interna del movimento sindacale e dei movimenti in clandestinità o in esilio (in paesi africani confinanti, in Europa, perfino in Italia), le pressioni regionali degli Stati confinanti, in particolare l'Angola e il Mozambico – divenuti indipendenti nel '75 con orientamento socialista –, spinsero il Sudafrica a intraprendere la “strategia nazionale totale”, volta a rompere l'accerchiamento e a destabilizzare i paesi limitrofi con il sostegno a gruppi armati anti-governativi³⁹.

L'Angola si configurava come il fronte più caldo per le sue implicazioni con la questione della Namibia, dove era attivo il movimento indipendentista della Swapo. Con il coinvolgimento degli Usa, la cui attenzione alla situazione dell'Africa australe come terreno di confronto con l'espansionismo sovietico si era espressa nella strategia del *constructive engagement*, il Sudafrica adottò una politica del *linkage*, finalizzata alla soluzione della questione namibiana in cambio del ritiro delle truppe cubane. L'attività di destabilizzazione si estese ad altri paesi della regione, come il Lesotho, la Zambia, lo Zimbabwe (dopo l'indipendenza del 1980), e investì anche il piano economico e diplomatico a scopo di protezione degli interessi sudafricani. Secondo questa politica, definita di *pax pretoriana*, furono firmati gli accordi distensivi di Lusaka e Nkomati, nel 1984, con cui il Sudafrica s'impegnava a ritirare l'appoggio alle guerriglie antigovernative in Angola e Mozambico. La sconfitta dell'esercito sudafricano a Cuito Cuanavale, nel sud dell'Angola, nel 1988, portò ad una prima realizzazione del *linkage* a proposito del reciproco ritiro delle truppe, in vista dell'indipendenza della Namibia, che giungerà nel 1990. Sul finire degli anni '80,

³⁹ Concluse le guerre per l'indipendenza, in Mozambico e Angola si aprirono nuove guerre civili tra gli eserciti governativi e gruppi di resistenza sostenuti militarmente dal Sudafrica, che si rivelarono lunghe e sanguinose e durarono fino all'inizio degli anni '90. Si vedano, qui, M.C. ERCOLESSI, *L'Angola indipendente*, Carocci, 2011, e R. MOROZZO DELLA ROCCA, *Mozambico. Dalla guerra alla pace. Storia di una mediazione insolita*, Ed. San Paolo, 1994.

il regime di Pretoria risultava seriamente compromesso, sia sul piano militare che su quello economico, mentre anche nello schieramento occidentale, *in primis* gli Usa e la Gran Bretagna, si manifestarono dissensi sempre più aperti, accentuandone l'isolamento.

6. La liberazione di Mandela e la transizione costituzionale

La “strategia nazionale totale” di Botha mise in campo una serie di riforme, che miravano ad allargare il consenso dei cittadini anglofoni non *afrikaner* al partito, a rafforzare la collaborazione con i grandi imprenditori e a reprimere il dissenso interno. Come primo atto del suo governo, Botha fece approvare dal parlamento, nel '79, l'*Industrial and Conciliation Act*, con cui aboliva la *job reservation*, che garantiva ai bianchi quote di accesso al lavoro, e autorizzava l'attività sindacale. Su questa base, diverse organizzazioni sindacali si associarono nella Federation of South African Trade Unions (FOSATU), che nell'85 avrebbe preso il nome di Congress of South Africa Trade Unions (COSATU). Il secondo atto riguardò l'emanazione di una nuova Costituzione, che entrò in vigore nel 1984 dopo l'approvazione di un referendum riservato ai soli bianchi. Il documento prevedeva un rafforzamento dei poteri del capo dello stato, l'allargamento del diritto di voto a indiani e *coloureds* e l'istituzione di un sistema parlamentare tricamerale per la rappresentanza dei tre gruppi, benché dominato da una maggioranza bianca⁴⁰.

Con l'esclusione della popolazione africana, la Costituzione risultò ancora fondata su criteri razziali e finì per accentuare le tensioni sociali ed incentivare le iniziative di lotta contro l'*apartheid*. L'opposizione politica creò, nel 1983, lo United Democratic Front, una costellazione multirazziale, che raccolse tutti i gruppi in clandestinità o in esilio e si mobilitò in grandi manifestazioni contro la nuova Costituzione. Si verificò un'*escalation* di violenza, che investì soprattutto i centri urbani e le *townships* e si rivolse contro esercizi commerciali tenuti da bianchi, esponenti del regime, collaborazionisti reali o presunti. Si diffuse

⁴⁰ Le tre Camere erano costituite da 178 bianchi (House of Assembly), 85 coloureds (House of Representatives) e 45 indiani (House of Delegates). Cfr. L. SEGAL – S. CORT, *One Law, One Nation. The Making of the South African Constitution*, Jacana Media, Sunnyside, South Africa, 2011, 38-53.

in questo clima la pratica del *necklacing*, una forma di brutale tortura, con cui al collo della vittima, legata mani e piedi, veniva messo uno pneumatico al quale veniva dato fuoco⁴¹. Mentre si stringeva la collaborazione tra governo e forze armate per una strategia repressiva, forti tensioni si manifestarono all'interno dello stesso movimento anti-*apartheid*, con la crescita dell'Inkhata Freedom Party di Mangosuthu Buthelezi, che rivendicava per la componente *zulu* la rappresentanza autentica della lotta di liberazione, di fronte alla predominanza dell'ANC⁴².

Il governo Botha tentò di attenuare la crisi del sistema, riconoscendo ai lavoratori africani urbanizzati il diritto di residenza nelle aree urbane, mantenendo però in vigore il sistema della *Pass Law* per i lavoratori che si spostavano dalle campagne. Questo provvedimento fu affiancato, nell'86, dalla concessione dei matrimoni misti e di partiti politici multirazziali, ma i cardini del regime rimasero inalterati. L'ambiguità dei provvedimenti provocò un inasprimento dello scontro sociale, con un irrigidimento dell'elettorato bianco su posizioni conservatrici e difensive. In questo quadro, aumentarono le pressioni internazionali, che miravano a indebolire la struttura del regime. Nel 1985 la Comunità Economica Europea (CEE) approvò la politica di sanzioni delle Nazioni Unite e nel 1986 il congresso USA – in divergenza con l'amministrazione Reagan – vietò gli investimenti americani in Sudafrica; nello stesso anno, il Sudafrica fu escluso dalla partecipazione ai giochi olimpici⁴³.

A mutare decisamente le sorti dello scenario sudafricano fu, alla fine del decennio, il cambio di leadership nel National Party: il 2 febbraio 1989, Frederick De Klerk assunse la guida dell'NP al posto di Pieter Botha, il quale mantenne la presidenza della Repubblica fino ad agosto, quando fu costretto alle dimissioni e sostituito dal nuovo leader. De Klerk era noto per le sue posizioni conservatrici, che ne avevano favorito l'ascesa nel partito fin dal 1978, ricoprendo incarichi in diversi dicasteri durante i governi Botha. Ai vertici del potere, le sue posizioni si orientarono verso un «conservatorismo illuminato», che coglieva

⁴¹ D. O'MEARA, *Forty lost years: the apartheid state and the politics of the National Party 1948-1994*, Ohio State University Press, Athens, 1996, 55-74.

⁴² B. TEMKIN, *Buthelezi. A Biography*, London-Portland, Frank Cass & Co., 2003, 209-264.

⁴³ ZAMPONI, *op. cit.*, 110-112.

l'inadeguatezza del sistema di *apartheid* per lo sviluppo dello Stato e della società nel suo complesso⁴⁴.

Il primo atto di De Klerk riguardò la decisione di incontrare Mandela, ancora in carcere, nel luglio '89⁴⁵. Pochi mesi dopo, con il crollo del muro di Berlino, il 9 novembre 1989, e la fine della guerra fredda, il Sudafrica cessò di essere un "bastione" contro l'avanzata del blocco sovietico. Si entrò, così, in una prima fase della transizione. Secondo uno schema molto pragmatico, ma rivelatosi efficace, fu concepita in due fasi. La prima prevedeva l'elaborazione di una nuova Costituzione, che smantellava il sistema dell'*apartheid*, e la formazione di un'Assemblea costituente multipartitica, non elettiva, che raccogliesse la partecipazione di tutti gli attori politici. Questa fase doveva concludersi con le prime elezioni politiche a suffragio universale. La seconda fase doveva aprirsi con le elezioni politiche e l'approvazione della Costituzione definitiva, per dare vita al nuovo ordine politico-costituzionale⁴⁶.

Riguardo alla prima fase, nel novembre '89, si procedette alla liberazione dei leader arrestati al processo di Rivonia (tranne Mandela). Il 2 febbraio '90, De Klerk annunciò la liberazione di tutti i prigionieri politici, la legalizzazione di tutte le organizzazioni messe al bando, la sospensione della pena di morte, e la creazione di un "ordine costituzionale completamente nuovo, in cui ogni cittadino godrà eguali diritti, avrà uguale trattamento ed eguali opportunità in ogni settore, costituzionale, sociale ed economico"⁴⁷. L'11 febbraio Mandela fu liberato. In seguito a questi eventi e alle posizioni manifestate da De Klerk, l'UmKontho dichiarò la sospensione delle azioni armate. Si giunse ai negoziati. I colloqui ebbero inizio a Kempton Park, sobborgo di Johannesburg, in una "Convention" per un Sudafrica democratico: erano presenti 19 delegazioni e osservatori internazionali, delegati ONU, OUA, Commonwealth, CEE, Movimento dei Paesi non allineati. Il 15 giugno 1990 Mandela fu ricevuto in udienza da Giovanni Paolo II, pochi mesi dopo la sua liberazione, benché la stampa, anche quella

⁴⁴ W. DE KLERK, *F.W. de Klerk. The Man in his Time*, Johannesburg, Jonathan Ball Publishers, 1991, 1-34.

⁴⁵ MANDELA, *Lungo cammino verso la libertà...*, cit., 477-517.

⁴⁶ MANDELA, *Lungo cammino verso la libertà...*, cit., 111-115.

⁴⁷ *F.W. de Klerk's speech at the opening of Parliament 2 February 1990*, in <https://omalley.nelsonmandela.org>, Transition, Documents and Reports, 1990.

vaticana, si fosse limitata a segnalare l'episodio nell'agenda della cronaca del giorno⁴⁸.

Nel dicembre '93, fu emanata la nuova Costituzione provvisoria, in cui si fissava la data delle elezioni a suffragio universale con la formazione di un governo di unità nazionale e si reintegravano le *homelands* nel territorio nazionale, diviso in 9 province, mentre le milizie dei movimenti di opposizione si integravano nell'esercito e nelle forze di polizia. La nuova Costituzione fu caratterizzata da uno spirito inclusivo e "consociativo": riaffermando l'unità del popolo sudafricano, istituiva un sistema bicamerale (Camera bassa, 400 deputati – Senato, 10 rappresentanti per ogni provincia) e la separazione dei poteri (legislativo, esecutivo, giudiziario). In particolare, parlò di "democrazia consociativa", fondata su un governo di unità nazionale, mentre aboliva ogni tipo di discriminazione e riconosceva i diritti fondamentali dei cittadini⁴⁹.

Tra il 27 e il 29 aprile '94, si svolsero le prime elezioni libere a suffragio universale, con un sistema proporzionale puro. Fu l'inizio della seconda fase. L'ANC (alleato con il sindacato sudafricano del COSATU) ottenne il 63% dei consensi (252 seggi su 400), il National Party si attestò al 20% (tra cui una componente consistente dell'elettorato non bianco), l'Inkatha Freedom Party (IFP) al 10%. Il 9 maggio '94, Mandela fu eletto presidente dal parlamento, mentre Thabo Mbeki (ANC) e Frederick De Klerk (NP) furono nominati vicepresidenti. Ebbero inizio i lavori dell'Assemblea Costituente, che durarono due anni a partire dalla prima seduta del 24 maggio. La Costituzione definitiva fu approvata l'8 maggio '96: il 9 maggio il National Party si dimise dagli incarichi di governo e passò all'opposizione. La Costituzione entrò in vigore il 1° ottobre, dopo la ratifica dell'Assemblea Costituente⁵⁰.

7. La Truth and Reconciliation Commission e la riconciliazione nazionale

La transizione verso la democrazia, tra il 1990 e il 1994, fu segnata da una violenza generalizzata, esplosa con particolare virulenza nelle *townships*, dove si fronteggiarono non più bianchi e africani, ma le diverse componenti della comunità autoctona, principalmente i soste-

⁴⁸ *La Repubblica*, 15 giugno 1990; *L'Osservatore Romano*, 15-16 giugno 1990.

⁴⁹ L. SEGAL, S. CORT, *op. cit.*, 119-133.

⁵⁰ *Ivi*, 134-223.

nitatori dell'ANC e quelli dell'Inkatha Freedom Party, riferimento per la popolazione *zulu*. Non si trattò, tuttavia, di una guerra "etnica", ma finalizzata ad ottenere il consenso della popolazione urbana. Nonostante sia stata classificata come un conflitto "a bassa intensità", esso lasciò sul terreno tra le 10 e le 20.000 vittime. In questo quadro, l'approvazione della Costituzione fu il passo decisivo non solo per l'istituzione di un regime democratico, ma anche per l'avvio di un processo di costruzione dell'unità nazionale⁵¹.

Con il decreto *Promotion of National Unity and Reconciliation Act* del 1995, fu istituita la *Truth and Reconciliation Commission* (TRC). L'obiettivo non fu la ricerca delle colpe individuali e l'emissione di sentenze con l'infrazione di pene, ma una sorta di dialogo tra vittime e carnefici, finalizzato a stabilire un clima di riconciliazione per la costruzione di un nuovo tessuto sociale. Si trattò di una strategia inusuale per affrontare un nodo ricorrente dopo la fine di conflitti, guerre civili, dittature, spesso segnata da violenze, faide, vendette, rancori tra vittime e carnefici. La TRC realizzò il superamento di una giustizia tradizionale, solo "retributiva" o "punitiva". Il lavoro consistette nelle audizioni di quanti furono vittime di violenze e abusi, in cambio di un risarcimento, e di quanti avevano commesso crimini in cambio di un'amnistia, dando modo di ricostruire una "verità senza vendetta", e in molti casi di recuperare i resti dei propri congiunti per la sepoltura⁵².

Le udienze furono pubbliche e radiotrasmesse. La presidenza fu assegnata all'arcivescovo anglicano Desmond Tutu, il quale era convinto che il principio di una "giustizia non retributiva" fosse alla base della costruzione o "ricostruzione" di una nuova società, fondata sulla convivenza armoniosa e sull'uguaglianza di tutti i cittadini. Tutu trasferì il concetto di "perdono" cristiano nella cultura africana con la parola "*ubuntu*" (io sono poiché noi siamo), per cui l'esistenza ha valore solo se in relazione con altre esistenze: non c'è futuro senza convivenza

⁵¹ *Political Violence in the Era of Negotiations and Transition, 1990-1994*, in <https://omalley.nelsonmandela.org>, Post-Transition (1994-1999) – Truth and Reconciliation Commission – TRC Reports – The Report Of The Truth And Reconciliation Commission – Volume 2, Chapter 7; si veda anche B.E. HAMBER, *Dr. Jekyll and Mr. Hyde: Violence and Transition in South Africa*, in E. BORNMAN, R. VAN EEDEN & M. WENTZEL (Eds), *Violence in South Africa, Human Sciences and Research Council*, Pretoria, 1998, 349-370.

⁵² Cfr., qui, M. FLORES (a cura di), *Verità senza vendetta...*, cit., 17-20, e il sito <http://www.justice.gov.za/trc/legal>, sezione Legal background to the Trc.

armoniosa⁵³. Con questa ispirazione i lavori della TRC ebbero inizio con un'esperienza di ritiro, accettata da tutti i commissari e di qualunque appartenenza religiosa, per far emergere un senso "spirituale" e una sensibilità comuni; l'esperienza venne poi ripetuta alla fine dei lavori della Commissione. Ogni assemblea, inoltre, fu accompagnata con alcuni gesti rituali – l'accensione di una candela, pause di raccoglimento, il canto –, con cui commemorare i caduti nella lotta e che conferirono alle sessioni una valenza religiosa, benché non sempre gradita agli avvocati.

La storiografia ha recentemente messo in luce la prevalenza dell'ispirazione religiosa, in particolare cristiana, sia nella scelta dei commissari sia nella metodologia dei lavori della Commissione. Su diciassette commissari, un terzo apparteneva a comunità religiose, gli altri due terzi rispettivamente alle professioni sanitarie e giuridiche. Tra i quattro ministri di culto cristiani figurava l'arcivescovo Desmond Tutu, affiancato da Yasmin Sooka, esponente femminile *hindu*, avvocato per i diritti umani e leader della sudafricana Conferenza mondiale sulla religione e la pace⁵⁴.

La TRC lavorò dal 1996 al 1998, esaminando le audizioni di oltre 20.000 persone; il rapporto finale fu elaborato e consegnato nel 2004 al nuovo presidente Thabo Mbeki⁵⁵. Alla TRC furono assegnati compiti specifici: la ricomposizione di un quadro completo delle violazioni dei diritti umani nel periodo 1960 (Sharpeville)-1993 (genere, cause, conseguenze, estensione); il riconoscimento della dignità umana e civile delle vittime; la garanzia di amnistia alle persone che avessero reso piena confessione di ogni fatto rilevante legato ad azioni compiute per obiettivi politici. La "trasparenza" in cambio del perdono, all'interno di un compromesso politico, fu l'elemento centrale del lavoro della TRC. Essa rispondeva al desiderio delle vittime di un riconoscimento pubblico delle violenze subite, come primo passo per un risarcimento collettivo, mentre si offriva ai criminali la possibilità di ricostruire la

⁵³ D. TUTU, *Non c'è futuro senza perdono*, Feltrinelli, Milano, 2001 (titolo originale: *No future without forgiveness*, 1999), 31-32, 191-210.

⁵⁴ Si vedano gli interessanti contributi raccolti in G.L. POTESTÀ – C. MAZZUCCATO – A. CATTANEO (a cura di), *Storie di giustizia riparativa. Il Sudafrica dall'apartheid alla riconciliazione*, Il Mulino, Bologna, 2017, in particolare il saggio di E. VAN DER BORGH – L. VAN DER RIET, *Fare verità e riconciliazione in Sudafrica. La Commissione per la verità e la riconciliazione in una prospettiva storica*, 41-58.

⁵⁵ <http://www.justice.gov.za/trc/legal>, sezione *Special Hearings Transcripts*.

verità dei fatti e delle responsabilità, che però non li preservava dall'umiliazione di doversi esporre in pubblico⁵⁶.

Sul piano organizzativo, la TRC, fu divisa in tre sottocommissioni: 1) amnistia; 2) diritti umani; 3) riparazione e riabilitazione (cui si aggiunse una sezione investigativa). La prima riunione si svolse nella residenza dell'arcivescovo di Cape Town, Lawrence Patrick Henry, il 16 dicembre 1995, che il governo Mandela volle istituire come "giornata della riconciliazione". Per gli *afrikaners*, il 16 dicembre ricordava la vittoria sulle truppe *zulu* nella battaglia di Blood River del 1838. Per i sudafricani, il 16 dicembre era l'anniversario della fondazione, nel 1961, di Umkhonto we Sizwe, il braccio armato dell'African National Congress, di cui Nelson Mandela era stato uno dei fondatori⁵⁷.

Alla commissione pervennero circa 7000 domande di amnistia e, per agevolare i lavori, l'attività fu strutturata su base regionale. Il rapporto finale, in cinque volumi, venne pubblicato nell'ottobre del 1998 tra accese polemiche: lo stesso ANC cercò di impedirne l'uscita, perché ritenuto riduttivo delle violenze commesse dal regime. Tuttavia, il Comitato per l'amnistia continuò il suo lavoro fino al marzo 2004, quando venne consegnato il sesto volume definitivo al nuovo presidente della Repubblica, Thabo Mbeki (1999-2008). Nel rapporto emergeva con chiarezza la diffusa e ramificata complicità degli apparati dello Stato nella violenza politica degli anni Ottanta e dei primi anni Novanta. Le informazioni, volutamente prive di enfasi e di retorica, tendevano a evidenziare l'efferatezza delle violazioni, specie se attribuite alle istituzioni. Il racconto delle torture, degli omicidi, degli attentati e dei massacri di massa avvenne con essenzialità e gravità, cercando di contenere gli stati emotivi. Ai responsabili dei crimini fu imposto di non esplicitare pentimento, limitando all'accertamento della correttezza e della completezza delle confessioni l'unica base per la concessione dell'amnistia, benché le narrazioni, sovente interrotte da pianti e grida, inducessero commozione tra gli astanti (commissari, parenti, giornalisti), talvolta negli stessi carnefici⁵⁸.

⁵⁶ R.A. WILSON, *The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa. Legitimizing the Post-Apartheid State*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, 48-51.

⁵⁷ A. LOLLINI, *Costituzionalismo e giustizia di transizione. Il ruolo costituente della Commissione sudafricana verità e riconciliazione*, Il Mulino, 2005, 165-167.

⁵⁸ <http://www.justice.gov.za/trc/report/index.htm>, sezione *The Trc Report*, Vol. 2; si veda anche F. DU BOIS – A. DU BOIS-PEDAIN (ed.), *Justice and Reconciliation in*

L'amnistia fu un punto controverso, non facilmente accettato dalle vittime, in quanto possibile e rischioso strumento di rimozione delle colpe o di riduzione della gravità dei crimini. Eppure, lo svolgimento pubblico e radiotrasmesso delle audizioni consentì di spostare l'obiettivo da un tradizionale procedimento giuridico, finalizzato al riconoscimento della colpa individuale e all'inflizione della pena, alla prospettiva di costruzione di un tessuto sociale unitario e nazionale. La TRC non raggiunse la verità solo con la confessione, ma anche attraverso il rifiuto di quanti negavano di essere a conoscenza di modalità e metodi della repressione – fu il caso degli stessi Botha e De Klerk –, che permise di comprendere verità più oscure, come la moralità e il senso d'onore della vecchia dirigenza *afrikaner*. D'altro lato, fu significativo il comportamento dell'ANC, che impedì ai propri militanti di presentarsi alla commissione in veste di membri del partito, se non dopo aver verificato l'attendibilità delle loro dichiarazioni. La ricerca della verità andò oltre una concezione tradizionale puramente "retributiva" o "punitiva", e divenne uno strumento di pacificazione sociale, attraverso forme esplicite e pubbliche di riparazione e risarcimento⁵⁹.

La TRC riuscì, così, a garantire lo smantellamento del sistema *apartheid* e la delicata transizione alla democrazia, facendo della riconciliazione la base fondante della nuova società post-*apartheid*. Pur raccogliendo un'eredità di disuguaglianze, povertà e violenza lasciata dal regime, dai nodi ancora irrisolti, i risultati positivi del suo lavoro ne fecero un modello in grado di aprire una prospettiva di costruzione dell'unità nazionale, in alternativa ai processi traumatici che caratterizzarono molte crisi dell'Africa postcoloniale dopo l'ottenimento delle indipendenze.

Post-Apartheid South Africa, Cambridge University Press, New York, 2008, in particolare il saggio di S. LEMAN-LANGLOIS – C. SHEARING, *Transition, Forgiveness and Citizenship: the TRC and the Social Construction of Forgiveness*, 206-228.

⁵⁹ V. FEDERICO, *Sudafrica*, Il Mulino, 2009, 43-86.

La rivoluzione letteraria: dall'ascolto alla lettura

ANTONIETTA PORRO¹

In the development of the history of ancient Greek literature there is a break, an actual 'revolution', as a consequence of which we can distinguish not one, but two Greek literatures. This break lies in the passage from the oral, or better 'aural', phase of the literary communication to the written phase; it coincides with the birth of philology and the diffusion and growth of libraries in the Alexandrian age. The paper introduces this theme and investigates the consequences of this important passage for the concept of literature and the interpretation of literary texts.

La parola 'rivoluzione' non parrebbe la più consona a definire un cambiamento sopravvenuto in ambito letterario: eppure essa si adatta quanto nessun'altra al tema di cui verremo trattando. Obiettivo della discussione sarà infatti quello di porre in evidenza, nello sviluppo storico della letteratura greca, un fattore di discontinuità di grande momento, a tal punto determinante nella concezione dell'esperienza letteraria che, se rapportati ad esso, i *poetae docti* della prima età alessandrina come Callimaco o Teocrito, e ancora di più i loro successori, sono più facilmente accostabili ai poeti del nostro tempo che non ai loro predecessori di età arcaica e tardo-arcaica, come Omero o Alceo².

¹ Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

² Data la natura del presente contributo, introduttivo ad un tema di ampio respiro e rivolto soprattutto ad un pubblico di non specialisti, ci si limita a suggerire qualche riferimento bibliografico generale, rinviando per questioni più specifiche, alla bibliografia segnalata nei lavori qui citati. Per i caratteri della letteratura greca arcaica cfr. soprattutto E. HAVELOCK, *Preface to Plato*, Cambridge 1963, trad. it *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Roma-Bari 1983; C.O. PAVESE, *Studi sulla tradizione epica rapsodica*, Roma 1974; B. GENTILI, *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Roma-Bari 1984, 1995³; M. CANTILENA, *Lo sviluppo della dizione epica*,

1. È utile prendere le mosse, in primo luogo, da alcune considerazioni di carattere generale in merito alla concezione comunemente diffusa di letteratura e al rapporto che la lega ai suoi più diretti fruitori. Muovendo da dati esperienziali, a prescindere dalle numerose e articolate definizioni scientifiche, e procedendo in forma intenzionalmente schematica, e dunque necessariamente riduttiva, si può dire che:

- letteratura è ogni composizione verbale, poetica o prosastica, in genere scritta a fini artistici;
- di essa si fruisce per lo più attraverso la lettura;
- tale fruizione è – salvo eccezioni (come possono essere quella del tutto peculiare del teatro, ma anche le non rare letture pubbliche di testi poetici) – un’esperienza individuale e ripetibile;
- il testo letterario richiede pressoché sempre una interpretazione, al di là della lettera: tale interpretazione può consistere semplicemente nella decodificazione di elementi del testo, ma può essere volta anche, ad esempio, ad individuare gli intendimenti dell’autore, a valorizzare le sue scelte, a cogliere il suo rapporto con la tradizione;
- la lingua della letteratura non è mai la lingua ‘quotidiana’: anche le forme letterarie programmaticamente ‘realiste’ costruiscono di fatto, sul modello della realtà, un codice espressivo artificiale e ‘artistico’;
- ogni testo letterario implica un rapporto – non sempre deliberatamente perseguito da chi scrive – con altri testi dello stesso autore, di autori diversi, di una tradizione precedente. Questo rapporto, cui si dà genericamente il nome di intertestualità, si esprime attraverso citazioni, allusioni, richiami a strutture espressive o a idee, individuare i quali non è sempre operazione facile né univoca;
- le opere della letteratura sono inquadrabili all’interno di ‘generi’ letterari tradizionali (romanzo vs teatro vs poesia vs racconto breve

«Rivista di filologia e di istruzione classica», 114 (1986), 91-124; *I luoghi e la poesia nella Grecia antica*, a c. di M. VETTA – C. CATENACCI, Alessandria 2006; D.G. MILLER, *Ancient Greek Dialects and Early Authors. Introduction to the Dialect Mixture in Homer, with Notes on Lyric and Herodotus*, Boston-Berlin 2014. Per la ‘rivoluzione’ introdotta dalla filologia e dalla letteratura di età ellenistica cfr. *La philologie grecque à l’époque hellénistique et romain*, ed. par F. MONTANARI, Genève 1994 (Entretiens Fondation Hardt, 40); *Genre in Hellenistic poetry*, ed. by M.A. HARDER – R.F. REGTUIT – G.C. WAKKER, Groningen 1998; *La letteratura ellenistica: problemi e prospettive di ricerca*, a c. di R. PRETAGOSTINI, Roma 2000; M. FANTUZZI – R. HUNTER, *Muse e modelli. La poesia ellenistica da Alessandro Magno ad Augusto*, Roma-Bari 2002; F. MONTANA, *La filologia ellenistica. Lineamenti di una storia culturale*, Pavia 2012.

etc.) ma non immutabili: non di rado la 'sfida' dell'artista consiste proprio nella modificazione dei caratteri tipici di un genere, anche attraverso la contaminazione con quelli di un altro.

2. Se le considerazioni sopra esposte sembrerebbero condivise, almeno nella sostanza, dal sentire comune, esse non si adattano tuttavia alle letterature di tutti i tempi e di tutti i luoghi: nella letteratura greca in particolare troviamo l'evidenza chiara di un momento di passaggio tra due differenti modi di accostarsi alla poesia³, di una divaricazione importante, tale da preludere alla nascita della letteratura in senso moderno. Il fattore in gioco coincide con il rapporto che lega il poeta e il suo pubblico, o, meglio, con il modo in cui il poeta si comunica al suo pubblico. Se per noi, infatti la letteratura è frutto di un processo di scrittura (da parte dell'artista) e di lettura (da parte del pubblico), c'è stata una fase in cui la relazione avveniva attraverso un evento sociale (festa religiosa, agone poetico, drammatico o sportivo, simposio, etc.) nel corso del quale l'opera poetica veniva comunicata ad un pubblico più o meno ampio: il contesto comunicativo era dunque *orale*, o, meglio, *aurale*; il veicolo della comunicazione era costituito dall'ascolto di un canto o di una recitazione, non dalla scrittura / lettura di un libro. Per definire la natura dell'esperienza letteraria questo elemento è sicuramente di importanza maggiore di un altro fattore in gioco, quello cioè dell'oralità di composizione di un testo: a quest'ultimo si è data tuttavia in tempi passati un'importanza preponderante, all'interno di discussioni come la cosiddetta 'questione omerica', quando ci si è interrogati sui modi e le forme della composizione da parte dell'aedo, se cioè egli componesse oralmente i suoi canti o se si valesse dell'ausilio della scrittura. Rispondere a questo interrogativo non sarebbe certo privo di interesse; eppure ai fini della definizione dell'esperienza letteraria è assai maggiore l'incidenza del veicolo della comunicazione stessa.

Per questo il discrimine vero nello sviluppo storico della letteratura greca, la vera 'rivoluzione' letteraria, è costituita non tanto dal passag-

³ Lo sviluppo della prosa implicherebbe riflessioni ulteriori, ma non contraddittorie rispetto a quanto si verrà qui esponendo. È noto che le prime attestazioni prosastiche della letteratura greca sono successive di almeno due secoli rispetto a quelle poetiche e che all'inizio anche contenuti che usualmente associamo alla prosa, come la tematica filosofica, erano espresse in versi.

gio dall'oralità alla scrittura, quanto da quello dall'auralità, dall'ascolto, alla lettura.

2a. Le conseguenze di questo passaggio possono essere percepite anche attraverso una valutazione essenziale di testi che appartengono all'uno e all'altro versante del crinale: a puro titolo esemplificativo propongo l'esame di due passi assai noti, soprattutto il primo, appartenente alla fase più antica della letteratura greca a noi conservata, sicuramente non posteriore al VII sec. a.C. Si tratta di una parte del noto episodio iliadico dell'incontro fra Ettore e Andromaca presso le porte Scee.

Hom. *Il.* VI 399-406; 466-81

ἦ οἱ ἔπειτ' ἦντησ', ἅμα δ' ἀμφίπολος κίεν αὐτῇ
παῖδ' ἐπὶ κόλπῳ ἔχουσ' ἀταλάφρονα γήπιον αὐτως (400)

Ἐκτορίδην ἀγαπητὸν ἀλίγκιον ἀστέρι καλῶ⁴,
τόν δ' ἔκτωρ καλέεσκε Σκαμάνδριον, αὐτὰρ οἱ ἄλλοι
Ἀστυάνακτ'. οἷος γάρ ἐρύετο Ἴλιον ἔκτωρ.
ἦτοι ὁ μὲν μείδησεν ἰδὼν ἑς παῖδα σιωπῇ.
Ἀνδρομάχῃ δέ οἱ ἄγχι παρίστατο δάκρυ χέουσα, (405)
ἐν τ' ἄρα οἱ φῦ χειρὶ ἔπος τ' ἔφατ' ἑκ τ' ὀνόμαζε·

«...»

Ὡς εἰπὼν οὗ παιδὸς ὀρέξατο φαίδιμος ἔκτωρ·
ἅψ' δ' ὁ παῖς πρὸς κόλπον ἐνζώνοιο τιθήνης
ἐκλίνθη ἰάχων πατρὸς φίλου ὅψιν ἀτυχεῖς
παρβήσας χαλκὸν τε ἰδὲ λόφον ἵπποχαίτην,
δαιμόν' ἀπ' ἀκροτάτης κόρυθος⁵ νεύοντα γρήσας. (470)

ἐκ δ' ἐγέλασσε πατὴρ τε φίλος καὶ πότνια μήτηρ·
ἀντίκ' ἀπὸ κρατὸς κόρυθ' εἴλετο φαίδιμος ἔκτωρ,
καὶ τῇν μὲν κατέθηκεν ἐπὶ χθονὶ παμφανώσαν·
αὐτὰρ ὁ γ' ὃν φίλον υἱὸν ἐπεὶ κύσσε πῆλὲ τε χειρσίν.
εἶπε δ' ἐπευξάμενος Διὶ τ' ἄλλοισιν τε θεοῖσι. (475)

«Ζεῦ ἄλλοι τε θεοὶ δῶτε δὴ καὶ τόνδε γεγέσθαι
παῖδ' ἐμὸν ὥς καὶ ἐγὼ περ ἄριπρεπέα Τρώεσσιν.
ὥδε βίην τ' ἀγαθόν, καὶ Ἰλίου ἱφι ἀνάσσειν·

⁴ Cfr. *H.H.Ap.* 440-41: ἐνθ' ἐκ νηὸς ὄρουσεν ἄναξ ἐκάεργος Ἀπόλλων / ἀστέρι εἰδόμενος μέσῳ ἤματι.

⁵ Altrove si trova la sequenza ἀπ' ἀκροτάτης κορυφῆς, di cui l'espressione che qui si legge può essere considerata variazione.

καί ποτέ τις εἶποι πατρός γ' ὅδε πολλὸν ἀμείνων
ἐκ πολέμου ἄγιόντα· φέροι δ' ἔναρα βροτόεντα (480)
κτείνας δῆϊον ἄνδρα, χαρεῖη δὲ φρένα μήτηρ».

Ella allora gli venne incontro, e veniva con lei l'ancella
 tenendo in braccio il bambino ingenua mente, ancora infante, 400
 l'amato figlio di Ettore, simile a un astro splendente.
 Ettore soleva chiamarlo Scamandrio, mentre gli altri
 Astianatte: Ettore infatti da solo proteggeva Ilio.
 Quegli sorrise, guardando al figlio in silenzio:
 Andromaca gli stava vicino, versando una lacrima, 405
 lo sfiorò con la mano, proferì parola e disse:

«...»

Così dicendo tese le braccia a suo figlio Ettore illustre
 ma subito il bimbo sul petto della nutrice bella cintura
 si chinò con un grido, atterrito alla vista del padre,
 temendo il bronzo e il cimiero equino,
 vendendolo ondeggiare terribile sulla cima dell'elmo. 470
 Scoppiarono a ridere suo padre e la veneranda madre;
 subito si tolse l'elmo dal capo Ettore illustre,
 e lo depose a terra tutto splendente:
 quando poi ebbe baciato suo figlio e lo ebbe alzato fra le braccia
 pregando disse a Zeus e agli altri dèi: 475
 «Zeus e voi altri dèi, concedete che diventi anche questo
 mio figlio, come me, degno di grande rispetto fra i Troiani.
 altrettanto valente nella forza, e regni con potenza su Ilio;
 e un giorno qualcuno possa dire di lui “è molto meglio del padre”,
 mentre torna dalla guerra, e possa portare le armi insanguinate 480
 avendo ucciso un fiero nemico, e la madre ne gioisca in cuore».

All'interno del testo greco sono state evidenziate mediante sottolineature le sequenze formulari, cioè le espressioni che, nell'epica arcaica (Omero, Esiodo, *Inni omerici*), si ritrovano identiche almeno un'altra volta oltre a questa (sottolineatura continua); sono state inoltre indicate le parole che ricorrono altrove, negli autori suddetti, nella stessa posizione metrica (sottolineatura tratteggiata).

Alcuni elementi sono particolarmente degni di nota nell'orizzonte che qui interessa: in primo luogo le espressioni sottolineate, le quali suggeriscono l'idea di un linguaggio 'ripetitivo' comune ai poeti che, nell'età arcaica, cantavano storie mitiche in contesti geograficamente differenti, ma culturalmente affini. L'esistenza di una dizione poetica

comune è fortemente confermata dalla coloritura dialettale del testo: non si tratta di uno dei tanti dialetti diffusi nella Grecia del tempo, ma di una sorta di lingua d'arte, nella quale si riconoscono elementi di dialetti diversi, soprattutto ionico e eolico, che convivono l'uno accanto all'altro, talvolta addirittura nel medesimo verso. Colpisce, inoltre, la linearità narrativa, che permette di seguire senza difficoltà lo svolgersi della vicenda. Qualora si ascoltasse la lettura del testo (anche in traduzione) senza avere sotto gli occhi lo scritto – ciò che doveva accadere nei contesti in cui gli antichi aedi come Omero eseguivano i loro canti dinanzi al loro pubblico – non si incontrerebbe alcuna difficoltà a comprendere ciò di cui si parla.

Se si volessero applicare alla poesia di Omero le considerazioni esposte nelle pagine precedenti (§ 1) per definire l'esperienza della letteratura, si dovrebbero introdurre rilevanti modifiche, che possono essere estese a buona parte della letteratura arcaica e tardo-arcaica:

- in questa fase dello sviluppo letterario il poeta ha un ruolo sociale ben preciso e riconosciuto dalla comunità: egli è *ᾠοδός* (cantore) e *ποιητής* ('artigiano' della parola); è un sapiente (*σοφός*), portavoce della cultura 'popolare' (quella del pubblico ampio al quale si rivolge), non certo un intellettuale nel senso moderno del termine; è colui che racconta, mettendo insieme in forme più o meno originali il patrimonio di miti che la tradizione gli ha consegnato;
- il pubblico, come si è detto, non fruisce del canto attraverso la lettura, ma mediante l'ascolto (si parla per questo di 'auralità' o di 'letteratura eseguita'), che avviene di solito in contesti socio-culturali ben precisi (simposio, festa religiosa, gara poetica...);
- l'accostarsi alla letteratura non è dunque frutto di una esperienza individuale, ma collettiva;
- tale esperienza non è ripetibile: ogni opera è destinata di norma ad un solo momento esecutivo (anche nel teatro le eventuali 'repliche' sono un'eccezione e non una regola);
- la fruizione dell'opera letteraria non può essere richiamata in un secondo momento, come accade a noi quando torniamo a leggere un passo che aveva attratto la nostra attenzione o che richiede di essere approfondito: ciò impone che il contenuto del canto sia immediatamente comprensibile, almeno sul piano più superficiale, da parte del pubblico, senza richiedere raffinate esegesi; anche i livelli più complessi dei codici comunicativi (come le metafore e le simi-

litudini) o i referenti oggettivi (si pensi alle espressioni sentenziose, ai temi che rimandano alla morale comune, ai riferimenti storici) dovranno essere condivisi da artista e pubblico, ai fini di una decodificazione che deve essere immediata;

- anche in questo caso la lingua poetica non è quella di tutti i giorni, e tuttavia deve essere condivisa da un pubblico che talvolta non parla lo stesso dialetto (si pensi alle esecuzioni in contesto panellenico). Si tratta di una lingua speciale, una lingua d'arte, che accomuna persone che, nella loro quotidianità, si valgono di dialetti diversi: è sorprendente rilevare come in età arcaica e classica, quando non esiste una unità politica o dialettale dei territori che siamo usi chiamare Grecia, l'unità 'greca' sia garantita dalla dizione poetica, dal patrimonio mitico comune, da alcune istituzioni culturali (come il simposio) che, pur nelle loro differenze peculiari, sono sostanzialmente condivise in tutto il mondo greco. La veste dialettale che caratterizza la dizione letteraria è infatti – almeno nell'età della letteratura 'eseguita' – connessa con il genere cui l'opera appartiene, e quindi con la sua destinazione, e non con l'origine geografica dell'autore. Così l'epica si vale di una dizione che accomuna, anche sul piano della veste linguistica, Omero con il continentale Esiodo; l'elegia si esprime nella medesima lingua sia che venga composta dallo spartano Tirteo sia che ne sia autore l'attico Teognide; la melica corale del laconico Alcmane non parla una lingua molto diversa – sul piano dialettale – da quella del tebano Pindaro o del reggino Ibico. Si può dire insomma che la sostanziale unità linguistica intrinseca ai generi della letteratura, così come altri elementi connessi con quest'ultima, fondi il concetto di grecità nel momento in cui a questo concetto è estranea la dimensione politica. Per giocare con una nota definizione, nell'età arcaica e classica la Grecia è una *non natione, sed moribus litterarum*.

2b. Il secondo testo è tratto da un idillio di Teocrito, la cui esistenza storica si colloca nella prima metà del III sec. a.C., cioè oltre quattrocento anni dopo l'attività dell'artista che mise insieme l'*Iliade*. Buona parte dell'opera poetica di Teocrito si colloca nell'Alessandria d'Egitto dell'età dei Tolemei, quando, grazie al mecenatismo dei sovrani, nacque la più grande Biblioteca dell'antichità e prese il via l'attività di studio, edizione ed esegesi dei testi di età precedente che siamo usi chiamare filologia. L'idillio in esame è dedicato ad un aspetto non co-

mune del mito di Eracle, cioè ad alcuni episodi connessi con l'infanzia e l'educazione dell'eroe, il quale dà prova, già poco dopo la sua nascita, delle virtù straordinarie che ne genereranno la saga.

Theocr. *Id.* XXIV 1-16; 103-106; 127-129

Ἡρακλέα δεκάμηνον ἔοντα ποχ' ἅ Μιδεῆτις
Ἀλκμήνα καὶ νυκτὶ νεώτερον Ἴφικλῆα,
ἀμφοτέρους λούσασα καὶ ἐμπλήσασα γάλακτος,
χαλκείαν κατέθηκεν ἐς ἄσπίδα, τὰν Πτερελάου
Ἀμφιτρύων καλὸν ὄπλον ἀπεσκύλευσε πεσόντος. (5)
ἀπτομένα δὲ γυνὰ κεφαλᾷς μυθήσατο παίδων·
'εὐδ'ετ', ἐμὰ βρέφεια, γλυκερὸν καὶ ἐγέρσιμον ὕπνον·
εὐδ'ετ', ἐμὰ ψυχὰ, δὴ' ἀδελφεοί, εὔσοι τέκνα·
ὄλβιοι εὐνάζοισθε καὶ ὄλβιοι ἂν ἴκοισθε.'
ὥς φαμένα δίνησε σάκος μέγα· τοὺς δ' ἔλεν ὕπνος.
ἄμμος δὲ στρέφεται μεσονύκτιον ἐς δύσιν Ἄρκτος
Ὀρίωνα κατ' αὐτόν, ὃ δ' ἀμφαίνει μέγαν ὦμον,
τᾶμος ἄρ' αἰνὰ πέλωρα δῶ πολυμήχανος Ἥρα,
κυανέαις φρίσσοντας ὑπὸ σπείραισι δράκοντας,
ὥρσεν ἐπὶ πλατὺν οὐδόν, ὅθι σταθμὰ κοῖλα θυράων
οἴκου, ἀπειλήσασα φαγεῖν βρέφος Ἡρακλῆα.

(10)

(15)

...
Ἡρακλῆς δ' ὑπὸ ματρὶ νέον φυτὸν ὥς ἐν ἁλώῃ
ἐτρέφετ', Ἀργεῖου κεκλημένος Ἀμφιτρύωνος.
γράμματα μὲν τὸν παῖδα γέρων Λίνος ἐξεδίδασκεν,
υἱὸς Ἀπόλλωνος μελεδωνεὺς ἄγρυπνος ἦρως.

(105)

...
κοσμήσαι τε φάλαγγα λόχον τ' ἀναμετρήσασθαι
δυσμενέων ἐπιόντα, καὶ ἱππῆεσσι κελεῦσαι,
Κάστωρ Ἰππαλίδας δέδασεν, φηγὰς Ἀργεὺς ἐνθῶν

(127)

Una volta la Mideatide Alcmena, dopo ch'ebbe lavato
e allattato Eracle di dieci mesi e Ificle
nato una notte dopo, **li pose in uno scudo
di bronzo**, arma magnifica che Anfitrione
aveva strappato a Pterelao morto.

5

Carezzando la testa dei fanciulli, disse:

«Dormite un dolce sonno, figli miei, un sonno che finisca col risveglio,
dormite, cuori miei, fratellini, figli belli;
addormentatevi beati, e beati ridestatevi domani».

Così dicendo dondolava il grande scudo; e il sonno li colse.

10

- Ma a mezzanotte, quando l'orsa declina
di fronte a Orione, e questi mostra la sua grande spalla,
allora Era piena d'astuzie due tremendi mostri,
due serpenti irti per le fosche spire,
spinse verso l'ampia soglia, dov'erano i cavi battenti della porta 15
di casa, e ordinò che il piccolo Eracle divorassero.
- ...
- Eracle cresceva presso sua madre, come giovane virgulto
in un giardino, e figliuolo era detto d'Anfitrione argivo.
Le lettere il ragazzo le apprese dal vecchio Lino, 105
il figlio d'Apollo, l'eroe che vigilava insonne su di lui;
- ...
- a ordinare una falange, a valutare una schiera** 127
di nemici in un assalto, a comandare cavalieri,
gl'insegnò Castore Ippalide, l'Argivo giunto fuggiasco⁶.

La comunanza, almeno parziale, fra i due testi considerati quanto al genere (in entrambi i casi siamo di fronte a un contenuto mitico, esposto in esametri; il tema fra l'altro è affine, trattandosi nell'uno e nell'altro caso di una vicenda che coinvolge degli infanti) confligge con l'impressione diversa che il passo teocriteo suscita: sul piano linguistico, nonostante la veste dialettale abbia qualcosa in comune con quella dei poemi omerici, non si rilevano le medesime ripetizioni formulari; la dizione appare, anzi, assai variata e la sintassi complessa. Qualora il testo venisse ascoltato, senza avere lo scritto sotto gli occhi e senza poterne riprendere alcune parti, almeno qualche passaggio rimarrebbe incompreso. Il senso della complessa notazione astronomico-oraria dei vv. 11-12, ad esempio, sfuggirebbe del tutto: attraverso di essa Teocrito colloca l'evento in una stagione precisa dell'anno, facendo sì che la nascita del piccolo Eracle – del quale si dice con una precisione superflua sul piano narrativo che aveva dieci mesi – si immagini avvenuta nel medesimo mese in cui era effettivamente nato il re Tolemeo II Filadelfo. Tutto l'idillio infatti persegue in maniera raffinata l'obiettivo di assimilare il sovrano all'eroe: lo scudo che fa da culla ad Eracle e a Ificle (vv. 3-4) non è elemento tradizionale del mito, ma è connesso con la storia della casa regnante in Egitto; la formazione di Eracle certo non presupponeva l'insegnamento delle lettere (v. 105) o l'educazione alla strategia militare (vv. 127-128), mentre questi ultimi elementi erano

⁶ Trad. di B.M. Palumbo Stracca.

parte dell'istruzione del 'giovín signore' nell'età dei Tolemei. Insomma, questo testo, per poter essere compreso adeguatamente, dovrebbe essere letto più e più volte, anche solo per essere compreso alla lettera, e ancora di più dovrebbe essere indagato nei suoi dettagli e nelle sue allusioni più ricercate⁷.

Il confronto tra Omero e Teocrito suggerisce che tra i due sia avvenuto un vistoso cambiamento di rotta dal punto di vista del poeta e dei destinatari del suo canto. Tale cambiamento si deve collocare in età ellenistica, quando muta il veicolo della comunicazione letteraria. Non che nei secoli precedenti non esistessero supporti materiali per le opere letterarie: essi c'erano, eccome (ancorché con un formato e con materiali almeno nell'epoca più antica diversi da quelli che diverranno comuni in seguito), ma la loro funzione era quella di conservare i testi più che di farli conoscere. L'importanza sempre maggiore assunta dal libro nel corso del IV secolo giustifica pienamente l'avversione alla scrittura da parte di Platone: la scrittura è il 'nuovo' che si oppone al metodo filosofico fondato sul confronto dialettico, tanto che, se da una parte Platone affida allo scritto i contenuti della propria riflessione filosofica, dall'altra sceglie, per farlo, il genere del dialogo, che riflette, sia pur cedendo al compromesso della forma scritta, i caratteri propri della conversazione orale.

L'età ellenistica rappresenta dunque non a caso il momento della svolta: con l'affermarsi delle biblioteche il libro diventa lo strumento principe non solo per conservare, ma anche per far conoscere e tramandare le opere della letteratura; è un tramite fruibile a livello individuale da un singolo lettore, che può leggere e rileggere il testo, ripensarlo, commentarlo, discuterne, come facciamo noi con la letteratura a noi accessibile. All'interno del mondo 'globalizzato' dell'impero di Alessandro e dei regni che lo seguirono, gli eventi sociali che ospitavano la comunicazione della letteratura arcaica e tardo-arcaica sono sostituiti da manifestazioni grandiose ma non più espressione di una comunità cittadina coesa e partecipata. Il letterato non è più l'interprete di tale comunità, ma quasi sempre è un intellettuale di professione, dedito

⁷ Mi permetto di rinviare, al riguardo, al mio *A proposito di Teocrito XXIV*, in *Letteratura e riflessione sulla letteratura nella cultura classica*, Atti del convegno di Pisa, 7-9 giugno 1999, a c. di G. ARRIGHETTI – M. TULLI, Pisa 2000, 171-185, e alla bibliografia ivi citata.

allo studio dei testi più antichi, dai quali attinge nuova linfa per la propria produzione. Nasce la figura del poeta-filologo, che trova nella creazione artistica il luogo nel quale trasfondere la propria ricerca erudita e la propria capacità di reinterpretare la tradizione senza riprodurla meccanicamente. Tra i poeti si stabilisce un vero e proprio comportamento emulativo; l'interlocuzione si stabilisce soprattutto tra pari, perché il grande pubblico è in buona parte escluso da queste dotte conversazioni.

Se si ripercorrono, a questo punto, le definizioni dell'esperienza letteraria offerte sopra (§ 1), si scopre che esse valgono già per la letteratura ellenistica. In particolare

- la letteratura è ora rivolta anche e soprattutto a un pubblico di lettori, che ne fruiscono individualmente e in tutte le circostanze che desiderano;
- può valersi di una lingua ricercata, poiché l'artificiosità e la dottrina linguistica possono essere superate attraverso un adeguato studio dell'opera letteraria;
- i referenti possono essere 'dotti', difficili, anche astrusi: la possibilità di tornare sul testo consente il ricorso a preziosismi che l'esecuzione orale non permette. L'opportunità di 'giocare' sulle allusioni, sulle citazioni, sull'*imitatio cum variatione* è sfruttata pienamente dai letterati alessandrini e dai loro successori.

3. Essere consapevoli di questa 'rivoluzione' nel modo di intendere la letteratura non è senza conseguenze. Se ne evince infatti con evidenza che non si possono applicare a Omero o a Saffo i medesimi criteri di lettura e di interpretazione che possono valere per Callimaco, Apollonio Rodio, Luciano, giù fino a Dante o a Montale. Per fare solo l'esempio più vistoso, le ripetizioni formulari di cui si vale la poesia arcaica non hanno nulla a che vedere con le citazioni, le imitazioni, i richiami eruditi che troviamo negli autori della letteratura scritta.

Voglio proporre, a puro titolo esemplificativo, un episodio curioso, un piccolo *calembour* poetico che a mio avviso mostra efficacemente come le stesse parole possano valere in maniera opposta se si tiene conto della 'rivoluzione' comunicativa intervenuta nella letteratura.

Il fr. 366 V. di Alceo ci deriva da Theocr. *Id.* XXIX 1-2, che cita il verso alcaico a mo' di motto in apertura di uno dei componimenti pederotici redatti dal poeta siracusano nel dialetto eolico proprio di Alceo. Leggiamo in Teocrito:

‘Οἶνος, ὃ φίλε παῖ,’ λέγεται, ‘καὶ ἀλάθεια’·
κᾶμμε χρὴ μεθύοντας ἀλάθειας ἔμμεναι.

«Vino, caro ragazzo», si dice, «e verità»:
e bisogna che noi, benché ebbri, siamo veritieri.

donde deduciamo che Alceo cantasse Οἶνος, ὃ φίλε παῖ, καὶ ἀλάθεια ("Vino, caro ragazzo, e verità"), l'espressione che rappresenta per noi una sorta di archetipo, sul piano cronologico della frase proverbiale *In vino veritas* e che con tutta probabilità assunse a espressione proverbiale già nella cultura greca. Sembra dunque che Alceo e Teocrito dicano la stessa cosa, con le stesse parole, ma essi, poiché appartengono a due distintissime fasi della letteratura greca, stanno in realtà dicendo due cose diverse, con obiettivi differenti: Alceo riecheggia, con ogni probabilità, un concetto che appartiene già al sentire comune, o che non deve apparire al sentire comune come del tutto estraneo; canta in un simposio, rivolto ad un personaggio che nulla esclude che sia reale, un παῖς che siede nel gruppo dei suoi amici; usa una lingua familiare ai suoi conterranei, anche se non la loro lingua d'uso (mai – come più volte si è detto – la lingua della letteratura è la lingua dell'uso). Teocrito non si rivolge ad un interlocutore reale; usa una lingua che non gli appartiene punto, ma con la quale si diverte a giocare; soprattutto, come suggerisce inequivocabilmente quel λέγεται, non riecheggia tanto un concetto condiviso dalla cultura del tempo (forse lo era, ma non è rifarsi al sentire comune l'obiettivo del poeta alessandrino), quanto piuttosto propone una citazione dotta, si richiama ad Alceo, il suo modello linguistico in questo particolare idillio. Referenti di Alceo sono il vino e la morale arcaica, cuore tematico e esperienziale del simposio arcaico; quello di Teocrito è la poesia di un 'classico', Alceo, che egli dimostra di conoscere e di imitare, e vuole che i suoi contemporanei apprezzino il suo raffinato esperimento e le sue competenze, mentre lascia del tutto in second'ordine il concetto tradizionale *in vino veritas*.

La morale, a questo punto, vuole essere chiara: la dimensione socio-culturale della letteratura greca, il suo effettivo inserirsi in dinamiche di relazione artista-destinatario che evolvono sul piano storico, consentono di individuare una bipartizione marcata nel suo sviluppo, quanto mai feconda di conseguenze per la comprensione dei testi.

In margine, vale la pena di precisare che questa bipartizione riguarda ciò che della letteratura antica è a noi pervenuto: è tutt'altro che

escluso – alcune iscrizioni mostrano anzi il contrario⁸ – che una letteratura ‘aurale’ e popolare proseguiva in età ellenistica e successivamente ad essa. Continuano anzi ad esserci poeti ‘vaganti’, rappresentazioni teatrali che toccano sia i generi tradizionali che quelli meno canonici, ma questo filone ‘sommerso’, che per certi versi prosegue la letteratura dei secoli precedenti nelle modalità esecutive e nel rapporto con circostanze celebrative o festive locali che fanno da contesto, ci è scarsamente attestato, probabilmente per la natura stessa delle opere che lo costituiscono. Si tratta, certo, di forme letteratura ‘popolare’, come abbiamo qualificato sopra la letteratura dell’età arcaica, ma l’aggettivo inizia ad assumere qui una connotazione negativa del tutto assente quando lo si applica alla letteratura delle origini, in relazione alla quale esso designa semplicemente il legame tra il poeta e la comunità di cui è interprete. Così per noi la letteratura ellenistica propriamente detta è quella che si è trasmessa per iscritto, mentre la bipartizione che abbiamo evidenziato sul piano diacronico continua, in certo modo, sul piano sincronico nei secoli successivi alla frattura: ma la letteratura dell’esecuzione non viene per lo più – a differenza di quanto accadeva in età arcaica e classica – conservata dalla trasmissione manoscritta, perché non è fatta oggetto dello studio erudito e dell’attività ecdotica degli Alessandrini e di coloro che ne continuarono l’attività nelle età seguenti⁹.

4. C’è una chiave di lettura della letteratura greca che ha improntato di sé le indagini di tutto il XX secolo e sembra ancora sostanzialmente valida: è quella costituita dai generi letterari. Percorrere la storia della letteratura significa ritrovarvi lo sviluppo più o meno continuo nel tempo di diversi generi poetici e prosastici, ciascuno dei quali è caratterizzato da specifiche forme espressive e da contenuti piuttosto definiti.

⁸ Cfr. al riguardo l’ancora valido contributo di M. GUARDUCCI, *Poeti vaganti e conferenzieri dell’età ellenistica. Ricerche di epigrafia greca nel campo della letteratura e del costume*, «Memorie della R. Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», 6.2 (1929), 627-665.

⁹ È quanto accade ancora ai nostri giorni per le forme poetico-narrative orali, che continuano e conservano tradizioni del passato: si pensi, nel caso dell’Italia, a esperienze come quella dei ‘cunti’, ancora attestati in alcune parti della Sicilia.

Tralascieremo di ricordare nel dettaglio lo studio prezioso di Luigi Enrico Rossi¹⁰ comparso nel 1971 – primo lavoro in italiano sul londinese «Bulletin of the Institute of Classical Studies» – a proposito del fatto che i generi letterari avrebbero rispettato le loro leggi interne fino a che esse non furono scritte, per trasgredirle apertamente una volta che vennero codificate attraverso la scrittura; non si può non ricordare, tuttavia, che da questo studio ricaviamo la controprova di quanto abbiamo enunciato poco fa: la letteratura dell'oralità (di esecuzione) conosce leggi diverse dalla letteratura del libro; l'immediatezza della comunicazione orale impone che ci si attenga anche a regole formali ben definite, mentre nella letteratura del libro si può giocare con la norma, rovesciarla e innovarla dottamente.

Ciò che vorrei aggiungere qui è che la scansione in generi della letteratura greca è a tutt'oggi una modalità distintiva e descrittiva valida nel tracciare una storia letteraria purché i generi non vengano intesi esclusivamente come categorie estetico-retoriche, ma vengano posti in strettissima relazione con quanto abbiamo detto poco sopra. Nell'età in cui la letteratura è 'popolare', nel senso sopra detto, il genere è definito dalla destinazione del componimento letterario, perché quest'ultima ne determina aspetti formali ed esecutivi: il canto a simposio sarà preferibilmente canto monodico, avrà temi e contenuti connessi con il contesto esecutivo e questi contenuti saranno espressi mediante la dizione poetica tradizionalmente legata a questi temi, una dizione che il cantore ha imparato a utilizzare e che potrebbe risentire dell'impronta dialettale della sua terra; il canto connesso con le celebrazioni religiose, sportive, artistiche sarà in più casi eseguito da un coro, sarà determinato nei suoi contenuti dagli elementi che tradizionalmente accompagnano questo genere di esecuzioni (il mito, gli elementi moraleggianti, il legame con l'*hic* e il *nunc*), si varrà anche in questo caso della dizione tradizionalmente legata a questi contenuti, ma probabilmente – specie nel caso in cui il contesto esecutivo sia panellenico – risentirà in misura irrilevante dei tratti dialettali che caratterizzano la lingua del poeta. L'artista sarà indotto ad attenersi a certe modalità distintive dei suoi componimenti soprattutto dalle attese del contesto, del pubblico, il quale, si sa, ama meno di quanto non si possa credere le 'improvvisate' che sconvolgono le proprie categorie culturali.

¹⁰ L.E. Rossi, *I generi letterari e le loro leggi scritte e non scritte*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 18 (1971), 69-94.

Per contro, i generi della letteratura del libro sono spesso artificialmente costruiti, sono frutto di contaminazione, di reinterpretazione, rimandano nella maggior parte dei casi a modelli precedenti che devono essere superati, in nome di una originalità con la quale viene talora fatta coincidere la grandezza artistica. Se nella fase della letteratura 'eseguita' il genere è una dimensione del contesto, nella letteratura del libro è un tratto costitutivo intrinseco all'opera d'arte e perciò non vive di vita propria rispetto a quest'ultima.

5. Non esiste, dunque, una storia della letteratura greca, ma ne esistono due. E intenzionalmente dico due, non tre o quattro o cinque, come ci porterebbe forse a giudicare la nostra abitudine a individuare differenze, anche sfumate, tra le diverse fasi del suo procedere: voglio infatti con questo segnalare con forza un elemento di divaricazione nello sviluppo della letteratura greca – una vera e propria 'rivoluzione' – che fa sì che il 'prima' e il 'dopo' siano connotati in maniera sostanzialmente diversa, sottolineando che, a mio avviso, non c'è un altro elemento così fortemente distintivo nel trascorrere della storia letteraria greca antica. E aggiungo di più: proprio questa frattura dà inizio ad un modo di intendere la letteratura che va ben oltre la letteratura greca, per arrivare fino alla modernità.

La *translatio imperii* dal mondo greco al mondo romano

FRANCA LANDUCCI¹

The concept of *translatio imperii* which, in the most wellknown and widespread scheme in the ancient world, consists in the succession Assyrians-Medes-Persians-Macedonians, has by now become an interpretative category of world history. In the ancient world, the first traces of the *translatio imperii*, even if still only Asian, can be found in Herodotus. After then the Macedonian world is added during the Hellenistic period and, starting from the 2nd century BC, the power of Rome, often described by Roman historiography as the final and definitive one. Christian historiography too uses the scheme of the *translatio imperii*, joining the models of Greek-Roman and Jewish historiography, as we see in the *Historiae adversus paganos* by Paulus Orosius, written between 417 and 418 AD, in the hope (or better in the illusion) that the continuity of the Roman empire (by then become Christian) was still assured.

Il concetto di *translatio imperii*, il cui schema più noto e diffuso è costituito, come vedremo, dalla successione Assiri – Medi – Persiani – Macedoni – Romani², è divenuto nel corso dei secoli una

¹ Università Cattolica del Sacro Cuore.

² Cfr. F. MUCCIOLI, *Aspetti della translatio imperii in Diodoro: le dinastie degli Antigonidi e dei Seleucidi*, in C. BEARZOT – F. LANDUCCI (a cura di), *Diodoro e l'altra Grecia: Macedonia, Occidente, Ellenismo nella Biblioteca storica*, Milano 2005, 183-222, in particolare 183-184, con ampia discussione della copiosa bibliografia precedente, tra cui da segnalare in particolare: J.W. SWAIN, *The History of the Four Monarchies. Opposition History under the Roman Empire*, CPh 35, 1940, 1-21; W. GOEZ, *Translatio imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen 1958; A. MOMIGLIANO, *Daniele e la teoria greca della successione degli imperi*, RAL 35, 1980, 157-162 (= ID., *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1984, 297-304); F. FABBRINI, *Translatio imperii. L'impero universale da Ciro ad Augusto*, Roma 1983. Di grande rilevanza i contributi di J.L. FERRARY,

vera e propria categoria interpretativa della storia mondiale. In quest'ottica, un crescente interesse della dottrina ha portato a far sì che la riflessione sul *topos* della *translatio imperii* costituisca quasi un vero e proprio filone della ricerca in ambito storiografico: non è dunque casuale che nel 2015 si sia tenuto un convegno espressamente dedicato a questo argomento³ e sia stata pubblicata, in un ennesimo articolo, un'analisi attenta di questa tematica, a proposito non solo e non tanto del mondo antico, quanto piuttosto di quello medievale e moderno⁴.

L'articolo in questione, infatti, fin dal suo *incipit*, precipita il lettore in un *tourbillon* di citazioni che vanno dal Medioevo all'età moderna e al mondo contemporaneo:

Il tema [...] è assai complesso per l'ampiezza dell'orizzonte e la ricchezza delle sue articolazioni: da una parte sprofonda nella remota antichità delle bibliche profezie di Daniele; dall'altra si arriva alle moderne ipotesi circa la *translatio* di là dall'Atlantico dei saperi dalla 'vecchia' Europa. Proprio questo, rifacendosi alle profezie di Daniele, affermava George Berkeley in una lirica composta nel 1736, che portava dapprima il titolo *America or the Muse's Refuge. A Prophecy*, poi mutato nella stampa in *Verses on the Prospect of Planting Arts and Learning in America*⁵. Ma Berkeley, scrivendo che "Westward the Course

L'«oikoumène», *l'Orient et l'Occident d'Alexandre le Grand à Auguste: histoire et historiographie*, in *Convegno per Santo Mazzarino*, Roma, 9-11 maggio 1991, Roma 1998, 97-132, e di M. MAZZA, *Roma e i quattro imperi. Temi della propaganda nella cultura ellenistico-romana*, in *Id.*, *Il vero e l'immaginato: profezia, narrativa e storiografia nel mondo romano*, Roma 1999, 1-42. Da sottolineare anche l'importanza delle riflessioni riproposte in una recente discussione pubblicata in D. FORABOSCHI – S.M. PIZZETTI (a cura di), *La successione degli imperi e delle egemonie nelle relazioni internazionali*, Milano, 2003: mi riferisco in particolare ai contributi di D. ASHERI, *La successione degli imperi e delle egemonie: preistoria di due teorie*, 11-25; di L. TROIANI, *Il Libro di Daniele e la successione degli imperi*, 61-72; di E. GABBA, *La successione degli imperi in Dionigi e Appiano*, 73-76; di M. SORDI, *Il problema della successione degli imperi tra Pompeo Trogo e Orosio*, 77-84.

³ L.R. CRESCI – F. GAZZANO (a cura di), *De imperiis. L'idea di impero universale e la successione degli imperi nell'antichità*, Università di Genova, 19-20 ottobre 2015, Roma 2018.

⁴ E. FENZI, *Translatio studii e translatio imperii. Appunti per un percorso*, "Interfaces" 1, 2015, 170-208.

⁵ A.A. LUCE – T.E. JESSOP (eds.), *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*, vol. 6, London-Edinburgh 1955, 369-371. Per un commento a questa poesia, cfr.

of Empire takes its Way” (v. 21), non faceva che adattare ai suoi tempi quanto sosteneva a metà del XII secolo Ottone di Frisinga nel Prologo alla sua grande *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, riassumendo quanto le sue fonti di fatto già indicavano: *Et notandum quod omnis humana potentia seu scientia ab oriente cepit et in occidente terminatur, ut per hoc rerum volubilitas ac defectus ostendatur*⁶.

E il medesimo tema ancora ricompare nel pieno della seconda guerra mondiale in prospettiva storica aggiornata in un libro di Eric Fischer dal titolo altrettanto eloquente: *The Passing of the European Age: A Study of the Transfer of Western Civilisation and Its Renewal on Other Continents*.

Ma a questo punto, anche se l'ingresso appena varcato appare davvero seducente, il panorama che ci si spalanca davanti è troppo ampio, ed è dunque necessario abbandonare Medioevo ed età moderna per tornare nel (per noi) rassicurante ambito del mondo antico, dove, come ha giustamente sottolineato Marta Sordi⁷, si può parlare di imperi universali solo a proposito di istituzioni che si proponevano di essere comuni “a tutto il genere umano, in una prospettiva, sia pure utopica, di pace universale”. In questo quadro si collocano sicuramente i grandi imperi del Vicino Oriente, dove in effetti il tema della successione nacque e si sviluppò per la prima volta, anche se naturalmente le fonti che di tale nascita e sviluppo ci parlano sono greche.

Come sottolinea Cinzia Bearzot⁸, della successione degli imperi c'è traccia già in Erodoto⁹, il quale sa che la Persia è subentrata alla Media,

R.W. Southern, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*. vol. 1. *Foundations*, Oxford-Cambridge, Mass., 1995, 208-210.

⁶ OTTONIS EPISCOPI FRISINGENSIS, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, 8.

⁷ SORDI, *Il problema della successione degli imperi tra Pompeo Trogo e Orosio*, 77.

⁸ C. BEARZOT, *Le potenze egemoniche greche nel quadro della storia universale*, in U. ROBERTO – L. MECELLA (a cura di), *Dalla storiografia ellenistica alla storiografia tardo antica. Aspetti, problemi, prospettive*, Soveria Mannelli 2010, 11-24, in particolare 11-12.

⁹ Herodot. I 95.1-2:

Ἐπιδίχεται δὲ δὴ τὸ ἐνθεῦτεν ἡμῖν ὁ λόγος τὸν τε Κῦρον ὅστις ἐὼν τὴν Κροΐσου ἀρχὴν κατεῖλε, καὶ τοὺς Πέρσας ὅτε αὖ τρόπῳ ἡγήσαντο τῆς Ἀσίας. Ὡς ὧν Περσέων

μετεξέτεροι λέγουσι, οἱ μὴ βουλόμενοι σεμενοῦν τὰ περὶ Κῦρον ἀλλὰ τὸν ἐόντα λέγειν λόγον, κατὰ ταῦτα γράψω,

ἐπιστάμενος περὶ Κύρου καὶ τριφασίας ἄλλας λόγων ὁδοὺς φῆναι. Ἀσσυρίων ἀρχόντων τῆς ἄνω Ἀσίας ἐπ' ἕτεα εἴκοσι καὶ πεντακόσια, πρῶτοι ἀπ' αὐτῶν Μηδοὶ ἤρξαντο

ma per l'Assiria parla solo della propria intenzione di occuparsene¹⁰ (I, 184), anche se, a I 95.2, mette in evidenza, in primo luogo, la grandezza della potenza degli Assiri e, in secondo luogo, la sua dissoluzione ad

ἀπίστασθαι· καὶ κως οὔτοι περὶ τῆς ἐλευθερίας μαχεσάμενοι τοῖσι Ἀσσυρίοισι ἐγένοντο ἄνδρες ἀγαθοὶ καὶ ἀπωσάμενοι τὴν δουλοσύνην ἐλευθερώθησαν.

Il mio racconto quindi indagherà su chi fosse questo Ciro che distrusse l'impero di Creso ed in che modo i Persiani dominarono l'Asia. Come raccontano alcuni Persiani, che non vogliono magnificare le vicende di Ciro, ma dire il racconto vero, da parte mia scriverò così, pur potendo raccontare su Ciro tre altri tipi diversi di storie. Quando gli Assiri dominavano l'Asia superiore da cinquecentoventi anni, i Medi per primi cominciarono a distaccarsi da loro; combattendo essi contro gli Assiri per la libertà, si dimostrarono uomini valorosi e, scuotendosi di dosso la servitù, si resero liberi. (traduzione di V. Antelami in D. ASHERI (a cura di), Erodoto. *Le Storie*. Volume I. *Libro I. La Lidia e la Persia*, Milano 1988, 113-115)

Herodot. I 130.1-2: Ἀστυάγης μὲν νυν βασιλεύσας ἐπ' ἔτεα πέντε καὶ τριήκοντα οὕτω τῆς βασιλείης κατεπαύσθη,

Μῆδοι δὲ ὑπέκυψαν Πέρσῃσι διὰ τὴν τοῦτου πικρότητα, ἄρξαντες

τῆς ἄνω Ἰλίου ποταμοῦ Ἀσίης ἐπ' ἔτεα τριήκοντα

καὶ ἑκατὸν δυῶν δέοντα, παρὲξ ἢ ὅσον οἱ Σκύθαι ἦρχον.

Ὑστέρω μέντοι χρόνῳ μετεμέλησέ τέ σφι ταῦτα ποιήσασι

καὶ ἀπέστησαν ἀπὸ Δαρείου· ἀποστάντες δὲ ὀπίσω κατεστράφησαν μάχῃ νικηθέντες.

Τότε δὲ ἐπὶ Ἀστυάγεος

οἱ Πέρσαι τε καὶ ὁ Κῦρος ἐπαναστάντες τοῖσι Μήδοισι ἦρχον τὸ ἀπὸ τοῦτου τῆς Ἀσίης. Ἀστυάγεα δὲ Κῦρος

κακὸν οὐδὲν ἄλλο ποιήσας εἶχε παρ' ἐωντῶ, ἐς ὃ ἐτελεύτησε. Οὕτω δὲ Κῦρος γενόμενός τε καὶ τραφεὶς [καὶ]

ἐβασίλευσε καὶ Κροῖσον ὕστερον τούτων ἄρξαντα ἀδικίᾳ κατεστρέψατο, ὥς εἴρηται μοι πρότερον. Τοῦτον δὲ

καταστρεψάμενος οὕτω πάσης τῆς Ἀσίης ἦρξε.

Astiage dunque perdette il regno così, dopo aver regnato per trentacinque anni, e i Medi per la sua crudeltà dovettero sottomettersi ai Persiani, dopo aver dominato l'Asia al di là dell'Halys per centoventotto anni, compreso il tempo in cui dominarono gli Sciti. Dopo in verità si pentirono di aver fatto queste cose e si ribellarono a Dario; ma furono sconfitti in battaglia e dopo la rivolta sottomessi di nuovo. In quel tempo, sotto Astiage, i Persiani e Ciro, insorti contro i Medi, ebbero quindi il dominio dell'Asia. Ciro non fece ad Astiage alcun male e lo tenne presso di sé, finché non morì. Nato ed allevato in tal modo, Ciro divenne re e poi sottomise Creso che per primo, come ho già detto, gli aveva recato torto. Dopo averlo sottomesso, così fu signore di tutta l'Asia (traduzione di V. Antelami in D. ASHERI (a cura di), Erodoto. *Le Storie*. Volume I. *Libro I. La Lidia e la Persia*, 151-153)

¹⁰ Cfr. Herodot. I 184.

opera principalmente dei Medi, mentre a l 130 si dilunga sul passaggio del potere dai Medi ai Persiani. Lo schema tripartito Assiria – Media – Persia doveva trovarsi in maniera esplicita anche nei (perduti) *Persiká* di Ctesia di Cnido¹¹, già medico alla corte di Artaserse II, che dedicava i primi sei libri della sua opera, scritta dopo il rientro a Cnido, all'Assiria e sottolineava il passaggio del dominio dell'Asia dall'assiro Sardanapalo al medo Arbace¹².

Come ribadisce la Bearzot¹³,

con lo storico di Cnido la sequenza degli imperi orientali si stabilizza sulla triade Assiria – Media – Persia, nonostante alcune oscillazioni, la più significativa delle quali riguarda il ruolo della Lidia. È stato opportunamente sottolineato il ruolo dell'area ionica, testimone almeno in parte diretta dell'ascesa e della caduta della Media e della Lidia ad opera dei Persiani, per la nascita di queste riflessioni¹⁴, nate forse come semplice strumento di periodizzazione ma poi elevate, attraverso l'introduzione di nozioni come quelle di sviluppo e di decadenza, al rango di mezzo di interpretazione generale della storia¹⁵.

¹¹ MOMIGLIANO, *Daniele e la teoria greca della successione degli imperi*, 157; A. Momigliano, *The Origins of Universal History*, ASNP 12 (1982), 533-560, in particolare 545; J.M. ALONSO-NÚÑEZ, *L'idea della storia universale in Grecia, da Erodoto a Polibio*, "Acme" 53, 2000, 3-16, in particolare 8-11; ASHERI, *La successione degli imperi e delle egemonie: preistoria di due teorie*, 11-12, la ritiene più antica ancora.

¹² Il contenuto del testo di Ctesia ci è conservato in maniera puntuale da Athen. XII 38. 528f-529d (= Ktesias in *FGrHist* 688 F 1 p-q) e in forma più ampia e discorsiva da Diod. II 23-28 (= Ktesias in *FGrHist* 688 F 1b), che conclude così il suo racconto:

Diod. II 28.8:

ἡ μὲν οὖν ἡγεμονία τῶν Ἀσσυρίων ἀπὸ

Νίνου διαμείνασα τριάκοντα μὲν γενεάς, ἔτη δὲ πλείω τῶν χιλίων καὶ τριακοσίων, ὑπὸ Μήδων κατελύθη τὸν προειρημένον τρόπον.

L'egemonia degli Assiri, dunque, che a partire dall'epoca di Nino durò trenta generazioni, più di milleduecento anni, fu rovesciata dai Medi nel modo descritto sopra.

A questo proposito, cfr. G. ZECCHINI, *Una nuova testimonianza sulla translatio imperii* (Aristosseno, *Vita di Archita*, fr. 50 Wehrli), "Klio" 70, 1988, 362-371, in particolare 364; D. LENFANT (ed.), *Ctésias de Cnide: L'Inde, La Perse, Autres fragments*, Paris 2004, XL-XLV.

¹³ BEARZOT, *Le potenze egemoniche greche nel quadro della storia universale*, 11-12.

¹⁴ ASHERI, *La successione degli imperi e delle egemonie: preistoria di due teorie*, 14-15.

¹⁵ ASHERI, *La successione degli imperi e delle egemonie: preistoria di due teorie*, 21.

Le guerre persiane, nonostante il loro carattere epocale, non determinarono, come conseguenza dell'inopinata vittoria dei Greci, un inserimento delle potenze greche nella successione degli imperi. A livello storiografico, la conseguenza fu piuttosto la concentrazione dell'interesse degli storici sulle vicende greche. Ciò avviene in fondo già con Erodoto, che si pone il problema della natura dello scontro Asia/Europa e delle motivazioni della vittoria greca; ma si fa evidente soprattutto con Tuciddide, il cui oggetto è una guerra fra Greci, nonostante egli dichiari di ritenere la guerra del Peloponneso un avvenimento che interessa non solo Greci e barbari, ma "la maggior parte degli uomini" (I, 1, 2) e pretenda con ciò, come ha sottolineato Luciano Canfora, di fare, in realtà, una storia universale¹⁶.

Per quanto riguarda il ruolo delle varie potenze greche, nel V secolo viene elaborata una lista di talassocrazie, del tutto indipendente da quella della successione degli imperi, in cui i Greci hanno una parte preponderante: troviamo infatti nell'archeologia tucididea una lista di dodici talassocrazie (Minosse, I, 4; Agamennone, I, 9, 1-4; i Corinzi, I, 13, 2-5; gli Ioni e Policrate a Occidente, i Focei e i Cartaginesi a Oriente, I, 13, 6; i tiranni di Sicilia [Siracusa], Corcira, Egina, l'Atene di Temistocle, I, 14, 1-3; la flotta fenicia di Dario, I, 16; l'Atene della lega delio-attica, I, 18, 2), due soltanto delle quali (la Persia e Cartagine) riguardano potenze non greche. Questa lista si basa sull'idea che il dominio del mare sia il presupposto fondamentale di ogni potenza politica e non è solo e soltanto un'invenzione tucididea, dato che già in Erodoto (III, 122) vi è nozione delle talassocrazie di Minosse e del greco Policrate¹⁷. La lista delle talassocrazie, che fa da parallelo, nel V secolo, all'idea della successione degli imperi, senza tuttavia intersecarsi con essa, trova riscontro in Diodoro (VII, 11), ma la sua lista di diciassette talassocrazie in successione diretta tra la guerra di Troia e le guerre persiane, risalente con ogni probabilità al cronografo di I sec. a.C. Castore di Rodi, è in genere ritenuta priva di vero valore storico¹⁸.

All'inizio del IV secolo, invece, diventa predominante nel pensiero politico greco l'idea di una successione di egemonie "di terra e di mare", che portano a mettere in primo piano il ruolo di Sparta e di

¹⁶ L. CANFORA, *Discussion*, in *Purposes of History. Studies in Greek Historiography from the 4th to the 2nd Centuries B.C.*, Lovanii 1990, 195-196 (a proposito di Alonso-Núñez, *L'idea della storia universale in Grecia, da Erodoto a Polibio*).

¹⁷ ASHERI, *La successione degli imperi e delle egemonie: preistoria di due teorie*, 23.

¹⁸ ASHERI, *La successione degli imperi e delle egemonie: preistoria di due teorie*, 23.

Tebe (e poi, forse, della Macedonia), piuttosto che quello di Atene, che mai avrebbe goduto di questa doppia egemonia: un ruolo importante in questo quadro sarebbe stato quello giocato da Eforo, come sembra potersi evincere da un frammento delle sue *Storie* (FGrHist 70 F 118), tramandato da Strabone (VIII, 5, 5):

Ora coloro che avevano occupato la Laconia già dall'inizio diedero prova di moderazione, ma quando poi essi affidarono l'organizzazione dello stato a Licurgo, risultarono talmente superiori agli altri che, soli fra i Greci, estesero il loro dominio per terra e per mare e continuarono ad avere la preminenza fra i Greci fino a quando furono privati della loro egemonia dai Tebani e, subito dopo, dai Macedoni¹⁹.

Se in Eforo colpisce l'assenza di Atene, la città attica era invece presente nel *Trikaranos*, operetta attribuita a Teopompo di Chio o ad Anassimene di Lampsaco, che presentava la Grecia dilaniata dalle lotte tra le tre grandi *poleis*, Atene, Sparta e Tebe: il titolo allude a un "mostro a tre teste" ed esprime una visione estremamente negativa del ciclo delle guerre per l'egemonia in Grecia²⁰. Si noti che la successione Atene – Sparta – Tebe ricorre, in una visione anch'essa fortemente pessimistica, in Polibio²¹. È, comunque, evidente che in Teopompo e in Polibio, la prospettiva resta, come in Eforo, interna al mondo dei Greci, senza

¹⁹ Ephoros FGrHist 70 F 118 *apud* Strab. VIII 5.5: οἱ δὲ κατασχόντες τὴν Λακωνικὴν καὶ κατ' ἀρχὰς μὲν ἐσωφρόνουν, ἐπεὶ δ' οὖν Λυκούργῳ τὴν πολιτείαν ἐπέτρεψαν, τοσοῦτον ὑπερεβάλλοντο τοὺς ἄλλους, ὥστε μόνοι τῶν Ἑλλήνων καὶ γῆς καὶ θαλάττης ἐπῆρξαν, διετέλεσάν τε ἄρχοντες τῶν Ἑλλήνων, ἕως ἀφείλοντο αὐτοὺς τὴν ἡγεμονίαν Θηβαῖοι, καὶ μετ' ἐκείνους εὐθὺς Μακεδόνες (Traduzione A.M. Birschi, in Strabone, *Geografia*, Libro VIII, Milano 1994). L'aggiunta della Macedonia, che sembra offrire un aggancio alla sequenza della successione degli imperi, potrebbe, però, essere opera del testimone, Strabone (così almeno pensava Jacoby, che lo segnalava usando il corpo ridotto per le parole finali del passo), e questo ridurrebbe la portata della testimonianza, la cui prospettiva intraellenica, come mostra la presenza di Tebe, resta comunque evidente. La scelta di Jacoby, però, non viene espressamente giustificata nel commento. J. WICKERSHAM, *Hegemony and Greek Historians*, Lanham 1994, 123, è invece più possibilista sul fatto che il riferimento ai Macedoni risalga ad Eforo.

²⁰ D. ASHERI, *Lotte per l'egemonia e l'indipendenza nel V e IV sec. a.C.*, in S. SETTIS (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, Torino 1997, 163-189, in particolare 188-189.

²¹ Polyb. XXXVIII 2:

Μέγιστον ἡ τύχη δοκεῖ φόβον ἐπιστῆσαι τοῖς

alcun legame con il tema della successione degli imperi, anche se in Polibio è già presente, in quarta posizione, la Macedonia. La presenza delle tre potenze egemoni greche con l'aggiunta della Macedonia si ritrova ancora nel I sec. a.C. nella *Rhetorica ad Herennium* (IV, 25.34), dove la serie è ormai stabilizzata in Atene – Sparta – Tebe – Macedo-

Ἕλλησι κατὰ τὴν Ξέρξου διάβασιν εἰς τὴν Εὐρώπην· τότε γὰρ ἐκινδύνευσαν μὲν πάντες, ἔπαισαν δὲ τελέως

ὀλίγιστοι, μάλιστα δὲ τούτων Ἀθηναῖοι· προῖδόμενοι γὰρ ἐμφρόνως τὸ μέλλον ἐξέλιπον τὴν πατρίδα μετὰ τέκνων καὶ γυναικῶν.

[...]πάντ' ἐν ἐλάττονι θέμενοι τῆς αὐτῆς τύχης εἴλαντο κοινωνεῖν τοῖς ἄλλοις Ἕλλησι· τοιγαροῦν καλῇ

χρησάμενοι προαιρέσει, παρὰ πόδας οὐ μόνον ἀνεκτήσαντο τὴν πατρίδα καὶ τὴν ἑαυτῶν χώραν, ἀλλὰ καὶ περὶ τῆς τῶν ἄλλων Ἑλλήνων ἡγεμονίας μετ' ὀλίγον ἡμφισβήτησαν πρὸς Λακεδαιμονίους· μετὰ δὲ ταῦτα πάλιν ὑπὸ Σπαρτιατῶν καταπολεμηθέντες εἰς τοῦτ' ἀνάγκης ἦλθον ὥστε καθελεῖν τὰ τεῖχη τῆς αὐτῶν πατρίδος.

[...] Σπαρτιαῖται ἡττηθέντες ὑπὸ Θηβαίων πάλιν ἀπέβαλον τὴν τῶν Ἑλλήνων ἡγεμονίαν καὶ μετὰ ταῦτα τῆς τῶν ἐκτὸς

ἀρχῆς ἀποστάντες συνεκλείσθησαν εἰς τοὺς τῆς Λακωνικῆς ὄρους [...]

Θηβαῖοι μετὰ τινα χρόνον ἄρδην ἐπεῖδον τὴν αὐτῶν πατρίδα γενομένην ἀνάστατον, ὅτε προθέμενος Ἀλέξανδρος

εἰς τὴν Ἀσίαν διαβαίνειν ὑπέλαβε διὰ τῆς εἰς Θηβαίους τιμωρίας τῷ φόβῳ φρουρήσειν τοὺς Ἕλληνας κατὰ τοὺς ἰδίους περισπασμούς.

Il più grosso spavento che la sorte abbia messo addosso ai Greci si ritiene sia stato quello del passaggio di Serse in Europa. Allora, infatti, tutti corsero un grave rischio, ma soltanto pochissimi ne subirono le conseguenze e tra questi, in particolare, gli Ateniesi, i quali, saggiamente, prevedendo quanto sarebbe successo, abbandonarono, con le mogli e i figli, la loro città. ... Senza badare a ciò che sarebbe potuto succedere loro, decisero di unire il loro destino a quello di tutti gli altri Greci. Così, grazie a questa nobile scelta, non soltanto riacquistarono subito la loro città patria e il loro territorio, ma di lì a poco cominciarono subito a contendersi con Sparta l'egemonia di tutta la Grecia. In seguito, di nuovo, allorché vennero pesantemente sconfitti dagli Spartani, furono addirittura costretti ad abbattere le mura della propria città. ... Gli Spartani, a loro volta, in seguito alla sconfitta subita ad opera dei Tebani, persero la loro supremazia in Grecia e successivamente, dopo aver rinunciato ad ogni progetto di dominio sulle regioni oltre confine, vennero costretti entro i limiti della Laconia. ... I Tebani, più tardi, videro la loro città distrutta dalle fondamenta, allorché Alessandro, il quale aveva progettato di passare in Asia, pensò che, infliggendo una dura punizione ai Tebani, avrebbe, con la paura suscitata da questo atto, tenuto a bada i Greci mentre si trovava occupato altrove (trad. A. Vimercati, in Polibio, *Storie*, Milano 1987).

nia, in una riflessione che, forse per motivi squisitamente culturali, non è ecumenica, ma ancora ellenocentrica:

imperium Graeciae fuit penes Athenienses, Atheniensium potiti sunt Spartiatae, Spartiatas superauere Thebani, Thebanos Macedones ulcerunt, qui ad imperium Graeciae breui tempore adiuncxerunt Asiam bello subactam²².

Ancora nel IV secolo a.C., però, una ripresa del tema della successione degli imperi, già presente in Erodoto e in Ctesia, si ha con Aristotele e la sua scuola. Nella *Politica*, infatti, Aristotele propone la ormai classica sequenza Babilonesi (cioè Assiri) – Medi – Persiani²³. Aristotele, interessato ai fattori di decadenza che determinano la fine di un impero e la sua sostituzione con un altro, non inserisce la Macedonia nella sequenza, né lo fa il suo allievo Aristosseno (F 50 Wehrli)²⁴. È, invece, un altro allievo di Aristotele, il peripatetico Demetrio Falereo, a mettere in evidenza il passaggio del potere dalla Persia alla Macedonia²⁵, in un famoso (e discusso) frammento a noi noto da due passi di Polibio e Diodoro, fortunatamente sopravvissuti negli *Excerpta Constantiniana de sententiis*²⁶.

²² Per ulteriori approfondimenti sul tema delle egemonie greche, cfr. Bearzot, *Le potenze egemoniche greche nel quadro della storia universale*, 11-24.

²³ Aristot. Pol. III 13 (1284b):

ὁ δὲ Περσῶν βασιλεὺς Μήδους καὶ Βαβυλωνίους καὶ τῶν ἄλλων τοὺς πεφρονηματισμένους διὰ τὸ γενέσθαι ποτ' ἐπ' ἀρχῆς ἐπέκοπτε πολλάκις.

Il re dei Persiani spesso falciava i Medi, i Babilonesi e gli altri popoli fieri della loro passata supremazia.

²⁴ Sulla *translatio imperii* in Aristosseno, cfr. l'ancora fondamentale articolo di Zecchini, *Una nuova testimonianza sulla translatio imperii*, 362-371.

²⁵ ASHERI, *La successione degli imperi e delle egemonie: preistoria di due teorie*, 20-21.

²⁶ Demetrios von Phaleron *FGrHist* 228 F 39 = F 81 Wehrli = Polyb. XXIX 21, 1—6 B W = *Exc. De sent.* 194,27 Boiss = Diod. XXXI 10 = *Exc. De sent.* p. 373, 1:

ἐκεῖνος (= Δημήτριος ὁ Φαληρεὺς) γὰρ ἐν τῷ Περὶ τῆς τύχης ὑπομνήματι βουλόμενος ἐναργῶς ὑποδεικνύει τοῖς ἀνθρώποις τὸ ταύτης εὐμετάβολον, ἐπιστὰς ἐπὶ τοὺς κατ' Ἀλέξανδρον καιροὺς, ὅτε κατέλυσε τὴν Περσῶν ἀρχήν, λέγει ταῦτα: «εἰ γὰρ λάβοι τις μὴ χρόνον ἄπειρον μηδὲ γενεὰς πολλὰς ἀλλὰ πεντήκοντα μόνον ἔτη ταυτὶ <τὰ> πρὸ ἡμῶν, γνοίητ' ἂν ὡς τὸ τῆς Τύχης χαλεπὸν ἐνταῦθα. πεντηκοστὸν γὰρ ἔτος οἶσεθ' ἂν ἢ Πέρσας ἢ βασιλέας τῶν Περσῶν ἢ Μακεδόνας ἢ βασιλέας τῶν Μακεδόνων, εἴ τις θεῶν αὐτοῖς προύλεγε τὸ μέλλον, πιστεῦσαι ποτ' ἂν ὡς εἰς τοῦτον τὸν καιρὸν Περσῶν οὐδ' ὄνομα λειφθήσεται τὸ παράπαν, οἱ πάσης τῆς οἰκουμένης

Come ha giustamente sottolineato Cinzia Bearzot²⁷, la sostituzione della potenza macedone a quella persiana, sottolineata da Demetrio, e la presenza della Macedonia nella lista delle egemonie greche sia nel frammento di Eforo (*FGrHist* 70 F 118) tradito da Strabone (VIII 5.5) che nel passo di Polibio (XXXVIII 2) costituiscono il presupposto dell'intersezione tra la serie delle egemonie greche con quella della successione degli imperi, intersezione che troviamo espressa in un altro celebre passo di Polibio (I 2.2-7) in cui la dominazione romana viene paragonata ai più famosi imperi (*dynasteiai*) del passato:

I Persiani, in alcuni momenti della loro storia, raggiunsero certamente una grande potenza e un vasto dominio, ma tutte le volte che si azzardarono ad oltrepassare i confini dell'Asia, misero a repentaglio non soltanto la propria supremazia, ma addirittura la propria esistenza. Gli Spartani, dopo essersi battuti a lungo per conquistare l'egemonia sulla Grecia, la ottennero, certo, ma a stento la conservarono indiscussa per

ἐδέσποζον, Μακεδόνες δὲ πάσης κρατοῦσιν, ὧν οὐδ' ὄνομα πρότερον ἦν. ἀλλὰ πῶς ἢ πρὸς τὸν βίον ἡμῶν ἀσύνθετος Τύχη καὶ πάντα παρὰ λογισμὸν τὸν ἡμέτερον καινοποιοῦσα καὶ τὴν αὐτῆς δύναμιν ἐν τοῖς παραδόξοις ἐνδεικνυμένη καὶ νῦν, ὥς ἐμοὶ δοκεῖ, δείκνυσιν πᾶσιν ἀνθρώποις, Μακεδόνας εἰς τὴν Περσῶν εὐδαιμονίαν εἰσοικίσασα, διότι καὶ τούτοις τὰυτὰ τὰγαθὰ κέχρηκεν, ἕως ἄλλο τι βουλευῆται περὶ αὐτῶν.»

Costui (= Demetrio Falereo), nella sua opera *Sulla fortuna*, volendo mostrare efficacemente agli uomini la mutevolezza di quest'ultima, quando si sofferma sull'epoca di Alessandro, allorché questi abbatté l'impero dei Persiani, dice: «Se prendeste in considerazione non un tempo infinito, né molte generazioni, ma solo questi ultimi cinquant'anni prima di noi, qui potreste comprendere la crudeltà della Fortuna. Pensereste infatti che cinquant'anni fa i Persiani o il re dei Persiani, o i Macedoni o il re dei Macedoni, se uno degli dei avesse loro preannunciato il futuro, avrebbero mai creduto che in quest'epoca non sarebbe rimasto più nemmeno il nome dei Persiani, che erano padroni di quasi tutto il mondo, mentre lo avrebbero dominato tutto i Macedoni, dei quali prima non era noto nemmeno il nome? E tuttavia la Fortuna, che non ha stretti legami con la nostra vita, che tutto rinnova contro i nostri calcoli e fa conoscere la propria potenza nelle cose inaspettate, anche ora, come a me sembra, mostra a tutti gli uomini, avendo insediato nella prospera condizione dei Persiani i Macedoni, che anche a questi ha dato in prestito questi beni, finché non decida diversamente di loro». (trad. Vimercati, in Polibio, *Storie*, Milano 1987). Sulla filosofia di Demetrio Falereo, cfr. ora M. Faraguna, *Un filosofo al potere? Demetrio Falereo tra democrazia e tirannide*, "MeditAnt" 19, 2016, 35-64.

²⁷ BEARZOT, *Le potenze egemoniche greche nel quadro della storia universale*, 18-19.

dodici anni. I Macedoni dominarono l'Europa dalle regioni lungo l'Adriatico fino al fiume Istro, che può apparire una parte insignificante del continente che ho nominato; ma successivamente soppiantarono la potenza dei Persiani e conquistarono il dominio dell'Asia. Eppure anch'essi, nonostante sembrassero diventati i signori dell'impero geograficamente più vasto e politicamente più potente, lasciarono ancora molte parti della terra abitata fuori dalla propria sfera di influenza. In effetti, non si impegnarono mai nella conquista della Sicilia, della Sardegna e della Libia, né mai, a dir vero, riuscirono a conoscere le più battagliere popolazioni dell'Europa occidentale. I Romani, invece, che avevano assoggettato al proprio dominio, non una parte soltanto, ma quasi tutta la terra abitata, † lasciarono un impero eccezionalmente vasto e forte, irresistibile per i contemporanei e, al tempo stesso, insuperabile per i posteri²⁸. (trad. Vimercati, in Polibio, *Storie*, Milano 1987)

Il passo, che presenta una successione Persia – Sparta – Macedonia, esprime dunque consapevolezza dell'“assorbimento della Grecia nella storia degli imperi”²⁹, in quanto confronta lo schema della successione

²⁸ Polyb. I 2.2-7:

Πέρσαι κατὰ τινας καιροὺς μεγάλην ἀρχὴν κατεκτήσαντο καὶ δυναστείαν· ἀλλ' ὅσάκις ἐτόλμησαν ὑπερβῆναι τοὺς τῆς Ἀσίας ὄρους, οὐ μόνον ὑπὲρ τῆς ἀρχῆς, ἀλλὰ καὶ περὶ σφῶν ἐκινδύνευσαν. Λακεδαιμόνιοι πολλοὺς ἀμφισβητήσαντες χρόνους ὑπὲρ τῆς τῶν Ἑλλήνων ἡγεμονίας, ἐπειδὴ ποτ' ἐκράτησαν, μόλις ἔτη δώδεκα κατεῖχον αὐτὴν ἀδήριτον. Μακεδόνες τῆς μὲν Εὐρώπης ἤρξαν ἀπὸ τῶν κατὰ τὸν Ἀδρίαν τόπων ἕως ἐπὶ τὸν Ἰστρον ποταμόν, ὃ βραχὺ παντελῶς ἂν φανεῖν μέρος τῆς προειρημένης χώρας· μετὰ δὲ ταῦτα προσέλαβον τὴν τῆς Ἀσίας ἀρχήν, καταλύσαντες τὴν τῶν Περσῶν δυναστείαν. ἀλλ' ὅμως οὗτοι πλείστων δόξαντες καὶ τόπων καὶ πραγμάτων γενέσθαι κύριοι, τὸ πολὺ μέρος ἀκμὴν ἀπέλιπον τῆς οἰκουμένης ἀλλότριον. Σικελίας μὲν γὰρ καὶ Σαρδοῦς καὶ Λιβύης οὐδ' ἐπεβάλλοντο καθάπαξ ἀμφισβητεῖν, τῆς δ' Εὐρώπης τὰ μαχिमώτατα γένη τῶν προσεσπερίων ἐθνῶν ἰσχνῶς εἶπεῖν οὐδ' ἐγίνωσκον. Ῥωμαῖοί γε μὴν οὐ τινὰ μέρη, σχεδὸν δὲ πᾶσαν πεποιημένοι τὴν οἰκουμένην ὑπήκοον αὐτοῖς, (ἀνυπόστα)τον μὲν τοῖς (ὑπάρχουσι πᾶ)σιν, ἀνυπέ(ρβλητον δὲ καὶ) τοῖς ἐπιγι(νομένοις ὑπερ)οχὴν κα(τέλιπον τῆς αὐτῶν) δυναστ(είας).

²⁹ MOMIGLIANO, *Daniele e la teoria greca della successione degli imperi*, 158.

degli imperi con quello delle egemonie cittadine greche³⁰, e, aggan- ciando Sparta e Macedonia alla Persia, inserisce una potenza greca nell'ambito della successione degli imperi, pur sottolineando l'estrema brevità dell'*arché* spartana (dodici anni)³¹. Polibio, inoltre, già eviden- zia il passaggio del potere dai Macedoni ai Romani, del cui impero esalta l'eccezionale e insuperabile grandezza.

Lo storico di Megalopoli, dunque, ha sicuramente portato a Roma, con la sua opera, l'idea di una successione di imperi, presente già nel proemio dell'opera: in questo contesto, la citazione della potenza spartana può essere considerata come l'estremo omaggio alla sua terra natale di un uomo del Peloponneso, per il quale, però, "tutto rimane subordinato al grande tema del sorgere dell'egemonia di Roma su tutta l'ecumene"³².

Per quanto riguarda, invece, la storiografia romana propriamen- te detta, la teoria della successione degli imperi, nella formula Assi- ri, Medi, Persiani, Macedoni e Romani, con la totale esclusione del mondo delle città greche, appare già codificata in un frammento del *De annis populi Romani* del misterioso Emilio Sura, a noi conservato come glossa a Velleio Patercolo e datato dalla maggior parte degli stu- diosi al II sec. a.C.³³, cioè sostanzialmente in un'età contemporanea a quella della elaborazione delle *Storie* di Polibio. In questo frammento

³⁰ MUCCIOLI, *Aspetti della translatio imperii in Diodoro*, 196-197.

³¹ Il dato risale a Teopompo: cfr. G. SCHEPENS, *L'apogée de l'arché spartiate*, *AncSoc* 24, 1993, 169-203, in particolare 189.

³² Per questa opinione, cfr. anche MAZZA, *Roma e i quattro imperi*, 4-10.

³³ Su questo frammento esiste una copiosa bibliografia, che discute sia il nome sia la cronologia del personaggio, inserendolo nel più ampio dibattito sulla *translatio imperii*: cfr. in particolare le riflessioni di S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, vol. II, Roma-Bari 1966, 490-491; D. MENDELS, *The Five Empires. A Note on a Propagandistic Topos*, *AJPh* 102, 1981, 330-337; J.M. ALONSO-NUÑEZ, *Aemilius Sura*, "Latomus" 48, 1989, 110-119; MAZZA, *Roma e i quattro imperi*, 10-17; G. ZECCHINI, *Il pensiero politico romano. Dall'età arcaica alla tarda antichità*, Roma 1997, 23-24; MUCCIOLI, *Aspetti della translatio imperii in Diodoro*, 197 e nota 39; ID., *La rap- presentazione dei Parti nelle fonti tra II e I secolo a.C. e la polemica di Livio contro i levissimi ex Graecis*, in T. GNOLI – F. MUCCIOLI (a cura di), *Incontri tra culture nell'oriente ellenistico e romano*, Milano 2007, 87-115, in particolare 110; L. COTTA RAMOSINO, *Mamilio Sura o Emilio Sura? Alcune considerazioni sulla teoria della suc- cessione degli imperi nella Naturalis historia di Plinio il Vecchio*, "Latomus" 64, 2005, 945-958.

il popolo Romano è indicato come l'ultimo e definitivo erede dell'impero universale e vi si sottolinea che tale eredità si era già concretizzata poco dopo la sconfitta di Cartagine e dei re Filippo V e Antioco III, cioè negli anni successivi alla fine della seconda guerra punica nel 203 a.C., della seconda guerra macedonica nel 196 a.C. e della guerra siriana, con la pace di Apamea, nel 188 a.C.:

[Emilio Sura nel *De annis populi Romani*: gli Assiri si impadronirono per primi dell'impero universale, poi in successione lo fecero i Medi, i Persiani, i Macedoni; alla fine, quando, dopo la sottomissione di Cartagine, furono sconfitti due re, Filippo e Antioco, che erano Macedoni di origine, l'impero universale arrivò ai Romani; tra questo momento e l'inizio del regno di Nino, re degli Assiri, sono trascorsi 1995 anni]³⁴

Nel I sec. a.C. anche Dionigi di Alicarnasso, nell'introduzione delle *Antichità Romane*³⁵, ripete la medesima successione degli imperi, valorizzando al massimo, senza se e senza ma, il ruolo di Roma, che per prima domina l'intera ecumene, dopo aver soggiogato i popoli orientali e occidentali³⁶; Dionigi infatti sottolinea che

neppure l'impero dei Macedoni ... era riuscito a soggiogare tutti i territori e i mari: perché non aveva mai conquistato la Libia, con l'eccezione di una piccola parte confinante con l'Egitto, né aveva sottomesso tutta l'Europa, ma nel nord era avanzato solo fino alla Tracia e ad ovest fino al Mar Adriatico.³⁷

In età augustea si inquadra poi la storiografia di Pompeo Trogo, autore delle *Historiae Philippicae*, a noi note dall'*Epitome* di Marco Giuniano

³⁴ Vell. I 6, 6: [*Aemilius Sura de annis populi Romani: Assyrii principes omnium gentium rerum potiti sunt, deinde Medi, postea Persae, deinde Macedones; exinde duobus regibus Philippo et Antiocho, qui a Macedonibus oriundi erant, haud multo post Carthaginem subactam deuictis summa imperii ad populum Romanum peruenit; inter hoc tempus et initium regis Nini Assyriorum, qui princeps rerum potitus, intersunt anni MDCCCCXCV*].

³⁵ Dion. Hal. AR I 2, 2-4.

³⁶ Sulla translatio imperii in Dionigi di Alicarnasso, cfr. GABBA, *La successione degli imperi in Dionigi e Appiano*, 73-76.

³⁷ Dion. Hal. AR I 2, 3-4: οὐδὲ αὕτη (= ἡ δὲ Μακεδονικὴ δυναστεία) μέντοι πᾶσαν ἐποιήσατο γῆν τε καὶ θάλασσαν ὑπῆκοον· οὔτε γὰρ Λιβύης ὅτι μὴ τῆς πρὸς Αἰγύπτῳ <οὐ> πολλῆς οὐσης ἐκράτησεν, οὔτε τὴν Εὐρώπην ὅλην ὑπηγάγετο, ἀλλὰ τῶν μὲν βορείων αὐτῆς μερῶν μέχρι Θράκης προῆλθε, τῶν δ' ἐσπερίων μέχρι τῆς Ἀδριανῆς κατέβη θαλάσσης.

Giustino, databile tra II e IV sec. d.C., e dai cosiddetti *Prologi*, somari dei singoli libri delle *Storie*, elaborati in maniera indipendente dall'*Epitome* di Giustino³⁸. Nelle *Historiae Philippicae* di Pompeo Trogo la struttura profonda, secondo la *communis opinio* della critica³⁹, era costituita proprio dallo schema evolutivo della *translatio imperii*, come è evidente già dal prologo del primo libro, dove leggiamo:

Nel primo libro sono contenuti i seguenti argomenti: la storia dell'impero degli Assiri dal re Nino fino a Sardanapallo. Dopo di lui la sovranità passò attraverso Arbace ai Medi, fino al loro ultimo re, Astiage. Questi fu cacciato per opera di suo nipote Ciro dal regno, del quale si impadronirono i Persiani. Ciro mosse guerra a Cresos, re di Lidia, lo vinse e lo catturò. [...] Dopo Ciro, suo figlio Cambise sottomise l'Egitto: sono ricordate le origini delle città egiziane. Morto Cambise, Dario, uccisi i Magi, ottenne il regno di Persia e, dopo aver conquistato Babilonia, si accinse alla guerra contro gli Sciti⁴⁰.

³⁸ Sull'*Epitome* delle *Historiae Philippicae* di Pompeo Trogo, cfr. ora i tre volumi usciti a Milano tra il 2014 e il 2016 come "Contributi di Storia antica" 12-14: C. BEARZOT – F. LANDUCCI (a cura di), *Studi sull'Epitome di Giustino. I. Dagli Assiri a Filippo II di Macedonia*, Milano 2014, CSA 12; C. BEARZOT – F. LANDUCCI (a cura di), *Studi sull'Epitome di Giustino. II. Da Alessandro Magno a Filippo V di Macedonia*, Milano 2015, CSA 13; A. GALIMBERTI – G. ZECCHINI (a cura di), *Studi sull'Epitome di Giustino. III. Il tardo ellenismo, i Parti e i Romani*, Milano 2016, CSA 14.

³⁹ A questo proposito, oltre alla ricca sintesi di O. Seel, *Über Pompeius Trogus und das Problem der Universalgeschichte*, in ANRW II 30.2, Berlin – New York 1982, 1363-1423, con ampi riferimenti alla bibliografia precedente, cfr., in particolare, le molte osservazioni presenti in R. URBAN, "Historiae Philippicae" bei Pompeius Trogus. Versuch einer Deutung, "Historia" 31, 1982, 82-96; J.M. ALONSO-NUÑEZ, *An Augustan World History. The Historiae Philippicae of Pompeius Trogus*, G&R 34, 1987, 56-72; ID., *Troque-Pompée et l'impérialisme romain*, BAGB 1990, 72-86; L. SCHUMACHER, *Die Herrschaft der Makedonen im Kanon der «Weltreich»-Abfolge des Pompeius Trogus (Iustin): Grundlage – Gestaltung – Zielsetzung*, ZPE 131, 2000, 279-291. Su questa linea ora anche MUCCIOLI, *Aspetti della translatio imperii in Diodoro*, 183-222; ID., *La rappresentazione dei Parti nelle fonti tra II e I secolo a.C. e la polemica di Livio contro i levissimi ex Graecis*, 87-115. Per una sintesi finale, F. Landucci, *Filippo e le Storie Filippiche: un protagonista storico e storiografico*, in *Studi sull'Epitome di Giustino. I.*, 233-260.

⁴⁰ Trog. Prol. I 1-12: *Primo volumine continentur haec. Imperium Assyriorum a Nino rege usque ad Sardanapallum: post quem translatum est per Arbacem ad Medos, usque ad ultimum regem Astyagem. Is a nepote suo Cyro pulsus regno, et Persae regno*

In questo schema evolutivo Trogò inseriva a pieno titolo anche la Macedonia di Filippo e di Alessandro come si evince senza alcun dubbio dalle parole che oggi costituiscono il sigillo finale del IX libro dell'*Epitome* di Giustino, poste come sono a chiusura dell'ottavo e ultimo capitolo, costruito come un vero e proprio epitaffio di Filippo II⁴¹:

con tali mezzi il padre (sc. Filippo) gettò le fondamenta dell'impero universale, il figlio (sc. Alessandro) portò all'estremo compimento la gloria di tutta l'impresa⁴².

L'atteggiamento di Pompeo Trogò appare, però, molto particolare poiché egli nelle sue *Storie* delinea una *translatio imperii* nella quale, a differenza di quanto leggiamo in Polibio, Emilio Sura e Dionigi di Alicarnasso, non è chiara la posizione di Roma, che non è mai esplicitamente esaltata come l'erede definitiva dell'impero universale. Questo fatto ha suscitato vivaci discussioni tra i moderni, che hanno preso posizioni molto diverse tra loro: senza alcuna pretesa di esaustività, basti qui ricordare che alcuni dei moderni hanno visto Trogò come uno storico antiromano o "senza Roma"⁴³, mentre altri lo hanno indicato come l'autore di un'opera dove il potere è, per così dire, in cammino "verso Roma" e dove quindi Roma non può non diventare il *telos* della

potiti. Ut Croeso Lydiae regi bellum intulit Cyrus victum que cepit. [...] Post Cyrum filius Cambyzes Aegyptum domuit. Repetitae Aegypti origines urbium. Extincto Cambyse Darius occisis magis regnum Persicum accepit capta que Babylone bella Scythica molitus est.

⁴¹ Per un recente commento a questo passo, cfr. I. WORTHINGTON, «Worldwide Empire» versus «Glorious Enterprise»: Diodorus and Justin on Philip II and Alexander the Great, in E.D. CARNEY – D. OGDEN (eds.), *Philip II and Alexander the Great: Father and Son, Lives and Afterlives*, Oxford – New York 2010, 165-174.

⁴² Iust. IX 8, 21: *quibus artibus orbis imperii fundamenta pater iecit, operis totius gloriam filius consummavit*.

⁴³ Nella seconda metà del Novecento, sull'antiromanesimo di Trogò, sottolineato in prima istanza, nella seconda metà dell'Ottocento, da A. VON GUTSCHMID, *Trogus and Timagenes*, RhM 37, 1882, 548-555 (= Id. *Kleine Schriften*, V, Leipzig 1894, 218-227), insistono molto P. TREVES, *Euforione e la storia ellenistica*, Napoli 1955, 112-117, e MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, vol. II, 484-492; sottolineano invece il fatto che l'opera di Trogò è una storia sostanzialmente obiettiva, con una particolare attenzione anche alle ragioni dei vinti, G. FORNI, *Valore storico e fonti di Pompeo Trogò. I: per le guerre greco-persiane*, Urbino 1958, 9-10; L. SANTI AMANTINI (a cura di), Giustino. *Storie Filippiche. Epitome da Pompeo Trogò*, Milano 1981, 29-34.

storia⁴⁴; non manca poi chi, come Elena Malaspina⁴⁵, considera Trogo non tanto un “filo romano” o un “antiromano”, quanto piuttosto un “filobarbaro”⁴⁶. A fronte di questa accesa discussione critica, mi paiono condivisibili le pacate osservazioni fatte da Carlo Franco già nell’ormai lontano 1993⁴⁷:

Trogo scrisse una storia universale in cui la *translatio imperii* implicava non solo il succedersi di un impero ad un altro, ma anche un progressivo moto del potere universale da Oriente a Occidente. Nel seguire questo spostamento Trogo considera dapprima – poco più che come «premessa» – l’Oriente mesopotamico, quindi propriamente il mondo greco-macedone, cui viene contrapponendosi quello romano-occidentale (anche nella sua componente iberica e celtica). La delineazione di tale contrasto tra Oriente e Occidente è un aspetto della «bifocalità» di Trogo, consapevole forse non tanto del ruolo di Roma come *telos* della storia, quanto della inevitabile «convivenza» di più poteri, quindi della non universalità di Roma.

Anche Marta Sordi⁴⁸ sottolinea la presenza in Trogo – Giustino dell’alternativa Oriente – Occidente, che, a suo avviso, sostituisce l’alternativa Europa – Asia caratteristica dei Greci fino a Polibio. Riflettendo su tale problematica, la Sordi, sulla scia di quanto affermato pochi anni prima dalla Cresci Marrone⁴⁹, ritiene che per Trogo l’alternativa Oriente

⁴⁴ È questa la posizione che è stata più volte ribadita, con indubbia autorevolezza, da O. Seel, *Die Praefatio des Pompeius Trogus*, Erlangen 1955, 71-84; Id., *Eine römische Weltgeschichte. Studien zum Text der Epitome des Iustinus und zur Historik des Pompeius Trogus*, Nürnberg 1972, 63-64 e 69-72; Id., *Über Pompeius Trogus und das Problem der Universalgeschichte*, *passim*.

⁴⁵ E. MALASPINA, *Uno storico filo barbaro: Pompeo Trogo*, *RomBarb* 1, 1976, 135-158.

⁴⁶ Per una rapida sintesi bibliografica, cfr. Santi Amantini (a cura di), *Giustino. Storie Filippiche. Epitome da Pompeo Trogo*, 29-34; G. FORNI – M.G. ANGELI BERTINELLI, *Pompeo Trogo come fonte di storia*, in *ANRW II* 30.2, Berlin – New York 1982, 1298-1362, in particolare 1318 e nota 93.

⁴⁷ C. FRANCO, *Trogo-Giustino e i successori di Alessandro*, in L. Braccesi [et Al.], *L’Alessandro di Giustino (dagli antichi ai moderni)*, Roma 1993, 71-97, la citazione è a 87.

⁴⁸ SORDI, *Il problema della successione degli imperi tra Pompeo Trogo e Orosio*, 77-84.

⁴⁹ G. CRESCI MARRONE, *L’Alessandro di Trogo: per una definizione dell’ideologia*, in L. Braccesi [et Al.], *L’Alessandro di Giustino (dagli antichi ai moderni)*, Roma

– Occidente fosse una costante ineludibile della realtà storica, il che giustificherebbe l'importanza data al regno dei Parti nell'ultima parte delle *Storie*.

La posizione di Trogo resta però del tutto isolata in ambito storiografico romano, dove invece, nel corso dei primi due secoli dell'Impero, viene costantemente ribadita la posizione che era stata di Dionigi di Alicarnasso; paradigmatico, a questo proposito, il testo del proemio di Alessandria, scrittore attivo in età antonina, dove, dopo una ampia descrizione dei territori sotto il controllo dei Romani, si sottolinea in maniera esplicita come i quattro imperi più grandi che si erano succeduti nel Mediterraneo prima dell'ascesa di Roma (Assiri, Medi, Persiani e Macedoni) avessero avuto confini spaziali e temporali molto più ristretti rispetto a quelli di Roma⁵⁰. In pratica, in Appiano, come già

1993, 11-43, in particolare 36-37.

⁵⁰ App. *Proem.* 8-11, con accenni espliciti al maggior valore delle armate romane rispetto soprattutto a quelle asiatiche.

Cfr. in particolare App. *Proem.* 9. 32-36: ἡ τε τῆς Ἀσίας ἀρχὴ ἔργων μὲν πέρι καὶ ἀρετῆς οὐδ' ἐς τὰ σμικρότατα τῶν Εὐρωπαϊῶν παραβάλλεται

δι' ἀσθένειαν καὶ ἀτολμίαν τῶν ἐθνῶν. καὶ τοῦτο δηλώσει καὶ ἡδε ἡ γραφὴ προῖοῦσα· ὀλίγαις γὰρ μάχαις Ῥωμαῖοι τοσούτων τῆς Ἀσίας ἐθνῶν κατέσχον, ὅσων <ἔτι νῦν> ἐπικρατοῦσι, καὶ ταῦτα Μακεδόνων αὐτῶν ὑπερμαχομένων, τὰ δὲ πολλὰ περὶ τὴν Λιβύην καὶ τὴν Εὐρώπην ἐξετρίφθησαν. Ἀσσυρίων τε αὖ καὶ Μήδων καὶ Περσῶν, τριῶν τῶνδε μεγίστων ἡγεμονιῶν εἰς Ἀλέξανδρον τὸν Φιλίππου, συντιθεμένων οὐτ' ἂν ὁ χρόνος ἐφίκοιτο τῶν ἐνακοσίων ἐτῶν, ὅσα ἐστὶ Ῥωμαίοις ἐς τὸν παρόντα χρόνον, τό τε μέγεθος τῆς ἀρχῆς τῆς ἐκείνων οὐδὲ ἐς ἡμισυ νομίζω τῆσδε τῆς ἡγεμονίας ἀπαντᾶν, τεκμαιρόμενος, ὅτι Ῥωμαίοις ἀπὸ τε δύσεων καὶ τοῦ πρὸς ἐσπέραν ὠκεανοῦ ἐπὶ τὸ Καύκασον ὄρος καὶ ποταμὸν Εὐφράτην καὶ ἐς Αἰθίοπας τοὺς ἄνω Αἰγύπτου καὶ <δι'> Ἀράβων ἐπὶ τὸν ἐϋν ὠκεανὸν ἡ ἀρχὴ διεξέρχεται, καὶ ὄρος ἐστὶν αὐτοῖς ὁ ὠκεανὸς ἀνερχομένου τε καὶ δυομένου τοῦ θεοῦ, θαλάσσης τε πάσης ἡγεμονεύουσι τῆς ἐντὸς οὐσης καὶ νήσων ἀπασῶν καὶ ἐν τῷ ὠκεανῷ Βρεττανῶν.

Il dominio sull'Asia non può essere paragonato, quanto ad azioni e a coraggio (per conquistarlo), con quello anche dei più piccoli paesi d'Europa, a causa dell'effeminatezza e della codardia dei popoli asiatici, come si vedrà nel prosieguo dell'opera. I Romani hanno sottomesso con poche battaglie i tanti popoli asiatici che ora dominano, sebbene i Macedoni fossero accorsi in loro difesa, mentre la conquista dell'Africa e dell'Europa fu in molti casi estenuante. E ancora, la durata globale degli imperi degli Assiri, dei Medi e dei Persiani (i tre più grandi imperi prima di quello di Alessandro figlio di Filippo) non arriva a novecento anni, un periodo che l'impero di Roma ha già raggiunto; e la dimensione dei loro imperi, a mio avviso, è stata meno della metà di quello dei Romani, i cui confini vanno dall'estremo occidentale

in Dionigi di Alicarnasso, lo schema della successione degli Imperi diventa uno dei modi per articolare la storia universale e si risolve nella esaltazione di Roma come quinto e definitivo Impero: l'esercizio delle "antiche virtù" da parte dei Romani ha consentito loro la conquista dell'impero mondiale e ne permetterà un mantenimento sicuro *sine die*⁵¹.

Sulla scia di Dionigi e di Appiano si colloca anche Elio Aristide, coltissimo esponente delle aristocrazie urbane greche di II sec. d.C., che usa il tema della successione degli imperi, con il sigillo finale del definitivo dominio universale di Roma, per far rientrare la vicenda di Atene e della sua cultura nella storia del mondo:

Di nuovo la storia ricorda cinque imperi, e possa il loro numero mai accrescersi. Nel tempo più antico di questi, gli Assiri, si sono verificati i primi fatti della storia della città (sc. Atene), ed i racconti sugli dei cadono in questo periodo. All'epoca del secondo [i Medi] avvenne l'ascesa della città. Nel terzo [i Persiani] essa arrivò alla vittoria. Nel quarto [i Macedoni] essa emerse e divenne la migliore di tutte. Nel tempo dell'impero ora stabilito [i Romani], che è sotto ogni aspetto il migliore e il più grande, essa tiene il posto d'onore in tutto il mondo greco⁵².

A Roma, dunque, a partire dal II sec. a.C., il tema della *translatio imperii* è stato utilizzato per inserire il neonato impero dei Romani nell'ambito di una visione universalistica della storia, come ultimo e definitivo anello di una lunga catena di potere; nell'oriente ellenistico, invece, il medesimo tema contribuiva allo sviluppo di una letteratura profetica e apocalittica, utilizzata in genere per "preconizzare" la fine di oppres-

dell'oceano al Caucaso e al fiume Eufrate, e attraverso l'Egitto fino all'Etiopia e attraverso l'Arabia fino all'oceano orientale, così che il confine dell'impero di Roma è comunque l'oceano, quello dove il sole sorge e quello dove tramonta; i Romani, inoltre, controllano tutto il Mar Mediterraneo e tutte le isole, comprese quelle dei Britanni nell'oceano.

⁵¹ A questo proposito, cfr. MAZZA, *Roma e i quattro imperi*, 41-42

⁵² Arist. *Panath.* 234:

ἀλλὰ μὴν πέντε μὲν ἔστι μνήμη βασιλειῶν, μὴ γένοιτο δὲ πλείονων· τούτων δ' ἐπὶ μὲν τῆς Ἀσσυρίων τῆς
 πρεσβυτάτης αἱ πρῶται τῆς πόλεως εἰσι πράξεις, καὶ ὅσα τῶν θεῶν, εἰς τοῦτον ἐμπίπτει τὸν χρόνον·

ἐπὶ δὲ τῆς δευτέρας ἦρετο ἡ πόλις· τὴν δὲ τρίτην διὰ τέλους ἐνίκησεν· ἐν δὲ τῇ τετάρτῃ μόνῃ μὲν ἀντέσχευ, ἄριστα δὲ ἀπῆλλαξε τῶν ἄλλων. ἐπὶ δὲ τῆς πάντα ἀρίστης καὶ μεγίστης τῆς νυνὶ καθεστηκυίας τὰ πρεσβεῖα παντὸς ἔχει τοῦ Ἑλληνικοῦ.

sori e/o invasori più o meno crudeli. Come ha giustamente segnalato non molti anni fa Mauro Mazza⁵³, nel Vicino Oriente “il topos della successione degli imperi [...] si carica di quei significati di opposizione radicale tra la storia degli imperi umani e l'avvento del regno di Dio che si mostreranno particolarmente operanti nella cultura cristiana”. Senza entrare in una disamina di documenti, spesso elaborati in lingue diverse da quelle classiche e debitamente elencati proprio da Mazza⁵⁴, perché la loro analisi richiederebbe competenze tipiche degli orientalisti e uno spazio che qui non è possibile avere, credo però sia necessario accennare almeno ad uno di questi documenti, che è stato molto importante nella riflessione sulla *translatio imperii* nel tardo antico cristianizzato.

Mi riferisco in particolare al cosiddetto *Libro di Daniele* del Vecchio Testamento, pervenuto tanto nella redazione ebraico-aramaica quanto in quella greca: la critica oggi è unanime nel ritenere che l'attuale redazione di questo Libro, teoricamente ambientato durante la cattività babilonese degli Ebrei, tra VII e VI sec. a.C., vada fissata tra il 164 e il 163 a.C., durante il regno di Antioco IV Epifane di Siria, che perseguitò e tentò di impedire il culto ebraico a Gerusalemme e nell'intera Palestina a lui soggetta⁵⁵. Nel capitolo 2 del libro, Daniele rivela al re Nabuccodonosor il sogno da lui fatto, nel quale aveva visto una statua formata da metalli differenti – la testa di oro puro, il petto e le braccia di argento, il ventre e le cosce di bronzo, le gambe di ferro, i piedi di ferro mescolato a creta – e che è distrutta da un masso caduto dal cielo⁵⁶. Subito dopo, Daniele interpreta questo sogno come una profezia sulla successione di cinque imperi, dei quali il primo, caratterizzato dalla testa di oro puro, è da lui identificato con quello, contemporaneo alla cronologia ufficiale del libro (VII-VI sec. a.C.), della Babilonia di Nabuccodonosor, mentre gli altri sono indicati come imperi futuri, di cui Daniele, naturalmente, non dà i nomi, ma che sembrano corrispondere ai regni posteriori a quello dei Babilonesi, succedutisi nel Vicino Oriente fino all'età di Antioco IV. Il secondo impero sarebbe da

⁵³ MAZZA, *Roma e i quattro imperi*, 22.

⁵⁴ MAZZA, *Roma e i quattro imperi*, 23.

⁵⁵ Per un primo approccio all'analisi del libro di Daniele, con ampi riferimenti alla bibliografia precedente, cfr. MAZZA, *Roma e i quattro imperi*, 25-29; Troiani, *Il Libro di Daniele e la successione degli imperi*, 61-72.

⁵⁶ Cfr. MAZZA, *Roma e i quattro imperi*, 27-28.

identificare con il regno dei Medi, il terzo con il regno della Persia, il quarto con il regno della Macedonia di Alessandro, il quinto, distrutto da un masso, corrisponderebbe invece ai regni dei Diadochi, cioè per quello che riguarda il redattore del Libro, gli odiati Seleucidi.

Nel capitolo 7, invece, Daniele ha una visione nella quale gli imperi sono quattro, perché vengono unificati quelli dei Macedoni e dei Diadochi, mentre il quinto sarebbe poi il regno di Dio: abbandonato il simbolismo dei metalli, i quattro imperi vengono rappresentati come bestie feroci, anzi una più feroce dell'altra, con al culmine della crudeltà l'impero dei Macedoni, rappresentato dal mostro con dieci corna (tre re macedoni e sette seleucidi) cui si aggiunge un piccolo undicesimo corno, che sarebbe appunto Antioco IV. Alla fine della visione però si dice che i santi dell'Altissimo riceveranno il regno e lo possederanno per sempre in eterno.

Anche se sull'origine della *translatio imperii* così come è espressa nel *Libro di Daniele* non c'è accordo tra i moderni, visto che alcuni⁵⁷ pensano a una diretta influenza della tradizione greca, e di Ctesia in particolare, mentre altri⁵⁸ optano per una derivazione dalla tradizione iranica della successione di ère metalliche connessa con la sequela di periodi regi, appare invece sicuro che proprio dalla riflessione sul *Libro di Daniele* il *topos* della *translatio imperii* entra nella cultura cristiana a partire dall'età dei Severi, quando, intorno al 202 d.C., fu pubblicato il *Commentario a Daniele* scritto da un Ippolito, di cui è dubbia l'identificazione con l'Ippolito Romano autore di un (perduto) *Chronicon* databile a circa trenta anni dopo⁵⁹.

Questo (perduto) *Chronicon* di Ippolito Romano si affianca alle più famose *Chronographiae* di Sesto Giulio Africano, anch'esse note

⁵⁷ Cfr. a puro titolo esemplificativo, MOMIGLIANO *Daniele e la teoria greca della successione degli imperi*, 157-162; Mendels, *The Five Empires*, 334-335.

⁵⁸ Cfr. a puro titolo esemplificativo, D. FLUSSER, *The Four Empires in the Fourth Sybil and in the Book of Daniel*, "Israel Orient. Studies" 2, 1972, 148-175; J.J. COLLINS, *Jewish Apocalyptic against its Hellenistic Near Eastern Environment*, BASOR 220, 1975, 27-36; Mazza, *Roma e i quattro imperi*, 29, con ampia discussione di tutta la bibliografia alle note 106-107.

⁵⁹ Per l'esistenza di due diversi personaggi di nome Ippolito, il Siriaco e il Romano, sostanzialmente contemporanei, vedi da ultimo G. ZECCHINI, *Fine dell'impero romano ed escatologia*, "Erga/Logoi" 2, 2014, 7-19, in particolare 10. Sul *Commentario a Daniele*, cfr. da ultimo K. BRACHT, *Hippolyts Schrift «In Daniele»*. *Kommunikative Strategien eines frühchristlichen Kommentars*, Tübingen 2014.

solo in frammenti, che furono completate (e pubblicate) entro l'estate del 221 d.C.⁶⁰. Queste due opere costituiscono le prime cronache universali cristiane e per questo hanno da sempre attirato l'attenzione dei moderni, attenti soprattutto al testo di Sesto Giulio Africano: come sottolinea giustamente U. Roberto⁶¹, "la struttura storiografica delle *Chronographiae* si basa sulla cronografia e sulla storia universale ellenistico-romana, da una parte; e sulla tradizione cronografica giudaico-ellenistica, dall'altra. Si tratta di esperienze culturali che aspiravano a una definizione in chiave universale della storia; tuttavia l'originalità delle *Chronographiae* deriva dal carattere di sintesi tra culture diverse, in una prospettiva cristiana".

In quest'ottica, appare naturale la decisione di Africano di impiegare nella sua opera lo schema della *translatio imperii*, armonizzando i modelli della storiografia greco-romana e di quella ebraica, come leggiamo con chiarezza nell'introduzione di una tabella aggiunta da un anonimo *excerptor* a un manoscritto del *Chronicon* di San Gerolamo, elaborato alla fine del IV sec. d.C., per segnalare gli intervalli di tempo intercorsi tra Adamo e l'anno della pubblicazione delle *Chronographiae* secondo i calcoli di Africano:

Analogamente (sc. queste sono le date) secondo Africano, che ha incluso in cinque libri tutto ciò che riguarda la cronologia e la storia degli Ebrei, dei Greci, dei Persiani e dei Macedoni, insieme con gli Alessandrini e allo stesso tempo dei Romani.⁶²

Nella visione di Africano, dunque, la storia mondiale si sviluppa a partire dalla storia degli Ebrei, si passa poi ai Greci, ai Persiani, ai Macedoni per arrivare, infine ai Romani: in piena sintonia con il pensiero

⁶⁰ Su Sesto Giulio Africano, ora fondamentale la monografia di U. ROBERTO, *Le Chronographiae di Sesto Giulio Africano. Storiografia, politica e cristianesimo nell'età dei Severi*, Soveria Mannelli 2011, con ampia discussione della bibliografia precedente. *Testimonia e fragmenta* sono ora raccolti e tradotti in italiano in U. Roberto – C. dell'Osso (a cura di), Sesto Giulio Africano. *Le Cronografie*, Roma 2016.

⁶¹ U. ROBERTO, *Le Chronographiae di Sesto Giulio Africano*, 67.

⁶² Sextus Iulius Africanus T6 (*Excerptor anonymus in calce Chronici Hieronymiani*): *item secundum Africanum, qui de temporibus et historiis Hebraeorum et Graecorum et persarum et Macedonum cum Alexandrinorum itemque Romanorum quinque libris omnia complexus est*. La traduzione italiana in U. ROBERTO – C. DELL'OSSO (a cura di), Sesto Giulio Africano. *Le Cronografie*, 50.

storico romano Africano indica in più occasioni il ruolo di Roma come egemone finale nella successione della *translatio imperii*, in una visione quindi sostanzialmente positiva e ottimistica dell'impero che aveva visto la nascita e la resurrezione del Salvatore. Secondo U. Roberto⁶³, Africano è il rappresentante di una parte delle *élites* cristiane d'Oriente che aspiravano ad una piena conciliazione con l'impero dei Severi: in lui l'identità di cittadino romano di pieno diritto si sovrappone e si intreccia con la cultura ellenistica e la fede cristiana, così da portarlo a condividere l'idea di una egemonia universale di Roma inserita nello schema evolutivo della *translatio imperii*, già presente in storici pagani come Dionigi di Alicarnasso e Appiano di Alessandria⁶⁴.

Dopo l'introduzione della classica *translatio imperii* nella cronografia cristiana, con la sottolineatura dell'importanza del ruolo di Roma, essa viene utilizzata anche nell'opera storiografica più importante dell'Occidente tardo antico: le *Historiae adversus paganos* di Paolo Orosio, che furono scritte su richiesta di Sant'Agostino tra il 417 e il 418 d.C., pochi anni dopo, quindi, il sacco di Roma da parte dei Visigoti di Alarico nel 410⁶⁵, e che sono considerate dalla *communis opinio* della critica un vero capolavoro della storiografia latina cristiana.

Nell'applicazione della *translatio imperii* Orosio mostra, però, una notevole originalità, cambiando e correggendo una tradizione ormai secolare anche in ambito cristiano: egli infatti sostituì al classico ordine Assiria – Persia – Macedonia – Roma, orientato in direzione est ovest, un nuovo ordine, orientato sui quattro punti cardinali: a est la Babilonia (=Assiria) – a nord la Macedonia – a sud Cartagine – a ovest Roma.

Gli Assiro-babilonesi sono il punto di partenza e i Romani il punto di arrivo perché sotto l'impero assiro-babilonese con Abramo cominciò la storia della salvezza e sotto l'impero romano questa storia giunse all'apogeo con la venuta di Cristo⁶⁶:

⁶³ U. ROBERTO, *Le Chronographiae di Sesto Giulio Africano*, 228-229.

⁶⁴ Cfr. *supra* 125 (Dionigi di Alicarnasso); 129-130 (Appiano di Alessandria).

⁶⁵ Per una edizione fondamentale dell'opera, cfr. A. LIPPOLD (a cura di), *Orosio. Le Storie contro i pagani*, Milano 1976.

Per una recente sintesi sull'opera e il suo autore, cfr. G. ZECCHINI, *Latin Historiography: Jerome, Orosius and the Western Chronicles*, in G. Marasco (ed.), *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.*, Leiden – Boston 2003, 317-345.

⁶⁶ Oros. II 1.3-6: *Quod si potestates a Deo sunt, quanto magis regna a quibus reliquae potestates progrediuntur; 4 si autem regna diuersa, quanto aequius regnum*

E se da Dio vengono i poteri, a più forte ragione verranno da lui i regni dai quali gli altri poteri procedono. E se da Dio vengono i vari regni, è tanto più giusto che da lui provenga quel regno più grande, qualunque esso sia, al quale è sottoposta tutta la potestà degli altri regni. Così fu, all'inizio, l'impero babilonese, poi quello macedonico, successivamente quello africano, e infine l'impero di Roma, che dura ancor oggi. Ed è per lo stesso ordine meraviglioso che i quattro imperi esercitarono la loro autorità in tempi distinti nelle quattro parti del mondo: il babilonese in Oriente, il cartaginese nel Mezzogiorno, il macedonico nel Settentrione e il romano in Occidente. Tra il primo e l'ultimo di essi, vale a dire tra il babilonese e il romano, come tra un padre vecchio e il figlio ancor piccolo, intercorsero due imperi di breve durata, l'africano e il macedone, quasi fossero tutori e curatori, subentrati non tanto per diritto di eredità, quanto per la forza del tempo.

Come Sesto Giulio Africano, così anche Orosio pensa con immarcescibile ottimismo che l'impero romano sia destinato da Dio a durare fino alla fine del mondo: secondo Orosio, in un modo o nell'altro, l'impero romano sarà in grado di tenere a freno la minaccia dei barbari⁶⁷, che si convertiranno al cristianesimo e, nel contempo, accetteranno lo *ius Romanum*, senza il quale, a suo avviso, non può esistere convivenza civile.

Nel cupo tramonto dell'Occidente romano, tra le macerie fumanti della Roma saccheggiata dai Visigoti, sopravvivono faticosamente le tracce di quella cultura ellenistico romana che era ancora ben viva e operante all'epoca di Sesto Giulio Africano, sotto l'impero dei Severi: anche il *topos* della *translatio imperii* viene per l'ennesima volta richiamato da Orosio, pur con molta originalità, per dare sostanza e struttura

aliquod maximum, cui reliquorum regnorum potestas uniuersa subicitur, quale a principio Babylonium et deinde Macedonicum fuit, post etiam Africanum atque in fine Romanum quod usque ad nunc manet, 5 eadem que ineffabili ordinatione per quattuor mundi cardines quattuor regnorum principatus distinctis gradibus eminentes, ut Babylonium regnum ab oriente, a meridie Carthaginiense, a septentrione Macedonicum, ab occidente Romanum; 6 quorum inter primum ac nouissimum, id est inter Babylonium et Romanum, quasi inter patrem senem ac filium paruum, Africanum ac Macedonicum breuia et media, quasi tutor curator que uenerunt, potestate temporis non iure hereditatis admissi. Traduzione di A. Bartalucci, in Lippold (a cura di), Orosio. *Le Storie contro i pagani*, 95-97.

⁶⁷ A questo proposito, cfr. le riflessioni di ZECCHINI, *Latin Historiography: Jerome, Orosius and the Western Chronicles*, 328-329.

ad una ricostruzione storiografica che, come dice la Sordi⁶⁸, cercava nell'eredità più vera di Roma una linea che riuscisse a collegare glorioso passato e incerto futuro nella speranza di assicurare nella continuità la sopravvivenza dell'impero.

I duri secoli dell'alto medioevo dimostreranno poi come la continuità fosse ormai un'utopia: solo all'inizio del IX secolo, il cosiddetto rinascimento carolingio riesumerà per l'ennesima volta l'antico *topos* della *translatio imperii*, pensando a un passaggio dello scettro del potere dall'oriente dell'Impero Romano di Costantinopoli all'occidente del Sacro Romano Impero di Carlo Magno, ma questa naturalmente è un'altra storia...

⁶⁸ SORDI, *Il problema della successione degli imperi tra Pompeo Trogo e Orosio*, 84.

Dalle immagini degli dei ai ritratti degli uomini. Una rivoluzione iconografica nella monetazione antica

CLAUDIA PERASSI¹

The paper presents an overview of the figurative themes of Greek coinage with the aim of identifying the first monetary portrait of a living man (and woman), instead of the traditional images of divine heads. Starting from the first electrum issues minted in Asia Minor (on which some idealized human figures were imprinted), the bimetallic Achaemenid coinage is analysed, as well as the coinage manufactured by Western satraps and by the Macedonian kings Alexander I and Philip II. An in-depth investigation of some of Alexander III's issues follows (silver denominations, 5-sheqel pieces of the so-called 'Indian coinage', two AE series from Egypt). The last part of the essay examines the issues of the Diadochi. They first represent the portrait of Alexander the Great but soon replace it with the self-portrait of the living king, starting with Ptolemy I. However, it was Antiochus I Soter, who appeared on his own coinage without any divine attribute (aegis, horns or animal skins), conferring the portrait a superhuman connotation.

La funzione delle immagini impresse sulle monete (denominate secondo la terminologia numismatica con i termini di 'soggetti' o 'tipi') è simile a quella svolta dalla parte epigrafica, ossia rivelare ai fruitori l'identità dell'autorità emittente, che ne garantisce quindi la legalità e, nella monetazione a valore intrinseco, ossia direttamente proporzionale alla quantità di metallo utilizzata, come fu quella antica in oro e argento, anche il peso e il contenuto metallico. La produzione contemporanea, invece, nella quale le valute più alte sono stampate su carta², si caratterizza per un valore detto 'facciale' o 'fiduciario'. Il

¹ Università Cattolica del Sacro Cuore.

² Le prime banconote del mondo occidentale furono stampate in Svezia nel 1661 dal banchiere Johan Palmstruch, che aveva fondato quattro anni prima lo *Stockholm*

primo aggettivo indica che una banconota o una moneta metallica valgono quanto la cifra scritta sopra uno dei loro lati, mentre il secondo che esse operano all'interno di un circuito virtuoso creato fra l'autorità che ne cura l'emissione e gli utenti, grazie al quale un pezzo di carta o un dischetto di metallo dotati di un minimo valore possono essere accettati in pagamento per somme di gran lunga più consistenti³.

Quando il diritto alla produzione risiede in una singola persona (re, imperatore, duca, papa e così via) la scelta del soggetto adatto a renderne comprensibile l'identità è piuttosto scontata: il ritratto. Ma quando esso è prerogativa di un'intera comunità cittadina o nazionale, come nel caso delle *poleis* greche, tale selezione si rivela più complessa. È necessario cioè individuare un soggetto che immediatamente gli utilizzatori della moneta possano percepire come emblema di quella collettività. Per avvicinarsi a questa tematica, può essere utile analizzare i soggetti delle monete a noi più familiari, gli euro. Come ben noto, i nominali metallici sono dotati di un lato cosiddetto 'nazionale', mutevole cioè per ogni stato che aderisce al sistema monetale e di un lato invece 'comune' a tutti loro. Gli euro ciprioti da 1 e 2 € raffigurano dunque sul Rovescio l'idolo di struttura cruciforme rinvenuto nel villaggio di Pomos (distretto di Paphos), risalente al periodo calcolitico (3.000 a.C.)⁴, scelto in quanto "characteristic example of prehistoric art in Cyprus, reflecting the island's antiquity and civilization" (Fig. 1)⁵.

La rappresentazione del carattere insulare dello Stato cipriota, così come la sua "importance in trade", è stata invece affidata al soggetto delle monete da 50, 20, e 10 centesimi, che riproducono la ricostruzione del 'relitto di Kyrenia', un mercantile della fine del IV secolo a.C.,

Banco: cfr. I. WISÉHN, *Sweden's Stockholm Banco and the First European Banknotes*, in V. HEWITT (ed.), *The Banker's Art. Studies in Paper Money*, London 1995, 12-9.

³ L'enorme differenza fra valore fiduciario ed intrinseco della moneta è vividamente descritta dalla meraviglia di Marco Polo di fronte alle monete del Gran Khan fabbricate non in metallo, come quelle in uso nel mondo occidentale, ma con la cor-teccia di gelso: "Si può così comprare tutto ciò che si vuole e pagare con la moneta di carta; e pensate che una carta del valore di 10 bisanti non arriva a pesare quanto un bisante": *Il Milione*, cap. 97 (i bisanti erano monete d'oro prodotte nell'impero bizantino, il cui nome deriva da *Byzantium*, forma latinizzata del nome greco della capitale).

⁴ Il manufatto è oggi esposto presso il Cyprus Archaeological Museum di Lefkosia.

⁵ La citazione, come quelle che seguono, è tratta dal sito della Central Bank of Cyprus (http://www.centralbank.gov.cy/nqcontent.cfm?a_id=8108).

portato alla luce lungo le coste settentrionali dell'isola nella seconda metà degli anni Sessanta⁶. I nominali di valore ancora minore (5, 2 e 1 centesimi) riproducono infine due busti di mufloni, la specie animale più caratteristica di Cipro, rappresentandone pertanto la "wild life".

Il lato comune degli Euro metallici, opera dell'incisore belga Luc Luyckx, al quale fanno riferimento le due lettere L intrecciate poste nel campo monetale, è imperniato nei differenti valori su una mappa dell'Europa, che intende veicolare un messaggio identitario, declinato secondo tre diverse tematiche. I pezzi da 2 e 1 Euro raffigurano infatti le nazioni dell'Eurozona come un'unica compagine politica, non attraversata da frontiere; quelli da 50, 20 e 10 centesimi disegnarono inizialmente un'Europa sulla quale gli stati apparivano separati gli uni dagli altri (fig. 2), presentando l'Unione come un insieme di nazioni dotate ognuna di un governo proprio. A partire dal 1° gennaio 2007 (l'anno successivo per l'Italia) anch'essi adottano il soggetto dei pezzi maggiori. Le monete di minimo valore (5, 2, 1 centesimi) puntano sulla presentazione dell'Europa come parte del mondo (fig. 3): le nazioni sono infatti raffigurate nel globo, in relazione all'Africa e all'Asia⁷.

Anche le banconote hanno soggetti dal forte messaggio ideologico. Le strutture architettoniche che costituiscono il soggetto di entrambi i lati (finestre e porte sul Diritto, ponti sul Rovescio: figg. 4-5) sono tutte immagini di fantasia: pur non riproducendo nessuna costruzione reale, intendono però richiamare i più importanti stili dell'architettura europea⁸. In una lettura allegoria, inoltre, le prime – come dichiara il sito della Banca Centrale Europea – "symbolise the European spirit of openness and cooperation", i secondi la "communication between the people of Europe and between Europe and the rest of the world"⁹.

⁶ Cfr. S.W. KATZEV, *Resurrecting an Ancient Greek Ship: Kyrenia, Cyprus*, in G.F. BASS (ed.), *Beneath the Seven Seas*, New York-London 2005, 72-9.

⁷ B. ZÄCH, *Images of the Euro: National Representation and European Identity*, in C. ALFARO – C. MARCOS – P. OTERO (eds.), *XIII Congreso Internacional de Numismática: Actas, Proceedings, Actes (Madrid, 15-18 settembre 2003)*, II, Madrid 2005, 1429-33.

⁸ Le banconote da € 5 celebrano lo stile classico; quelle da € 10 il romanico, da € 20 il gotico; da € 50 il rinascimentale; da € 100 il barocco e il rococò; da € 200 e 500 l'architettura in ferro e vetro del XIX secolo.

⁹ <https://www.ecb.europa.eu/euro/banknotes/design/html/index.en.html>.

I. La monetazione greca di età arcaica e classica¹⁰

Le prime monete occidentali sono coniate in elettro (una lega di oro e argento) in Asia Minore occidentale, in un momento variamente indicato dagli studiosi fra la fine del VII secolo e gli inizi del VI (ca. 630 o 590/580 a.C.)¹¹. Su tali monete la parte epigrafica è generalmente assente o limitata a pochissime lettere o parole¹². Per la fase arcaica della produzione sono state censite 400 differenti tipologie (comprendendo anche le serie che presentano un lato semplicemente liscio o

¹⁰ Per una recentissima messa a punto della problematica dell'iconografia monetale greca, del suo sviluppo nella storia degli studi e delle principali questioni, cfr. FR. DE CALLATAÏ, *L'iconographie des monnaies grecques: brève historiographie et présentation des principales problématiques*, in P.P. JOSSIF – FR. DE CALLATAÏ – R. VEYMIERS (eds.), *Typoi. Greek and Roman Coins Seen Through Their Images. Noble Issuers, Humble Users?*, Liège 2018, 30-56.

¹¹ Sulla controversa datazione, cfr. K. KONUK, *Asia Minor to the Ionian Revolt*, in W.E. METCALF (ed.), *The Oxford Handbook of Greek and Roman Coinage* (da ora in avanti OHGRC), Oxford 2012, 43-9.

¹² L'iscrizione di maggior lunghezza ΦΑΝΕΟΣ ΕΜΙ ΣΗΜΑ ("Sono il segno/sigillo di Phanes") è collocata su rarissimi stateri nel campo monetale sopra la figura di un cervo pascente. La frazione di un terzo (*tritae*) reca solo l'indicazione onomastica ("di Phanes") e la protome dell'animale; quelle di valore ancora minore sono invece anepigrafi. La serie è attribuita a Efeso, ma l'identità di Phanes e il suo ruolo nell'emissione delle monete restano ad oggi ancora misteriosi: potrebbe trattarsi infatti di un banchiere, oppure di un funzionario cittadino: cfr. P. VAN ALFEN, *The Role of 'the State' and Early Electrum Coinage. Paper Delivered at the White Gold Conference in Jerusalem, June, 2012* (https://www.academia.edu/7343906/The_role_of_the_state_and_early_electrum_coinage). La legenda invece in alfabeto lidio "Walwet" viene ricondotta al re della Lidia Alyattes (610-560 a.C. ca.), mentre più problematica è l'identificazione del personaggio che firma le monete con la scritta Kukalim ("Io appartengo a?"). L'iniziale proposta relativa al re Gige è stata rigettata a favore di un membro della famiglia reale lidia (Gugaś), contemporaneo ad Alyatte, che potrebbe aver coniato nel ruolo di governatore di una provincia: cfr. R.W. WALLACE, *Kukalim, Walwet, and the Artemision Deposit*, in P.G. VAN ALFEN (ed.), *Agoranomia. Studies in Money and Exchange Presented to John H. Kroll*, New York, 2006, 37-48; K. KONUK – C. LORBER, *White Gold: An Introduction to Electrum Coinage*, in H. GITLER (ed.), *White Gold. Revealing the World's Earliest Coins*, Tel Aviv 2012, 14-5; FR. DE CALLATAÏ, *White Gold. An Enigmatic Start to Greek Coinage*, in «American Numismatic Society Magazine», 12/2 (2013), 11.

interessato da striature parallele)¹³; un centinaio sono invece i soggetti pienamente iconici che possono essere assegnati al periodo iniziale. Il dato numerico appare comunque sproporzionato rispetto a quello – certamente minore – delle zecche che dovettero essere attive. Appare dunque evidente che alcune *poleis* utilizzarono più soggetti, se non si vuole invocare anche una coniazione da parte di privati appartenenti all'élite finanziaria cittadina¹⁴. L'altro lato delle monete è invece sempre occupato da una, due o tre punzonature quadrangolari in incuso.

Le tematiche figurative del Diritto possono essere così suddivise:

- animali o parti di animali selvaggi o domestici
- divinità
- creature fantastiche
- raffigurazioni umane
- elementi floreali
- oggetti inanimati
- schemi geometrici

Porre i singoli tipi in relazione con una precisa autorità emittente risulta per noi complicato in numerosi casi, così come, nell'evenienza di teste femminili o maschili prive di attributi specifici e caratterizzanti, rimane incerta la comprensione della esatta natura della raffigurazione, se cioè si tratti di uomini e di donne o non invece di divinità muliebri e virili. Due monete della zecca ionica di Focea rendono evidente tale ambiguità: 1/6 di statere, databile tra la fine del VI secolo e il primo quarto del successivo (fig. 6), rappresenta dunque una testa femminile di stile fortemente arcaico, la cui identificazione con Atena è resa perspicua dall'elmo corinzio che essa porta sul capo. Meno chiara è invece l'identità della testa, anch'essa muliebre, su un successiva analogo nominale della stessa zecca (477-388 a.C. ca.; fig. 7), poiché è caratterizzata solo da un lungo orecchino a pendente e dai capelli raccolti nello *sphendone*. Le due monete sono però accumulate dall'immagine di una foca marina collocata rispettivamente dietro e sotto la testa femminile. Il pinnipede, in virtù del proprio nome, richiamava

¹³ Cfr. P. VAN ALFEN, *La monnayage archaïque*, in M. AMANDRY (sous la direction de), *La monnaie antique*, Paris 2017, 39.

¹⁴ Sono stati infatti individuati legami di conio fra più punzonature del Rovescio. Sulla questione, cfr. K. KONUK – C. LORBER, *White Gold*, 14; FR. DE CALLATAÏ, *White Gold*, 11; VAN ALFEN, *La monnayage*, 39. Per questa prima fase delle raffigurazioni monetali "à types variables", cfr. O. PICARD, *Le type monétaire de la cité: pour une lecture institutionnelle*, in *Typoi*, 116-7.

infatti con un evidente gioco di parole l'identità della polis (φώκια/Φώκαια), così da divenirne entro il V secolo a.C. l'emblema civico della sua monetazione¹⁵.

La maggior parte delle teste effigiate sulle monete in elettro rappresentano comunque figure idealizzate, non specifiche persone. Le 'donne' sono tutte belle, giovani e ingioiellate, gli 'uomini' riproducono di volta in volta le categorie del bel giovane, del guerriero in armi, dell'uomo maturo. Una delle più antiche raffigurazioni di due esseri umani maschili può forse, però, essere riconosciuta su stateri ipoteticamente assegnati alla zecca di Clazomene e databili fra la fine del VII e il VI secolo. Le figure maschili barbute e nude, in piedi una di fronte all'altra, in atto di reggere insieme un cantaro con le destre e una corona con le sinistre (fig. 8) potrebbero infatti effigiare due atleti con i premi della vittoria: ma, d'altra parte, non si può escludere la loro appartenenza alla sfera divina, poiché gli oggetti che tengono nelle mani avvalorerebbero anche un qualche riferimento "with Dionysian imagery", come suggeriscono i soggetti di monete tracio-macedoni¹⁶.

Nella monetazione greca di età arcaica e classica, essenzialmente in argento¹⁷, i soggetti individuati quali 'logo monetale' dalle singole città mostrano una netta prevalenza di immagini che richiamano la principale divinità che vi era venerata o l'eroe eponimo¹⁸, raffigurando-

¹⁵ Cfr. J. – A. CHEVILLON, *Les premières émissions en électrum de Phocée*, in «Annales du Groupe Numismatique de Provence», 2015, 5-10; ID., *Phocée archaïque: le tiers de statère d'argent au phoque*, in «Annales du Groupe Numismatique de Provence», 2016, 5-11.

¹⁶ Cfr. KONUK – C. LORBER, *White Gold*, 42. L'attribuzione degli stateri alla zecca ionica è stata proposta sulla base del rinvenimento di tre esemplari con le due figure maschili nude in un ripostiglio apparso in circostanze misteriose durante scavi condotti a Clazomene: cfr. G. LE RIDER, *Un curieux trésor de monnaies d'électrum trouvé à Clazomènes*, in «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 138/4 (1994), 945-53. Il tipo di Rovescio incuso sembra però rimandare più esattamente ad una produzione nella regione tracio-macedone.

¹⁷ In età classica l'uso dell'elettro resta confinato in zecche della Troade e della Misia, mentre la coniazione dell'oro è del tutto episodica, tranne che in Asia Minore. La monetazione fiduciaria in bronzo si diffonde nel corso del V secolo, a partire dalle colonie della Magna Grecia e sul Mar Nero: cfr. C. GRANDJEAN, *L'époque classique (479-336)*, in *La monnaie antique*, 62.

¹⁸ Cfr. M.B. BORBA FLORENZANO, *In God We Trust. Gods and God-like Entities on Ancient Greek Coins*, in *Typoi*, 98-9. Per la seconda fase dell'evoluzione figurativa

ne la testa sul Diritto e gli attributi specifici sul Rovesio (Atena/Civetta per Atene; Pegaso/Atena per Corinto¹⁹; Zeus/Aquila per Elide²⁰ fig. 9): la religione, infatti “was overwhelmingly the most common way in which identity was expressed on coins”²¹. Altri soggetti possono invece fare riferimento al prodotto locale che dà fama alla città (la spiga di orzo per Metapontion, il *silphium* per Cirene²²), oppure utilizzare immagini ‘omonime’ – come già si è visto per Focea e come avviene anche, per esempio, sulla monetazione di Side, impressa con la figura di un melograno (σίδη: fig. 10)²³.

Come conseguenza si verifica una tendenza all’immobilizzazione – anche per secoli – della tematica figurativa e perfino dello stile in cui essa è resa. Tale conservatorismo iconografico e stilistico trova giustificazione nella “crainte de dérouter les usagers, de perdre leus confiance et de voir diminuer la valeur commerciale de la monnaie sur les marchés étrangers”²⁴. Il caso più eclatante è rappresentato dalla monetazione di Atene²⁵, che raffigura sul Diritto per più di 770 anni

della monetazione greca, caratterizzata da tipi fissi per le differenti zecche (“type poliade”), cfr. O. PICARD, *Le type monétaire*, 117-23.

¹⁹ Il legame tematico fra i due soggetti è costituito dall’aiuto fornito dalla dea a Bellerofonte (discendente dalla famiglia reale di Corinto) nell’imbrigliare il cavallo alato presso la fonte cittadina di Pirene: cfr. A. ZISKOWSKI, *The Bellerophon Myth in Early Corinthian History and Art*, in «Hesperia», 83/1 (2014), 81-102.

²⁰ La città peloponnesiaca svolgeva infatti un ruolo di controllo sul santuario di Olimpia e sui giochi che vi si svolgevano: cfr. M. KÖIV, *Early History of Elis and Pisa: Invented or Evolving Traditions?*, in «Klio», 95/2 (2013), 315-68.

²¹ C. HOWGEGO, *Coinage and Identity in the Roman Provinces* in C.J. HOWGEGO – H. VOLKER – A. BURNETT (eds.), *Coinage and Identity in the Roman Provinces*, Oxford 2005, 2. Cfr. O. Picard, *Images des dieux sur les monnaies grecques*, in «Mélanges de l’Ecole française de Rome. Antiquité», 103/1 (1991), 223-33.

²² Si tratta di una pianta medica della famiglia delle *Apiaceae*, oggi estinta, utilizzata anche in cucina: cfr. U. WARTENBERG U. – J.H. KAGAN, *Silphium, Jerboas, Genets and the Coinage of Cyrene*, in M. ASOLATI (ed.), *Le monete di Cirene e della Cirenaica nel Mediterraneo. Problemi e prospettive*, Atti del V Congresso Internazionale di Numismatica e di Storia Monetaria (Padova, 17-19 marzo 2016), Padova, 47.

²³ Sul toponimo della città della Pamfilia, “derived from a substratal term for ‘pomegranate’”, cfr. K.T. WITCZAK, *Ancient Greek Σίδη as a Borrowing from a Pre-Greek Substratum*, in «Graeco-Latina Brunensia», 19/1 (2014), 113-26.

²⁴ C. GRANDJEAN, *L’époque classique*, 63.

²⁵ Per una presentazione dello sviluppo della produzione monetale di Atene, cfr. P.G. VAN ALFEN, *The Coinage of Athens, Sixth to First Century BC*, in OHGRC, 88-112.

senza soluzione di continuità la testa elmata di Atena rivolta a destra, a partire dai tetradrammi arcaici introdotti alla fine del VI secolo a.C. e fino alla più tarda produzione di piena età imperiale (264-267 d.C. ca.; fig. 11), quando le ultime monete ateniesi – ormai soltanto in bronzo – ancora ripropongono il busto della dea²⁶. Nella fissità del tipo si ha una minima ricerca di *variatio* essenzialmente nella resa del copricapo indossato da Atena, che sostituisce nel corso del tempo la calotta liscia con la sovrapposizione di una corona di ulivo (fig. 12), abolita quando il copricapo si dota di un triplo cimiero di ascendenza fidiaca (fig. 13). In realtà le due minime innovazioni iconografiche hanno il compito, più che di rivitalizzare il tradizionale soggetto dei tetradrammi, di sottolineare l'avvio di nuove fasi produttive della zecca, la prima posteriore all'incendio dell'Acropoli del 480 a.C., la seconda databile nel corso del II secolo a.C., dopo i periodi di vera e propria stasi seguiti alla vittoria di Filippo II di Macedonia a Cheronea nel 338²⁷. L'animale favorito della dea, la civetta, svolge lo stesso compito di emblema poliade sul Rovescio dei nominali, ma con una maggiore varietà tipologica: per esempio è rappresentata di fronte, con le ali spiegate sull'unica emissione di decadrammi ateniesi (secondo quarto del V a.C.)²⁸, doppia sui nominali del valore di due oboli (fig. 14).

²⁶ L'ultimo periodo di attività della zecca è messo in relazione con la necessità di affrontare le spese per la difesa della città contro l'invasione dell'Attica da parte degli Eruli, che – nella ricostruzione delle fonti scritte – riuscirono comunque a impadronirsi e a saccheggiare la città. Le testimonianze archeologiche hanno di contro rilevato tracce di incendio solo in alcuni edifici dell'Agorà “and it seems certain that barbarian raiders neither reached the Acropolis nor interrupted the operation of Athenian government or religion”: A. ROBERTSON BROWN, *Banditry or Catastrophe? History, Archaeology, and Barbarian Raids on Roman Greece*, in R.W. MATHISEN – D. SHANZER (eds.), *Romans, Barbarians, and the Transformation of the Roman World: Cultural Interaction and the Creation of Identity in Late Antiquity*, Farnham 2011, 85.

²⁷ La data esatta in cui Atene ricomincia a battere moneta (significativamente definita dai moderni ‘di nuovo stile’) è controversa, ma successiva alla vittoria di Cinocefale di Tito Quinzio Flaminio su Filippo V di Macedonia nel 196 a.C. La ripresa produttiva sarebbe pertanto o immediatamente successiva a tale avvenimento, oppure da collocare negli anni Ottanta o Sessanta del secolo. Le ultime coniazioni di tetradrammi sono collegate al sacco di Atene da parte di Silla nell'86 o all'arrivo in città di Marco Antonio nel 42/1.

²⁸ L'emissione, con funzioni più commemorative che veramente economiche, è stata messa in relazione con la grande vittoria di Cimone all'Eurimedonte del 466 a.C.

Ancora oggi il soggetto nazionale dell'euro greco è costituito da una civetta, o – più esattamente – dalla riproduzione del Rovescio di un tetradramma ateniese coniato nel corso del V secolo che la raffigura²⁹.

2. Il re arciere sui darici e sui sicli achemenidi

Un caposaldo nello sviluppo della raffigurazione umana sulla moneta è rappresentato dalla monetazione bimetallica achemenide, strutturata in nominali in oro (il darico, gr. *dareikós statér* e le sue frazioni) e in argento (il siclo, gr. *σίγλος medikós* e le sue frazioni). Tutti hanno il Rovescio aniconico, al centro del quale viene impressa una punzonatura rettangolare, di forma irregolare. Il soggetto del Diritto è invece costituito da una figura umana, riproposta con qualche variante su tutti i quattro gruppi nei quali la lunga produzione è stata suddivisa, dalla sua introduzione con Dario I nel 520 a.C. ca.³⁰, fino alla sconfitta dell'impero persiano ad opera di Alessandro Magno sotto il regno di Dario III (336-333 a.C.). Il soggetto è stato talora identificato con un eroe o una divinità, ma "the numismatic evidence does not permit identification of the image on the darics and sigloi as anything but that of the emperor"³¹.

La rappresentazione del Gran Re, anche a motivo delle dimensioni dei tondelli monetali, è inevitabilmente sommaria, con alcuni tratti comuni alle quattro diverse tipologie: la direzione verso destra, la lunga barba a punta, la tiara merlata (*kídaris*) e la veste reale a manica lunga

²⁹ Il bozzetto è opera dell'incisore Georges Stamatopoulos della Bank of Greece.

³⁰ Testimone fondamentale per la data di avvio della coniazione della moneta reale persiana è un tavoletta dall'archivio della fortificazione di Persepoli, datata al ventiduesimo anno di regno di Dario I (= 500-499 a.C.), il cui rovescio reca due impressioni con funzione sigillare, tratte da altrettanti darici di II tipo (vedi *oltre*).

³¹ M. ALRAM, *Daric*, in *Encyclopaedia Iranica*, VII/1, disponibile online (<http://www.iranicaonline.org/articles/daric>). Per le altre letture proposte nella storia degli studi, cfr. D. STRONACH, *Early Achaemenid Coinage. Perspectives from the Homeland*, in «Iranica Antiqua», 24 (1989), 266-79; M.C. ROOT, *The Persian Archer at Persepolis. Aspects of Chronology, Style and Symbolism*, in «Revue des Études Anciennes», 91/1-2 (1989), 46-50; Y. LINTZ, *The Archer Coins: A Closer Examination of Achaemenid Art in Asia Minor*, in J. CURTIS – St J. SIMPSON (eds.), *The World of Achaemenid Persia. History, Art and Society in Iran and the Ancient Near East*, London 2010, 369-78. L'interpretazione del soggetto come una figura divina riguarda soprattutto le monete di I tipo.

(*kándys*). Nel I tipo, conosciuto ad oggi solo da nominali in argento (fig. 15), il re compare a mezzo busto, con l'arco nella sinistra e due o tre frecce nella destra. Dal tipo successivo è invece raffigurato a figura intera, con la faretra sulle spalle e il ginocchio destro puntato a terra, oppure nella posizione detta della 'corsa in ginocchio'. Mutano però i gesti: dapprima il re è in atto di scoccare una freccia (II tipo), poi regge l'arco nella sinistra protesa in avanti e una lunga lancia tenuta obliquamente con la destra (III tipo; fig. 16); quest'ultima è sostituita nel IV tipo da una corta arma da taglio, pugnale o spada³².

La pervasività del soggetto del re arciero (*toxótēs*) fece sì che alle monete venne assegnato il nome popolare di *toxótai*, ossia arcieri, accanto a quello di darici³³. Nella continua riproposizione della figura reale non si riconosce la volontà di dotarla di tratti individuali, così da ritrarre l'aspetto fisico di uno dei sette re che si succedettero sul trono achemenide nel corso di un secolo e mezzo (Dario I, Serse, Artaserse I, Dario II, Artaserse II, Artaserse III, Dario III). È pertanto palese che si volesse presentare un'immagine generica del Gran Re, senza riprodurre i dettagli fisiognomici tipici dei singoli sovrani: come scrive Margaret Root, "on the royal coins it is the *concept* of the Achaemenid king as archer that signifies, not the *person* of any specific king"³⁴. La

³² I tipi III e IV sono a loro volta suddivisi in più sottotipi (talora con ulteriori raggruppamenti inferiori), con proposte di cronologia differenti da parte dei diversi autori: cfr. I. CARRADICE, *The 'Regal' Coinage of the Persian Empire*, in I. CARRADICE (ed.), *Coinage and Administration in the Achaemenid and Persian Empire*, London 1987, 73-95; M. ALRAM, *The Coinage of the Persian Empire*, in OHGRC, 68; B. WEISSER, *Herrscherbild und Münzportät in Kleinasien*, in *Das Persische Weltreich. Pracht und Prunk der Großkönige*, Stuttgart 2006, 72. Per quanto riguarda il numero di zecche attive, oltre che a Sardi, l'emissione fu forse realizzata anche in altre città, come Dascylium o Babilonia: cfr. M. ALRAM, *The Coinage*, 68-9; K. KONUK, *Asia Minor*, 52.

³³ Plut., *Artox.* 20,4; *Ages.* 15,6. La denominazione di darici è anch'essa attestata nelle fonti contemporanee (la più antica del 429/8 a.C.), con una dipendenza, secondo i moderni, dall'antico persiano *daru(i)yaka o *zaruyaka (d'oro). L'associazione con il nome del re sarebbe invece una "later folk etymology": M. ALRAM, *The Coinage*, 64.

³⁴ M. COOL ROOT, *The King and Kingship in Achaemenid Art. Essays on the Creation of an Iconography of Empire*, Leiden 1979, 310. Interpreta invece i soggetti monetali achemenidi come ritratti dei diversi re A. WINZER, *Antike Portraitmünzen der Perser und Griechen aus vor-hellenistischer Zeit (Zeitraum ca. 510-322 v. Chr.)*.

monetazione non è pertanto avvertita come un *medium* per diffondere una “personalized expression of kingship”: analogamente a quanto si riscontra in altre manifestazioni dell’arte achemenide, la raffigurazione del re ha una connotazione dinastica piuttosto che individuale. Nessuna legenda onomastica accompagna mai la raffigurazione del re arciero, che mantiene pertanto un’anonimia anche epigrafica.

3. Temistocle e la monetazione ‘satrapale’

Come premessa generale, la questione circa l’apparire del ritratto sulla monetazione greca si pone quando – sintetizzando – la raffigurazione di una testa è associata ad una legenda che indica l’autorità emittente utilizzando il genitivo singolare in luogo dell’analogo caso al plurale, consueto sulla produzione delle *poleis*: si passa, cioè, dall’affermazione “moneta dei...”, a quella di “moneta di...”.

Annullata la possibilità che si debba riconoscere alla monetazione reale achemenide il merito di aver introdotto il ritratto monetale, la ricerca di tale primogenitura si svolge comunque ancora all’interno di coniazioni approntate in ambito microasiatico, fra il secondo quarto del V a.C. e il secolo successivo. Il primo personaggio chiamato in causa è in realtà un ateniese, ossia Temistocle. L’artefice della vittoria di Salamina del 480 a.C., ostracizzato alla fine degli anni Settanta o agli inizi del decennio seguente, aveva infatti trovato accoglienza presso il re persiano Artaserse I come suo consigliere negli affari greci, prendendo dimora a Magnesia sul Meandro, dove morì nel 459/8 circa. Secondo la testimonianza di Tucidide (1,138,5) Temistocle avrebbe esercitato in questo periodo una qualche forma di governo (ἡγεμονία) sulla città e sulla sua *chora*, fra le cui prerogative doveva risiedere anche quella di battere moneta³⁵. Così infatti testimonia un gruppo consistente di nominali

Die frühesten Portraits lebender Menschen von Dareios I bis Alexander III, Kronberg 2005, 11-12.

³⁵ Cfr. J. NOLLÉ – A. WENNINGER, *Themistokles und Archeopolis: eine griechische Dynastie im Perserreich und ihre Münzprägung*, in «Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte», 48/49 (1998/99), 29-41; K.A. SHEEDY, *Themistocles, His Son Archeopolis, and Their Successors (Themistocles V?)*. *Numismatic Evidence for the Rule of a Dynasty at Magnesia on the Maeander*, in E. MINCHIN – H. JACKSON (eds.), *Text and the Material World. Essays in Honour of Graeme Clarke*, Uppsala 2017, 65-7.

in argento (dallo statere al tetartemorion, pari a $\frac{1}{4}$ di obolo)³⁶, battuti su standard attico, che riportano il nome del generale ateniese, per esteso o in forma monogrammata. Di particolare interesse risultano i trihemiboli e gli hemiboli, in quanto utilizzano come soggetto del Dritto una testa maschile barbata, che indossa un copricapo conico adorno di una ghirlanda vegetale (fig. 17). Il Rovescio è solo epigrafico: al centro di un quadrato incuso con il perimetro sottolineato da una perlinatura, stanno le lettere *theta* ed *epsilon*, unite in un unico segno grafico, interpretate come la parte iniziale della legenda onomastica $\Theta\epsilon\mu\iota\sigma\tau\omicron\kappa\lambda\eta\varsigma$.

Gli studiosi hanno variamente letto l'immagine antropomorfa. Herbert Cahn e Dominique Gerin con molta convinzione vi riconobbero "Themistocles, the man": la presenza ai lati della testa delle lettere Θ ed E , infatti "imply that it [the head] represents him". Si tratterebbe pertanto dei "first portraits on coins", privi comunque di "individual likeness", a causa dello stile *sub-archaic* della loro esecuzione³⁷. La ricerca più recente, in seguito all'approfondito esame storico-iconografico proposto da Johannes Nollé, legge invece la testa come una raffigurazione del dio Efesto, dotato del suo tipico copricapo, il *pileus*. Si avrebbe pertanto una uniformità con la tematica generale della monetazione temistoclea coniata a Magnesia, incentrata nei differenti valori su "eine wichtige Gottheit der Stadt" (Apollo e Zeus). Le lettere che fiancheggiavano la testa sarebbero allora da integrare come $\Theta E[\mu\iota\sigma\tau\omicron\kappa\lambda\epsilon\acute{o}\varsigma]$, indicando con il consueto caso genitivo l'autorità emittente e non il personaggio raffigurato³⁸. La seconda identificazione mi pare certamente da preferire, anche tenuto conto che la particolare posizione in cui si trovava allora Temistocle, ospite del Gran Re, doveva consigliare un atteggiamento prudente piuttosto che il desiderio di attirare su di sé l'attenzione, ponendo – in modo del tutto dirompente – il proprio ri-

³⁶ Per il catalogo più aggiornato, comprensivo di 23 pezzi, cfr. K.A. SHEEDY, *Themistocles, His Son Archepolis*, 68-70.

³⁷ H.A. CAHN – D. GERIN, *Themistocles at Magnesia*, in «Numismatic Chronicle», 148 (1988), 18-9. Cfr. anche H. CAHN, *Le monnayage des satrapes: iconographie et signification*, in «Revue des Études Anciennes», 91 (1989), 98: la mancanza di tratti realistici sarebbe da imputare alle dimensioni minuscule di "un'oeuvre [...] destinée à la circulation locale".

³⁸ J. NOLLÉ, *Themistokles in Magnesia: über die Anfänge der Mentalität, das eigene Porträt auf Münzen zu Setzen*, in «Schweizerische Numismatische Rundschau», 75 (1996), 5-21 (cfr. anche K.A. SHEEDY, *Themistocles, His Son Archepolis*, 76).

tratto sulle monete, accanto alle consuete immagini divine, rischiando perfino l'accusa di *asébeia*³⁹.

Di poco successive alla monetazione temistoclea, sono le teste barbate testimoniate su un'abbondante produzione anch'essa di ambito achemenide, battuta da satrapi soprattutto occidentali, da funzionari di rango inferiore dell'amministrazione e da ufficiali dell'esercito, come *hyparchoi* e *karanoi*⁴⁰. L'ambito cronologico di tale 'monetazione satrapale'⁴¹ si estende dal terzo quarto del V a.C. fino a tutto il secolo successivo (al quale anzi appartiene la massima parte delle emissioni), sopravvivendo anche alla caduta dell'impero persiano⁴². Essa riflette la sempre maggior indipendenza goduta ad occidente dai satrapi, in relazione alla politica espansionistica in Asia Minore dapprima di Atene e poi anche di Sparta e al clima di instabilità interna, segnato da innumerevoli rivolte locali e da qualche atto di insubordinazione (ufficiale o clandestino) dei satrapi stessi nei confronti del Gran Re⁴³. Tutte queste situazioni richiedevano una capacità finanziaria da parte dei satrapi, esercitata sia grazie all'intervento del sovrano – limitatamente al periodo iniziale stando all'autore degli *Hellenika Oxyrhynchia* (19,2)⁴⁴ – sia con fondi propri: "it is only a small step from striking coins from

³⁹ J. NOLLÉ, *Themistokles in Magnesia*, 18-9. Non mancano citazioni antiche su ritratti di Temistocle eretti ad Atene, ma si tratta di iniziative di tipo privato, oppure da collocare nel corso del IV secolo: cfr. C.M. KEESLING, *Early Greek Portraiture. Monuments and Histories*, Cambridge 2017, 133-5; F.F. DI BELLA, *L'Erma di Temistocle da Ostia. Una nuova interpretazione*, in «Peloro», 2/1 (2017), 13-4.

⁴⁰ Sono note emissioni approntate dai satrapi di Paflagonia, Misia, Troade, Eolide, Ionia, Caria, Licia, Panfilia, Cilicia, Fenicia, Samaria, Giudea ed Egitto. Il più esaustivo catalogo è stato redatto da A. WINZEL, *Antike Portraitmünzen*, 25-52; per un inquadramento generale, cfr. J. BODZEK, *Achaemenid Asia Minor. Coins of the Satraps and the Great King*, in K. DÖRTLÜK – O. TEKIN – R. BOYRAZ SYHAN (eds.), *First International Congress of the Anatolian Monetary History and Numismatics*, 25-28 February 2013, Istanbul 2014, 59-78.

⁴¹ Si tratta di una definizione convenzionale, perché – come detto – ad essa partecipano anche personaggi con funzioni differenti (*ibidem*, 63). Sul sistema amministrativo achemenide, cfr. B. JACOBS, *Achaemenid Satrapies*, in *Encyclopædia Iranica*, disponibile on line (<http://www.iranicaonline.org/articles/achaemenid-satrapies>).

⁴² Cfr. J. BODZEK, *Achaemenid Asia Minor*, 68-9.

⁴³ Cfr. ID., *Remarks on the Origins of Achaemenid Satrapic Coinages*, in «Folia Numismatica», 28/1 (2014), 7.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*. Il titolo "Elleniche di Ossirinco" fa riferimento a un'opera frammentaria testimoniata da due serie di papiri (II d.C.), rinvenuti in Egitto nel 1906 e

ore supplied by the satrap with the characteristic types of whichever mint to the coins with a type chosen by a satrap and in his name”⁴⁵.

Pochi sono gli esemplari pervenuti in oro e in elettro, con un uso invece diffuso dell’argento e del bronzo⁴⁶. La produzione non è affatto uniforme, in quanto il peso standard di riferimento, il sistema monetale e i soggetti variano da emissione ad emissione, riflettendo pertanto la complessità del sistema amministrativo achemenide. A differenza della monetazione reale, quella satrapale appare dotata di una sia pur stringata epigrafia onomastica (in greco, licio, aramaico, fenicio, ebraico, con casi di bilinguismo), che riporta il nome dei diversi personaggi (Tissaphernes, Pharnabazus, Tiribazus, Orontas, Autophradates, Spithridates, Mazaeus, Sabakes, Mazakes...) e solo eccezionalmente anche il titolo satrapale⁴⁷. Dal punto di vista figurativo sono stati individuati soggetti limitati a poche zecche localizzate in un’area ristretta (tipi ‘regionali’)⁴⁸, accanto ad altri con diffusione interregionale, in quanto utilizzati da più autorità emittenti in più *ateliers*. Fra questi ultimi alcuni riprendono il soggetto della monetazione reale, raffigurando pertanto il re-arciere (fig. 18), altri invece se ne distaccano completamente, proponendo l’immagine di un cavaliere iranico in atto di avanzare al galoppo con la lancia nella destra protesa e delle cosiddette *tiarate heads*⁴⁹. La definizione dà conto del fatto che tali teste indossano costantemente la tiara, ossia il berretto di feltro, cuoio, seta o stoffa che copriva il capo, il retro del collo con una estesa protezione a punta, le orecchie, le guance e il mento, con lunghe falde che potevano essere annodate. Solo al Gran re era concesso di indossare la tiara con la parte sommitale coniforme eretta (*tiara orthē*), mentre dai membri delle *élites* persiane (magi, satrapi, personaggi della corte) era calzata

nel 1942, di autore ignoto. L’ambito cronologico narrato va dalla fine del V secolo a.C. ai primi decenni del successivo.

⁴⁵ J. BODZEK, *Achaemenid Asia Minor*, 69.

⁴⁶ La coniazione del metallo giallo, per motivi di prestigio, era infatti riservata al Gran Re, mentre l’elettro era ormai poco utilizzato per la produzione della moneta, essendo stato sostituito dall’argento: cfr. *ibidem*, 69-70.

⁴⁷ Cfr. *ibidem*, 65-6.

⁴⁸ Fra essi sono comprese per esempio, la raffigurazione del Gran Re seduto in trono, di uno o due guerrieri persiani, del dio Ahuramazda: cfr. *ibidem*, 67.

⁴⁹ *Ibidem*, 67-8.

con la punta ripiegata in avanti (*tiara apagēs*), così da formare tre protuberanze o da ricadere in pieghe sui due lati del viso⁵⁰.

Anche per quanto riguarda la natura delle teste tiarate, non c'è unanimità fra gli studiosi: sono dei ritratti che riproducono le fattezze individuali dei satrapi in carica, i cui i nomi compaiono sulle monete stesse, oppure raffigurazioni prive di qualsiasi pretesa naturalistica (dei, eroi, antenati deificati), o ancora immagini simboliche, rappresentative della carica satrapale o dell'aspetto militare della monarchia achemenide⁵¹? Per tentare di rispondere a questa domanda, esaminiamo, per esempio, la produzione di Orontes⁵², un nobile di origini battriane, imparentato con la casa reale achemenide grazie alle nozze con la figlia di Artaserse II. Quale satrapo dell'Armenia, affrontò nel 401 a.C. presso il fiume Centrites i Diecimila, nel corso della loro ritirata verso il Mar Nero. Nel 386/5 partecipò come capo della fanteria alla spedizione persiana contro il re di Cipro Euagoras di Salamina, con cui stipulò una pace poco vantaggiosa per i Persiani, che non fu accettata: perse così il favore del quale godeva a corte. Orontes riappare nelle fonti nel 362/1, nel ruolo incredibile di satrapo della Misia: si dovette trattare, invece, di funzioni amministrative subordinate, esercitate in Misia o in qualche satrapia costiera⁵³. In tale veste guidò la rivolta dei satrapi dell'Asia Minore contro Artaserse II, terminata rapidamente proprio in virtù del tradimento di Orontes. Fra il 357 e il 352 circa, regnante Artaserse III, realizzò una nuova ribellione, nel corso della quale giunse a occupare anche Pergamo, che restituì in seguito al re, morendo poco dopo (post 348 a.C.).

Hyla A. Troxell ha collegato la monetazione in argento di Orontes alla rivolta attuata alla metà degli anni Cinquanta, che avrebbe

⁵⁰ Cfr. S. SHAHBAZI, *Clothing II. In the Median and Achaemenid Periods*, in *Encyclopaedia Iranica*, V/7, disponibile online (<http://www.iranicaonline.org/articles/clothing-ii>); sulla *tiara apagēs*, cfr. M. GRABOWSKI, *Abdisares of Adiabene and the Batas-Herir Relief*, in «Światowit», 9/a, 2011, 120-25.

⁵¹ Cfr. J. BODZEK, *Tiarate Heads on Samarian Coins*, in «Israel Numismatic Research», 6 (2011), 4.

⁵² Cfr. H.A. TROXELL, *Orontes, Satrap of Mysia*, in «Schweizerische Numismatische Rundschau», 60 (1981), 27-7; R. SCHMITT, *Orontes*, in *Encyclopaedia Iranica*, disponibile online (<http://www.iranicaonline.org/articles/orontes>).

⁵³ Cfr. *Ibidem*, 37 (“sub-satrap or ὑπαρχος of Mysia”); R. SCHMITT, *Orontes* (“subordinate governor of some coastal province”). La Mysia non costituiva infatti una satrapia a sé stante, ma era parte di quella di Dascylium: cfr. *ibidem*, 28.

comportato la necessità di battere denaro per supportarne le azioni militari⁵⁴, mentre le monete in metallo vile sarebbero delle “peacetime coins”, di uso locale, precedenti o successive al numerario argenteo⁵⁵. Le zecche sarebbero da localizzare ad Adramyteum e Cisthene⁵⁶. Il Diritto reca due diverse tipologie di teste maschili barbate: una – più utilizzata sul metallo bianco – è certamente da identificare con Zeus, a motivo della corona di lauro che la orna (fig. 19)⁵⁷, mentre la seconda – solo su nominali enei – è una chiara raffigurazione di un satrapo, grazie all’attributo della tiara, dotata o meno anche del diadema (fig. 20). In entrambi i casi la testa può essere associata o meno alla legenda in greco OPONTA, che dunque deve indicare l’autorità emittente⁵⁸. Dal punto di vista della resa dei volti, quello di Zeus ha un aspetto genericamente ‘classico’, mentre la testa satrapale mostra dei caratteri fisiognomici particolari, soprattutto nel forte naso aquilino e nella magrezza del lungo viso, così da rendere molto credibile il suo riconoscimento come un ritratto di Orontes.

Tratti piuttosto simili hanno d’altra parte anche le teste tiarate su monete di Tissaferne, satrapo di Sardi, di Farnabazo, satrapo di Misia (fig. 21), di Spithridates, satrapo della Ionia e Lidia (fig. 22), di Autophrades, satrapo della Lidia⁵⁹: oltre alla comune prerogativa della tiara, i quattro personaggi sono tutti barbati, con elementi del viso (occhio, naso, bocca) piuttosto marcati, in una struttura del volto asciutta. Pur nella generica ‘aria di famiglia’, qualche testa sembra manifestare però un modo individuale ‘di presentarsi al mondo’, così che la sua immagine pare essere quella “di una determinata individuabile persona”, per riprendere la concisa definizione di ritratto di Ranuccio Bianchi Ban-

⁵⁴ La rivolta dei satrapi costieri del 361 non sembra aver richiesto la necessità di coniare moneta, per la sua breve durata e per la sua modalità, costituita da una serie di “betrayals, assassinations, and withdrawals”: cfr. *ibidem*, 34.

⁵⁵ Cfr. *ibidem*.

⁵⁶ Meno sicura è l’attribuzione ad Orontes di anonimi stateri in oro con testa tiarata al Diritto e protome di Pegaso al Rovescio: cfr. *ibidem*, 35-7.

⁵⁷ A. WINZEL, *Antike Portraitmünzen*, 43 descrive la testa come “Kopf des Zeus von Adramytion mit Lorbeerkrantz und portraithaften Zügen des Orontas”, interpretazione che mi pare vedere tratti personali in realtà non presenti nella testa della divinità.

⁵⁸ Sull’inconsueta forma del genitivo in *-alpha*, cfr. *ibidem*, 31-2.

⁵⁹ Pre una esaustiva presentazione della produzione satrapale, che interpreta tutte le teste tiarate come ritratti, cfr. A. Winzel,

dinelli⁶⁰. Si tratta pertanto di raffigurazioni monetali in cui il realismo (nel significato che Jerome J. Pollitt applica ad opere che “incorporate enough of the indiosyncratic, aberrant, or irregular features of their subject’s appearance to make him or her seem unique or familiar”⁶¹) sembra prendere il sopravvento sulla genericità di un ritratto di ruolo⁶², in questo caso riferito ai governatori delle satrapie achemenidi⁶³.

4. La monetazione macedone da Alessandro I a Filippo II

Nella indagine delle prime raffigurazioni umane sulla monetazione assume notevole rilievo quella battuta nel regno macedone. L’autorità emittente al singolare (il re) fa sì che in alcuni soggetti di tale produzione siano state riconosciute – più o meno concordemente – sue raffigurazioni, a figura intera o limitatamente alla testa.

4.1 L’introduzione della monetazione con Alessandro I

L’emissione di moneta nel regno di Macedonia prende avvio con Alessandro I (498-454 a.C. ca.), arrestandosi solo con la conquista romana seguita alla sconfitta di Perseo a Pidna nel 168 a.C. L’inizio della coniazione sarebbe di poco successivo all’abbandono da parte dei Persiani del suolo greco nel 479, quando il sovrano – tramite azioni militari o stipulando alleanze con alcune tribù insediate ad oriente⁶⁴ – poté avere accesso alle miniere di argento del monte Dysoron, in grado di fornire giornalmente un talento di metallo bianco, secondo la testimo-

⁶⁰ R. BIANCHI BANDINELLI, *Ritratto*, in *Enciclopedia dell’Arte Antica*, VI, Roma 1965, 695.

⁶¹ J.J. POLLITT, *Art in the Hellenistic Age*, Cambridge 1993, 64.

⁶² Sul “role portrait”, cfr. *ibidem*, 59-60.

⁶³ Raffigurazioni che presentano tratti individualizzati si hanno anche su monete battute da re e dinasti della Licia fra il 425/0 e la metà del III a.C.: cfr. F. KOLB – W. TIETZ, *Zagaba: Münzprägung und politische Geographie in Zentrallykien*, in «Chiron», 31 (2001), 347-416; A. WINZEL, *Antike Portraitmünzen*, 52-59; V. SALADINO, *Il realismo nei ritratti dei governanti. La statua di Seute III e le monete coniate in Asia Minore in epoca achemenide*, in D. BOSCHUNG – F. QUEYREL (hsbg.), *Bilder der Macht. Das griechische Porträt und seine Verwendung in der Antiken Welt*, 121-162.

⁶⁴ Un’espansione “at least in part through alliances” è stata ricostruita da Catharine Lorber proprio grazie ad un’attenta analisi della monetazione: cfr. C.C. LORBER, *The goats of Aigai*, in S. HURTER – C. ARNOLD-BIUCCHI (eds.), *Pour Denyse: Divertissements numismatiques*, Bern 2000, 113-33.

nianza di Erodoto (5,17)⁶⁵. Sul Diritto degli ottodrammi, tetradrammi, ottoboli e tetroboli ‘pesanti’ di Alessandro I⁶⁶ è effigiato un personaggio imberbe con clamide e petaso⁶⁷, in atto di avanzare verso destra sul suo cavallo al passo (fig. 23), oppure a piedi a fianco della cavalcatura (fig. 24), ma sempre reggendo orizzontalmente due lunghe lance nella sinistra⁶⁸. Appare quasi superfluo rilevare ancora una volta come un soggetto antropomorfo dia origine a un dissidio interpretativo. Secondo le differenti letture, che partono da una decodificazione iconografica minimale per giungere ad una iconologica massimale, la figura maschile sarebbe pertanto un generico cavaliere/guerriero/cacciatore, l’eroe trace divinizzato Rhesos, il dio Ares, un simbolo dei “valeurs propres à l’a-

⁶⁵ Cfr. S. KREMYDI, *Coinage and Finance*, in R.J. LANE FOX (ed.), *Brill’s Companion to Ancient Macedon. Studies in the Archaeology and History of Macedon, 650 BC-300 AD*, Leiden-Boston 2011, 161-3; K. DAHMEN, *The Numismatic Evidence*, in J. ROISMAN – I. WORTHINGTON (eds.), *A Companion to Ancient Macedonia*, Chichester 2010, 50-1.

⁶⁶ Sulle due differenti metrologie adottate, cfr. *ibidem*. J.A. SCHELL, *Observations on the Metrology of the Precious Metal Coinage of Philip II of Macedon: the “Thracio-Macedonian” Standard or the Corinthian Standard?*, in «American Journal of Numismatics», 12 (2000), 7 interpreta lo standard degli ottodrammi e dei tetroboli pesanti come riferito alla pondometria corinzia, utilizzata in seno alla lega calcidica, in base alla quale sono da considerare rispettivamente decadrammi e pentoboli. Per altre valutazioni del quadro ponderale, con ricadute sull’area di circolazione delle differenti serie, cfr. S. KREMYDI, *Coinage and Finance*, 162-3. Il soggetto dei tetroboli di standard leggero è costituito da un cavallo che avanza al passo oppure al galoppo verso destra o verso sinistra; frazioni ancora inferiori raffigurano una protome equina.

⁶⁷ Sugli elementi dell’abbigliamento, tipicamente macedoni, e sulla natura del copricapo, indicato come una *kausia* (cfr. A.M. PRESTIANNI – GIALLOMBARDO – B. TRIPODI, *Iconografia monetale e ideologia reale macedone. I tipi del cavaliere nella monetazione di Alessandro I e di Filippo II*, in «Revue des Études Anciennes», 98 [1996], 318-9), o come un *petasos*, cfr. C. SAATSOGLOU-PALIADELI, *Aspects of Ancient Macedonian Costume*, in «The Journal of Hellenic Studies», 113 (1993), 122-47.

⁶⁸ Sul alcune emissioni della più tarda produzione di Alessandro I, nello spazio fra le zampe sinistre del cavallo è collocato un cane, identificabile come di razza maltese: cfr. A.M. PRESTIANNI-GIALLOMBARDO – B. TRIPODI, *Iconografia monetale*, 319-21. La sua interpretazione come semplice simbolo accessorio, privo di contenuti semantici e di nessi con il soggetto principale, mi pare la più convincente: sul precoce apparire di simboli sussidiari (iconografici ed epigrafici) sulla monetazione della Grecia settentrionale, cfr. C.C. LORBER, *The goats of ‘Aigai’*, 125-7.

ristocratie, voire à la monarchie macédonienne”⁶⁹, il re macedone, lo stesso Alessandro I⁷⁰. A proposito della complessa questione esegetica, mi limito a richiamare due dati che, nella loro contrastante valenza, sembrano confermare il primo un significato generico dell’immagine monetale, il secondo invece una sua accezione fortemente personale. Il soggetto macedone del ‘cavaliere’ è parte dunque di una iconografia ‘ippica’ ampiamente utilizzata in area nord-balcanica⁷¹: se il tipo a cavallo è del tutto innovativo, la variante in cui avanza appiedato trova un confronto puntuale su ottodrammi cronologicamente di poco anteriori, battuti dalla tribù dei Bisalti (ca. 475-465)⁷², che avrebbero svolto il ruolo di prototipo per la raffigurazione macedone⁷³, suggerendo perfino la stipula di un’alleanza, seppure di breve durata, tra Alessandro I e quella popolazione, conclusa dal re per assicurarsi un “access to bullion from the Bisaltic mine”⁷⁴. Da una notizia di Erodoto apprendiamo invece di una precoce volontà di autocelebrazione da parte del sovrano macedone, che potrebbe pertanto aver interessato anche la tematica figurativa della sua monetazione. Lo storico, a proposito del colossale simulacro in bronzo di Apollo dedicato a Delfi con le spoglie della battaglia di Salamina (480 a.C.)⁷⁵, riferisce che esso si

⁶⁹ O. PICARD, *Numismatique et iconographie: le cavalier macédonien*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», Supplement 14 (1986), 75.

⁷⁰ Cfr. A.M. PRESTIANNI-GIALLOMBARDO – B. TRIPODI, *Iconografia monetale*, 317; 325.

⁷¹ Sulla monetazione delle tribù tracio-macedoni, favorita dal controllo del distretto minerario dell’area, cfr. K. DAHMEN, *The Numismatic Evidence*, 43-7.

⁷² Sulla cronologia della monetazione di questa tribù, cfr. C.C. LORBER, *The goats of ‘Aigai’*, 113-33. Ai Bisalti sono stati attribuiti anche esemplari anepigrafi con il cavaliere in groppa alla cavalcatura, che avrebbero nuovamente rappresentato il modello per la monetazione reale: cfr. A.M. PRESTIANNI-GIALLOMBARDO – B. TRIPODI, *Iconografia monetale*, 315, nota 18. Essi sono invece più propriamente da considerare una variante all’interno della monetazione di Alessandro I, con la quale condivide il tipo del Rovescio, costituito da un quadrato incuso quadripartito, ma circondato dalla legenda ΑΛΕΘΑΝΔΡΟ.

⁷³ M. OECONOMIDES, *The Human Figure in Archaic Greek Coinage*, in «Studies in the History of Art», 32 (1991), 279-80; C.C. LORBER, *The goats of ‘Aigai’*, 129-30; K. DAHMEN, *The Numismatic Evidence*, 50.

⁷⁴ C.C. LORBER, *The goats of ‘Aigai’*, 129.

⁷⁵ Erodoto descrive in verità l’offerta come il simulacro di un uomo (*andrias*), alto dodici cubiti (circa 5 metri e mezzo), in atto di reggere in mano il rostro di una nave; secondo Pausania 10,14,5 si trattò invece della dedica di una statua di Apollo:

elevava nello stesso luogo della statua d'oro di Alessandro (I) di Macedonia (8,121)⁷⁶. L'opera, più probabilmente dorata, forse eretta dopo la vittoria ottenuta dal re nell'area di Amfipoli su un gruppo di Persiani sopravvissuti alla battaglia di Platea del 479, si inseriva dunque in uno spazio privilegiato del santuario delfico, sulla terrazza che ospitava altre statue di Apollo, dedicate al dio da città greche. L'inappropriatezza del simulacro di Alessandro, che raffigurava il dedicante piuttosto che il divino ricevente, sarebbe stata concessa, secondo Catherine Keesling, "because he was a king whose family line, the Argeads, claimed descent from Herakles, and through Herakles from Zeus himself"⁷⁷. La stringata testimonianza erodotea non concede di immaginare l'aspetto della statua: Christine Saatsoglou-Paliadeli si spinge fino ad ipotizzare che raffigurasse "Alexander mounted, similar to the figure who is represented on the impressive silver coins which the king issued at the same time, possibly on the very same occasion"⁷⁸.

4.2 Filippo II

Con il figlio e successore di Alessandro I, Perdicca II (451-413 a.C.), cessa l'emissione di nominali di alto valore, probabilmente a causa della perdita dell'accesso alle miniere, così che il tipo del cavaliere che avanza al passo contraddistingue i soli tetroboli, mentre quello del cavaliere a terra non sarà più ripreso, nemmeno dalla posteriore monetazione macedone. Il soggetto ritorna in seguito su pentadrammi di Archelao (413-399 a.C.) e su tetradrammi e frazioni argentee di Filippo II (359-336 a.C.)⁷⁹, coniate a partire dal 356 a.C. su uno standard

cfr. W.C. WEST, *Greek Public Monuments of the Persian Wars*, PhD Thesis: University of North Carolina 1965, n. 29 (<https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/5423>. william-custis-west-iii-greek-public-monuments-of-the-persian-wars-iv-panhellenic-monuments-of-salamis).

⁷⁶ La statua è menzionata anche in Ps-Demosthenes 12.21 (*Epist. Philippi*), mentre Solinus 9, 13 ricorda da parte sua una statua dello stesso re eretta ad Olimpia: cfr. C. KEESLING, *Early Greek Portraiture: Monuments and Histories*, Cambridge 2017, 62-3. W.C. WEST, *Greek Public Monuments*.

⁷⁷ C. KEESLING, *Early Greek Portraiture*, 62.

⁷⁸ CHR. SAATSOGLOU-PALIADELI, *The Arts at Vergina-Aegae, the Cradle of the Macedonina Kingdom*, in *Brill's Companion*, 273.

⁷⁹ Una ricchissima fonte di approvvigionamento per il re furono le miniere d'argento dell'area del Monte Pangeo (con una produzione stimata in 26 tonnellate all'anno di metallo) e le miniere d'oro della città di Krenides, conquistata nel

ponderale locale (fig. 25)⁸⁰. Il tipo tradizionale del cavaliere montato riceve con questo sovrano qualche significativa trasformazione, a partire dal lato dei nominali sul quale viene impresso, ossia il Rovescio. Il personaggio è ora dotato di una barba corta e folta: disarmato, incede al passo montando l'animale su un *ephippion* e sollevando verso l'alto la mano destra aperta con tutte le dita distese⁸¹. Nel campo è la legenda ΦΙΛΙΠΠΟΥ.

Come scrive Anna Maria Prestianni Giallombardo, la presenza sul lato del Diritto delle monete di Filippo II di una testa divina (vedi *oltre*), “ha sottratto il cavaliere alla *interpretatio* mitico-religiosa, collocandolo precipuamente nella sfera dell'umano”⁸², all'interno della quale esso viene identificato come una generica rappresentazione del re e del potere reale, ma anche – sia pur con maggiore o minore convinzione da parte degli studiosi – con lo stesso Filippo II nel ruolo di vincitore di agoni o di vittorioso capo militare, colto nell'atto di salutare quanti lo stanno acclamando⁸³. La stessa autrice respinge però queste ultime letture, soprattutto a causa della mancanza di sicuri ritratti del re ai quali fare riferimento: il soggetto monetale sarebbe invece “sintesi e veicolo insieme dei valori propri e connotanti la sua regalità”, più specificamente un'immagine della virtù “personale e peculiare” di Filippo II, ossia la *homilia*⁸⁴.

357. Dal 348 a.C. circa Filippo II emette anche le prime monete del regno in oro, adeguandole allo standard attico, con uno statere di gr 8,6 corrispondente al didramma. L'adozione di tale pndometria permette pertanto alle monete auree di Filippo di diffondersi al di là del territorio macedone.

⁸⁰ Cfr. K. DAHMEN, *The Numismatic Evidence*, 51-2; S. KREMYDI, *Coinage and Finance*, 165-6.

⁸¹ Un'attentissima analisi del tipo monetale, che tiene conto delle varianti ravvisabili sui differenti conii, è stata proposta da A.M. PRESTIANNI GIALLOMBARDO – B. TRIPODI, *Iconografia monetale*, 331-4 (cfr. anche G. LE RIDER, *Monnayage et finances de Philippe II, un état de la question*, Athènes 1996, 5-6).

⁸² A.M. PRESTIANNI GIALLOMBARDO – B. TRIPODI, *Iconografia monetale*, 334.

⁸³ G. LE RIDER, *Le monnayage d'argent*, Paris 1977, descrive il soggetto come «Philippe II à cheval», affermando che “l'identification de ce cavalier ne fait pas de doute: il est diadème et le geste du bras droit convient parfaitement à un souverain” (364). Secondo C. ARNOLD BIUCCHI, *Alexander's Coins and Alexander's Image*, Cambridge 2007, 31 “this image is still only a generic representation of the king and royal power”.

⁸⁴ A.M. PRESTIANNI GIALLOMBARDO – B. TRIPODI, *Iconografia monetale*, 348-50.

Il secondo soggetto ‘ippico’ adottato dalla monetazione argentea di Filippo II dal 348 in avanti rappresenta invece un giovane cavaliere nudo al passo, che tiene nella destra un ramo di palma⁸⁵. Il legame con la figura del re non è dunque di tipo iconografico, ma viene generalmente ravvisato nella volontà di celebrare la vittoria ottenuta ad Olimpia nel 356 dal proprio cavallo (*Plut. Alex.* 3)⁸⁶. Isolata mi pare, invece, la lettura proposta da Maria Caccamo Caltabiano, che vede nel cavaliere giovanetto la raffigurazione dell’erede al trono macedone, in coincidenza con la reggenza assunta dal sedicenne Alessandro in assenza del padre, impegnato nell’assedio di Bisanzio (340/9 a.C.)⁸⁷.

Anche il soggetto del Diritto dei tetradrammi di Filippo II ha suscitato dubbi interpretativi (fig. 26). La testa maschile barbata e con corona di lauro rivolta a destra non può non essere riconosciuta come una immagine di Zeus, ma secondo alcuni essa avrebbe svolto anche la funzione di effigiare i tratti divinizzati del sovrano – che fu barbato –, sotto l’aspetto del padre degli dei⁸⁸. Una testa divina viene impressa sulla monetazione macedone per la prima volta con Archelao: giovanile e dotata di un sottile diadema viene oggi riconosciuta come quella di Caranos, il mitico fondatore del regno macedone, la cui celebrazione monetale poté essere vantaggiosa nella contemporanea ridefinizione della dinastia per motivi propagandisti-

⁸⁵ Un utilizzo contemporaneo dei due soggetti è attestato da emidramme di Pella, sulle quali il cavaliere nudo avanza con la destra alzata, costituendo dunque una “sorta di anello di congiunzione” fra le due raffigurazioni: cfr. A.M. PRESTIANNI GIALLOMBARDO – B. TRIPODI, *Iconografia monetale*, 331.

⁸⁶ Cfr. G. LE RIDER, *Le monnayage d’argent*, 365; 413.

⁸⁷ M. CACCAMO CALTABIANO, *Il tipo monetale del cavaliere nell’ottica del Lessico Iconografico Numismatico*, in M. CACCAMO CALTABIANO – D. CASTRIZIO – M. PUGLISI (a cura di), *La tradizione iconica come fonte storica. Il ruolo della numismatica negli studi di iconografia*, Reggio Calabria 2004, 27. In tale ricostruzione, il cavaliere maturo rappresenta il re stesso.

⁸⁸ Per le differenti interpretazioni, cfr. A.M. PRESTIANNI GIALLOMBARDO – B. TRIPODI, *Iconografia monetale*, 335. C. ARNOLD BIUCCHI, *Alexander’s Coins*, 30 esclude si possa trattare del ritratto del re, osservando comunque che “we can only speculate whether the bearded king identified himself with the image of the god”. Per una recente lettura della fisionomia di Filippo nella testa di Zeus, cfr. P. MORENO, *Alessandro Magno. Immagini come storia*, Roma 2004, 137.

ci⁸⁹. Lo stesso sovrano conia anche monete con le prime raffigurazioni della testa di Eracle (vedi *oltre*).

Entrambi i soggetti saranno ripresi nella monetazione successiva, mentre si deve a Filippo II la scelta di raffigurare per la prima volta sul *medium* monetale la testa della più importante divinità del pantheon macedone⁹⁰. Zeus, da cui sarebbe disceso, secondo la genealogia esiodica, il mitico eroe eponimo Macedone⁹¹, aveva il più rilevante luogo di culto ‘nazionale’, condiviso con quello delle Muse, a Dion di Pieria, ai piedi del monte Olimpo, il centro spirituale del regno, dove avevano luogo le annuali feste ‘pan-macedoniche’ *Olympia*, con competizioni atletiche, teatrali e musicali⁹². Filippo li celebrò nel 348, dopo la conquista di Olinto, trasformando l’evento religioso in un’occasione per “recover his reputation”, compromessa dalla distruzione della città e dalla vendita come schiavi dei suoi abitanti (donne e bambini). Un decennio più tardi il legame fra Filippo e Zeus riceve una dimostrazione straordinaria, con l’erezione ad Olimpia, dopo la vittoria di Cheronea, di un *Philippeion*. La *tholos* ospitava un gruppo di statue ritratto di membri della dinastia macedone: Filippo, il figlio Alessandro, il padre Aminta, la quinta moglie Olimpiade e una Euridice, diversamente identificata dai moderni come la madre o l’ultima sposa del re (Paus. 5.20.9-10)⁹³. Alla monetazione di Elis/Olimpia potrebbero aver attinto come modello gli incisori macedoni. L’assimilazione dei tratti individuali di Filippo con quelli della divinità è di difficile comprensione, a causa della nostra mancanza di sicuri ritratti contemporanei del so-

⁸⁹ Cfr. S. KREMYDI, *Coinage and Finance*, 163-4; W.S. GREENWALD, *The Introduction of Caranos into the Argead King List*, in «Greek, Roman, and Byzantine Studies», 26/1 (1985), 45-57.

⁹⁰ Cfr. M. MARI, *Traditional Cults and Beliefs*, in *Brill’s Companion*, 455-6; P. CHRISTESEN – S.C. MURRAY, *Macedonian Religion*, in *A Companion*, 430. Sovrani precedenti (Archelao I, Aminta III, Perdicca III) avevano già utilizzato il soggetto dell’aquila in volo.

⁹¹ Cfr. E.M. ANSON, *Why Study Ancient Macedonia*, in *A Companion*, 16.

⁹² M. MARI, *Traditional Cults*, 456.

⁹³ Pausania menziona solo le prime tre statue, a cui aggiunge la citazione di quella di Euridice e di Olimpiade (ma qui il testo è lacunoso), da lui viste nell’adiacente tempio di Era, dove vennero trasportate dall’originale sede del *Philippeion*: cfr. I. WORTHINGTON, *Philip II of Macedonia*, New Haven 2008, 164-6; O. PALAGIA, *Philip’s Eurydice in the Philippeum at Olympia*, in E. CARNEY – D. OGDEN (eds.), *Philip II and Alexander the Great. Father and Son, Lives and Afterlives*, Oxford 2010, 33-41.

vano; anche la presunta testina in avorio dalla Tomba II di Vergina (fig. 27)⁹⁴, mostra comunque delle differenze con il soggetto monetale, come nella resa della barba, a corti ricci in molte delle teste monetali, a lunghe ciocche lisce nel manufatto eburneo.

Più in generale, la lettura delle immagini monetali di Filippo può trovare risposta solo all'interno della questione relativa alle pretese divine nutrite dal sovrano, che alcune fonti storiche sembrerebbero suggerire⁹⁵. In *primis* si pone la descrizione diodorea della processione allestita nel teatro di Aigai in occasione delle nozze della figlia del re, Cleopatra, nel luglio del 336. Il corteo includeva dodici statue di divinità e una tredicesima di Filippo, così che il sovrano esibiva se stesso quale *sunthronon* degli dei (16,92,5)⁹⁶. Ian Worthington interpreta però l'inserimento dell'*eikon* di Filippo fra le raffigurazioni divine come finalizzato a rendere esplicito agli astanti che egli "was seeking divine support for his forthcoming Asian campaign"⁹⁷. Il termine di "*eikones* (portraits), not *agalmata* (cult statues)" ritorna anche nella descrizione di Pausania dell'apparato scultoreo del *Philippeion*, indiziando la natura dei manufatti quali *dynastic portraits* piuttosto che *cult statues*⁹⁸.

In conclusione, in nessuna raffigurazione monetale macedone antecedente Alessandro III si può riconoscere con certezza un ritratto⁹⁹, mentre non mi sento di escludere che il cavaliere maturo sui nominali in argento di Filippo II possa effettivamente raffigurare lo stesso sovrano (però a figura intera), più che una immagine simbolica della monarchia macedone. Non mi persuade nemmeno la lettura quale ritratto di Filippo II della testa maschile barbata e laureata raffigurat

⁹⁴ Cfr. I. WORTHINGTON, *Philip II of Macedonia*, New Haven 2008, 239.

⁹⁵ Cfr. E. BAYNHAM, *The Question of Divine Honours for Philip II*, in «Mediterranean Archaeology», 7 (1994), 35-43.

⁹⁶ I. WORTHINGTON, *Philip II of Macedonia*, 228.

⁹⁷ I. WORTHINGTON, *Philip II of Macedonia*, 229; cfr. anche E. BAYNHAM, *The Question*, 37, che sottolinea come "the action was clearly provocative".

⁹⁸ O. PALAGIA, *Philip's Eurydice*, 33; I. WORTHINGTON, *Philip II of Macedonia*, 231.

⁹⁹ P. MORENO, *Alessandro Magno*, 36 riconosce invece i tratti di Alessandro nella testa di Apollo raffigurata sul Diritto degli stateri del padre che, "a un certo punto", avrebbero mutato il carattere convenzionale del soggetto assumendo il tipico profilo dell'Argeade. L'innovazione di Apollo Alessandro viene attribuita all'incisore di gemme Pirgotele, del quale si ignora però un eventuale soggiorno in Macedonia ai tempi di Filippo (*ibidem*, 81).

volta a destra o a sinistra su stateri anepigrafi in elettro emessi a Cizico nel corso del IV secolo a.C. (fig. 28)¹⁰⁰, sostenuta da Maria Regina Kaiser-Raiss soprattutto sulla base del confronto con la testina d'avorio da Vergina poco sopra menzionata¹⁰¹: il personaggio è infatti con chiara evidenza affetto da una ben estesa calvizie che interessa l'occipite, oltre la corona di lauro o di edera. Dubbia mi pare comunque anche l'interpretazione che vi riconosceva la testa del generale ateniese Timoteo, che nel 363 liberò Cizico dall'assedio persiano¹⁰². In assenza di una legenda che renda esplicita la volontà della zecca di raffigurare un essere vivente, una più anonima classificazione del soggetto quale raffigurazione di un Satiro non mi sembra affatto da escludere, tenuto conto dei suoi caratteri peculiari.

5. Alessandro III: ritratto o non ritratto?

Ad Alessandro III (336-323 a.C.) si deve l'emissione di una delle monetazioni di maggior successo del mondo antico, seconda solo a quella di

¹⁰⁰ Sotto al collo è raffigurato un tonno, emblema monetale della città. In base al contenuto di oro, le emissioni si datano al IV Periodo della produzione cizicena (400-330 a.C.), con un più ristretto intervallo intorno al 340-320: cfr. N.A. FROLOVA – T.N. SMEKALOVA – Y.L. DJUKOV, *Cyzicenes from the State Historical Museum, Moscow and the State Hermitage Collections, St. Petersburg*, in «Schweizerische Numismatische Rundschau», 86 (2007), 7; 29.

¹⁰¹ M.R. KAISER-RAISS, *Philipp II. und Kyzikos. Ein Porträt Philipps II. auf einem Kyzikener Elektronstater*, in «Schweizerische Numismatische Rundschau», 63 (1984), 27-43. Il Rovescio raffigura un quadrato incuso quadripartito. Una terza serie di stateri (360-340 a.C.) ha come soggetto del Diritto una testa maschile barbata e calva, ma priva di qualsiasi ornamento per il capo, il cui «typisch skytische Aussehen» sembra indicare la volontà di esprimere un ritratto, forse di un «König oder Stammesfürst», destinato però per noi all'anonimato: cfr. M.R. KAISER-RAISS, *Philipp II.*, 30-31; N.A. FROLOVA – T.N. SMEKALOVA – Y.L. DJUKOV, *Cyzicenes from the State Historical Museum*, 30. Il soggetto rientrerebbe pertanto nel medesimo ambito della ritrattistica microasiatica, poco sopra esaminata.

¹⁰² J.P. SIX, *Monnaies grecques inédites et incertaines XLIV*, in «Numismatic Chronicle», 1898, 197-8; ID., *Ikongraphische Studien. XIX. Timotheos, der Sohn Konons*, in «Mitteilungen der Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung», 27 (1912), 67-82. Per altre identificazioni, cfr. M.R. KAISER-RAISS, *Philipp II.*, 29-32.

Atene¹⁰³. Si trattò di una produzione trimetallica, molto articolata, nella quale, in questa sede, acquisiscono importanza i tetradrammi, le frazioni e i multipli in argento conati a partire dal 333/2 a.C., i nominali in argento e in oro delle cosiddette emissioni ‘indiane’, ancora oggi di non sicura datazione e due serie in Æ probabilmente approntate in zecche egiziane, anch’esse di complesso inquadramento cronologico.

5.1 La testa con leontis

Sul Diritto anepigrafe di nominali in argento, battuti per la prima volta da un re macedone sullo standard attico, appare dunque una testa maschile imberbe, ricoperta dalla *leontis* (fig. 29), variamente intesa dagli studiosi come una raffigurazione di Eracle, un ritratto di Alessandro assimilato ad Eracle ed anche – con una lettura compromissoria più recente – come una testa dell’eroe che sarebbe stata percepita però, a partire dal 323 a.C., come un *cryptoportrait* del re, che in quell’anno fu proclamato re dell’Asia e ricevette onori divini (ma vedi *oltre*)¹⁰⁴.

La testa di Eracle con *leontis* costituiva da tempo uno dei soggetti caratteristici della monetazione reale macedone, utilizzato su frazioni in oro e in argento e su nominali in bronzo¹⁰⁵. L’eroe era infatti considerato il mitico fondatore della dinastia argeade¹⁰⁶, così da essere onorato

¹⁰³ Chiari quadri di sintesi in O. MØRKHOLM, *Early Hellenistic Coinage from the Accession of Alexander to the Peace of Apamea* (336-188 BC), Cambridge 1991, 41-54; M.J. PRICE, *The Coinage in the Name of Alexander the Great and Philip Arrhidaeus. A British Museum Catalogue*, Zürich-London 1991, 24-57.

¹⁰⁴ Per le differenti letture proposte nella storia degli studi, cfr. A.R. BELLINGER, *Essays on the Coinage of Alexander the Great*, New York 1963 (digital edition: <http://numismatics.org/digitalibrary/ark:/53695/nnan23257>); M.J. PRICE, *The Coinage*, 33; C. ARNOLD BIUCCHI, *Alexander's Coins*, 33; F. SMITH, *L'immagine di Alessandro il Grande sulle monete del regno* (336-323 a.C.), Milano 2000, 24-31. A. STEWART, *Faces of Power*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1993, 158, nota 3: cita sette studiosi a favore della interpretazione della testa di Eracle come un criptoritratto del re ed altrettanti contrari, “plus every numismatist whom I have consulted personally”.

¹⁰⁵ Le prime monete in bronzo del sistema monetale macedone si datano alla fine del regno di Archelao, quando presero il posto delle frazioni in argento di valore inferiore: cfr. S. KREMIDY, *Coinage and Finance*, 164. Per un quadro delle emissioni precedenti Filippo II, cfr. O. PICARD, *Remarques sur le monnayage de bronze macédonien avant Philippe II*, in «Bulletin de la Société Française de Numismatique», 58/5 (2003), 73-8.

¹⁰⁶ Secondo la genealogia tramandata da Erodoto (VIII, 137-8), Temenos di Argo era infatti figlio di Aristomaco e pronipote di Illo, figlio a sua volta di Eracle e

come *Heracles Patroos* a Pella e Vergina¹⁰⁷. Il suo culto era però diffuso anche in differenti contesti sociali, venerato in qualità di Guardiano e Cacciatore¹⁰⁸. Le raffigurazioni monetali anteriori ad Alessandro lo rappresentato generalmente barbato, ma non mancano nemmeno alcune emissioni che lo effigiano giovane e privo di barba, a partire da frazioni argentee di Archelao I. Quest'ultima tipologia è adottata anche da Filippo II su suddivisioni dello statere e su piccoli nominali enei¹⁰⁹: il nesso con l'eroe è talora rafforzato dalla raffigurazione sul Rovescio delle sue armi tipiche, la clava e l'arco, con una giustapposizione tematica che anche Alessandro III riproporrà sulla monetazione in bronzo. I tipi non si discostano, nemmeno dal punto di vista stilistico, da quelli dei predecessori (naturalmente in senso generale, tenuto conto della quantità di conii approntati nelle 26 zecche attive). I caratteri che, nella lettura di Paolo Moreno, denoterebbero nelle teste eraclidi raffigurate sulle monete di Alessandro "l'affermazione realistica" (mento forte e arrotondato, bocca piccola e carnosa, naso pronunciato, palpebra spessa, arcata sopracciliare rilevata, fronte bombata nella parte inferiore¹¹⁰) mi pare infatti si possano individuare anche nella produzione del padre e perfino precedentemente (fig. 30).

Una innovazione tanto dirompente, come quella di porre per la prima volta sulle monete il ritratto dell'autorità emittente, sia pure solo adombrandola sotto l'aspetto di un personaggio mitico, avrebbe richiesto un maggiore sforzo di creatività, così da non lasciare alcun dubbio sull'identità di chi si volesse raffigurare, a meno che non si cercasse proprio questa ambiguità. Inoltre, Alessandro si sarebbe

Deianira.

¹⁰⁷ Sul culto di Eracle da parte di Alessandro, cfr. E. FREDRICKSMEYER, *Alexander's Religion and Divinity*, in J. ROISMAN (ed.), *Brill's Companion to Alexander the Great*, Leiden-Boston 2003, 262-3.

¹⁰⁸ Cfr. P. CHRISTESEN – C.S. MURRAY, *Macedonian Religion*, 430; M. MARI, *Traditional Cults and Beliefs*, 456; 61, secondo cui Eracle e Dioniso presiedevano i riti riservati agli uomini.

¹⁰⁹ Cfr. N. AKAMATIS, *The Chronology of Two Bronze Issues in the Name of Philip II of Macedonia*, in «Revue Numismatique», 174 (2017), 151-82.

¹¹⁰ Cfr. P. MORENO, *Monete e storia nell'iconografia di Alessandro*, in «Numismatica e Antichità Classiche, Quaderni Ticinesi», 41 (2012), 106; ID., *Alessandro Magno*, 137-8; nella stessa linea interpretativa, F. SMITH, *L'immagine di Alessandro*, 32-44.

autorappresentato – seppure cripticamente¹¹¹ – sulla monetazione in argento e addirittura su quella in bronzo¹¹², per porre invece sulle proprie monete d'oro, introdotte pochissimo tempo dopo i tetradrammi (*post* luglio 332), una tanto tradizionale testa di divinità, ossia quella di Atena. Nello stesso ambito geografico e culturale in cui opera ora il Macedone, proprio la moneta aurea era da sempre motivo di gloria per i re: secondo Erodoto (IV, 166-7), la coniazione dell'oro da parte di Dario I era stata motivata dal desiderio di lasciare un monumento a se stesso – *mnemosynon* –, quale nessun sovrano prima di lui aveva fatto¹¹³.

Più in generale, non c'è nessun dato che attesti una rappresentazione di Alessandro come Eracle durante tutta la sua vita¹¹⁴: il documento che nel corso degli studi è parso il più ideologicamente simile alla raffigurazione monetale, il cosiddetto 'sarcofago di Alessandro' dalla necropoli reale di Sidone, che rappresenta al centro della scena di battaglia sul lato lungo il re macedone che combatte a cavallo, con lo scalpo di leone sulla testa, è ormai da ritenere successivo alla morte di Alessandro¹¹⁵. L'intera tematica figurativa delle monete di Alessandro non perde però di forza ideologica, non riconoscendo nella testa con *leontis* il re stesso: i soggetti utilizzati (Atena/Nike sull'oro, Eracle/Zeus sull'argento, Eracle/arco, faretra e clava, Eracle/arco in faretra e clava

¹¹¹ Secondo A. STEWARD, *Faces of Power*, 159 introdurre sulle monete un crittoritratto sarebbe stato privo di senso, anche tenendo conto che la maggior parte dei loro utilizzatori non dovevano conoscere l'aspetto fisico di Alessandro.

¹¹² Sulla tematica figurativa della produzione enea di Alessandro, cfr. M.J. PRICE, *The Coinage*, 31-2.

¹¹³ Cfr. P. BRIANT, *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire*, Warsaw 2006, 409.

¹¹⁴ A. STEWARD, *Alexander in Greek and Roman Art*, in *Brill's Companion to Alexander*, 40, si rammarica che, sebbene la questione sia stata ben compresa dagli studiosi di numismatica, "this mistake still crops up in popular biographies of Alexander, and even in the writings of scholars who should know better".

¹¹⁵ Il sarcofago, rinvenuto nel 1887, viene quasi concordemente attribuito a Abdalonymos, un membro decaduto della casa reale di Sidone, insediato da Alessandro come re della città-stato dopo la battaglia di Issos, alla fine del 333 o agli inizi del 332 a.C. (*contra* cfr. W. HECKEL, *Mazaeus, Callisthenes and the Alexander's Sarcophagus*, in «Historia», 55/4 [2006], 385-96). La sua morte viene collocata nel 311, ma solo su base indiziaria, così che il manufatto è databile all'ultimo terzo del IV secolo a.C.: cfr. C. HOUSER, *The Alexander Sarcophagus of Abdalonymos. A Hellenistic Monument from Sidon*, in O. PALAGIA – W. COULSON, *Regional Schools in Hellenistic Sculpture*, Oxford 1998, 281-91.

sul bronzo), sebbene poco innovatori, offrono comunque, come scrive Steward, un “comprehensive ‘portrait of empire’”¹¹⁶, all’interno del quale Eracle vi compare contemporaneamente quale capostipite del re e quale suo predecessore nella conquista del mondo orientale. La scelta di raffigurare l’eroe attraverso cui la dinastia macedone poteva affermare di essere “of truly Greek descend” dovette sembrare particolarmente adatta a rafforzare la posizione di Alessandro nei primi anni di regno¹¹⁷.

5.2 La ‘monetazione indiana’

Sotto la denominazione di ‘monetazione indiana’ (o ‘monetazione di Poro’) è stato riunito un gruppo di nominali in metallo prezioso, collegati fra loro dal comune utilizzo di soggetti del tutto inconsueti, riferibili alle campagne indiane di Alessandro III del 327-325 a.C.¹¹⁸. Si tratta di pezzi da 5 sheqel in argento (chiamati inizialmente decadrammi o medaglioni)¹¹⁹, di due differenti serie del valore di 2 sheqel (o tetradrammi)¹²⁰ e di un’emissione aurea, equiparata a un doppio darico (o doppio statere), ad oggi nota in un unico esemplare, sull’autenticità

¹¹⁶ A. STEWARD, *Faces of Power*, 159-60.

¹¹⁷ M.J. PRICE, *The Coinage*, 31.

¹¹⁸ Cfr. A.B. BOSWORTH, *The Indian Campaigns, 327-325 BC*, in *Brill's Companion to Alexander*, 159-68; I. WORTHINGTON, *Alexander the Great. Man and God*, Oxfordshire-New York 2014, 197-232. Ogni aspetto della problematica ha ormai una bibliografia enorme, della quale mi limito a citare in questa sede i contributi più recenti e significativi, grazie ai quali è comunque possibile ripercorrere tutta la complessa storia degli studi, ampiamente sintetizzata in S. BHANDARE, *Not Just a Pretty Face: Interpretations of Alexander's Numismatic Imagery in the Hellenic East*, in H. PRABHA RAY – D.T. POTTS (eds.), *Memory as History. The Legacy of Alexander in Asia*, New Delhi 2007. Per una ampia presentazione del materiale, con esclusione del pezzo aureo, cfr. anche F.L. HOLT, *Alexander the Great and the Mystery of the Elephant Medallions*, Berkeley-Los Angeles-London 2003.

¹¹⁹ La revisione pondometrica si deve a M. PRICE, *The ‘Poros’ Coinage of Alexander the Great: A Symbol of Concord and Community*, in S. SCHEERS (ed.), *Studia Paulo Naster Oblata. Numismatica Antiqua*, I, Leuven 1982, 76.

¹²⁰ Le prime frazioni sono state restituite nel 1973 dal cosiddetto ‘Iraq/Babylonia hoard’, che comprendeva anche alcuni ‘decadrammi’ indiani (?), ai quali esse sono collegate dall’uso degli stessi contrassegni, anche se non percepibili su tutti i pezzi, forse per la mediocre tecnica di coniazione. Una seconda emissione, sulla quale non sono invece ravvisabili segni epigrafici, è nota da un’asta Leu del 1975. Per un’accurata analisi della documentazione e del ripostiglio, cfr. F.L. HOLT, *Alexander*

del quale si nutrono però fortissimi dubbi. Come scrive Karsten Dahmen, con formula concisa a proposito dell'intera produzione: "not only the scenes depicted there but also the circumstances of production, distribution and geographical setting remain controversial"¹²¹. Non mancano pertanto voci, seppure minoritarie, che ne escludono l'attribuzione ad Alessandro: nessun nominale reca infatti esplicite iscrizioni onomastiche, ad eccezione di due contrassegni epigrafici (lettera Ξ; monogramma formato dalle lettere A e B), variamente interpretabili¹²². In più i pezzi mostrano una qualità molto povera dell'incisione e della tecnica di battitura, con particolari del disegno frequentemente fuori conio. A tali considerazioni, si aggiungono poi perplessità di ordine storico (vedi *oltre*).

a) I pezzi da 5 sheqel

Sui nominali in argento di peso maggiore, noti in poco più di una decina di pezzi, tutti rinvenuti in Iraq o ancora più ad oriente (Bukhara, Punjab, Rajasthan)¹²³, il legame iconografico con Alessandro si ravvisa nel personaggio in armi, raffigurato sul Rovescio¹²⁴, stante e vitto-

the Grea, 92-116; S. BHANDARE, *Not Just a Pretty Face*, 219-22. Nessun soggetto delle due serie raffigura comunque il condottiero macedone.

¹²¹ K. DAHMEN, *The Legend of Alexander the Great on Greek and Roman Coins*, London-New York 2007, 6.

¹²² La lettera singola viene riferita a Xenophilos, il *phrourarchos* macedone di Susa, oppure al re Taxiles, alleato di Alessandro contro Poro, mentre il monogramma potrebbe indicare il nome di Abulites, satrapo di Susa: cfr. F.L. HOLT, *Alexander the Great*, 144-6; S. BHANDARE, *Not Just a Pretty Face*, 235-6. Per la sigla è stato anche proposto lo scioglimento in B[asileos] A[lexandrou], oppure un rimando alla zecca di Babilonia. Altri personaggi chiamati in causa sono il satrapo Eudamos e il re indiano Abisares (cfr. *ibidem*, 232-3; 238).

¹²³ La conoscenza scientifica della monetazione indiana risale alla fine dell'Ottocento, grazie al primo decadramma, donato nel 1887 da Sir Augustus Wollaston Franks al British Museum. per il quale si ipotizzò una provenienza dal 'tesoro di Oxus', noto dal 1880: cfr. F.L. HOLT, *Alexander the Great*, 41-2. Nel 2003 Frank Holt elencò dieci pezzi, conservati in collezioni pubbliche o private (*ibidem*, 167); per un aggiornamento della documentazione, cfr. S. BHANDARE, *Not Just a Pretty Face*, 214.

¹²⁴ Il riconoscimento di quale lato sia da considerare il Diritto e quale il Rovescio è stato reso possibile dallo studio dei legami di conio: cfr. F. HOLT, *Alexander the Great*, 65-6.

rioso (viene infatti incoronato da una Nike in volo¹²⁵) e sul Diritto a cavallo mentre affronta in combattimento due armati che montano invece un elefante (figg. 31, 32). La figura rappresenterebbe pertanto “our only certainly contemporary image of Alexander”¹²⁶.

La scena militare è tradizionalmente riferita alla battaglia combattuta lungo il fiume Idaspe nella primavera del 326 fra l'esercito di Alessandro e quello del re indiano Poro, le cui forze comprendevano anche duecento pachidermi da guerra¹²⁷. Allo stesso scontro farebbero riferimento anche i tipi utilizzati sulle frazioni inferiori: un arciere dotato di un arco imponente, identificato come indiano¹²⁸, un elefante libero ed un altro montato da due cavalieri, una quadriga al galoppo sulla quale sono un auriga e un arciere¹²⁹. I dubbi su tale suggestiva lettura sono dati innanzitutto dal fatto che, stando alla tradizione storica diretta, Alessandro e Poro non si affrontarono mai personalmente in uno scontro¹³⁰. Il soggetto dei pezzi da 5 sheqel sarebbe pertanto una raffigurazione generica, creata prima della battaglia e ‘beneaugurante’ future vittorie indiane¹³¹, oppure – se

¹²⁵ Secondo P. MORENO, *Monete e storia*, 121, ID., *Alessandro Magno*, 380-1 (ma si tratta di una lettura decisamente minoritaria, ripresa da F. SMITH, *L'immagine di Alessandro*, 16), Alessandro verrebbe incoronato non da Nike, ma da un personaggio maschile barbato, identificabile in “un Genio della tradizione mesopotamica”. P. CALMEYER, *Fortuna-Tyche-Khvarnah*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», 94 (1979), 348-99 propone invece di vedere nella figurina barbata in volo la personificazione della gloria reale iraniana (*farnah*).

¹²⁶ R.R.R. SMITH, *Hellenistic Royal Portraits*, Oxford 1988, 40; cfr. anche A. STEWART, *Faces of Power*, 201: “the only two full-length portraits of Alexander that can be irrefutably dated to his lifetime”.

¹²⁷ Sulla battaglia, cfr. I. WORTHINGTON, *Alexander the Great*, 208-13.

¹²⁸ Una differente lettura, basata anche su fonti scritte e figurate di ambito indiano, è stata proposta da S. BHANDARE, *Not Just a Pretty Face*, 224-32.

¹²⁹ Per la tematica figurativa dei pezzi da 2 sheqel, cfr. F. HOLT, *Alexander the Great*, 134-8.

¹³⁰ Cfr. P. MORENO, *Alessandro Magno*, 337: ad uno scontro diretto, secondo la testimonianza di Luciano, *Come si scrive la storia*, 12 avrebbe invece fatto riferimento uno scritto, contemporaneo o successivo alla morte di Alessandro, di Aristobulo, per noi però perduto.

¹³¹ Per una interpretazione alternativa, slegata dal combattimento fluviale, cfr. soprattutto M.J. PRICE, *The ‘Porus’ Coinage*. Ad una lettura troppo generica sembra opporsi la notevole statura del conducente del pachiderma e la sua collocazione regale proprio sul collo dell'animale. Poro è infatti descritto nelle fonti come un

successiva ad essa – elaborata senza aver preso visione delle relazioni ufficiali della campagna indiana. Un’ulteriore questione riguarda l’insistente celebrazione della sconfitta di Poro: il re indiano, fatto prigioniero dopo la sconfitta subita all’Idaspe, mantenne in realtà il regno, che venne perfino ampliato grazie ai nuovi successi ottenuti da Alessandro nel suo itinerario sempre più ad oriente, e una relativa autonomia nell’ambito dell’impero macedone-persiano¹³². Il suo ruolo è stato definito da A. Brian Bosworth come quello di un “in fact plenipotentiary, exercising power without Macedonian troops or Macedonian officials”¹³³. Soltanto dopo la morte di Alessandro, Poro entrò in conflitto con Eudamo, capo macedone della satrapia indiana, venendo ucciso nel 317¹³⁴.

Resta comunque non accertabile la cronologia dell’intera produzione, il cui punto essenziale è la sua contemporaneità o meno con la vita di Alessandro. La datazione tradizionale (*ante* 323/2 a.C.) si basa sulla ipotizzata data di interrimento del “1973 Iraq/Babylonia hoard”, che conteneva circa due dozzine di esemplari ‘indiani’, da 5 e 2 sheqel, fissata da Martin Price in un intervallo temporale fra il 323 circa e il 320 circa¹³⁵. La nostra conoscenza del ripostiglio si basa, però, su circa 300 pezzi ad esso attribuiti, apparsi in più occasioni sul mercato antiquario a partire dall’anno da cui prende il nome. Della completezza dell’accumulo non si ha pertanto evidenza certa: ne consegue l’impossibilità di riconoscere con sicurezza gli esemplari

uomo gigantesco, alto poco meno o poco più di 2 metri, con una corporatura quasi eccedente i limiti umani. Di contro, non si può non rilevare che entrambi i personaggi sull’elefante hanno un’altezza che supera quella del cavaliere/Alessandro.

¹³² Cfr. A. BOSWORTH, *The Indian Campaigns*, 165-6. ID., *The Indian Satrapies under Alexander the Great*, in «Antichthon», 17 (1983), 37-46.

¹³³ *Ibidem*, 37.

¹³⁴ Ricordo anche quanto osservato da F.L. HOLT, *The Mystery*, 130-2 circa l’interessante confronto fra la scena raffigurata sulle monete e il grande mosaico pompeiano della battaglia di Issò. In entrambi i manufatti, il centro della scena è costituito da tre attori, Alessandro, Dario/Poro e un personaggio morente che si interpone fra i due, ricevendo il colpo di lancia del Macedone, salvando con questo atto di eroismo il proprio re. Il parallelo compositivo “might well represent an emerging, ‘official’ iconography for his [di Alessandro] wars” (cfr. anche P. MORENO, *Monete e storia*, 117-9; ID., *Alessandro Magno*, 337-41).

¹³⁵ M.J. PRICE, *The Coinage*, 51.

più tardi, dai quali desumere un termine *ante quem* per tutte le monete che lo componevano in origine¹³⁶.

Al di là di queste per ora ancora non risolte, ma fondamentali questioni¹³⁷, è indubitabile che le due figure – stante e a cavallo – effigiate sugli opposti lati dei pezzi da 5 sheqel presentano elementi iconografici comuni: l'elmo, percorso al centro da un lungo pennacchio, a sinistra del quale si eleva, inserita in un supporto, una piuma, da immaginare presente anche nel lato opposto; l'alta asta impugnata nella destra e il mantello, lungo fino alle ginocchia nella figura stante, svolazzante dietro alla schiena in quella in movimento. Due di essi richiamano dunque parti dell'abbigliamento e dell'equipaggiamento militare di Alessandro, tramandate dalla fonti scritte. Plutarco, a proposito dello scontro di Gaugamela (331 a.C.), menziona l'elmo di ferro del re, splendente come se fosse stato forgiato in puro argento e dal sottogola tempestato di pietre preziose e il mantello sontuosamente lavorato, dono onorifico della città di Rodi, che egli indossava anche nel corso delle battaglie (*Ales.* 32,5). In riferimento allo scontro al fiume Granico (334 a.C.), lo storico annota come Alessandro spiccasse fra tutti i combattenti per la cresta dell'elmo, ai due lati della quale era infisso un pennacchio meravigliosamente candido e grande (*Ales.* 16,10)¹³⁸. Nella

¹³⁶ H.L. HOLT, *Alexander the Great*, 93-5 quantifica la consistenza originale del ripostiglio in 1.800 esemplari, grazie ad una attendibile fonte orale. Sulla inaffidabilità della data accettata dalla storia degli studi per l'occultamento dell'accumulo, cfr. S. BHANDARE, *Not Just a Pretty Face*, 220-2.

¹³⁷ Altri punti controversi della monetazione indiana, riguardano lo scopo (propaganda? elargizioni reali? vera e propria moneta?) e la zecca di produzione (Babilonia? Persepolis? Taxila?), per i quali rimando alla bibliografia citata.

¹³⁸ Un elmo in ferro simile a quello delle raffigurazioni monetali è stato scoperto fra i manufatti della Tomba II di Vergina: cfr. G. SANEV, *A New Helmet from Macedonia*, in N.V. SECUNDAS – A. NOGUERA BOREL (eds.), *Hellenistic Warfare I*, 164, con una datazione del tipo nell'ultimo terzo del IV a.C. P. DEBORD, *Les monnayages 'perses' à l'effigie d'Alexandre*, in O. CASABONNE (ed.), *Mécanismes et innovations monétaires dans l'Anatolie achéménide*, Paris 2000, 260, interpreta invece il copricapo come una combinazione di una tiara diritta, quale si conviene al sovrano, “mais dotée d'un cimier”, evidenziandone il “curieuse rencontre entre pratiques grecques et perses” (vedi anche M. OLBRYCHT, *Parthia, Bactria and India: the Iranian Policies of Alexander of Macedonia (330-323)*, in C. ANTONETTI – P. BIAGI (eds.), *With Alexander in India e Central Asia*, Oxford 2017, 194-09). Mi pare però una spiegazione inutilmente complessa, tenuto conto del manufatto da Vergina e di altri elmi macedoni consimili.

lancia utilizzata nello scontro con il pachiderma e tenuta nella sinistra dalla figura in piedi potrebbe inoltre essere ravvisabile una sarissa, della quale gli incisori dei conii, a causa delle minime dimensioni dei tondelli monetali, non avrebbero potuto rendere le esatte proporzioni (m. 4,5/5,5), dandole dunque la medesima altezza della figura umana. Al fianco del personaggio incoronato è sospesa infine una spada, che può essere messa in relazione con la daga portata alla vita da Alessandro, di una tempera e di una leggerezza straordinarie, ancora secondo Plutarco (*Ales.* 32,5).

Più ‘delicato’ invece da interpretare è l’oggetto che la figura stante tiene nella mano destra. Si tratta infatti di un fulmine, l’attributo per eccellenza di Zeus¹³⁹. Per la prima volta, dunque, una figura sicuramente umana compare sulla monetazione come “a semi-divine ruler”¹⁴⁰. Nel tentativo di evitare una lettura del soggetto troppo dirompente, Frank Holt ha proposto una interpretazione più sfumata del particolare del fulmine, incentrata sulle condizioni atmosferiche nelle quali avvenne la battaglia all’Idaspe, combattuta nel corso della notte, nella stagione dei monsoni, sotto una pioggia molto fitta e in mezzo a una tempesta di fulmini (Plut. *Ales.*, 60). Alessandro seppe però, come un secondo *storm-bringing Zeus*, volgere a proprio favore l’avversa situazione meteorologica, cogliendo di sorpresa i nemici, grazie all’imperversare dei tuoni e della pioggia che tenne i Macedoni fuori della loro portata d’orecchio e di vista. La vittoria sarebbe stata ottenuta pertanto “with the special aid of Zeus, as the son of Zeus, and the equivalent of Zeus”¹⁴¹.

Anche per Alessandro, come per il padre Filippo, la monetazione assume dunque rilevanza all’interno della questione delle sue “supposed pretensions to divinity”, capace di generare “furious

¹³⁹ Sull’uso di attributi divini nei soggetti monetali quali “strong markers for the ‘divinization’ of the kings”, cfr. P.P. IOSSIF, *Divine Attributes on Hellenistic Coinages. From Noble to Humble and Back*, in P.P. IOSSIF, A.S. CHANKOWSKI, C.C. LORBER (eds.), *More than Men, Less than Gods. Studies on Royal Cult and Imperial Worship*, Leuven-Paris-Walpole 2011, 269-93.

¹⁴⁰ K. DAHMEN, *The Legend of Alexander*, 6; la lettura iconologica di A. STEWARD, *Faces of Power*, 203-4 è particolarmente puntuale e suggestiva.

¹⁴¹ F. HOLT, *Alexander the Great*, 152. L’ipotesi ‘metereologica’ – *ingenious* quanto *unexpected* – è discussa e respinta con argomenti molto persuasivi da O.D. HOOVER, *Review: Alexander the Great and the Mystery of the Elephant Medallions*, in «American Numismatic Society Magazine», 6, Summer 2004 (<http://numismatics.org/magazine/elephantsummer04/>).

controversy” nei tempi antichi ed ancora oggi¹⁴². Andrew Steward definisce giustamente il soggetto monetale come “a military version of Apelle’s Keraunophoros”, l’opera perduta dipinta da Apelle (ca. 375/0 – fine IV a.C.) per il tempio di Artemide ad Efeso, che rappresentava anch’essa Alessandro con l’attributo di Zeus¹⁴³: la raffigurazione sui ‘decadrammi’, anzi, “was inspired by Apelles picture, not vice versa”. La questione più generale riguarda la funzione svolta dagli attributi divini nei ritratti monetali dei sovrani, che dopo Alessandro avranno una notevole diffusione. La loro presenza, quale rapporto fra l’uomo e il dio sta a significare: *identification*, *impersonation*, *association*, *manifestation*¹⁴⁴? Secondo Panagiotis P. Iossif, gli attributi divini hanno la funzione di *markers* tridirezionali: segnalano il favore divino accordato dalla divinità al sovrano o alla sovrana raffigurata sulle monete, il potere del dio che si esprime sulla terra attraverso l’agire del sovrano o della sovrana e, nello stesso tempo, la loro *eusebeia*, “a key notion of hellenistic religious mentality”¹⁴⁵.

Il passo che i ‘decadrammi indiani’ compiono nel cammino che porterà all’elaborazione del ritratto monetale è dunque duplice: raffigurare un essere umano vivente a figura intera, nel suo aspetto reale e riconoscibile¹⁴⁶; affidare a un mortale un attributo divino. Lo strappo più dirompente rispetto alla tradizione ormai secolare dell’iconografia monetale, ossia rappresentare un uomo in vita limitatamente alla testa è, secondo alcuni studiosi, il compito affidato ai nominali aurei della monetazione celebrativa delle campagne in India di Alessandro¹⁴⁷.

¹⁴² A. STEWARD, *Faces of Power*, 95.

¹⁴³ A. STEWARD, *Faces of Power*, 203; sul dipinto di Apelle, cfr. *ibidem*, 191-202; per le repliche, riconosciute in un affresco dal triclinio della Casa dei Vettii di Pompei (ma contra *ibidem*, 199) e in una corniola con l’iscrizione “di Neisos” dell’Ermitage (c. 300-250 a.C.): cfr. *ibidem*, 198-200.

¹⁴⁴ Cfr. P.P. IOSSIF, *Divine Attributes*, 287-8.

¹⁴⁵ *Ibidem*, 287.

¹⁴⁶ Si deve comunque tenere presente che – come si è detto – non mancano studiosi secondo i quali la monetazione indiana non fu battuta nel corso della vita di Alessandro.

¹⁴⁷ Anche il soggetto del Rovescio apre un nuovo capitolo nella storia delle raffigurazioni monetali, inaugurando descrizioni di avvenimenti militari “as real historical events”: cfr. E. RICE, *The Glorious Dead: Commemoration of the Fallen and Portrayal of Victoria in the Late Classical and Hellenistic World*, in J. RICH – G. SHIPLEY (eds.), *War and Society in the Greek World*, London 1993, 229.

b) Il doppio darico

Come già sottolineato, l'emissione aurea 'indiana' è nota in un unico esemplare, la cui conoscenza si deve a Osmund Bopearachchi, archeologo e numismatico specialista della civiltà indo-greca, attualmente docente presso l'University of California, Berkeley¹⁴⁸. La storia, nei suoi dati essenziali, non tutti controllabili¹⁴⁹, ha inizio nel 1994 a Peshawar (Pakistan): nel bazar della città vengono dunque mostrati a Bopearachchi grandi sacchi, pieni di molte tonnellate di monete d'oro e d'argento (sicli, darici, dracme, didrammi...) e manufatti in metallo prezioso (barre punzonate, coppe, statuette, anelli...), tutti ricoperti di fango, che – gli si dice – provengono dal villaggio afgano di Mir Zakah (100 km circa a sud di Kabul). Il toponimo è molto evocativo per lo studioso, perché è legato ad un ingente tesoro (Mir Zakah I) scoperto nel 1947, quando vennero a più riprese recuperati in una sorgente naturale circa 11.000 oggetti: barre premonetali indiane (punzonate o no) di V-IV secolo a.C., monete dei successori di Alessandro, indoscite, indo-partiche e dell'impero del Kushan. Le più tarde si datano al secondo quarto del III d.C.¹⁵⁰. La breve campagna di scavo, condotta sul sito dalla 'Délégation archéologique Française en Afghanistan' fra giugno e luglio 1948, mise in luce intorno alla sorgente, che sgorgava direttamente dal terreno, un insieme di vasche in muratura a blocchi di pietra, rinforzata con cunei lignei¹⁵¹. Le monete e gli altri oggetti

¹⁴⁸ Cfr. O. BOPEARACHCHI – P. FLANDRIN, *Le Portrait d'Alexandre le Grand. Histoire d'une découverte pour l'humanité*, Monaco 2005; F. HOLT – O. BOPEARACHCHI, *The Alexander Medallion. Exploring the Origins of a Unique Artefact*, Lacapelle-Marival 2011.

¹⁴⁹ S. SRINIVASAN, *A Note on Mir Zakah Treasures and the Enigmatic 'Alexander Medallion'* ha riassunto le diverse versioni sugli avvenimenti successivi alla scoperta del manufatto: <http://www.newerapublicationschennai.com/joomla/images/MirZakahSrinivasan.pdf>.

¹⁵⁰ Sulla composizione del tesoro, F. HOLT – O. BOPEARACHCHI, *The Alexander Medallion*, 36-7. Migliaia di pezzi furono venduti rapidamente nei bazar di Gardez e di Kabul; altrettanti, confluiti nel Museo Nazionale della capitale afgana, furono trafugati nel 1993, insieme con le circa 30.000 monete della collezione numismatica, nel corso del saccheggio operato da gruppi talebani, raggiungendo poi il mercato clandestino: cfr. O. BOPEARACHCHI – P. FLANDRIN, *Le Portrait d'Alexandre le Grand*, 121-2.

¹⁵¹ Cfr. D. SCHLUMBERGER, *Un trésor monétaire découvert au village de Mir Zakah (Afghanistan)*, in «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et

preziosi visti da Bopearachchi sarebbero apparsi invece nel 1992 nella stessa fonte, dopo un periodo di piogge torrenziali. La composizione originaria del secondo tesoro (Mir Zakah II) è stata quantificata in circa 550.000 monete d'oro e d'argento (per un peso di 3/4 tonnellate), oltre a circa 200 kg di manufatti in metallo prezioso (gioielli, placchette votive, recipienti) e pietre preziose, con una datazione dal V a.C. alla fine II – inizi III d.C.¹⁵².

Si ritiene che i due accumuli siano parti di uno stesso deposito (tutte le monete mostrano infatti una medesima patina), che può essere considerato il più ingente mai scoperto nel mondo greco. Sulla modalità della sua formazione gli studiosi hanno però opinioni differenti: secondo alcuni il tesoro sarebbe stato costituito nel corso del tempo dalla collocazione di offerte votive in una 'fonte sacra' situata lungo un importante asse viario che nell'antichità collegava l'altopiano afgano con la valle dell'Indo¹⁵³. Bopearachchi ritiene invece che l'enorme accumulo Mir Zakah I e II costituisse in origine il frutto di saccheggi e spogliazioni di templi e città "aux origines géographiques, chronologiques et culturelles distinctes", che sarebbe stato occultato in un unico momento nel corso del III secolo d.C., per motivi di sicurezza al tempo delle invasioni unne¹⁵⁴.

Il doppio darico (gr 16,7; fig. 33) appare invece misteriosamente a Londra nel 2004, in possesso di un giornalista e collezionista pakistano, che racconta a Bopearachchi di averlo acquistato pochi mesi prima da un abitante di Mir Zakah, sostenendo di aver visto la

Belles-Lettres», 1948, 174-176; <http://dafa.fr/index.php/fr/travaux/les-travaux-de-1922-a-1982/mir-zakah>; O. BOPEARACHCHI – P. FLANDRIN, *Le Portrait d'Alexandre le Grand*, 161-2.

¹⁵² Le tonnellate di monete viste da Bopearachchi lasciarono il Pakistan illegalmente, per raggiungere dapprima Londra e infine la Svizzera, dove – almeno fino al 2011 – erano custodite nella zona franca dell'aeroporto di Basilea, in attesa di compratori: cfr. O. BOPEARACHCHI – P. FLANDRIN, *Le Portrait d'Alexandre le Grand*, 137-47. Sulla meritoria attività di Bopearachchi, che cercò inutilmente di sensibilizzare il mondo scientifico così da raccogliere la somma necessaria all'acquisto del materiale, perché potesse essere studiato e in seguito restituito alla nazione afgana, cfr. F. HOLT – O. BOPEARACHCHI, *The Alexander Medallion*, 50-2. Gli oggetti preziosi raggiunsero anch'essi il mercato clandestino, arricchendo collezioni giapponesi, americane, arabe.

¹⁵³ O. BOPEARACHCHI – P. FLANDRIN, *Le Portrait d'Alexandre le Grand*, 162-3.

¹⁵⁴ *Ibidem*, 167.

moneta d'oro una prima volta nello stesso villaggio afgano, quando vi si era recato nel 1993, avendo appreso la notizia della scoperta del favoloso tesoro¹⁵⁵. Sul Diritto anepigrafe è raffigurato il ritratto rivolto verso destra di Alessandro: il capo è racchiuso nelle *exuviae elephantis*, il corno di Ammone si intravede poco sopra l'orecchio e il collo è coperto dall'egida¹⁵⁶. Il soggetto del Rovescio è costituito da un elefante che avanza verso destra; nel campo sovrastante è una lettera Ξ; in esergo, il monogramma formato dalle lettere A e B. I nessi con la 'monetazione indiana' sono dunque molteplici. Bopearachchi non ha nessun dubbio sulla autenticità e la provenienza afgana del pezzo, che fa conoscere al mondo scientifico nel 2005, presentandolo come "un document iconographique d'un très haute importance", poiché rappresenta la catena mancante fra le emissioni di Alessandro e quelle dei suoi successori che ne onoreranno la memoria, effigiandolo sulle proprie monete. A tale proposito il legame iconografico più stretto è con tetradrammi conati da Tolomeo I (vedi *oltre*).

L'improvvisa apparizione della moneta – un *unicum*, privo di un accertabile contesto di rinvenimento – aprì immediatamente la strada a prese di posizioni da parte dei massimi studiosi della monetazione di Alessandro. La controversia si è ormai fossilizzata, con contrapposizioni 'manichee', fra quanti giudicano la moneta "a genuine artefact of the late fourth century BC", e quanti la stimano invece "a clever modern forgery"¹⁵⁷. Fra i primi, oltre a Bopearachchi¹⁵⁸, si sono espressi Frank Holt, John Boardman, Andrew Steward, Pierre Brian¹⁵⁹, mentre fermamente contrari alla produzione antica della moneta sono stati,

¹⁵⁵ *Ibidem*, 37-51. Fino al 2011 la moneta era ancora nelle mani del collezionista pakistano. Costui vuole mantenere l'anonimato per motivi di sicurezza: nel saccheggio del tesoro di Mir Zakah II sono infatti implicati *criminals* dei quali teme la vendetta: cfr. PH. FLANDRIN, *The Search for Truth*, in *The Alexander Medallion*, 94.

¹⁵⁶ Come ben noto, si tratta di una sorta di corazza protettiva, a forma di mantelletto di pelle di capra, con al centro la testa della Gorgone, che nella mitologia greca era portata in battaglia da Atena, da Zeus e talora da altri dèi.

¹⁵⁷ F. HOLT, *Authenticity*, in *The Alexander Medallion*, 94.

¹⁵⁸ Cfr. da ultimo O. BOPEARACHCHI, *Alexander le Grand et les portraits monétaires des souverains indo-grecs*, in D. BOSCHUNG – F. QUEYREL (eds.), *Bilder der Macht. Das griechische Porträt und seine Verwendung in der antiken Welt*, Paderborn 2017, 255, nota 3.

¹⁵⁹ Cfr. i rispettivi contributi in F. HOLT – O. BOPEARACHCHI, *The Alexander Medallion* e P. BRIANT, *Alexander the Great and his Empire*, Princeton 2010, 20-3.

nel corso del tempo, Wolfgang Fischer-Bossert, Silvia Hurter, Carmen Arnold-Biucchi, Karsten Dahmen, Robert Bracey, François de Callatay¹⁶⁰. I punti sui quali si incentrano i dubbi sono di diversa natura, alcuni più soggettivi, altri meno. Riguardano l'aspetto della moneta, le sue caratteristiche tecniche, la pondometria, la composizione metallica, l'iconografia¹⁶¹. Queste ultime sono quelle comuni alla 'monetazione di Poro', che ho già presentato¹⁶². Dal punto di vista della storia del ritratto monetale, inoltre, nell'impossibilità di datare con certezza l'emissione del doppio darico (presumendone l'autenticità) agli anni di vita di Alessandro, analogamente a tutta la produzione 'indiana', essa non può essere invocata come un testimone affidabile della prima autoraffigurazione dell'autorità emittente sulle proprie monete.

5.3 Emissioni enee egiziane

Si deve a Martin Jossip Price l'interpretazione quali ritratti di Alessandro di due teste raffigurate su monete enee battute in Egitto¹⁶³. Un'emissione, intesa quale unità, venne coniata a Naucrati (fig. 34), come indicano le lettere NAY apposte sul Rovescio, sotto al collo di una testa femminile a destra con collana al collo (Era, Afrodite?). Il Diritto raffigura una testa maschile rivolta a destra, nuda e senza barba. La seconda emissione è un nominale di peso minore: nuovamente compare sul Diritto una testa maschile imberbe rivolta a destra, che indossa però un copricapo, variamente interpretato dagli studiosi (vedi *oltre*); sul

¹⁶⁰ Cfr. F. de CALLATAY, *Pourquoi le 'distatère en or au portrait d'Alexandre' est très probablement un faux moderne*, in «Revue Numismatique», 170 (2013), 175, nota 3.

¹⁶¹ *Ibidem*, 177-86; cfr. anche il *Tableau ordonné des arguments invoqués* (*ibidem*, 187), che sintetizza i 18 elementi di criticità rilevati dai diversi autori, classificandoli con un coefficiente di probabilità adatto a confermare l'autenticità del pezzo: due la rendono impossibile, nove estremamente improbabile, sei suscitano curiosità, uno è ininfluennte. L'autore conclude pertanto con l'affermazione: "c'est assez pour asseoir la quasi-conviction qu'il s'agit d'un faux, et de faire à tout le moins reposer la charge de la preuve sur ceux qui soutiendraient le contraire" (*ibidem*, 188). O. BOPEARACHCHI, *Alexander le Grand*, 256 ha però sottolineato che "ceux qui l'ont contestée n'ont jamais examiné personnellement le médaillon, et ce malgré plusieurs occasions offertes à cette fin".

¹⁶² Cfr. F. de CALLATAY, *Pourquoi le 'distatère*, 186.

¹⁶³ M.J. PRICE, *A Portrait of Alexander the Great from Egypt*, in «NNF-NYTT (The Norwegian Numismatic Journal)», 10 (1981), 32-7.

Rovescio è la protome di Pegaso a destra, con una corona sottostante (fig. 35). La manifattura egiziana anche di questa serie è avvalorata dal rinvenimento di quattro esemplari nel corso di scavi effettuati a Saqqâra¹⁶⁴, mentre la zecca è indicata in Menfi, città della quale il sito archeologico costituisce l'area funeraria. Le due serie egiziane recano anche delle lettere nelle quali è stato visto un richiamo al nome di Alessandro: più esplicito in quella di Naucrati (sotto alla testa maschile è infatti la legenda ΑΛΕ), meno perspicuo in quella di Menfi (lettera Α sopra la protome di Pegaso¹⁶⁵). Esse vengono pertanto considerate contemporanee al soggiorno del re macedone in Egitto, tanto breve (dall'ottobre/novembre del 332 alla tarda primavera dell'anno successivo, con due soste a Menfi¹⁶⁶), quanto rilevante di implicazioni ideologiche: la visita all'oasi di Siwa e il conseguente riconoscimento come figlio di Zeus, l'incoronazione quale nuovo faraone, la fondazione di Alessandria¹⁶⁷. Per di più, entrambi i soggetti del Diritto raffigurerebbero la testa di Alessandro, venendo così a costituire i soli sicuri ritratti monetali del re creati durante la sua vita¹⁶⁸.

A favore di questa lettura 'alessandrina' gioca certamente il contesto storico/geografico nel quale le due serie sono state emesse: come si è visto, il mondo achemenide era aperto da tempo alla raffigurazione di teste dai tratti individualizzati. Anche in Egitto i due ultimi satrapi del-

¹⁶⁴ M.J. PRICE, *A Portrait*, 32; tre provengono dalla 'Necropoli degli animali sacri', la quarta da una diversa area del sito. In precedenza l'emissione era stata attribuita a una zecca localizzata in area microasiatica e riferita via via al satrapo Orontes, a un incerto satrapo anonimo, a Mitridate I di Commagene (cfr. *ibidem*, 32; F. SMITH, *L'immagine di Alessandro*, 9).

¹⁶⁵ Il soggetto è inteso come un riferimento alla Lega corinzia, per il richiamo a quello della monetazione di Corinto e alla corona d'oro che fu votata ad Alessandro nel 332 dai delegati dei Greci (presumibilmente quelli della stessa lega), per commemorare la sua vittoria a Issos: cfr. M.J. PRICE, *A Portrait*, 34-5; K. DAHMEN, *The Legend*, 112.

¹⁶⁶ Cfr. A. WOJCIECHOESKA – K. NAWOTKA, *Alexander in Egypt; Chronology*, in V. GRIEB – A. WOJCIECHOESKA – K. NAWOTKA (eds.), *Alexander the Great and Egypt. History, Art, Tradition*, Wiesbaden 2014, 49-54.

¹⁶⁷ Per le diverse tematiche, cfr. *Alexander the Great and Egypt*.

¹⁶⁸ Cfr. M.J. PRICE, *A Portrait*, 33-5 (il riconoscimento di Alessandro nella testa nuda è più sfumato: "may be intended for a portrait"); ID., *The Coinage*, 33 descrive quale "only certain portrait of Alexander's lifetime on coins" la testa sull'emissione di Menfi; K. DAHMEN, *The legend*, 111-2 riferisce entrambi i soggetti ad Alessandro.

la cosiddetta ‘seconda dominazione persiana’, durata dal 343/2 al 332 a.C., Sabaces (- 333 a.C.) e Mazaces che consegnò la satrapia egiziana ad Alessandro senza combattere (333-331 a.C.), avevano emesso due emissioni in bronzo di minime dimensioni (circa 1 cm)¹⁶⁹, sulle quali era effigiata una testa barbata dotata del copricapo satrapale. Anche in questo caso le interpretazioni degli studiosi sono contrapposte: una vede infatti nel soggetto monetale un “bearded portrait”¹⁷⁰, mentre una seconda è più sfumata, in quanto “il est tentant d’y chercher les traits de nos deux satrapes”¹⁷¹. Le raffigurazioni non hanno comunque nessuna assonanza iconografica con la successiva testa imberbe, la quale indossa un copricapo assai differente, di consistenza più morbida e che lascia il mento scoperto.

Alcune considerazioni mi paiono rendere non così sicura l’interpretazione delle due teste maschili come ritratti di Alessandro, pur non potendo basare per ora le mie considerazioni su una visione autoptica del raro materiale numismatico. I due presunti ritratti, innanzitutto, non hanno fra loro una grande affinità fisiognomica: la testa con copricapo ha tratti delicati, quasi femminei, che non riscontro in quella nuda, molto più simile nell’espressione forte e vigorosa e nell’andamento della linea di profilo alla testa muliebre effigiata sul lato opposto del nominale. Inoltre, pur essendo stati emessi in una sincronicità di

¹⁶⁹ L’emissione di moneta aveva in Egitto una storia assai recente: le prime coniazioni risalgono infatti alla fine del V – inizi del IV secolo a.C., emesse dai faraoni delle ultime dinastie ad imitazione della monetazione di Atene, secondo alcuni studiosi esclusivamente come strumento di pagamento per le truppe mercenarie al loro servizio, secondo altri con un uso più diffuso, anche negli scambi locali: cfr. P.G. VAN ALFEN, *Mechanisms for the Imitation of Athenian Coinage. Dekeleia and Mercenaries Reconsidered*, in «Revue Belge de Numismatique», 157 (2011), 55-93.

¹⁷⁰ M.J. PRICE, *A Portrait*, 33.

¹⁷¹ H. NICOLE-PIERRE, *Les monnaies des deux derniers satrapes d’Égypte avant la conquête d’Alexandre*, in O. MØRKHOLM, N. WAGGONER (eds.), *Greek Numismatics and Archaeology. Essays in Honor of Margaret Thompson*, Wetteren 1979, 228-9. La monetazione più consistente dei due satrapi è costituita da imitazioni delle Civette ateniesi (cfr. nota 169). Recentemente J. BODZEK, *A Note on a Satrapal Coin. Perhaps Another Mazaces Issue?*, in «Notae Numismaticae», 9 (2014), 13-9 ha attribuito in via ipotetica al periodo egiziano di Mazaces anche un obolo o hemiobolo in argento dal mercato antiquario, con al Diritto una figura maschile seduta in trono, con tiara e abiti iraniani (a sinistra, è un elemento lineare interpretabile come un “Mazaces symbol”) e al Rovescio un cavaliere iraniano armato di giavellotto.

tempo e in una prossimità di luogo, non sembrano obbedire ad una linea ideologica comune, presentando Alessandro su una senza alcun simbolo di potere, sull'altra con la testa ricoperta da un copricapo, nel quale Price riconosce un "helmet, not fitted for battle with crest and feather", mentre una lettura alternativa di Pierre Debord – che non mi sento affatto di escludere – vede in esso una tiara¹⁷². In questo secondo caso, l'emissione di Menfi potrebbe essere compresa nel quadro dell'adozione dei costumi persiani da parte di Alessandro, adombrata dalle fonti, però ancora non accertata inequivocabilmente¹⁷³. Ma se non riconosciamo nella testa monetale un ritratto del Macedone (che avrebbe tra l'altro una chioma lunghissima!), nulla impedisce di vederla la raffigurazione di una delle divinità che possono indossare la tiara (Attis, Mitra, Mên)¹⁷⁴.

Per quanto riguarda invece la testa maschile nuda, Federica Smith e Paolo Moreno vi hanno riconosciuto una riproduzione della statua a cavallo di Alessandro, *ktistes* di Alessandria, attribuibile all'officina di Lisippo, innalzata, secondo la leggendaria biografia dello Pseudo Callistene, per volere dello stesso condottiero¹⁷⁵. Dell'opera, per noi perduta, resterebbe una tarda descrizione, erroneamente tradata come opera di Libanio¹⁷⁶ e assegnata dai due autori a Nicolao di Mira. Secondo il

¹⁷² P. DEBORD, *Les monnayages 'perses'*.

¹⁷³ Cfr. A.W. COLLINS, *The Royal Costume and Insignia of Alexander the Great*, in «American Journal of Philology», 133/3 (2012), 392-3, secondo il quale il sovrano "never wore the tiara".

¹⁷⁴ Cfr. P. DEBORD, *Les monnayages 'perses'*. Per un analogo caso di studio, relativo a monete della zecca di Amastri che raffigurano una testa giovanile imberbe (maschile? femminile?), con un "bonnet de cuir avec couvre-nuque et bandes latérale pour protéger les oreilles", nel quale è stato riconosciuto una berretto frigio, una tiara persiana, un copricapo satrapale, cfr. F. DE CALLATAÏ, *Le premier monnayage de la cité d'Amastri (Paphlagonie)*, in «Schweizerische Numismatische Rundschau», 83 (2004), 61-3.

¹⁷⁵ Ps. Callistene, *Romanzo di Alessandro*, recensio II X, 21. Cfr. F. SMITH, *L'immagine di Alessandro*, 11-3; P. MORENO, *Alessandro Magno. Immagini come storia*, Roma 2004, 255-8. L'accostamento della raffigurazione monetale con la statua alessandrina non è invece avanzato in ID., *Alessandro fondatore di Alessandria*, in *Lisippo. L'arte e la fortuna* (Catalogo della Mostra), Monza 1995, 178.

¹⁷⁶ *Libanius's Progymnasmata. Model Exercises in Greek Prose, Composition and Rhetoric. Translated with an Introduction and Notes by C.A. Gibson*, Atlanta 2008, 493-7.

testo del suo *progymnasma* 27, Alessandro sarebbe stato effigiato privo di elmo, con “la chioma sciolta ai venti” e i capelli che “paragonando lui al sole”, sembrano “come raggi”¹⁷⁷. Quanto alla prima fonte, più che succintamente, si limita a menzionare fra le opere edilizie intraprese da Alessandro, dopo aver soggiornato qualche tempo in questi luoghi (ossia quelli scelti per la fondazione della nuova città che prenderà il suo nome), l’esecuzione di “una statua di se stesso”, attorno alla quale pone altri tre simulacri, che rappresentano rispettivamente Seleuco, Antioco e il medico Filippo (in effetti si doveva trattare del futuro re di Egitto, Tolemeo)¹⁷⁸. Sono in realtà solo queste ultime statue ad essere tratteggiate nel loro aspetto dalla *recensio* γ, mentre di quella di Alessandro non si riporta alcun particolare descrittivo. Il gruppo mi sembra comunque fare riferimento non tanto al ruolo di Alessandro nella fondazione della città, quanto ad una celebrazione del re e dei suoi generali¹⁷⁹.

Inoltre, la seconda fonte chiamata in causa da Smith e Moreno, non è più attribuita al retore e sofista originario di Mira e attivo a Costantinopoli nella seconda metà del V secolo d.C.¹⁸⁰. L'*ecphrasis* 27 (Alessandro il Fondatore) è dunque assegnata ad un autore convenzionalmente chiamato ‘pseudo-Nicola’ proprio per distinguerlo dall’omonimo personaggio nato a Mira, che sarebbe stato discepolo del

¹⁷⁷ Cfr. F. SMITH, *L'immagine di Alessandro*, 11-3; P. MORENO, *Alessandro Magno*. 255.

¹⁷⁸ La statua ha infatti l’aspetto insieme di un medico e di un soldato, facendo pensare ad un fraintendimento fra i due personaggi, alla base del quale può essere stata la maldicenza che faceva di Tolemeo un figlio naturale del padre di Alessandro, Filippo II: cfr. C. JOUANNO, *Histoire merveilleuse du roi Alexandre maître du monde*, Toulouse 2009, 152, nota 89.

¹⁷⁹ Secondo C. JOUANNO (*ibidem*, 152, nota 87), “l’auteur chrétien paraît avoir puisé l’idée de ce quatuor dans les commentaires de Livre de Daniel qui, simplifiant l’histoire complexe de la succession du Conquérant, parlent toujours et uniquement de quatre diadoques”.

¹⁸⁰ Nicola di Mira, nato nel 410 o 412 d.C. ca., dopo aver compiuto studi ad Atene, esercitò l’attività didattica a Costantinopoli sotto gli imperatori Leone e Anastasio, pubblicando trattati ed esercizi di retorica. Membro della Scuola di Gaza, morì dopo il 491 d.C.: cfr. *Nicholas of Myra*, in A.P. KAZHDAN – A. CUTLER (eds.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, II, Oxford 1991, 1470; G.A. KENNEDY, *Greek Rhetoric Under Christian Emperors*, Princeton 1983, 66-9.

retore Aphthonius, svolgendo la propria attività didattica tra la fine del IV secolo e gli inizi del successivo¹⁸¹.

La testa riprodotta sulle monete di Menfi – secondo Smith e Moreno – avrebbe avuto come modello la statua descritta da Nicola di Mira (= ps. Nicola), perché riproduce con i suoi capelli scarmigliati il particolare del simulacro alessandrino, della chioma sciolta ai venti, nella rapidità dell'azione¹⁸². Il modo in cui essi sono disposti non mi pare, però, richiamare la caratteristica disposizione della capigliatura di Alessandro "aperta al vento", visibile per esempio nella statuette equestre del sovrano da Ercolano e in altri manufatti¹⁸³: i capelli non sono infatti portati all'indietro, bensì quasi sollevati verso l'alto¹⁸⁴. Inoltre, è attendibile una descrizione di stile retorico, successiva di ben otto secoli all'opera che viene tratteggiata¹⁸⁵? E ancora, se l'atto fondativo di Alessandria si data al 7 aprile del 331, ma la costruzione della città non era ancora giunta al termine al momento della morte di Alessandro, poteva esservi già stata innalzata la statua 'del suo ecista' entro la fine della primavera dello stesso anno, ossia prima della partenza di Alessandro dall'Egitto, così da essere usata come modello per il soggetto monetale?

¹⁸¹ Cfr. C.A. GIBSON, *The Alexandrian Tychaion and the Date of Ps.-Nicolaus 'Progymnasmata'*, in «The Classical Quarterly», 59/2 (2009), 608-23.

¹⁸² La statua equestre nella sua interezza sarebbe invece riprodotta su monete postume macedoni, su nominali in bronzo di Filippo III e successivamente di Filippo V; cfr. P. MORENO, *Alessandro Magno*. 256-7). Ma – in una rivisitazione stilistica – il soggetto di queste emissioni può essere più semplicemente interpretato come l'esito finale del soggetto del cavaliere macedone, caratterizzante, come si è visto, la monetazione del regno fin dalle prime emissioni, che già Filippo II aveva raffigurato con la destra alzata e il mantello svolazzante.

¹⁸³ Cfr. *Statua equestre di Alessandro*, in P. MORENO, *Lisippo*, 152-3.

¹⁸⁴ Anche la testa femminile sull'altro lato delle monete di Menfis mostra una pettinatura del tutto inconsueta: dai capelli raccolti a rotolo sulla nuca fuoriescono quattro corte 'trecce', che terminano con estremità appuntite. Una testa maschile nuda con capelli dapprima corti, poi più lunghi (non sollevati però verso l'alto) sarà raffigurata su monete in bronzo anepigrafi di Tolemeo I, dotata comunque di inequivocabili rimandi ad Alessandro, come il diadema e il corno di Ammone: cfr. K. DAHMEN, *The Legend*, 13.

¹⁸⁵ Rimando alle interessanti osservazioni proposte da R. WEBB, *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*, Farnham 2009, 186-7 sul metodo che accumuna le 15 descrizioni di opere d'arte (cfr. C.A. GIBSON, *The Alexandrian Tychaion*, 623, nota 78) attribuite allo pseudo Nicola.

Dahmen, da parte sua, ha ampliato la possibile griglia cronologica delle monete di Menfi e di Naucrati, indicandola fra prima del 331 circa e il 322, quando cioè Tolemeo I introduce la propria moneta in bronzo¹⁸⁶. L'autorità emittente non sarebbe pertanto da individuare in Alessandro, ma in un suo rappresentante in terra egiziana, quali il satrapo Petisis o il greco Cleomene, che precedettero il governo di Tolemeo¹⁸⁷. Il modello per la testa maschile sarebbe rappresentato da qualche monumento eretto localmente ad Alessandro liberatore, che potrebbe aver ritratto, secondo una iconografia puramente greca, "the young king in a heroic pose, possibly carrying a spear and either in military attire or simply nude"¹⁸⁸.

Di fronte a tutti questi punti dubbi nella lettura dei loro soggetti, non ritengo che le due emissioni egiziane possano essere considerate testimoni affidabili della diffusione del ritratto monetale nella produzione contemporanea ad Alessandro, ma su entrambe mi riprometto di ritornare, condividendo per ora l'affermazione recisa di Carmen Arnold-Biucchi: "Alexander was portrayed during his lifetime by the best artists of the time, such as the sculptor Lysippos and the painter Apelles, but not on coins. In the Greek world coins never depicted a living monarch until the time of the Successors, after the death of Alexander"¹⁸⁹. Senza chiamare in causa il romanzesco editto del quale scrive Apuleio (*Flor.* 7), con cui Alessandro, per tutelare la propria immagine così che fosse trasmessa ai posteri il più fedelmente possibile, avrebbe ordinato che essa non fosse indiscriminatamente svilita da numerosi artisti¹⁹⁰, appare evidente che al *medium* monetale, forse per il suo carattere di ufficialità, per la sua produzione seriale e per la sua capacità di larga diffusione, fu riservata un'attenzione particolare nell'elaborazione della strategia di diffusione dell'immagine del grande Condottiero macedone.

¹⁸⁶ K. DAHMEN, *The Legend*, 112.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ *Ibidem*, 10; cfr. A. STEWART, *Faces of Power*, 166, 173, 433 no. 2 fig. 51.

¹⁸⁹ C. ARNOLD-BIUCCHI, *Alexander's Coins*, 33. Per un quadro accurato della ritrattistica di Alessandro, prodotta durante la vita del sovrano, cfr. A. STEWART, *Alexander in Greek and Roman Art*, 34-44.

¹⁹⁰ I *Florida*, nella forma pervenuta, comprendono 23 *excerpta* di orazioni su argomenti vari, pronunciate da Apuleio, in alcuni casi a Cartagine, riferibili al 160-170 d.C. Per un commento al passo, cfr. A. STEWART, *Faces of Power*, 25-8; 35-7; ID., *Alexander the Great*, 31-40.

6. Tolemeo I: dal ritratto postumo di Alessandro al ritratto del sovrano vivente

La morte improvvisa di Alessandro a Babilonia nel giugno del 323 ebbe come conseguenza ‘iconografica’ la disseminazione di una serie di ritratti commemorativi del sovrano, “as competing claimants to his legacy sought to capitalize upon his image and the conquered struggled for elbow-room”¹⁹¹. In ambito monetale, la maggior parte dei Diadochi che si spartirono il vasto impero da lui conquistato, continuarono almeno fino alla battaglia di Ipso del 301 a coniare nominali in oro, argento e bronzo a suo nome¹⁹²: è probabile che il titolo di *basileus* fu aggiunto al nome di Alessandro in questa fase, nel tentativo di proclamare la legittimità come re ed erede di Alessandro IV, il figlio di Rosane nato qualche mese dopo la morte del padre¹⁹³. Ma ben presto il nome di Alessandro fu sostituito da quello dei Diadochi, con il chiaro proposito di personalizzare la monetazione.

6.1 Raffigurazioni di Alessandro (testa e figura intera)

L'introduzione di un nuovo soggetto per il Diritto si deve a Tolemeo I (322-283 a.C.), su tetradrammi battuti con pondometria attica nel suo ruolo di satrapo d'Egitto¹⁹⁴. La datazione della serie al 319 a.C. circa, proposta recentemente da Catharine Lorber¹⁹⁵, rende affidabile il nesso fra l'innovazione iconografica e il geniale colpo di mano di Tolemeo

¹⁹¹ *Ibidem*, 44.

¹⁹² Tali emissioni sono parte della cosiddetta ‘monetazione postuma’ di Alessandro, la cui produzione si estese ben oltre l'età dei Diadochi, ossia fino alla metà del II – inizi del I secolo a.C., coinvolgendo una pluralità di zecche, facendo delle monete con i tipi di Alessandro una “international and widely accepted currency in the Hellenistic world”: cfr. O. MØRKHOLM, *Early Hellenistic Coinage*, 55-62; S. KREMYDI, *Coinage and Finance*, 168.

¹⁹³ C. ARNOLD-BIUCCHI, *Alexander's Coins*, 35. Secondo O. MØRKHOLM, *Early Hellenistic Coinage*, 51 l'innovazione epigrafica è invece contemporanea alla vita di Alessandro III, a partire da emissioni della zecca di Myriandus del 329 a.C. ca.

¹⁹⁴ Lo standard iniziale subirà poi un abbassamento ponderale di circa il 12%, con la coniazione di un tetradramma di gr 14,25: cfr. C. LORBER, *The Coinage of the Ptolemies*, in *OHGRC*, 212-3. Nel corso del regno furono attive, oltre ad Alessandria, altre zecche localizzate a Tiro, Sidone, Ake-Ptolemais, Ioppe, Paphos, Kition, Salamina di Cipro, con una produzione però non continuativa.

¹⁹⁵ Cfr. C.C. LORBER, *A Revised Chronology for the Coinage of Ptolemy I*, in «Numismatic Chronicle», 165 (2005), 62 (altre spiegazioni meno convincenti

che, fra l'estate e l'autunno del 321 a.C., riuscì ad impadronirsi del corpo di Alessandro, durante il tragitto che trasportava la salma da Babilonia in Macedonia, dove avrebbe dovuto essere tumulata nella necropoli reale di Ege¹⁹⁶, dandogli poi splendida sepoltura ad Alessandria nel 320/9. I tetradrammi raffigurano dunque una testa giovanile rivolta a destra, senza barba, ricoperta da un copricapo di pelle di elefante, con la proboscide rialzata e le due zanne ben evidenti ai lati della fronte, mentre l'orecchio pende sulla nuca; un corno di ariete sporge infine dalla tempia (fig. 36). È una raffigurazione postuma di Alessandro impressa sui tondelli monetali ad alto rilievo, di altissima qualità artistica, insieme potente e idealizzata, anche se noi non sappiamo con sicurezza se riproduca le reali fattezze fisionomiche del sovrano¹⁹⁷.

Alessandro è dunque presentato, grazie alle *exuviae elephantis*, come il conquistatore dell'India, con un richiamo divino a Dioniso, il mitico conquistatore delle terre orientali, dove avanzò sconfiggendo avversari e fondando città (così come farà il suo epigono), ottenendo infine l'immortalità. Il corno di ariete, invece, ha la funzione di mettere in evidenza la discendenza di Alessandro da Zeus Ammone¹⁹⁸. Lorber ha però messo in dubbio questa visione troppo 'ellenocentrica' del soggetto monetale, interpretando le *exuviae elephantis* come un "bivalent symbol of Alexander's eastern conquests"¹⁹⁹. Se per i Macedoni e i Greci che avessero osservato la testa raffigurata sulle monete, la spoglia del pachiderma avrebbe richiamato alla mente gli elefanti sconfitti da Alessandro nella campagna indiana, per gli Egiziani il rimando più immediato sarebbe stato con Thutmose III, il faraone della XVIII dinastia (1456-1425 a.C.) del quale Alessandro assunse lo stesso nome regale di

associano i nuovi tetradrammi con l'annessione all'Egitto della Siria e della Fenicia, o con il trasferimento della capitale da Menfi ad Alessandria).

¹⁹⁶ Cfr. D.R. DUMKE, *Dead Alexander and the Egyptians. Archaeology of a Void*, in *Alexander the Great and Egypt*, 337-46.

¹⁹⁷ Secondo P. MORENO, *Alessandro Magno*, 416 "stateri d'oro a partire dal 314" (le figure 597, 599 illustrano però dei tetradrammi con Atena al Rovescio, databili al 311 ca.: vedi *oltre*, nota 205) raffigurerebbero invece Alessandro IV, "con gli attributi eroici e divini ereditati dal genitore, corna di Ammone, egida, spoglia di elefante".

¹⁹⁸ Per un approfondito esame del particolare, cfr. A. FULINSKA, *Ram Horns of Alexander Reconsidered*, in *Alexander the Great and Egypt*, 119-44; per raffigurazioni di Alessandro con l'attributo di Ammone, cfr. P. MORENO, *Alessandro Magno*, 259-60.

¹⁹⁹ C. LORBER, *An Egyptian Interpretation of Alexander's Elephant Headdress*, in «*American Journal of Numismatics*», 24 (2012), 26.

“Meryamun Setepenra” (amato da Amun, scelto da Ra) e al quale venne associato. Questi, nel 1446 a.C. ca., aveva infatti celebrato le vittorie ottenute in Siria e Palestina con una battuta di caccia, nel corso della quale uccise ben 120 elefanti²⁰⁰. Una conferma a tale lettura potrebbe essere data dal fatto che i nuovi tetradrammi di Tolemeo circolavano insieme a quelli precedenti, con i tipi di Alessandro, sui quali la pelle del leone di Nemea indossata da Eracle era effettivamente un “*hunting trophy*”. L'accostamento della pelle di elefante a un trofeo di caccia, inoltre, si inserirebbe nell'apprezzamento della caccia ad animali feroci come “an ideologically charged royal recreation”, alla quale si dedicarono sia Alessandro sia i suoi successori²⁰¹.

Le successive emissioni di tetradrammi (fino al 312 a.C. ca.; fig. 37), ma anche una limitatissima serie di stateri²⁰², ridisegnano in parte la prima versione del soggetto, con l'inserimento di piccoli particolari, però di notevole significato ideologico. Alessandro indossa a metà della fronte la mitra, ossia il sottile nastro di tessuto portato da Dioniso²⁰³, lo scalpo è più retratto e consente di mostrare l'anastolè, mentre la parte inferiore della pelle di elefante, ora fittamente punteggiata, si trasforma nell'egida di Zeus legata attorno al collo²⁰⁴. Dal punto di vista stilistico, però la testa perde di energia e diventa “more classicised and static”,

²⁰⁰ Per i documenti coevi che commemorano l'avvenimento, cfr. *ibidem*, 22-4.

²⁰¹ *Ibidem*, 27-8. La stessa studiosa aveva in precedenza collegato le *exuviae elephantis*, caratterizzate dalla proboscide elevata verso l'alto, con un gesto di preghiera dei pachidermi rivolto al sole sorgente: cfr. C. LORBER, *Theos Aigiochos. The Aegis in Ptolemaic Portraits of Divine Rulers, in More than Men*, 302.

²⁰² K. DAHMEN, *The Legend*, 12. Il Rovescio anepigrafe raffigura una prora. La serie, nota in pochissimi esemplari (sei secondo Roma Numismatics Ltd, Auction XII, 29 settembre 2016, n. 368; tre/quattro secondo K. DAHMEN, *King into Legend. Varying Perspective of Alexander*, in *Typoi*, 343, nota 5), fu forse approntata per celebrare la riconquista di Cipro da parte di Tolemeo I nel 310: cfr. *ibidem*.

²⁰³ Sugli usi culturali e ideologici della mitra nell'Egitto tolemaico, cfr. M. PAPADOPOULOU, *Headdress for Success. Cultic Uses of the Hellenistic Mitra*, in C. BRØNS – M.-L. NOSCH (eds.), *Textiles and Cult in the Ancient Mediterranean*, Oxford-Philadelphia 2017, 65-74 (per il legame con Dioniso e Alessandro, cfr. 68-9; 72).

²⁰⁴ Sulle precedenti emissioni l'egida era soltanto accennata da due serpentelli che spuntavano dal nodo che legava la pelle di elefante sotto al mento di Alessandro: cfr. C. LORBER, *Theos Aigiochos*, 299. Per alcune raffigurazioni a tutto tondo di Alessandro con egida, cfr. P. MORENO, *Alessandro Magno*, 260-3.

sfumando i tratti individuali in una fisiognomia idealizzata²⁰⁵. Ancora Lorber ha evidenziato come tutti gli elementi del soggetto monetale abbiano anche un riferimento al concetto egiziano di regalità, al quale già Alessandro aveva attinto: il corno è anche riferito alla credenza che i faraoni ricevessero il potere dal dio solare Amun-Ra; la mitra può alludere alla controparte egiziana di Dioniso, Osiride, nel quale il faraone veniva identificato; l'egida, grazie al particolare dei serpentelli che ne permettono la legatura, rimanda alla stretta relazione tra la regalità egiziana e gli *uraei*, i cobra che difendono il faraone dagli incantesimi dei suoi nemici²⁰⁶.

L'ultima apparizione di Alessandro sulla monetazione tolemaica in metallo prezioso avviene su stateri di standard più leggero rispetto a quello attico, conati ad Alessandria e in Cirenaica agli inizi del III a.C. (fig. 37), certamente dopo l'assunzione del titolo regale da parte di Tolemeo nel 305/4 a.C.²⁰⁷ e alla sua probabile incoronazione secondo il rituale egiziano a Menfi. La scritta del Rovescio è infatti dedicata al sovrano vivente (ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ/ΒΑΣΙΛΕΩΣ), mentre il soggetto rappresenta "the most elaborate and pictorial reverse type of any Lagid coin"²⁰⁸. Alessandro è rappresentato per la prima volta sulla monetazione postuma a figura intera, mentre avanza verso sinistra alla guida di una quadriga al passo, trainata da quattro elefanti. Tutti gli elementi della scena contribuiscono a sottolinearne ancora una volta il carattere divino e superumano²⁰⁹. È infatti dotato degli attributi dell'egida, che

²⁰⁵ L'abbandono del soggetto alessandrino sul Rovescio dei nominali di Tolemeo I si ha solo nel 311 circa (cfr. C.C. LORBER, *A Revised Chronology*, 62-3), quando Zeus in trono viene sostituito dall'immagine di Atena (Promachos? Alkidemos?: cfr. ID., *Theos Aigiochos*, 304-6) in atto di avanzare brandendo lo scudo e la lancia. L'aquila di fronte a lei, ritta sul fulmine, è simbolo della dinastia tolemaica, sulla quale si esercita la protezione della dea. La legenda resta ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ (cfr. K. DAHMEN, *The Legend*, 11-2).

²⁰⁶ Su tutti questi aspetti, cfr. C. LORBER, *Theos Aigiochos*, 298-304.

²⁰⁷ La data esatta dell'assunzione del titolo regale è incerta. Le fonti greche indicano infatti il 305 a.C., mentre i documenti egiziani la fissano tra il 7 novembre del 305 e l'1 febbraio dell'anno successivo: cfr. C. LORBER, *The Coinage of the Ptolemies*, 212.

²⁰⁸ ID., *Theos Aigiochos*, 310.

²⁰⁹ Il soggetto dipende forse da un monumento contemporaneo, del quale riferiscono le fonti, ossia la colossale statua aurea di Alessandro in quadriga trainata da quattro elefanti, accompagnato da Atena e Nike, che venne fatta sfilare nel corso

gli copre le spalle e la schiena come una sorta di clamide e del fulmine, tenuto nella mano destra. La prima è in realtà ravvisabile solo nei conii più ricchi di dettagli, per la notazione dei serpentelli che ondeggiavano sul retro; il secondo costituisce un ulteriore rimando al padre degli dei, proclamando in tal modo l'apotesosi di Alessandro come Zeus colto nella processione trionfale (il volto imberbe del personaggio mi pare escludere un riconoscimento dell'auriga come il dio stesso).

6.2 Il ritratto di Tolemeo I

Ma la novità più dirompente per l'evoluzione figurativa della monetazione riguarda il Diritto di questi stessi stateri. Per la prima volta, infatti, senza che vi siano per noi incertezze interpretative e/o cronologiche, l'autorità emittente si autorappresenta sul proprio numerario. Il ritratto di Tolemeo è estremamente realistico. Non c'è nessuna volontà di migliorare l'aspetto del volto del re, ormai cinquantenne: il mento e il collo sono massicci, l'occhio è profondamente incavato nelle orbite, il naso è più o meno adunco nei differenti conii, la fronte mostra un principio di calvizie. Ma l'insistita umanità del ritratto si apre nello stesso tempo ad una dimensione ultraterrena: Tolemeo indossa infatti gli attributi della mitra/diadema di Dioniso/Alessandro²¹⁰ e dell'egida di Zeus/Alessandro. Come scrive Oliver Picard in una riflessione che condivido completamente, in realtà: "il est vrai que la présence même de l'effigie royale au droit de la monnaie, dont on ne saurait souligner assez le caractère extraordinaire, suffit sans doute à lui accorder un caractère divin"²¹¹. Questa insistita assunzione di attributi tipici degli dei sulla monetazione di Tolemeo si allinea con la concessione al re di onori e culti divini da parte di città quali Rodi e Delo, in cambio dei benefici ottenuti²¹².

della Grande Processione celebrativa dell'accesso al trono di Tolemeo II (285 a.C.), insieme con i simulacri di Zeus e di tutti gli dei: cfr. *ibidem*, 311-2; K. DAHMEN, *The Legend*, 12.

²¹⁰ Il riconoscimento dell'ornamento del capo quale mitra o diadema dipende dalla sua posizione, più o meno avanzata sulla fronte, che non sembra però univoca in tutti i conii.

²¹¹ O. PICARD, *Le portrait de Ptolémée I ou comment construire la monnaie d'un nouveau royaume*, in «Cahiers des Études Anciennes», 49 (2012), 19-41.

²¹² Cfr. O.D. HOOVER, *The Identity of the Helmeted Head on the 'Victory' Coinage of Susa*, in «Schweizerische Numismatische Rundschau», 81 (2002), 52-3.

In una data posteriore, che Lorber ha precisato di poco successivamente alla riconquista tolemaica di Cipro del 294 a.C.²¹³, il ritratto reale diventa il soggetto del Diritto anche della monetazione in argento di Tolemeo I (fig. 38). La fase finale della produzione in metallo prezioso del sovrano lagide è così un sistema perfettamente integrato, nel quale tutti i nominali²¹⁴ veicolano il ritratto dell'autorità emittente, giustappondendola a quello che diventerà il tipo fisso del Rovescio della monetazione tolemaica e il 'marchio' della dinastia, ossia l'aquila (segno epifanico di Zeus) con fulmine (anch'esso simbolo di Zeus) fra gli artigli²¹⁵. La nuova tipologia richiama, pur nella innovazione del ritratto, il modello della monetazione greca, con il frequente richiamo fra la "divinité tutélaire de l'État" raffigurata sul Diritto e "l'animal favori ou un attribut" di questa, posto sul Rovescio²¹⁶.

I soggetti monetali rivelano lo straordinario acume politico di Tolemeo nell'utilizzo dell'immagine di Alessandro, simbolo appropriato e molto autorevole per legittimare le proprie aspirazioni al potere in un periodo di difficoltà e di opposizione con gli altri Diadochi ma che, dopo l'assunzione del titolo regale, è avvertito meno essenziale, così da essere 'relegato' sul Rovescio delle monete, per poi scomparire definitivamente dal numerario in oro e in argento, dominato dal ritratto del nuovo *basileus*. Alessandrò manterrà una visibilità compensativa – ma molto più modesta – solo sulla monetazione enea del sovrano tolemaico, venendo raffigurato con mitra e capelli corti oppure lunghi e scomposti, fra i quali il corno di Ammone quasi si mimetizza (fig.

²¹³ C.C. LORBER, *Dating the Portrait Coinage of Ptolemy*, in «American Journal of Numismatics», 24 (2012), 33-44.

²¹⁴ In oro viene introdotta una nuova pezzatura, il *trichryson* o triplo statere, equivalente a 60 dracme di argento, che costituisce la moneta aurea più pesante mai coniata nel mondo antico: cfr. A. CAVAGNA, *La crisi dello stato tolemaico tra inflazione e svalutazione del denaro*, Milano 2010, 88.

²¹⁵ Cfr. B. CARROCCIO, *Come Zeus: aquila, fulmine e cornucopia. Segni dei poteri nelle monete ellenistiche*, in M. CACCAMO CALTABIANO – C. RACCUA – E. SANTAGATI (eds.), *Tyrannis, Basileia, Imperium. Forme, prassi e simboli del potere politico nel mondo greco e romano. Giornate seminariali in onore di S.N. Consolo Langher*. Messina 2007, Messina 2010, 364-6. La stretta relazione fra Tolemeo e Zeus fu ampiamente elaborata nella propaganda contemporanea: cfr. C.C. LORBER, *Theos Aigiokhos*, 308-9; P.P. IOSSIF, *Divine Attributes*, 277.

²¹⁶ Sull'evoluzione iconografica del soggetto, cfr. O. PICARD, *Le portrait*.

39), oppure con il copricapo di pelle di elefante (fig. 40)²¹⁷. Il busto con egida e diadema di Tolemeo I costituirà fino alla riforma monetaria di Cleopatra VII (42-41 a.C.), il tipo pressoché fisso del Diritto dei tetradrammi tolemaici. In questa quasi trisecolare presenza, l'immagine del re subirà una evoluzione stilistica, efficacemente descritta da Thomas Faucher come un 'ringiovanimento': nel corso dei decenni il ritratto realistico del generale di Alessandro delle serie contemporanee sarà sostituito da una sua raffigurazione sempre più idealizzata, più appropriata per rappresentare il fondatore della dinastia²¹⁸.

7. La diffusione del ritratto monetale in età ellenistica: basileis e basilissai

Le due innovazioni introdotte da Tolemeo I (ritratto di Alessandro; autoritratto) saranno ben presto adottate da altri Diadochi, che abbandoneranno così la immutabile imitazione dei soggetti tipici della monetazione del Macedone²¹⁹.

7.1 Ritratti di Alessandro (sicuri e incerti); Lisimaco I e Seleuco I

Viene concordemente identificata come un ritratto postumo di Alessandro la testa raffigurata sul Diritto di tetradrammi e stateri conati da Lisimaco I di Tracia (323-281 a.C.), a partire dal 297/6 a.C.²²⁰. Il sovrano macedone, diademato, è effigiato in tutta la sua vigorosa giovinezza e straordinaria bellezza, con i lunghi capelli 'leonini' spesso descritti dalle fonti²²¹, sistemati sopra la testa nell'anastolè, fra i quali spunta,

²¹⁷ K. DAHMEN, *The Legend*, 13.

²¹⁸ T. FAUCHER, *Les types monétaires chez les Lagides*, in *Typoi*, 248.

²¹⁹ Negli stessi anni anche Agatocle di Siracusa (316/5-289/8) emette stateri aurei con al Diritto una testa giovanile racchiusa nelle *exuviae elephantis* ed egida sul collo, che non sembra poter essere identificata se non come Alessandro: cfr. K. DAHMEN, *The Legend*, 14.

²²⁰ Sulla produzione precedente del re, che riprende i tipi della monetazione di Alessandro III, avviata nel 306/5 circa, ma che acquista consistenza solo dal 301, a seguito dell'acquisizione dell'Asia Minore con le sue importanti zecche, cfr. O. MØRKHOLM, *Early Hellenistic Coinage*, 60-1; 81; E.I. PAUNOV, *Introduction to the Numismatics of Thrace, ca. 530 BCE-46 CE*, in J. VALEVA – E. NANKOV – D. GRANINGER (eds.), *A Companion to Ancient Thrace*, Oxford 2015, 265-92.

²²¹ P. MORENO, *Alessandro Magno*, 77-80.

appena sopra la tempia, il corno di ariete (fig. 41)²²². Jerome J. Pollitt ha giustamente descritto il soggetto monetale come “one of the most beautifully conceived medallions in ancient art”²²³.

Dibattuto è, invece, se si volesse raffigurare Alessandro nel tipo impresso su una limitata emissione di tetradrammi e dracme battuta da Seleuco I (312-281 a.C.) nella zecca di Susa dal 305/300 al 295/4 circa²²⁴. Un busto ‘eroico’ vi compare caratterizzato da più attributi dionisiaci: porta sul capo un elmo attico dalle robuste paragnatidi, ricoperto dalla pelle di una pantera e decorato con un corno e un orecchio di toro, mentre una ulteriore pelle di pantera è annodata per le zampe attorno al collo (fig. 42). È evidente pertanto – anche in questo caso – un richiamo alle terre indiane, conquistate dapprima da Dioniso e poi da Alessandro, ma nelle quali anche Seleuco aveva combattuto, affrontando al di là dell’Indo nel 305/4 il potente Mauryan Chandragupta, al quale poi concesse tre satrapie, ricevendone in cambio 400 o 500 elefanti da guerra²²⁵. Il carattere vittorioso delle monete è affermato anche dal soggetto del Rovescio, sul quale compare Nike in atto di porre la propria corona su un trofeo, formato da un elmetto con paragnatidi, una corazza anatomica e uno scudo bombato, ai lati del quale è la scritta ΒΑΣΙΛΕΩΣ-ΣΕΛΕΥΚΟΥ²²⁶.

Il busto è stato alternativamente letto come quello di Alessandro oppure di Seleuco, anche tenuto conto dell’aspetto poco giovanile della testa nel suo insieme²²⁷. Non sembra, inoltre, che Seleuco e in generale i Selucidi abbiano avuto una particolare attenzione per la figura di

²²² Il soggetto del Rovescio raffigura Atena seduta, con il braccio destro proteso in avanti, così da reggere una piccola statua di Nike che pone la propria corona sul nome di Lisimaco.

²²³ J.J. POLLITT, *Art in the Hellenistic Age*, 26: identifica il suo autore in uno “skilled gem-marker”, forse il già citato Pirgotele, se sopravvisse tanto a lungo.

²²⁴ Per la complessa questione cronologica, che risente dell’insicura data di assunzione del titolo regale da parte di Seleuco I e della sua menzione numismatica, cfr. P.P. IOSSIF, *Les monnaies de Suse frappées par Seleucus Ier: une nouvelle approche*, in «Numismatica e Antichità classiche. Quaderni Ticinesi», 33 (2004), 252-5.

²²⁵ D. OGDEN, *The Legend of Seleucus. Kingship, Narrative and Mythmaking in the Ancient World*, Cambridge 2017, 15-7.

²²⁶ Sull’assunzione del titolo regale, *ibidem*, 17.

²²⁷ Sulle identificazioni proposte nel corso degli studi, cfr. A. HOUGHTON – C. LORBER, *Seleucid Coins. A Comprehensive Catalogue*, Lancaster-London 2002, 6; O.D. HOOVER, *The Identity*, 51-2.

Alessandro e per il suo ruolo legittimizzante²²⁸. La simbologia taurina, inoltre, è una costante nella monetazione e nell'ideologia del potere di Seleuco I²²⁹, tanto che l'attributo delle corna di toro potrà caratterizzare anche il ritratto postumo del Fondatore, su monete coniate in più zecche dal figlio e successore Antioco I per commemorarne l'apoteosi nel 281 a.C. (fig. 43)²³⁰. Di contro, l'identificazione con un Seleuco dionisiizzato sembra urtare contro la sconosciuta – almeno per noi – devozione verso il dio da parte del sovrano e la sua divinizzazione ufficiale, che fu soltanto successiva alla morte, anche se nel corso della sua vita non mancò il conferimento di onori divini da parte di non poche città greche d'Asia²³¹.

Nel più recente ed esaustivo catalogo della monetazione seleucide, Arthur Houghton e Catharine Lorber accettano la descrizione del tipo dionisiaco come Seleuco. Il fondatore della dinastia porrebbe pertanto in discussione il primato di Tolemeo I nell'adozione dell'autorappresentazione monetale. Le serie siriane ed egiziane hanno una cronologia non precisabile esattamente, ma – come si è visto – le tolemaiche sembrano avere inizio solo nei primi anni del III secolo, mentre quelle seleucidi negli anni finali del precedente. Ma i due studiosi propongono anche di descrivere il soggetto *neutrally*, “as a heroic figure assimilating

²²⁸ Faranno eccezione, nella seconda metà del II secolo a.C., solo i due pretendenti illegittimi al trono seleucide, Alessandro I Balas ed Alessandro II Zabinas, che si raffigureranno entrambi sulle monete con la *leontis* sul capo.

²²⁹ Cfr. O.D. HOOVER, *Never Mind the Bullocks. Taurine Imagery as a Multicultural Expression of Royal and Divine Power under Seleukos I. Nikator*, in *More than Men*, secondo il quale l'attributo fu in grado di “strike different chords in different locales and among different ethnic groups”: Greci, Macedoni, abitanti di Babilonia e delle satrapie iraniane.

²³⁰ *Ibidem*, 197-8; A. HOUGHTON – C. LORBER, *Seleucid Coins*, 114 (il corno è attestato sulla produzione della zecca di Sardi, di una zecca battiana, di Dura Europos, ma non in quella di Pergamo). Per la testa maschile diademat (priva però dell'attributo delle corna taurine), identificata come Seleuco I su emissioni di Filetero di Pergamo, cfr. R. EVANS, *A History of Pergamum. Beyond Hellenistic Kingship*, London-New York 2012, 137-9, con l'alternativa lettura che si tratti invece del ritratto dello stesso fondatore della dinastia attalide. Sulla cronologia dell'emissione, cfr. A. MEADOWS, *The Closed Currency System of the Attalid Kingdom*, in P. THONEMANN (ed.), *Attalid Asia Minor. Money, International Relations and the State*, Oxford 2013, 154-8, con la proposta di una produzione fra il 280 e il 271 (il ritratto di Seleuco I sarebbe pertanto postumo).

²³¹ O.D. HOOVER, *The Identity*, 53.

Dionysus, Alexander, and Seleucus in their roles as conquerors of the Orient”²³². La triplice interpretazione riprende quella “tres audecieuse”, come riconosce lo stesso autore, proposta da P.P. Iossif sulla base della forma dello scudo fissato al trofeo, nel quale riconosce un’arma macedone (in alcuni conii anche decorata con l’*episema* di una stella macedone)²³³. Il riferimento sarebbe pertanto da individuare nell’unica vittoria ottenuta da Seleuco I contro un altro esercito macedone, ossia la battaglia di Ipso del 301, che lo oppose alle armate di Antigono Gonata e Demetrio Poliorcete. Alla vigilia dello scontro, Alessandro “magnificamente armato” sarebbe apparso in sogno a quest’ultimo, annunciandogli l’imminente sconfitta (Plut. *Dem.* 29,1-2): “on peut ainsi supposer que le personnage du droit n’est autre que la forme divine du grand conquérant, sous les traits de Théos Anikétos”²³⁴. La pelle di pantera doppiamente caratterizzante il busto sarebbe invece un richiamo a Dioniso, nella sua qualità di conquistatore dell’India, mentre Seleuco I rappresenterebbe il terzo costituente dell’immagine monetale, grazie alle corna e alle orecchie taurine che, come si è detto, sono tipici delle sue rappresentazioni²³⁵.

7.2 Ritratti del sovrano vivente: Demetrio I e Antioco I

Un indiscutibile ritratto del sovrano vivente viene adottato in Macedonia da Demetrio I Poliorcete (294-287 a.C.), quando, intorno al 292/1, sostituisce nella monetazione in argento i tipi di Alessandro con soggetti personali. Sul Dritto dei tetradrammi battuti in più zecche appare dunque il proprio ritratto, adorno di diadema e di corna di toro (fig. 44). Il particolare animale sembra veicolare molteplici messaggi, richiamando Poseidone²³⁶, sotto la cui protezione si era posto il re e – per analogia con la posizione del corno di Ammone nelle raffigurazioni di Alessandro –, sottolineare la filiazione di Demetrio dalla divinità, che è infatti raffigurata sul Rovescio delle monete completamente nuda, con il piede destro puntato sopra una roccia e il tridente nella sinistra. De-

²³² A. HOUGHTON – C. LORBER, *Seleucid Coins*, 7.

²³³ Sulle armi che costituiscono il trofeo, P.P. IOSSIF, *Les monnaies de Suse*, 257-8.

²³⁴ *Ibidem*, 261. La battaglia di Ipso costituirebbe pertanto un nuovo termine *post quem* per l’emissione, che sarebbe successiva al 301-0: *ibidem*, 259.

²³⁵ *Ibidem*, 265-7.

²³⁶ Sull’identificazione del dio con il toro, attestata nei miti e in letteratura, cfr. J. MCINERNEY, *The Cattle of the Sun: Cows and Culture in the World of the Ancient Greeks*, Princeton 2010, 117-9.

metrio è proclamato παῖς del più potente dio Poseidone nell'Inno itifallico cantato in suo onore dagli Ateniesi nel 291 (o 290), durante il suo soggiorno in città nel corso della celebrazione dei Misteri eleusini²³⁷. John H. Kroll ha però notato che nel ritratto di Demetrio, a differenza di quello di Tolemeo I, nel quale il lagide si era 'limitato' a rivestire l'egida di Zeus, il corno di toro spunta direttamente dalla tempia del re. Grazie alla sua posizione – che richiama quella degli attributi taurini dei tori androposopi e delle divinità fluviali, oltre che di alcuni dei mesopotamici -, il confine tra il sovrano vivente e la divinità non è più indistinto, né offuscato. La linea fra umano e divino è cancellata, così che Demetrio assume le sembianze di una vera e propria divinità²³⁸.

Come si è visto, attributi divini (corna di ariete o di toro, egida, pelle di pantera) caratterizzano molti dei ritratti monetali dei sovrani della prima e seconda generazione dopo Alessandro, in un momento in cui la regalità ellenistica si stava costituendo e non aveva nessun altro modello di riferimento, se non lo stesso re macedone. Kroll ha giustificato questa pervasiva presenza osservando che la monetazione greca aveva fino ad allora associato la tematica figurativa con l'immagine della divinità, soprattutto sul Diritto dei nominali. Per questo la notazione di attributi tipici degli dei nei primi ritratti monetali dei sovrani viene a rappresentare la prerogativa che ne permette la loro raffigurazione. Grazie agli onori ultraterreni ricevuti possono sostituire l'immagine della divinità con la propria. La maggior parte dei primi re ellenistici rispettò comunque la tradizione e continuò a porre sulle monete raffigurazioni di dei e dee²³⁹.

Il primo re ad autorappresentarsi sul proprio numerario soltanto in virtù del proprio rango e della propria autorità è il seleucide Antioco I

²³⁷ Sulla filiazione di Demetrio da Poseidone ed Afrodite, celebrata nell'inno quale metafora della grande vittoria navale di Salamina di Cipro del 306 a.C., nella quale Demetrio fu vittorioso "in the element of Poseidon – the sea – near the island of Aphrodite – Cyprus", cfr. A. CHANIOTIS, *Ithyphallic Hymn for Demetrios Poliorketes*, in *More than Men*, 183-5.

²³⁸ J.H. KROLL, *The Emergence of Ruler Portraiture on Early Hellenistic Coins. The Importance of Being Divine*, in P. SCHULTZ – R. VON DEN HOFF (eds.), *Early Hellenistic Portraiture. Image, Style, Context*, Cambridge 2011, 121; cfr. anche J.J. POLLITT, *Art in the Hellenistic Age*, 32. Sugli onori divini attribuiti a Demetrio I dalla città di Atene, come ringraziamento per la liberazione ottenuta, cfr. O.D. HOOVER, *The Identity*, 53-4.

²³⁹ J.H. KROLL, *The Emergence*, 121.

Soter (280-261 a.C.)²⁴⁰, che consegnerà pertanto ai suoi successori una nuova tematica iconografica: il ritratto reale dotato del solo diadema e senza nessun connotazione sovrumana²⁴¹. Si tratta di emissioni soprattutto in metallo prezioso, inaugurate probabilmente ad Ai Khanoum (Alessandria sull'Oxus?), ma ben presto approntate anche in altre zecche, con la creazione di ritratti del sovrano che stupiscono per il loro differente aspetto (fig. 45 a,b): i primi lo rappresentano infatti come un uomo piuttosto avvizzito, con le guance cadenti e un'aria pensosa (forse riproducendo i suoi tratti reali), sostituito nella stessa produzione battriana da un ritratto “idealized and rejuvenated [...], doubtless implying claims to divinity”, cui si succedono in altre zecche, raffigurazioni *inconsistent* (Seleucia), *vigorous* (Antiochia e Tarso), “as an elderly man” (Ectabana), nuovamente *rejuvenated* (Asia Minore)²⁴².

Questa opposizione tra ritratto del sovrano ‘realista (o psicologico)’ e ritratto del sovrano ‘idealizzato’ sarà la cifra che segnerà la ritrattistica monetale successiva, con la creazione, comunque anche di un approccio eclettico²⁴³. Alla fine del III secolo, il ritratto del sovrano vivente sarà infatti la norma sulla monetazione reale in Grecia e in tutti i numerosi regni orientali (Ponto, Bitinia, Partia, Battriana), pur con differenti esiti che riflettono la diversa ideologia del potere regale. I re macedoni, a parte Demetrio Poliorcete, non utilizzarono il tema del ritratto fino a Filippo V, probabilmente per la persistenza di una tradizione locale, ma soprattutto greca. Inoltre in Macedonia non ci furono problemi

²⁴⁰ Il soggetto del Rovescio – tranne le prime emissioni battriane – è costituito da Apollo, nudo, seduto sull'*omphalos* e dotato di armi varie (arco; una, due o tre frecce), che diventerà il tipo fisso della monetazione seleucide in metallo prezioso fino ad Antioco IV (175-164 a.C.). Sul significato dell'Apollo *Toxotes*, tradizionalmente visto come divinità tutelare dei Seleucidi, cfr. P.P. IOSSIF, *Apollo Toxotes and the Seleukids. Comme un Air de Famille*, in *More than Men*, 230-91 che, sottolineandone la dipendenza iconografica dal re arciero raffigurato sui darici achemenidi, rileva il carattere persiano del soggetto monetale introdotto da Antioco I, conscio, anche per le sue origini in parte iraniane attraverso la madre Apame, della tradizione orientale dell'arco e delle frecce quali simboli della regalità divina.

²⁴¹ Per l'adozione dell'innovazione seleucide da parte di esponenti di altre dinastie, cfr. J.H. KROLL, *The Emergence*.

²⁴² A. HOUGHTON – C. LORBER, *Seleucid Coins*, 115.

²⁴³ Per un approfondimento sull'evoluzione del ritratto in età ellenistica, rimando alla trattazione su *personality and psychology in portraiture*, non limitata alle raffigurazioni monetali, in J.J. POLLITT, *Art in the Hellenistic Age*, 59-78.

di legittimazione dinastica, né segni di un culto reale. Nel regno tolemaico, in cui tutti i 18 re portano lo stesso nome del fondatore della dinastia e la legittimazione è data dall'appartenenza alla famiglia lagide, si mantiene – come si è detto – la continua riproposizione del ritratto di Tolemeo I, con qualche occasionale immagine del sovrano vivente verso la fine del I secolo a.C. L'ininterrotta celebrazione del fondatore sarà tipica anche della monetazione attalide. Sulla monetazione seleucide prevale invece la raffigurazione del sovrano vivente: nel regno di Siria il re era infatti prima di tutto un guerriero e la più importante fonte per la sua legittimazione consisteva nel suo personale valore in guerra e nella sua capacità di ottenere la vittoria. Lo stesso modello sarà acquisito nei regni di Bitinia, Ponto, Cappadocia, Bactriana, Partia e in quelli che si formano sui territori orientale del regno seleucide.

7.3 L'adozione del ritratto monetale femminile

Ancora più complesso è il riconoscimento della primogenitura nella ritrattistica monetale femminile. Quella che parrebbe la prima raffigurazione di una donna vivente mantiene infatti una natura ambigua, che ne impedisce la sicura identificazione (fig. 46)²⁴⁴. Monete in argento della zecca di Amastris (Paflagonia) rappresentano infatti la testa di Amastris, seconda moglie di Lisimaco I fra il 302 e il 300 a.C. circa, come potrebbe indicare la legenda ΒΑΣΙΛΙΣΣΗΣ-ΑΜΑΣΤΡΙΟΥΣ collocata però sul lato opposto degli stateri²⁴⁵, o non invece quella di

²⁴⁴ Nello studio che avviò le ricerche sulle raffigurazioni monetali femminili, Ulrich Kahrstedt, seguendo la scansione cronologica delle emissioni tolemaiche allora delineata da Ioannes N. Svoronos, riconosceva a Berenice I (c. 340-279/5-4 a.C.) “mit grosser Wahrscheinlichkeit” la primogenitura del ritratto monetale; cfr. U. KAHRSTEDT, *Frauen auf antiken Münzen*, in «Klio» 10 (1910), 261-3. Tali serie, in realtà, erano già allora come ancora oggi di controversa attribuzione, così che molti studiosi propongono di identificare in Berenice II (post 270-221 a.C.) la *basilissa* citata nella legenda del Rovescio, con un abbassamento perciò della loro cronologia e dell'eventuale natura di ritratto della testa diadematata collocata sul Diritto; cfr. C. PERASSI, *Similitudinem quidem immensa reputatio est* (NH VII, 52). *Evocazione, assimilazione, sovrapposizione nella ritrattistica monetale antica*, in «Numismatica e Antichità Classiche. Quaderni Ticinesi», 43 (2014), 171-2.

²⁴⁵ È questa la prima volta che il titolo regale compare sul numerario: cfr. G. GORINI, *L'immagine del potere nelle emissioni delle regine ellenistiche*, in «Rivista

Mitra, come lascerebbe intendere il berretto frigio che indossa, adorno di stelle e incoronato di ulivo²⁴⁶? I lineamenti del viso sono infatti piuttosto generici e il *pileus*, oltre che attributo del dio, può divenire anche ornamento di una testa femminile regale, come documenta un tardo busto in bronzo ed agemina da Shirokaya Balka (30 d.C. circa), identificato quale ritratto di una regina della regione del Bosforo, sulla cui testa è un analogo berretto decorato da rosette e stelle a otto raggi²⁴⁷.

Nell'incertezza, è allora Arsinoe II, ultima moglie dello stesso sovrano trace fra il 300 circa e il 281 a.C.²⁴⁸, ad essere chiamata in causa, grazie ad emissioni civiche in argento e in bronzo battute ad Efeso, che sembrano raffigurare la sua testa velata sul Diritto anepigrafe²⁴⁹. Nemmeno in questo caso qualche indicazione può venire dall'esame dei tratti somatici del volto, che manifesta tutti i caratteri tipici della ritrattistica femminile del primo ellenismo (fig. 47)²⁵⁰, nella quale si stemperano le differenze fisionomiche fra donna e donna: un viso ovale, con sopracciglia leggermente arcuate che curvano verso un naso lungo e diritto, occhi a forma di mandorla con palpebre ben definite, labbra piene, bocca piccola, mento arrotondato, fronte di forma triangolare, incorniciata dai capelli con scriminatura centrale e grosse on-

Italiana di Numismatica» 103 (2002), 310-1; più frequenti sono analoghi stateri sui quali è la legenda ΑΜΑΣΤΡΙΕΩΝ, con riferimento agli abitanti di Amastris, la città fondata dalla regina sulle coste della Paphlagonia intorno al 300, dopo l'abbandono della corte di Sardi. La diversa epigrafia fa presupporre anche una diversa datazione: cfr. F. DE CALLATAÏ, *Le premier monnayage*, 78. Il soggetto del Rovescio è interpretato come Afrodite o Era o Tyche in trono, incoronata da Eros, oppure come la stessa Amastris: cfr. *ibidem*, 63-5.

²⁴⁶ Per le due interpretazioni, cfr. C. PERASSI, *Similitudinem quidem*, 171.

²⁴⁷ Cfr. *Greeks on the Black Sea. Ancient Art from the Hermitage*, ed. by A.A. TROFIMOVA, Los Angeles 2007, 185-6, n. 85.

²⁴⁸ Sul terzo matrimonio di Lisimaco e la sorte subita in conseguenza dalla precedente *basilissa* Amastris, cfr. S. DMITRIEV S., *The Last Marriage and Death of Lysimachus*, in «Greek, Roman, and Byzantine Studies», 47 (2007), 135-49.

²⁴⁹ Il riconoscimento è pressoché concorde fra gli studiosi: cfr. C. PERASSI, *Similitudinem quidem*, 171-2.

²⁵⁰ Il tema è stato affrontato più volte da Sheila Dillon nei suoi fondamentali studi sulla ritrattistica femminile greca: cfr. S. DILLON, *The Female Portrait Statue in the Greek World*, Cambridge 2010, 109-0; ID., *Portraits of Women in the Early Hellenistic Period*, in *Early Hellenistic Portraiture*, 63-3.

dulazioni, parte alta delle orecchie nascoste dalla chioma (questi due ultimi particolari non sono riportati in tutti i conii).

Lo stesso tipo di testa era utilizzato nella rappresentazione delle divinità, soprattutto di quelle di Afrodite: questo parallelo visuale fra donne e dee non deve stupire in un'età che considerava la bellezza una delle doti più importanti per il genere femminile²⁵¹. Da qui nasce la nostra difficoltà a distinguere, anche nella ritrattistica a tutto tondo, una testa muliebre mortale da una divina²⁵².

²⁵¹ ID., *Ancient Greek Portrait Sculpture. Contexts, Subjects, and Style*, Cambridge 2006, 76-7. Fin dai poemi omerici la bellezza femminile viene paragonata a quella di Afrodite. "beautiful women simply looked divine" (cfr. anche ID., *The Female Portrait Statue*, 122).

²⁵² Cfr. ID., *Ancient Greek Portrait*, 63: il compito di comunicare l'*individual identity* della donna ritratta doveva essere essenzialmente affidato all'iscrizione incisa sulla base delle statue (cui corrisponde, nel caso delle monete, l'eventuale legenda).

Dalle immagini degli dei ai ritratti degli uomini. Una rivoluzione iconografica nella monetazione antica



Fig. 1 – Moneta cipriota da 2 Euro

<https://www.ecb.europa.eu/euro/coins/html/cy.en.html>



Fig. 2 – Moneta da 20 centesimi di Euro

<https://www.ecb.europa.eu/euro/coins/common/html/index.it.html>



Fig. 3 – Moneta da 1 centesimo di Euro

<https://www.ecb.europa.eu/euro/coins/common/html/index.it.html>



Fig. 4 – Banconota da 20 Euro

<https://www.ecb.europa.eu/euro/banknotes/denominations/html/index.it.html>

Dalle immagini degli dei ai ritratti degli uomini. Una rivoluzione iconografica nella monetazione antica



Fig. 5 – Banconota da 100 Euro

<https://www.ecb.europa.eu/euro/banknotes/denominations/html/index.it.html>



Fig. 6 – Focea (Ionia), 1/6 di statere
Harlan J. Berk, Ltd., Buy or Bid Sale 200, 19 gennaio 2017, n. 3 (scala 1:2)



Fig. 7 – Focea (Ionia), 1/6 di statere
Harlan J. Berk, Ltd., Buy or Bid Sale 203, 18 gennaio 2018, 10 (scala 1:2)



Fig. 8 – Clazomene? (Ionia), statere
Gemini, LLC, Auction III, 9 gennaio 2007, n. 176



Fig. 9 – Elide (Peloponneso), statere
Numismatica Ars Classica, 79, 20 ottobre 2014, n. 10



Fig. 10 – Side (Pamfilia), statere
Nomos AG, Auction 13, 7 ottobre 2016, n. 224



Fig. 11 – Atene (Attica), moneta in Æ (264-267 d.C. ca.)
Classical Numismatic Group, Mail Bid Sale 76, 12 settembre 2007, n. 497



Fig. 12 – Atene (Attica), tetradramma (500-490 a.C. ca.)
Solidus Numismatik, Premium Auction 26, 17 febbraio 2018, n. 41



Fig. 13 – Atene (Attica), tetradramma (132/1 a.C. ca.)
Roma Numismatics Ltd, Auction 8, 28 settembre 2014, n. 323



Fig. 14 – Atene (Attica), diobolo (325-275 a.C. ca.)
cgb.fr, Mail Bid Sale 45, 14 ottobre 2010, n. 100



Fig. 15 – Impero persiano, siclo (520-505 a.C. ca.)
Classical Numismatic Group, Triton XVIII, 6 gennaio 2015, n. 220



Fig. 16 – Impero persiano, darico (420-375 a.C. ca.)
Nomos AG, Auction 9, 21 ottobre 2014, n. 178



Fig. 17 – Temistocle, Magnesia sul Meandro, trihemiochlo
(464-459 a.C. ca.)
Numismatica Ars Classica, Auction 88, 8 ottobre 2015, n. 417 (scala 1:2)



Fig. 18 – Impero persiano (Ionia?), satrapo non identificabile, moneta in $\text{\AA}$ (350-333 a.C. ca.)

Classical Numismatic Group, Electronic Auction 291, 21 novembre 2012, n. 90 (scala 1:2)



Fig. 19 – Impero persiano (Misia?), Orontes, moneta in $\text{\AA}$ (357-352 a.C. ca.)

Fritz Rudolf Künker GmbH & Co. KG, Auction 304, 19 marzo 2018, n. 424 (scala 1:2)



Fig. 20 – Impero persiano (Misia?), Orontes, moneta in $\text{\AA}$ (357-352 a.C. ca.)

Agora Auctions, Numismatic Auction 71, 26 dicembre 2017, n. 52 (scala 1:2)



Fig. 21 – Impero persiano (Misia), Farnabazo, moneta in $\text{\AA}$ (413-373 a.C. ca.)

Fritz Rudolf Künker GmbH & Co. KG, Auction 304, 19 marzo 2018, n. 431 (scala 1:2)



Fig. 22 – Impero persiano (Lidia e Ionia), Spithridates, moneta in Æ (334 a.C. ca.)

Classical Numismatic Group, Triton XVIII, 6 gennaio 2015, n. 15, (scala 1:2)



Fig. 23 – Regno di Macedonia, Alessandro I, tetradramma (460-451 a.C. ca.)

Numismatica Ars Classica, Auction 92 Part 1, 23 maggio 2016, n. 151



Fig. 24 – Regno di Macedonia, Alessandro I, ottodramma (476-460 a.C. ca.)

Numismatica Ars Classica, Auction 84, 20 maggio 2015, n. 1444



Fig. 25 – Regno di Macedonia, Filippo II, tetradramma, zecca di Anfipoli (355-349/8 a.C. ca.)

Baldwin's Auctions Ltd | Dmitry Markov Coins & Medals | M&M Numismatics Ltd, The New York Sale XXXII, 8 gennaio 2014, n. 122



Fig. 26 – Regno di Macedonia, Filippo II, tetradramma, zecca di Pella (342-336 a.C. ca.)

Numismatica Ars Classica, Auction 100, 29 maggio 2017, n. 117



Fig. 27 – Testina eburnea dalla tomba II di Vergina (Filippo II?)

P. MORENO, *Alessandro Magno. Immagini come storia*, Roma 2004, 137



Fig. 28 – Cizico, statere in elettro (340-320 a.C. ca.)
Roma Numismatics Ltd, Auction XIV, 21 settembre 2017, n. 232



Fig. 29 – Alessandro III, tetradramma, zecca di Menfi
Gorny & Mosch Giessener Münzhandlung, Auction 190, 11 ottobre 2010, n. 153



Fig. 30 – Macedonia, Aminta III, moneta in AE , unità (389-369 a.C. ca.)
Classical Numismatic Group, Auction 37, 10 settembre 2001, n. 64092



Fig. 31 – Alessandro III?, pezzo da 5 sheqel della cosiddetta
‘monetazione indiana’

http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?assetId=14213001&objectId=1274497&partId=1

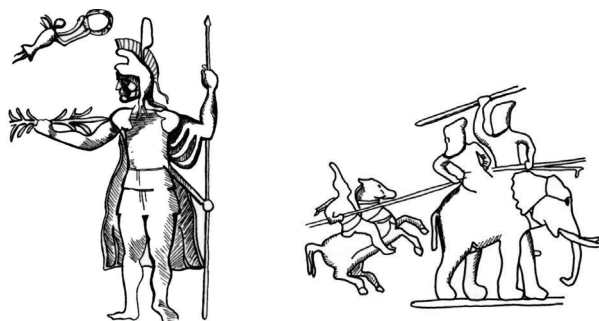


Fig. 32 a,b – ‘Monetazione indiana’, resa grafica dei soggetti del Diritto e del Rovescio dei pezzi da 5 sheqel

F.L. HOLT, *Alexander the Great*, 119, fig. 5; 125, fig. 6



Fig. 33 – ‘Monetazione indiana’ o moneta falsa (?), doppio darico

F.L. HOLT – O. BOPEARACHCHI, *The Alexander Medallion*, figg. 4a-4b



Fig. 34 – Egitto, autorità sconosciuta, moneta in Æ (unità), zecca di Naucrati

K. DAHMEN, *The Legend*, 112, fig. 3.1



Fig. 35 – Egitto, autorità sconosciuta, moneta in Æ (frazione), zecca di Menfi?

K. DAHMEN, *The Legend*, 112, fig. 3.2 (scala 1:2)



Fig. 36 – Regno di Egitto, Tolemeo I, tetradramma, zecca di Menfi o Alessandria (319 a.C. ca.)

Classical Numismatic Group, Auction 99, 13 maggio 2015, n. 386



Fig. 37 – Regno di Egitto, Tolemeo I, statere, zecca di Cirene, inizi III secolo a.C.

Numismatica Genevensis SA, Auction 6, 30 novembre 2010, n. 120



Fig. 38 – Regno di Egitto, Tolemeo I, tetradramma, zecca di Alessandria (300-285 a.C. ca.)

Numismatica Genevensis SA, Auction 6, 30 novembre 2010, n. 120



Fig. 39 – Regno di Egitto, Tolemeo I, moneta in $\text{\AA}$, zecca di Alessandria (310-305 a.C. ca.)

Classical Numismatic Group, Electronic Auction 276, 21 marzo 2012, n. 231



Fig. 40 – Regno di Egitto, Tolemeo I, emiobolo, zecca di Alessandria (305-282 a.C. ca.)

Classical Numismatic Group, Electronic Auction 309, 21 agosto 2013, n. 128



Fig. 41 – Regno di Tracia, Lisimaco I, tetradramma, zecca di Lampsaco (297-282 a.C. ca.)

Classical Numismatic Group, Auction 102, 18 maggio 2016, n. 192



Fig. 42 – Regno di Siria, Seleuco I, tetradramma, zecca di Susa (305-295 a.C. ca.)

Classical Numismatic Group, Triton XVIII, 6 gennaio 2015, n. 129



Fig. 43 – Regno di Siria, Antioco I, tetradramma, zecca di Sardi (276-272 a.C. ca.)

Nomos AG, Auction 5, 25 ottobre 2011, n. 203



Fig. 44 – Regno di Macedonia, Demetrio I, tetradramma, zecca di Anfipoli (292-290 a.C. ca.)

Classical Numismatic Group, Triton XVII Sessions 1 & 2, 7 gennaio 2014, n. 167



Fig. 45a – Regno di Siria, Antioco I, zecca di Aï Khanoum (281-261 a.C. ca.)

Classical Numismatic Group, Triton XVI, Sessions 1 & 2, 8 gennaio 2013, n. 547



Fig. 45b – Siria, Antioco I, zecca di Smirne (281-261 a.C. ca.)

Antioch I: Roma Numismatics Ltd, Auction 7, 22 marzo 2014, n. 818



Fig. 46 – Amastris (Paflagonia), statere (300-285 a.C. ca.)
Classical Numismatic Group, Auction 106, 13 settembre 2017, n. 293



Fig. 47 – Efeso/Arsinoeia (Ionia), ottobolo (290-281 a.C. ca.)
Classical Numismatic Group, Mail Bid Sale 75, 23 maggio 2007, n. 371

La transizione dall'età romana al medioevo nel dibattito archeologico: le trasformazioni urbane

MARCO SANNAZARO¹

In the last decades, archeology has paid particular attention to the deep transformations that have affected towns since the end of the Roman age, determining very different urban features. Like other aspects recognized in the transition from the ancient age to the Middle Ages, the characteristics of the early medieval town are considered as the result of great crisis and decadence, or, with a less negative evaluation, as symptoms of a different civilization to be identified and accepted in its specific features. Going back to the lively debate that animated the interpretation of the excavation data, we underline the material characteristics that best define the urban centers in the first centuries of the Middle Ages

È dai tempi della pubblicazione dell'opera di Edward Gibbon² che non si è mai interrotto il dibattito sulla fine della civiltà antica e le origini di quella medievale. Qualche anno fa uno storico tedesco, Alexander Demandt, ha voluto pubblicare l'elenco delle varie teorie proposte per spiegare il fenomeno, una lista che in ordine alfabetico offre 210 motivazioni: da *Aberglaube* (superstizione) a *Zweifrontenkrieg* (guerra su due fronti)³. Da tempo ai concetti di crisi, declino, decadenza, fine del mondo romano, la storiografia affianca quelli più neutri di trasformazione, metamorfosi, transizione, recuperando quegli aspetti di posi-

¹ Università Cattolica del Sacro Cuore.

² E. GIBBON, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, London, VI voll., 1776-1779.

³ A. DEMANDT, *Der Fall Roms: Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt*, München 1984.

tività, soprattutto in ambito culturale e religioso, che determinano una realtà nuova⁴.

Il destino delle città e le trasformazioni che interessano i centri urbani sorti e sviluppatisi nell'antichità, occupano un ruolo significativo nella discussione, dato che l'urbanesimo è un aspetto essenziale della civiltà greco-romana, il perno intorno al quale ruotano tutti gli altri fenomeni che caratterizzano quell'epoca⁵.

Se limitiamo il nostro sguardo alla penisola italiana, possiamo segnalare che il numero delle città di origine antica che sopravvivono come vitali centri abitati sino ai giorni nostri è senz'altro di gran lunga superiore a quello delle città scomparse; allo stesso modo possiamo registrare che sono abbastanza poche quelle create nel corso dell'alto medioevo e che mantengono tale funzione anche in seguito⁶. È un indiscutibile segnale di continuità sulla lunga distanza, di persistente organizzazione dell'insediamento che sembra conservare il ruolo preminente degli stessi contesti topografici.

Il problema è però di cogliere le reali caratteristiche delle città nel trapasso tra evo antico e medio evo, sia sul piano funzionale che materiale, specificare cosa sia in realtà una città in quel periodo e quanto sia simile o diversa da prima.

Fornire una definizione di città, quali siano gli elementi costitutivi che la rendono tale è forse un problema che possiamo porci anche oggi, ma probabilmente in un contesto così fortemente urbanizzato come quello moderno, data la sempre più estesa e intensa diffusione degli agglomerati abitati e delle funzioni gestionali, economiche e di servizio ad essi connessi, chiarire quali siano le reali differenze tra una

⁴ Per una forte critica a questa prospettiva di rivalutazione cfr. B. WARD-PERKINS, *La caduta di Roma e la fine della civiltà*, Bari 2008.

⁵ In generale si vedano *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale, de la fin du III^e siècle à l'avènement de Charlemagne* (Actes du Colloque tenu à l'Université de Nanterre, 1-3 avril 1993), a c. di C. LEPELLEY, Bari 1996, in particolare l'intervento di C. Lepelley (pp. 5-13); *Towns in transition. Urban evolution in late antiquity and the early Middle Ages*, a c. di N. CHRISTIE – S. LOSEBY, Aldershot 1996, soprattutto il contributo di B. Ward Perkins (pp. 4-17) e *Recent research in late-antique urbanism*, a c. di L. LAVAN, «Journal of Roman Archaeology», suppl. 42 (2001).

⁶ Per una valutazione complessiva cfr. A. AUGENTI, *Archeologia dell'Italia medievale*, Bari 2016, 30-39, che segnala miglior fortuna per le città fondate nel corso del basso medioevo.

città e altre forme di insediamento accentrato non risulta facile⁷; la città è comunque un spazio di relazioni e integrazione e la sua fisionomia è determinata dalle molteplici esigenze di chi la popola.

Sono diversi gli approcci con cui è stata valutata la persistenza della città tra tardoantico e altomedioevo. La possibilità di conservare un ruolo di controllo amministrativo del territorio circostante per esempio: risulta infatti perdersi il definito sistema di governo municipale che caratterizzava le *civitates* romane, cui erano soggette anche le aree rurali circostanti, ma per molti centri un ruolo gestionale si mantiene in forme diverse, quali centri di residenza del potere centrale o periferico (sedi regie, ducali, comitali) o di quello ecclesiastico (sedi diocesiane).

L'approccio archeologico al problema è stato invece ovviamente attento a cogliere gli aspetti materiali. La scoperta della città altomedievale italiana è un fenomeno relativamente recente, possiamo dire che inizia negli anni Ottanta a seguito di un nuovo modo di concepire l'archeologia nei centri urbani. Il primo capitolo di un volume del 1998 sulle città nell'altomedioevo si intitolava efficacemente "le città senza archeologia: la storia delle città fino al 1980"⁸.

Sino ad allora le indagini archeologiche condotte nei centri storici ancora abitati tendevano quasi esclusivamente al recupero dei resti monumentali antichi, riconosciuti a scapito delle testimonianze successive del loro utilizzo.

Monumenti come l'arena di Verona o il *Capitolium* di Brescia, oggi apprezzati in una versione consolidata dai restauri che ne accentua il carattere di vestigia della romanità, sono il frutto di interventi che hanno per dir così "smontato" ed eliminato tutte le superfetazioni successive, gli adattamenti ad altre funzionalità, le tracce più o meno consistenti di una storia che è proseguita oltre l'utilizzo primario. Un

⁷ Lo stesso titolo di "città" nel nostro paese non viene assegnato sulla base di parametri definiti e non ha ricadute pratiche, ma è concesso per decreto dal Presidente della Repubblica "su proposta del Ministro dell'interno ai comuni insigni per ricordi, monumenti storici e per l'attuale importanza" (Decreto legislativo 18/8/2000, n. 267, Testo Unico delle leggi sull'ordinamento degli Enti Locali (TUEL), art. 18). Restando nel circondario di Milano, cosa distingue allora le città di Segrate (35000 ab.) o Arese (20.000 ab.) da Buccinasco (27.000 ab.) che ancora non gode di questo riconoscimento nominale?

⁸ G.P. BROGIOLO – S. GELICHI, *La città nell'alto medioevo italiano. Archeologia e storia*, Roma-Bari 1998.

grande complesso come l'arena di Verona, conclusa la sua funzione di edificio di spettacolo è infatti diventato un complesso fortificato, pienamente integrato nel sistema difensivo della città, ha accolto impianti per lo smontaggio delle sue strutture da utilizzare altrove e calchere per trasformare in calce i suoi rivestimenti marmorei, ha visto i suoi archivolti riconvertiti in abitazioni e botteghe: frammenti di storia che percepiamo dalla fonti, ma che sicuramente non cogliamo più in uno spazio che oggi è ritornato ad un utilizzo ludico simile a quello antico.

Questo spesso riscontriamo davanti ai ruderi di un edificio di epoca romana ancora percepibile nel tessuto urbanistico moderno: la percezione di una storia bruscamente interrotta, proprio perché le modalità di riscoperta del monumento hanno eluso le vicende verificatesi dopo la sua rovina.

Prima degli anni Ottanta la possibilità di cogliere qualche aspetto delle trasformazioni postclassiche era limitato ad un confronto tra quello che ancora restava dell'età antica e ciò che rimandava al pieno medioevo.

Alla romanità riconduceva facilmente una visione razionale del paesaggio urbano con la presenza di maglie stradali regolari circoscritte da un perimetro murario, con vie che si incrociano ad angolo retto e che definiscono gli isolati; un centro politico, economico e religioso, rappresentato dalla piazza del Foro intorno alla quale si disponevano gli edifici pubblici che più segnano l'aspetto monumentale della città; alcuni complessi strutturali di dimensioni eccezionali, in particolare quelli destinati ai pubblici spettacoli (anfiteatri, teatri, circhi) che a volte, proprio per la propria consistenza materiale, si mantennero nel lungo periodo.

Accanto alla forte impronta lasciata dall'età romana, erano poi ben definite le testimonianze del nuovo assetto dato dalla ripresa economica e politica successiva al 1000. Allora l'incremento demografico, lo sviluppo delle attività artigianali ed economiche, il sorgere di nuove forme di autogoverno, l'acquisizione di libertà politiche e di controllo territoriale determinano una straordinaria fioritura espressa anche in nuove forme monumentali e di pianificazione urbanistica. Si riconoscono l'espansione dell'abitato testimoniato dall'ampiamiento delle cerchie murarie; uno sky line del tutto nuovo, determinato da edifici, quali le torri signorili, che sveltano in altezza sugli altri; edifici di culto, rinnovati secondo le tendenze geniali dell'architettura romanica e poi gotica; i nuovi edifici pubblici dell'autonomia politica (*palatia commu-*

nis, palazzi del podestà, broletti e logge). La città di epoca comunale è poi definita dalle piazze: luoghi privilegiati di incontro, sia che si tratti dell'antica piazza del Foro, rivitalizzata nelle sue funzioni economiche e politiche, sia che si tratti di nuove aree aperte connesse con la cattedrale o altri edifici pubblici o religiosi.

Città romana e città romanica sono quindi discretamente ancora apprezzabili da chi percorra le strade dei centri storici italiani, mentre ben più arduo è comprendere come dall'una si sia passati all'altra, quali trasformazioni urbanistiche siano occorse nei lunghi secoli dell'alto medioevo; che cosa soprattutto queste abbiano lasciato a fondamento delle novità introdotte nel periodo successivo.

Sino agli anni Ottanta del secolo scorso, un'urbanistica altomedievale faticava ad emergere, compressa com'era tra le testimonianze residue dell'antichità e quelle del pieno medioevo, più semplicemente, non sembrava nemmeno esistere⁹.

Più promettenti risultavano invece i tentativi di un' "archeologia senza scavo", come poteva essere definita la lettura dei testi e dei documenti altomedievali o l'analisi della toponomastica nel tentativo di cavarne informazioni sulle caratteristiche delle abitazioni, la strutturazione degli abitati, le consuetudini del quotidiano: mi preme qui ricordare almeno la figura di Michelangelo Cagiano de Azevedo, docente in questa università e particolarmente attivo in questo tipo di indagini¹⁰.

È però in quel periodo che si afferma un'applicazione dell'archeologia di scavo capace di rispettare e documentare anche i depositi successivi all'epoca romana, medievali e postmedievali.

La città è riconosciuta come un sito pluristratificato, dove i suoli sono stati occupati persistentemente, dove si è costantemente verifica-

⁹ Un rapido bilancio delle conoscenze di allora in B. WARD-PERKINS, *La città altomedievale*, "Archeologia Medievale", 10 (1983), 111-124 e ID., *The towns of northern Italy: rebirth or renewal?*, in *The Rebirth of Towns in the West, A.D. 700-1050*, a c. di R. HODGES – B. HOBLEY, London 1988, 16-27.

¹⁰ Per il contributo dello studioso all'archeologia della città altomedievale, cfr. S. LUSUARDI SIENA, *Città e campagna nell'altomedioevo: riflessioni sull'eredità di un maestro*, in *Michelangelo Cagiano de Azevedo: inventario di un'eredità*, a c. di S. LUSUARDI SIENA – M.P. ROSSIGNANI – M. SANNAZARO, Milano, 2012, 23-32; per una selezione di suoi contributi sull'argomento: *Casa, città e campagna nel tardo antico e nell'alto medioevo*, scritti di M. CAGIANO DE AZEVEDO, a c. di C.D. FONSECA – D. ADAMASTEANU – F. D'ANDRIA, Galatina 1986.

ta la costruzione, la demolizione, il riadattamento di edifici, dove ogni epoca storica ha lasciato le sue tracce più o meno consistenti, in ogni caso degne di essere valutate dagli studiosi.

A questo nuovo atteggiamento metodologico, che ha preso il nome di archeologia urbana, si è unita una maggiore tutela dei centri storici e dei loro depositi, con l'affermazione dello scavo preventivo e dell'intervento preliminare degli archeologi in aree messe a repentaglio da progetti di riqualificazione urbana particolarmente invasivi¹¹. Vengono quindi varati grandi progetti di archeologia urbana: a Milano quelli legati ai cantieri per la realizzazione della linea 3 della MM tra 1982 e 1990¹², a Brescia quello connesso alla ristrutturazione della caserma dei Carabinieri di via Alberto Mario nel 1983 e poi alla risistemazione di tutta l'area del complesso monastico di S. Giulia tra 1980 e 1992¹³, a Verona gli scavi in via Dante e nei cortili del Tribunale dove era previsto un parcheggio sotterraneo tra 1981 e 1983¹⁴.

In quei primi scavi si cominciarono ad apprezzare realmente le forme insediative in atto nell'altomedioevo: apparvero le prime semplici abitazioni realizzate con materiali poveri, spesso in legno, con pavimenti in terra e semplici focolari a fiamma libera; gli spessi strati con forti componenti organiche, denominate terre nere, indizio dell'assenza di impianti per lo smaltimento dei rifiuti e di ruralizzazione, con orti e campi ampiamente presenti entro il perimetro delle antiche cerchie; i manufatti di uso comune, indicatori della qualità della vita e delle forme di produzione e commercializzazione delle risorse. Quegli scavi costituirono gli esordi di una stagione fortunatissima di indagini e scoperte che continua ad arricchire di nuove informazioni la storia delle diverse città.

Per sua natura, l'archeologia di scavo ha un approccio alla realtà che possiamo definire puntiforme: per l'archeologo la fonte primaria delle informazioni è rappresentata dall'indagine di un singolo contesto stratigrafico, un areale più o meno ampio, ma in ogni caso limitato, che della realtà antica offre soltanto uno spiraglio, un campione non

¹¹ Un primo importante bilancio su questo approccio metodologico in *Archeologia urbana in Lombardia. Valutazione dei depositi archeologici e inventario dei vincoli*, a c. di G.P. BROGIOLO, Modena 1984.

¹² *Scavi MM 3, ricerche di archeologia urbana a Milano durante la costruzione della linea 3 della metropolitana*, a c. di D. CAPORUSSO, Milano 1991.

¹³ Cfr. note 16-17.

¹⁴ Cfr. nota 19.

necessariamente attendibile e generalizzabile. La possibilità quindi di costruire un modello, un sistema conclusivo in grado di imbrigliare la storia, di fornire una spiegazione valida ben oltre il singolo caso indagato è rischioso.

La vicenda che voglio ora ripercorrere brevemente si alimenta di questa difficoltà, ma anche dell'entusiasmo che negli anni Ottanta stimolava gli archeologi medievali, fautori di una disciplina allora nuova nel nostro paese, ben consapevoli di quanto il loro lavoro potesse contribuire a rinnovare la percezione del medioevo nei suoi diversi aspetti.

Furono infatti i risultati delle pionieristiche indagini effettuate in quegli anni nelle città di Brescia e Verona a stimolare un acceso dibattito sulle caratteristiche della città altomedievale. Emergenze archeologiche, tutto sommato poi non così dissimili, vennero lette da Gian Piero Brogiolo, che aveva diretto gli scavi di Brescia, come testimonianza di un disastroso tracollo dell'urbanesimo antico, mentre Cristina La Rocca, valutando quanto si era indagato a Verona, propendeva per una destrutturazione in qualche modo controllata. Si riproponeva insomma, su base archeologica, la diatriba tra continuità e discontinuità, tra continuisti e catastrofisti, che anima e continua ad animare le riflessioni della storiografia sulla transizione al medioevo¹⁵.

Richiamiamo brevemente l'oggetto della contesa.

A Brescia nel 1983 si scava in via Alberto Mario e già nel 1988 è disponibile la pubblicazione dei risultati¹⁶. Viene riconosciuto un edificio assegnato sulla base dei reperti ad età gota, tra fine V e prima metà del VI secolo (Figg. 1-2). L'impianto sostituisce una precedente *domus* romana: occupa soltanto il lato dell'antico isolato che fiancheg-

¹⁵ Cfr. B. WARD-PERKINS, *Continuists, Catastrophists and the Towns of post-Roman Northern Italy*, "Papers of the British School at Rome" 56 (1997), 157-176; J.H.W.G. LIEBESCHUETZ, *The uses and abuses of the concept of "decline" in later Roman history (or, Was Gibbon politically incorrect?)*, in *Recent research in late-antique urbanism*, 233-238 (con dibattito alle pp. 238-245); L. CRACCO RUGGINI, *The Italian City from the Third to the Sixth Century: "Broken History" or Ever-Changing Kaleidoscope?*, in *The Past Before Us: The Challenge of Historiographies of Late Antiquity*, a c. di C. STRAW – R. LIM, "Bibliothèque de l'Antiquité Tardive" 6, 2004, 33-48; L. CRACCO RUGGINI, *Città tardoantica, città altomedievale: permanenze e mutamenti*, "Anabases" 12 (2010), 103-118.

¹⁶ G.P. BROGIOLO, *Gli scavi di via Alberto Mario*, in G. PANAZZA – ID., *Ricerche su Brescia altomedievale*, Brescia 1988, 39-60.

gia la strada, anzi ne usurpa una porzione, dato che il suo perimetrale esterno è costruito sopra il marciapiede. Comprende soltanto due vani al piano terra, un portico e alle spalle un ampio cortile lastricato; una serie di pilastri nel vano più ampio suggerisce tuttavia la presenza di ambienti anche al piano superiore.

Le strutture murarie sono realizzate con materiali lapidei di reimpiego, i pavimenti sono in terra, il riscaldamento e la cottura dei cibi è garantito da focolari realizzati sul piano di calpestio, un semplice foro nella muratura verso strada consente l'evacuazione dei rifiuti liquidi che quindi vengono semplicemente dispersi sul suolo pubblico. L'edificio viene abbandonato a seguito di un incendio e spessi depositi di terra con forti componenti organiche (le c. d. terre nere) segnalano un uso agricolo dell'area che risulta protrarsi sino al XII secolo.

Sempre a Brescia, tra 1980 e 1992, si indaga nell'area del grande complesso monastico di S. Salvatore – S. Giulia fondato da re Desiderio nel 753¹⁷. Un vasto e monumentale complesso residenziale di età romana tra V e metà VI secolo presenta vistosi segnali di degrado e forme di insediamento assai modeste: entro i vani, anche quelli mosaicati, si creano tramezzature lignee che definiscono ambienti meno ampi e che risultano segnalate da file di buche di palo che intaccano i pavimenti più antichi o da trincee scavate per alloggiare travi orizzontali su cui impostare alzati lignei. I pavimenti risultano in terra battuta e su di essi vengono alloggiati direttamente i focolari utilizzati sia per le attività di cucina che per riscaldamento (Fig. 3).

Anche in questo caso un ampio incendio inquadrabile intorno alla metà del VI secolo segna una significativa cesura: depositi legati all'incendio e al successivo crollo delle strutture e riporti di terreno definiscono ora un'area dissestata: un paesaggio desolato entro il quale si inseriscono edifici della prima età longobarda (Fig. 4). Queste modeste abitazioni talora sfruttano le vecchie muraure affioranti dal terreno, rabberciandole con strutture povere che utilizzano pietrame di risulta

¹⁷ G.P. BROGIOLO, *Trasformazioni urbanistiche nella Brescia longobarda: dalle capanne in legno al monastero regio di S. Salvatore*, in *Italia longobarda*, a c. di G.C. MENIS, Venezia 1991, 101-119 (ripubblicato in *S. Giulia di Brescia. Archeologia, arte, storia di un monastero regio dai Longobardi al Barbarossa (Atti del convegno)*, Brescia 1992, 179-210); *S. Giulia di Brescia. Gli scavi dal 1980 al 1992*, a c. di G.P. BROGIOLO, Firenze 1999; ID., *La sequenza del periodo III di Santa Giulia nel contesto di Brescia*, in *Dalle domus alla corte regia*, a c. di ID. – F. MORANDINI – F. ROSSI, Firenze 2005, 411-422.

e legante argilloso, consolidando l'insieme con sostegni lignei di cui restano le buche o le basi di appoggio; in altri casi sono completamente realizzate in materiale organico, come alcune abitazioni che presentano una tipologia di origine transalpina (le c.d. *Gruberhäuser*): capanne quadrangolari il cui pavimento risulta ribassato rispetto al terreno circostante e le cui pareti sono interamente in materiale vegetale, sostenute da pali verticali disposti soprattutto agli angoli. Accanto alle case sono attestate anche le sepolture.

Traendo le fila di quanto riconosciuto, Gian Pietro Brogiolo forniva questa descrizione della città altomedievale, proponendo un modello valido anche per altre città:

La mancata manutenzione delle fogne provoca il loro intasamento; detriti e rifiuti vengono lasciati in sito o scaricati negli spazi pubblici; fenomeni alluvionali li disperdono nella città. Per conseguenza è necessario continuare a sopraelevare i livelli pavimentali interni alle abitazioni (...). Interi quartieri vengono abbandonati, talora dopo una distruzione traumatica per incendio (...) o in seguito ad un'alluvione (...) o per semplice abbandono. Tra i resti degli edifici, crollati o demoliti per ricavare materiali da costruzione, sussistono talora precarie e temporanee forme di insediamento. Poi l'accumulo di detriti e rifiuti organici ne seppellisce ogni traccia e l'area viene utilizzata a fine agricolo (...). Dell'impianto della città romana non rimangono e a malapena, che i limiti delle proprietà privata cui è imputabile la conservazione parziale del reticolo stradale, il cui piano romano è sepolto da metri di detriti. (...) La città altomedievale lombarda ci appare urbanisticamente distribuita ad isole di insediamento, ciascuna con la propria chiesa e annessa area cimiteriale, circondata da aree coltivate, un modello forse non troppo lontano da quello rurale. Da esso se ne distingue tuttavia, oltre che demograficamente, per un maggior addensamento della popolazione, anche topograficamente, per il circuito delle mura romane che restano in uso per tutto l'altomedioevo¹⁸.

Sempre in quegli anni, tra 1981 e 1983 si scava nei cortili del tribunale di Verona e nella vicina via Dante, indagini famose che purtroppo non hanno sinora visto una pubblicazione esaustiva dei risultati¹⁹ (Fig. 5).

¹⁸ ID., *La città tra tarda antichità e altomedioevo*, in *Archeologia urbana in Lombardia*, 52-53.

¹⁹ Notizie preliminari in P.J. HUDSON, *La dinamica dell'insediamento urbano nell'area del cortile del tribunale di Verona. L'età medievale*, "Archeologia medievale", XII (1985), 281-302; ID., *Contributi archeologici alla storia dell'insediamento urbano*

L'indagine entro il cortile restituisce tracce di un complesso abitativo di epoca romana utilizzato sino ad epoca tarda, ma anch'esso, come abbiamo visto per la *domus* di S. Salvatore-S. Giulia, con evidenti segni di degrado nelle ultime fasi di utilizzo (terra battuta che si sostituisce ai pavimenti mosaicati, strutture in legno di vario tipo).

Un incendio alla fine del VI secolo determina l'abbandono e il collasso delle strutture; successivi depositi sigillano i crolli e determinano l'innalzamento delle quote di calpestio di 70/170 cm. Dopo di che l'area non presenta testimonianze di edifici sino all'XI secolo: unici segni di frequentazione sono una tomba, che il corredo (un bracciale e un pettine) riconduce ad età longobarda, e undici successive profonde buche di vaste dimensioni che paiono funzionali al reperimento di terra vergine per fare malta e calce e al recupero di laterizi romani (Fig. 6).

Nella vicina via Dante, che ricalca un tracciato stradale romano, si riconosce invece per più di 20 m la facciata di un edificio prospiciente la via, anzi, come quello di via Alberto Mario a Brescia, realizzato inglobando il margine della strada, che è ora ristretta di circa 5 metri, ma risulta ancora in uso. Il muro dell'edificio, sorto nel V secolo, è malamente realizzato impiegando materiale di spoglio e basoli del lastricato stradale; ciò che colpisce è il progressivo innalzamento delle soglie, che evidentemente si adeguano alla crescita progressiva dei depositi interni ed esterni alla casa (Fig. 7). Questa abitazione resta in uso sino all'incendio di inoltrato VI secolo, ma non interrompe in quell'occasione il suo utilizzo, testimoniato da nuovi piani di calpestio, che continua sino a quando, a fine XII secolo, l'isolato vede la costruzione del palazzo comunale.

Cristina La Rocca collega i dati di queste due indagini con elementi forniti dalla documentazione scritta: in particolare la localizzazione nell'angolo nord-est dell'isolato della chiesa e monastero di S. Maria antica, fondati da due nobildonne longobarde nel terreno pertinente la loro abitazione.

A suo giudizio il reticolo viario e gli isolati di origine romana di Verona, ancora così ben distinguibili nella topografia della città, sono sostanzialmente conservati dalle modalità di organizzazione dell'abitato in epoca altomedievale. Le case, meno articolate, si impostano ora sui margini delle *insulae*, come testimonia la facciata riconosciuta in via

veneto (IV-XI sec.), in *Il Veneto nel Medioevo, dalla "Venetia" alla Marca Veronese*, a c. di A. CASTAGNETTI – G.M. VARANINI, Verona, II, 1989, 329-348.

Dante o la casa delle dame longobarde, mentre l'interno è ora libero da costruzioni, destinato a funzioni cortilizie o a orto.

Senza negare del tutto le conseguenze di una crisi di sistema che ha pesanti conseguenze sul mantenimento degli assetti demografici e strutturali precedenti, Cristina La Rocca prospettava pertanto una visione decisamente meno catastrofica di quella descritta per Brescia e una sorta di programmazione e regolamentazione nell'utilizzo degli spazi urbani.

Le testimonianze di fonti scritte e fonti archeologiche suggeriscono, durante il periodo qui considerato, la compresenza, entro la cinta muraria, di aree vuote – attestate dalla presenza di sepolture – e di zone abitate. Queste ultime rispettarono nella maggioranza dei casi il tracciato viario romano – che sembra a tratti ancora in uso – anche se là ove fu ritenuto necessario, non si esitò ad abolirlo. Lo stesso atteggiamento di scelta programmata sembra indirizzare il riutilizzo, sotto forme nuove, dei monumenti antichi, oppure il loro definitivo abbattimento. Le nuove case di abitazione, prevalentemente in pietra e non in legno, non riutilizzavano necessariamente quelle di età romana, pur recuperandone i materiali costruttivi, ma si dispongono di preferenza sulle fronti degli isolati, lasciando libera la parte centrale. In quest'ultima zona, le costruzioni romane, o ciò che di essi restava, vengono abbattute e sostituite da aree aperte e coltivate. (...) Il caso veronese sembra quindi sottolineare l'intenzionalità dei cambiamenti topografici e strutturali che si verificarono rispetto alla città romana, e lasciar quindi poco spazio ad eventi catastrofici risolutori, oppure ad un'incuria indiscriminata²⁰.

Come dicevo le posizioni apparentemente inconciliabili di Brogiolo e della La Rocca determinarono uno scontro di opinioni, accentuato dalla vis polemica dei due contendenti, che produsse una prolungata serie di interventi a stampa e che coinvolse anche altri studiosi, in grado di contribuire alla discussione con dati di altra provenienza o arricchendola di nuove valutazioni critiche²¹. Il tema divenne centrale tra chi si occupava di archeologia medievale, ma coinvolse anche studiosi

²⁰ C. LA ROCCA HUDSON, "Dark Ages" a Verona: edilizia privata, aree aperte e strutture pubbliche in una città dell'Italia settentrionale, in *Paesaggi urbani dell'Italia padana nei secoli VIII-XIV*, Bologna 1988, 113-114 (già in "Archeologia medievale", XI (1986), 31-78).

²¹ In particolare cfr. C. WICHAM, *La città altomedievale: una nota sul dibattito in corso*, "Archeologia medievale", 15 (1988), 649-651; A. CARANDINI, *L'ultima civiltà*

di formazione diversa, come gli archeologi cristiani, attenti a valutare l'impatto che il Cristianesimo ebbe sulle trasformazioni urbane²².

Oggi più di un trentennio di archeologia urbana ha moltiplicato i centri storici italiani oggetto di indagini stratigrafiche e i dati disponibili per ogni sito e messo a disposizione degli studiosi un campione senz'altro per ampiezza più affidabile di quanto disponibile negli anni Ottanta. Sul piano dell'approccio metodologico si è anche ampliato il quadro delle sfaccettature cui tener conto per una valutazione complessiva²³.

Quali sono dunque i fattori che più segnalano il trapasso, la trasformazione delle città? Tenterò una rapida rassegna, con qualche esempio limitato per comodità alle due città già ricordate di Brescia e Verona.

Il dibattito attuale è senz'altro più restio a dare spiegazioni univoche, modelli validi ovunque e conclusioni estreme. I percorsi evolutivi si differenziano da un centro all'altro, perché con la fine dell'impero romano l'antica unità politica e culturale si frammenta in tante realtà potremmo dire abbandonate a se stesse, che, per quanto gli è possibile devono reagire alle tante crisi del periodo o approfittare delle contingenze favorevoli, cercando di sopravvivere o svilupparsi. Fenomeni di decadenza o ripresa che appaiono sul piano materiale emergere in ma-

sepolta o del massimo oggetto desueto secondo un archeologo, in *Storia di Roma*, 3, *L'età tardoantica*, II, *I luoghi e le culture*, Torino 1993, 11-38.

²² Cfr. in particolare G. CANTINO WATAGHIN, *Urbanistica tardoantica e topografia cristiana. Termini di un problema*, in *Felix temporis reparatio*, a c. di G. SENA CHIESA – E.A. ARLSAN, Milano 1992, 171-192.

²³ Sintesi recenti: *Le città italiane tra la tarda antichità e l'alto medioevo* (Atti del Convegno, Ravenna, 26-28 febbraio 2004), a c. di A. AUGENTI, Firenze 2006; S. GELICHI, *La città in Italia tra VI e VIII secolo: riflessioni dopo un trentennio di dibattito archeologico*, in *Espacios urbanos en el Occidente mediterraneo* (s. VI-VIII), a c. di A. GARCIA – R. IZQUIERDO – L. OLMO – D. Peris, Toledo 2010, 65-85; G.P. BROGIOLO, *Le origini della città medievale*, Mantova 2011; A. AUGENTI, *Archeologia della città medievale*, "Archeologia Medievale", numero speciale (2014), 173-182; ID., *Archeologia della città medievale*, 27-81. È stato avviato un progetto che intende presentare in forma di Atlante quanto finora noto sull'evoluzione urbana tra VI e IX secolo, cfr. ID. – M. BONDI, *L'atlante delle città italiane dall'Antichità al Medioevo: genesi e linee-guida del progetto*, in *VII Congresso Nazionale di Archeologia Medievale* (Lecce, 9-12 settembre 2015), a c. di P. ARTHUR – M.L. IMPERIALE, Firenze 2015, 126-128; M. BONDI – M. BENASSI, *L'atlante delle città italiane dall'Antichità al Medioevo. Primi risultati del progetto: Italia settentrionale e centrale*, in *VII Congresso Nazionale di Archeologia Medievale*, 140-144.

niera assimilabile, possono in realtà risultare sfalsati sul piano geografico o cronologico: l'arrivo dei Longobardi p. es. e la frammentazione politica che ne deriva con territori sotto il loro controllo e altri sotto quello bizantino possono favorire alcuni centri a scapito di altri, che a loro volta riescono a godere di miglior fortuna in altre contingenze storiche. Se il confronto con il prima, rappresentato dalle caratteristiche urbanistiche di età romana, o il dopo, definito dall'aspetto delle città in età comunale, fa emergere le differenze, esprimere un giudizio di valore basandosi solo su questo non è poi così importante; si tratta piuttosto di individuare come la realtà urbana altomedievale soddisfi i reali bisogni di chi la abita e ciò definisca una specifica identità civica.

La città altomedievale è in sostanza una realtà composita, in cui possiamo riconoscere il compenetrarsi di tante esigenze e fenomeni diversi, spesso tra loro in competizione e in cui può essere difficile riconoscere quello che meglio segnala il carattere del momento.

È una città militarizzata, in cui le necessità della difesa possono prevalere su tutto il resto e determinare investimenti consistenti: è ben documentato il restauro delle vecchie mura o la realizzazione di nuove cerchie difensive, così spesso si presta attenzione alla creazione di un ridotto fortificato entro o presso il tessuto urbano: il *castrum*, come a Verona sul colle S. Pietro e a Brescia, sul colle Cidneo.

Se a Brescia il tempio capitolino è ancora oggi parzialmente in elevato²⁴, gli scavi hanno riconosciuto che il *Capitolium* di Verona venne invece demolito sistematicamente “con un'operazione programmata, effettuata simultaneamente e in tempi brevi” per il recupero a scopo di riutilizzo dei laterizi impiegati nelle coperture, nelle strutture murarie e nelle fondazioni; tale intervento distrusse il principale monumento urbano e lasciò certo una lacerazione profonda nell'antico centro della città: un'ampia area abbandonata, segnata da cumuli di detriti, monconi di strutture che non si era ritenuto utile divellere completamente, fosse e trincee di asportazione forse non del tutto colmate. Il dato può essere quindi interpretato come testimonianza di forte dissesto; d'altra parte un'operazione del genere implica un investimento notevole di

²⁴ Sul monumento e le vicende successive dell'area: *Nuove ricerche sul Capitolium di Brescia, Scavi, studi e restauri*, a c. di F. ROSSI, Brescia 2002; *Un luogo per gli dei. L'area del Capitolium a Brescia*, a c. ID., Firenze 2014 (in particolare L. DE VANNA, *L'area del Capitolium tra tardoantico e altomedioevo: case, botteghe, sepolture*, 411-432).

uomini e mezzi, sicuramente voluto e gestito da un'autorità pubblica e pone poi il problema della destinazione del materiale recuperato. Stando alle indicazioni fornite dai reperti l'intervento si colloca nel corso del VI secolo, prima dell'arrivo dei Longobardi e va quasi sicuramente correlato ai molti cantieri edilizi voluti dal re goto Teoderico in città, tra cui una nuova cinta che rafforza le difese cittadine (già precedentemente ridisegnate da Gallieno inglobando nella cinta l'anfiteatro), o la creazione del *castrum* sul colle di S. Pietro²⁵.

Chi sottolinea la crisi dell'urbanesimo classico enfatizza, senz'altro con buone ragioni, la scomparsa di quella monumentalità che aveva costituito la grandezza delle città romane, la rovina di templi, edifici da spettacolo, terme ora ridotti a rovine o a cave di materiale, come nel caso che abbiamo appena ricordato, che lasciano vuoti vistosi e desolanti nel paesaggio urbano. Si tratta però di complessi che non avevano più alcuna funzionalità pratica, imponenti relitti del passato in attesa di un cambio di destinazione. Potremmo fare un paragone con le aree industriali dismesse delle nostre periferie, che possono attendere molti anni prima che si attui una qualche utile riqualificazione.

Più grave sicuramente fu la quasi generale rovina di indispensabili infrastrutture, quali acquedotti e reti fognarie, in genere sostituiti da sistemi meno raffinati di approvvigionamento idrico, quali i pozzi, o di smaltimento dei rifiuti, quali fosse, pozzi perdenti, discariche, con il quasi universale fenomeno di crescita delle stratificazioni. Anche in questo caso non mancano situazioni in controtendenza di condotte idrauliche o fognarie restaurate o realizzate *ex novo* (p. es. l'acquedotto ripristinato a Verona da Teoderico e a Brescia nell'VIII secolo dalle monache di S. Salvatore).

Indizio di una trasformazione è talora l'andamento delle strade di origine romana, il cui rigido tracciato rettilineo non è sempre in grado di mantenersi: il percorso si fa allora irregolare, sinuoso, assume forma curvilinea. Questo fenomeno è probabilmente il risultato di una progressiva e spontanea risposta ad esigenze contingenti in assenza di interventi pubblici di regolamentazione e manutenzione. Il crollo di un edificio e la persistente presenza di macerie, un avvallamento o un cedimento della sede stradale, la formazione di un ristagno d'acqua,

²⁵ G. CAVALIERI MANASSE, *Gli scavi del complesso capitolino*, in *L'area del Capitolium di Verona. Ricerche storiche e archeologiche*, a c. di Id., Verona 2008, 116-126.

l'appropriazione indebita e la privatizzazione di una porzione di via, così come tanti altri eventi che hanno interessato il tracciato stradale nel lungo periodo, possono aver reso necessario aggirare gli ostacoli e trovare soluzioni di percorso alternative. Fenomeni di autocostruzione della viabilità in una progettazione urbanistica che è lasciata all'iniziativa degli abitanti; espressione di una risposta improvvisata alla necessità comunque persistente di collegare i vari nuclei dell'insediamento urbano.

Nella città altomedievale viene poi a intensificarsi quel fenomeno di cristianizzazione del paesaggio i cui esordi risalgono al IV secolo; i complessi cattedrali, costituiti in genere da più edifici di culto, così come le chiese cimiteriali e martiriali del suburbio, vengono costantemente risistemati e rinnovati negli arredi, così come si moltiplicano le fondazioni di chiese, oratori e monasteri entro e fuori le mura. È certo l'aspetto che meglio riflette una vitalità edilizia, perché è in queste fabbriche che soprattutto si indirizza l'attenzione delle élites e si riversano risorse, capacità tecniche e artistiche, ma è anche l'aspetto che plasma una nuova coscienza urbana, definendo una comunità ecclesiale locale legata ai propri culti e ai propri santi.

Nel complesso si affermano nuove modalità di concepire la vita sociale, meno attenta agli spazi del vivere comune e alle comodità a questo destinate, persino una nuova visione della morte e dei riti funerari, per cui le sepolture, un tempo bandite dal centro abitato e relegate nel suburbio, ora si dispongono senza problemi entro le mura, sia in aree dismesse e utilizzate a questo scopo, entro e intorno alle chiese, ma anche tra le case.

Risultano in particolare profonde le trasformazioni del modo di abitare; le forme e gli spazi del quotidiano e delle relazioni familiari risultano drasticamente modificate. Scompare abbastanza repentinamente la *domus* romana, così come tutti la conosciamo, nella sua sviluppata articolazione di vani con funzioni specializzate intorno a spazi aperti, nei suoi aspetti decorativi che interessano pavimenti e pareti, nel suo disporre di servizi idraulici che consentono lo smaltimento delle acque reflue o l'approvvigionamento idrico e di sistemi di riscaldamento elaborati. Tra V e VI secolo è pratica corrente riconoscere negli scavi urbani il degrado delle *domus* signorili, i cui ambienti recano tracce di usi impropri e di forme di insediamento assai modeste, e la successiva realizzazione di edifici di dimensioni contenute e poco articolati con dotazioni di servizio minimali, edificati con materiale di recupero o

legname e in cui tendono a divenire più importanti, quando presenti, gli ambienti posti al piano superiore (un'evoluzione che porterà secoli dopo al c.d. piano nobile dell'edilizia signorile).

Non mancano però testimonianze di significative persistenze di modi di vivere all'antica. Le condizioni della Verona altomedievale, alla luce delle indagini degli ultimi decenni, appaiono assai meno floride di quanto ipotizzava Cristina La Rocca negli anni Ottanta e le antiche *domus* della città presentano segni di progressivo degrado; fa tuttavia eccezione il complesso individuato in via Adua – vicolo Monachino. L'edificio conosce nel corso del IV secolo una ristrutturazione con la stesura nell'ala di rappresentanza di stesure pavimentali in *opus sectile*, una delle quali di elevata qualità decorava un'ampia sala affacciata sul peristilio, che risulta ancora in uso nel VII secolo, un caso forse riconducibile a una funzione pubblica del fabbricato o al suo utilizzo come residenza di un personaggio influente in età longobarda²⁶.

Grande attenzione è stata portata soprattutto negli ultimi anni alle trasformazioni dell'economia urbana, cercando di individuare le attività produttive, i meccanismi di approvvigionamento, le relazioni commerciali a breve e lunga distanza.

Il ritrovamento di fornaci, forge e altri impianti artigianali entro il tessuto urbano, in genere in aree da tempo inutilizzate, come nel caso del *Capitolium* di Brescia, restituiscono l'immagine di una produttività ridotta e frammentata, sostanzialmente sufficiente a soddisfare le esigenze del mercato urbano; la stessa ruralizzazione della città, la presenza di ampi settori già abitati e ora destinati alla coltivazione e al pascolo risulta una risposta alla necessità di procurarsi quelle risorse alimentari che il declino dell'organizzazione annonaria non è più in grado di far affluire dall'esterno. L'analisi dei reperti non esclude comunque del tutto residui rapporti con ambiti regionali più vasti e importazioni di merci ancora dall'Africa e dall'Oriente, testimoniati da anfore da trasporto e vasellame di altro tipo.

Voglio concludere il mio intervento presentando un caso emblematico di indagine archeologica che ha individuato una sequenza di eventi completa, mettendo in evidenza i fenomeni di trasformazione che dall'età romana portano all'altomedioevo, ma anche quelli che progressivamente portano alla ripresa di età romanica.

²⁶ ID. – B. BRUNO, *Edilizia abitativa a Verona*, in *Abitare in città. La Cisalpina tra impero e medioevo*, a cura di J. ORTALLI – M. HEINZELMANN, Wiesbaden 2003, 47-64.

Si tratta dell'indagine che nei primi anni novanta ha interessato un palazzo in p.za Labus a Brescia, sede oggi della SABAP per le Province di Bergamo e Brescia²⁷. L'edificio prospiciente la piazza conserva nel suo alzataio significative tracce della basilica forense di età romana (Fig. 8). Si tratta della facciata opposta a quella verso il foro, caratterizzata da una serie di grandi finestroni incorniciati da paraste marmoree; il prospetto era preceduto da un portico su colonne di cui però nulla ora è rimasto. Si potrebbe pensare che l'edificio attuale abbia sostituito quello antico, si potrebbe ipotizzare una perfetta sovrapposizione di spazi: le strutture già costruite per fungere da basilica civile continuano a sopravvivere e sulla loro volumetria si impostano tutti gli edifici successivi sino all'oggi.

In realtà lo scavo stratigrafico ha evidenziato una vicenda molto più complessa in cui le similitudini tra fase iniziale e finale sono inframmezzate da una serie articolata di eventi: un lungo periodo di abbandono, in cui la basilica risulta un monumento inutilizzato, che offre però la possibilità di recuperare prezioso materiale per altri edifici: la scomparsa del portico in particolare va attribuita al prelievo di basi, colonne e capitelli da inserire in altre fabbriche, forse in edifici di culto cristiano la cui articolazione in navate rendeva necessario procurarsi elementi di sostegno di architravi e archivolti. Meno utili invece dovevano essere i grandi blocchi della facciata: se infatti quelli sotto le finestre, più accessibili vennero smantellati, ampie porzioni del prospetto rimasero in piedi.

Priva di parte delle sue strutture e del tetto, l'area già occupata dalla basilica divenne uno spazio aperto, utilizzato per pascolo e colture e in parte anche per sepolture (Fig. 9). Una di queste ha restituito, come elemento di corredo, una fibbia di epoca carolingia, segnalando come ancora nel IX secolo questa parte della città, un tempo cuore della vita civile di Brescia, fosse in uno stato di forte degrado e disabitata.

La ripresa è documentata tra IX e X secolo da una serie di abitazioni, almeno cinque case, che in parte utilizzano come perimetrale la controfacciata dell'antica basilica e per il resto impiegano muretti realizzati soprattutto con pietrame di recupero, facilmente reperibile tra i ruderi di antichi edifici presenti nel contorno, tra cui anche epigrafi e rocchi di colonna. Sono ambienti articolati in uno o due ambienti al massimo, con pavimenti in terra e focolari a fiamma libera disposti

²⁷ *Piazza Labus a Brescia e l'antica basilica*, a c. di F. Rossi, Milano 1998.

direttamente sul pavimento. All'interno dello spazio originario della basilica, è l'aspetto più interessante, viene anche realizzato un viottolo largo quasi tre metri che in direzione nord sud costituisce l'asse su cui si affacciano le modeste dimore di questo agglomerato insediativo (Fig. 10). Nel proseguo del suo sviluppo, tra XI e XII secolo il nucleo di abitazioni conosce una serie di ristrutturazioni: il viottolo si riduce in larghezza di un terzo, si modifica in parte la planimetria dei vani, soprattutto migliora la qualità delle murature, ora realizzati in masselli regolari di medolo, la pietra che si cava in loco, dalle pendici del colle che domina Brescia; in questa fase si inserisce anche una casa torre, addossata alla facciata esterna della basilica, testimonianza di quella rinascita urbana, cui abbiamo fatto già cenno (Fig. 11). Solo successivamente quindi il quartierino di case con il suo viottolo scomparirà e verrà ricostituita con l'edificazione nel corso del XVII secolo del palazzetto attuale la compattezza edilizia dell'antico isolato.

La sezione, presa perpendicolarmente alla facciata della basilica, sintetizza, credo abbastanza chiaramente, la successione degli eventi restituita da questo scavo archeologico: le quote pavimentali di età flavia della basilica, in grandi lastre di marmo, in uso sino al V secolo; il progressivo innalzarsi del terreno, con la formazione di terre nere, che testimoniano un lungo periodo di ruralizzazione, i tagli determinati dalle sepolture (quella caratterizzata dalla copertura a spioventi in tegole, "a cappuccina" come è definita nel gergo degli archeologi, ha restituito con lo scheletro la fibbia di epoca carolingia). Le strutture murarie delle nuove abitazioni di IX-X secolo, con le relative quote pavimentali e le buche di palo che concorrevano al sostegno delle coperture; la successiva fase edilizia, realizzata ad una quota più alta (Fig. 12).

Una stratigrafia di più di 3 m testimonia una storia di più di un millennio, dove alla staticità dell'epoca imperiale, con strutture persistenti e quote pavimentali costantemente mantenute, si sovrappongono le varieghe vicende dell'età successiva.

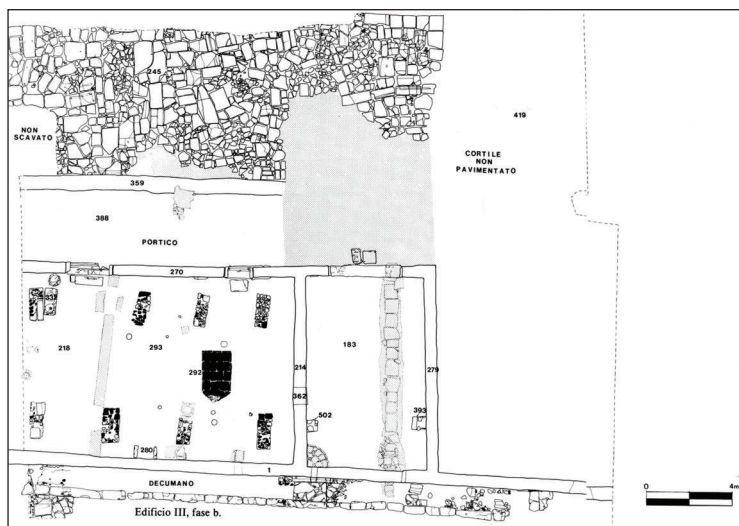


Fig. 1 – Brescia, via Alberto Mario: grande edificio di età gota, planimetria (da BROGIOLO 1988)



Fig. 2 – Brescia, via Alberto Mario: grande edificio di età gota (da BROGIOLO 1984)



Fig. 3 – Brescia, monastero di S. Salvatore-S. Giulia: segni di degrado della *domus* di età romana: buche di palo e trincee ortogonali tagliano i pavimenti musivi (da BROGIOLO 1991)

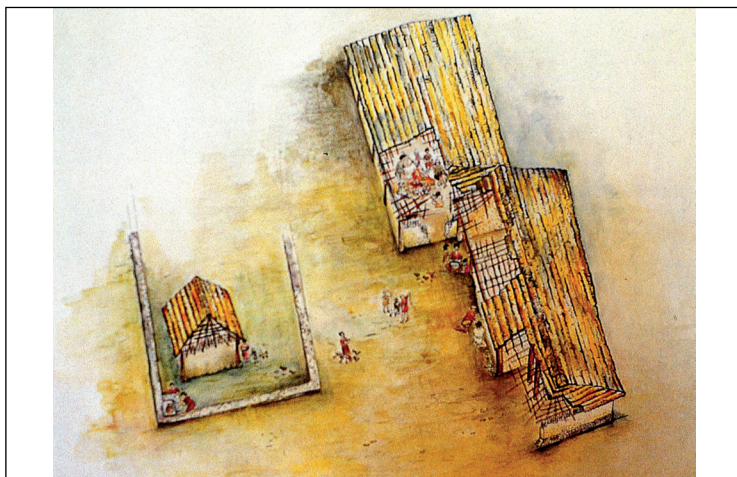


Fig. 4 – Brescia, monastero di S. Salvatore - S. Giulia: case della prima età longobarda; ricostruzione ipotetica (da BROGIOLO 1991)

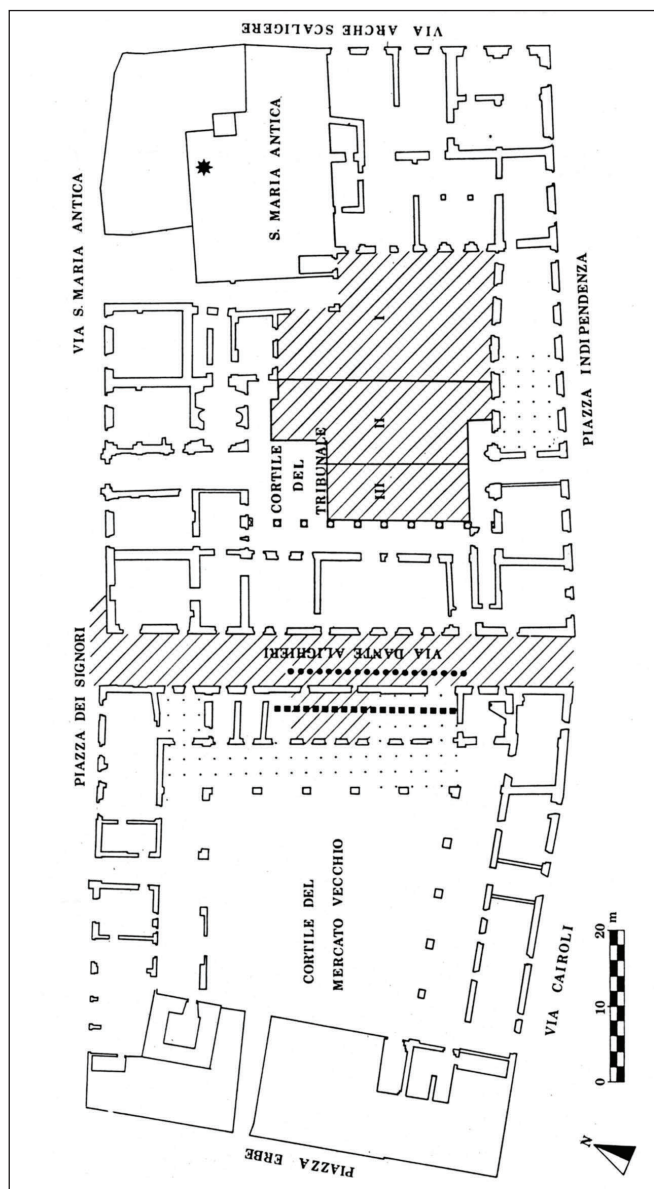


Fig. 5 – Verona, isolato del Tribunale: aree indagate archeologicamente (da HUDSON 1985)



Fig. 6 – Verona, scavi nel cortile del Tribunale: la sepoltura di epoca longobarda e le fosse successive (da HUDSON 1985)



Fig. 7 – Verona, scavi in via Dante: la facciata altomedievale (da HUDSON 1985)



Fig. 8 – Brescia, piazza Labus: strutture della basilica forense ancora conservate in elevato (Foto dell'A.)

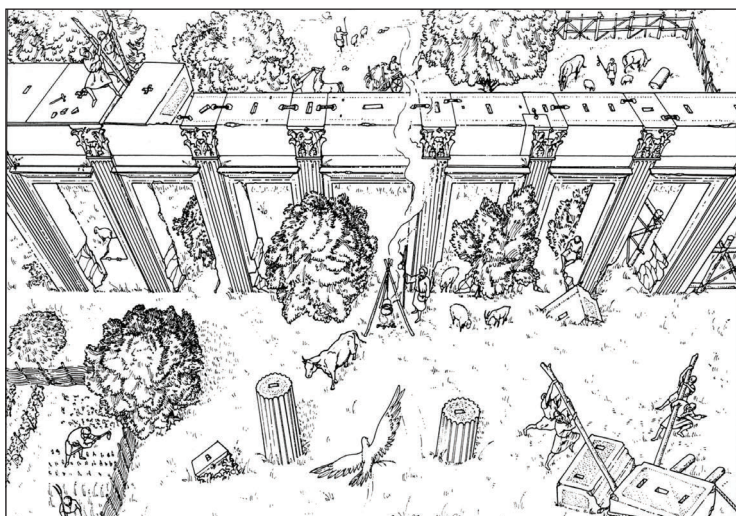


Fig. 9 – Brescia. L'area della basilica forense nei secc. VI-VIII d.C.; ricostruzione ipotetica (da *Piazza Labus* 1998)

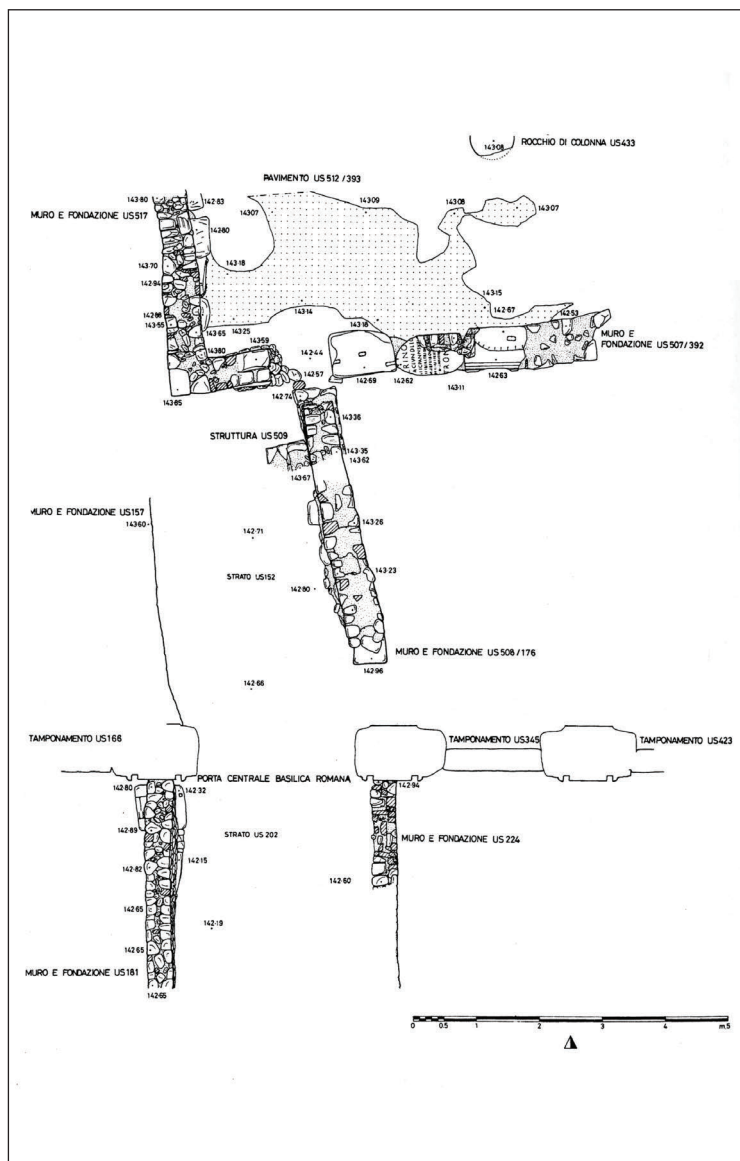


Fig. 10 – Brescia, area della basilica forense: planimetria delle strutture altomedievali e del viottolo in uso tra IX e X d.C.
(da Piazza Labus 1998)



Fig. 11 – Brescia. Area della basilica forense nei secoli XI-XII d.C., ricostruzione ipotetica (da *Piazza Labus* 1998)

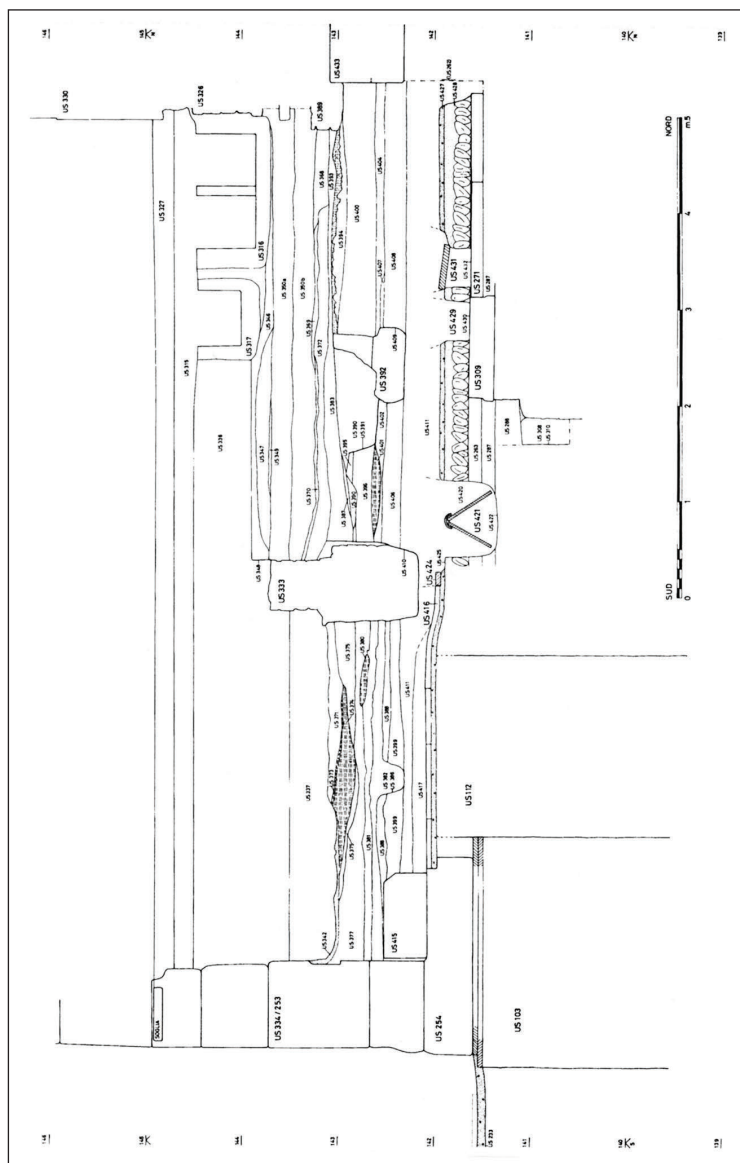


Fig. 12 – Brescia. Basilica forense: sezione generale N-S dello scavo
(da Piazza Labus 1998)

«Scriva la destra quel che l'alma crede».

L'uso delle mitologie in letteratura tra riforma protestante e riforma cattolica

SILVIA APOLLONIO¹

The friction between acceptance and rejection of ancient mythology has crossed a great part of Italian literary history, at least until XIXth century, when the culture of the *Ancien Régime* comes to an end: the first part of the essay provides a brief summary of the many types of conciliation and compromise tempt in the difficult coexistence between the mythological and biblical sections of the repertoire of ancient fables. Then, focusing on the time of Protestant and Catholic reformation, it considers some examples set in the Roman context of the first decades of the seventeenth century (Giovanni Ciampoli and Sforza Pallavicino), to show a possible solution of this unceasing contention.

I.

Abicite iam curas terenas et celestia amplectimini. Memores estote quanta multotiens attentione fabulas auditis quando ita intenti estis ut ne unum verbum quidem perdatis et quanta afixione spectacula intuemini ut nihil remaneat non visum et non subtiliter contemplatum².

Nella predica del 25 dicembre 1490 la fervida voce di Savonarola, anche in altre occasioni impiegata per additare la più puntuale conoscenza degli inganni di Marte e di Vulcano rispetto alle storie tratte dalla Sacra Scrittura, insiste sulla necessità di tralasciare le favole degli antichi a favore di una maggiore attenzione alle cose celesti: il dome-

¹ Università Cattolica del Sacro Cuore.

² G. SAVONAROLA, *Sermones in primam Divi Ioannis epistolam*, secondo l'autografo, testo latino con traduzione italiana a fronte, a c. di A.F. VERDE O.P. ed E. GIACONI, Firenze 1998, 160 e 162.

nicano si sofferma sulla questione in uno dei non pochi momenti in cui si verifica una frizione tra i due codici (o le due aree dello stesso grande codice) su cui si basava il sistema culturale di Antico Regime, in un periodo di particolare tensione e acuto contrasto, favorito dalla peculiare dimensione municipale di Firenze³.

Fino al primo '800 invero il repertorio delle favole antiche, allestito con due importanti sezioni, quella mitologica, delle favole *strictu sensu*, e quella biblica, ugualmente formata da racconti che però si dimostrano fededegni, veritieri, può ritenersi sostanzialmente fisso⁴. Nonostante le differenze i due codici vennero impiegati insieme per lungo tempo, trovando via via molteplici modalità di conciliazione e compromesso, senza mai arrivare ad escludersi reciprocamente⁵; tanto duratura fu la convivenza che lo stesso termine 'mito' può essere utilizzato in un'accezione molto ampia, ad indicare sia la mitologia, i racconti di dei ed eroi della tradizione greca, sia le vicende bibliche, di modo che queste due componenti finiscono spesso per essere considerate insieme, dando risalto alla loro qualità narrativa, diegetica, come storie, *fabulae* (oltre l'origine e al di là del loro valore)⁶. In ogni epoca

³ Si veda, anche per la terminologia impiegata, la riflessione proposta da A. QUONDAM, *Premessa. Rinascere nella forma degli Antichi*, in apertura del volume *Rinascimento e Classicismo. Materiali per l'analisi del sistema culturale di Antico Regime*, a c. di A. QUONDAM, Roma 1999, 9-15.

⁴ Per la polemica romantica si può ancora utilmente ricorrere al classico A. BALDUINO, *Significato delle polemiche romantiche sulla mitologia*, «Lettere italiane», 15 (1963), 28-40.

⁵ Cfr. F. FERRUCCI, *Il mito*, in *Letteratura italiana*, vol. V. *Le Questioni*, Torino 1986, 513-549: «I fondamenti mitici che sostengono la tradizione occidentale moderna sono depositati nelle Sacre Scritture e nella mitologia greco-latina così come essa è consegnata nei testi antichi e nei volgarizzamenti medievali. L'incontro tra queste due tradizioni mitologiche è la vera storia della letteratura europea. Dalle origini fino almeno all'Ottocento lo sforzo della nuova mitologia chiamata "letteratura" è stato quello di trovare un equilibrio fra i due modi di concepire il mondo (fra le due "narrazioni" del mondo): la classica e la cristiana» (p. 518). Alla base di queste osservazioni c'è anche la convinzione che la mitologia sia un'«arte contigua ed interna alla poesia», come indicato da K. KERENYI, *Che cos'è la mitologia* [1939], in *Religione antica*, trad. it. di D. Sassi, Milano 2001, 17-36: 20.

⁶ Tra i molti esempi disponibili, si veda il *Dictionnaire des mythes littéraires*, sous la direction du professeur P. Brunel, [Paris] 1988; N. FRYE – J. MACPHERSON, *Biblical and Classical Myths. The Mythological Framework of Western Culture*, Toronto-Buffalo-London 2004 e il numero monografico della rivista «Studi (e testi) italiani», dal

il mito propone, attraverso la dimensione del racconto, un tentativo di comprendere la creazione e il funzionamento dell'universo, insieme alle questioni che riguardano l'uomo: da questa prospettiva, l'intera storia della letteratura può essere considerata una mitologia continuamente ricostruita, come se le esperienze letterarie non facessero altro che elaborare in nuove forme i materiali antichi, alla ricerca di nuovi significati⁷.

La considerazione del valore da attribuire alle favole ereditate dal passato torna con notevole insistenza e frequenza, divaricando i due repertori, quello del 'mito' propriamente inteso, avvertito come invenzione, l'altro invece depositario della verità; due sillogi tanto differenti nel loro valore da essere spesso poste in netta contrapposizione⁸. Sarebbe semplice provare come non si giunga mai a soluzione di tale antagonismo e il complesso equilibrio tra questi due elementi perduri in costante precarietà nel corso dei secoli, tra alti e bassi, momenti di maggior tensione ed altri di apparente tranquilla convivenza. Ovviamente non si tratta di un problema solo moderno, se già i Padri della Chiesa si erano trovati a dover fare i conti con l'eredità classica e a optare per il rifiuto o una qualche forma di mediazione⁹: soprattutto

titolo *Il mito nel testo. Gli antichi e la Bibbia nella letteratura italiana*, a c. di L. GERI e K. CAPPELLINI, 19 (2007), in particolare l'introduzione 9-23. Entro la critica novecentesca, rilevante è il contributo di Northrop Frye, secondo il quale il mito sarebbe da intendere come *mithos*, storia, diegesi o ancora «plot, narrative, or in general the sequential ordering of words» (N. FRYE, *The great code. The Bible and literature* [1982], San Diego-New York-London 1983, 31; in trad. it. Torino 1986, ma è ora disponibile pure un'edizione, con presentazione di P. Boitani, pubblicata dalla casa editrice Vita e Pensiero, Milano 2018). Frye è più volte tornato su questo argomento, come si vede nei saggi raccolti in N. FRYE, *Mito metafora simbolo*, Roma 1989 da affrontare secondo le indicazioni offerte da F. RUSSEL, *Northrop Frye on Myth*, New York-London 2000.

⁷ Secondo Frye possiamo affermare che «la letteratura nel suo insieme è mitologia "traslata"»: N. FRYE, *Favole d'identità. Studi di mitologia poetica* [ed. orig *Fables of identity*, New York 1963], Torino 1973, V.

⁸ Da qui in avanti con il termine 'mito' saranno indicate unicamente le vicende che rimontano alla tradizione classica, entro il sistema del mondo pagano.

⁹ Si vedano le osservazioni raccolte in G.C. ALESSIO, *Verità e menzogna nella teoria letteraria del Medioevo*, in *'De mendacio' 'Contra mendacium' di Agostino di Ippona*, commento di C. NATALI, M.T. BETTETINI, G. CERIOTTI, M.C. DÍAZ Y DÍAZ, G.C. ALESSIO, Roma 1997, 117-141, in cui appare chiaro che molti dei metodi e degli strumenti di compromesso individuati dai Padri della Chiesa vennero poi im-

in un contesto non ancora secolarizzato, risulta disagiata accettare o giustificare la simultanea presenza di questi due depositi di racconti, l'uno coerente alla propria fede, l'altro avvertito ormai come fittizio e privo di valori eppure tanto implicato con i modelli antichi che si desideravano emulare e rendere oggetto della propria imitazione.

Mi pare si possa cercare di schematizzare il diagramma di tali tensioni entro una triplice possibilità, avvalendosi di qualche esempio tra i più noti e significativi: da una parte può esserci un rifiuto del mito classico in nome della distanza storica-culturale che sussiste tra il codice e il nuovo contesto, con impiego di toni polemici o denigratori, come si è visto nelle prediche del domenicano Savonarola¹⁰. Una seconda opzione può condurre invece a una ripresa *acritica* che annulla la distanza con il passato, e si traduce in un uso antiquario della mitologia, nella sua versione depotenziata, a scopo decorativo e retorico: in questa linea, che nella tradizione letteraria italiana comincia da Boccaccio per giungere almeno a Marino, il mito non è più latore di senso ma inseguito per la sua qualità artistica-letteraria, con funzione di distrazione o consolazione; il mito come tecnica decorativa perde la sua carica problematica, ma mantiene una forza, una persistenza di lunghissima durata, entro la dimensione retorica¹¹. La terza via, ed è ovviamente il caso più interessante, attua un qualche riconoscimento della distanza storica e culturale, assunta e accettata, con il tentativo di conciliazione

piegati anche in epoca medievale; utile anche G.C. ALESSIO, *La letteratura latina medievale. Gli dei nel Medioevo, fra evemerismo e allegoria*, in *Il mito nella letteratura italiana*, dir. da P. GIBELLINI, I. *Dal Medioevo al Rinascimento*, a c. di G.C. ALESSIO, Brescia 2005, 59-96.

¹⁰ Sulla figura di Savonarola sono disponibili i recenti L. MARTINES, *Savonarola: moralità e politica a Firenze nel Quattrocento* [ed. orig. 2006], Milano 2008 e D. WEINSTEIN, *Savonarola: ascesa e caduta di un profeta del Rinascimento* [ed. orig. 2011], Bologna 2013.

¹¹ In relazione alla dimensione retorica del mito si veda A. CERBO, *Metamorfosi del mito classico da Boccaccio a Marino*, Pisa 2001, 189: «Si tratta di un uso finalizzato alla ricreazione della *fabula* attraverso amplificazioni dei particolari, aggiunte aggressive che tendono a creare stupore e meraviglia nel lettore. [...] Nell'elaborazione di Marino i miti finiscono per diventare leggiadre favolette in cui perde consistenza la moralità riposta», ma anche, con ulteriore precisazione, 11: «In Marino la mitologia è certamente decorazione e ornamento, ma non è solo questo. [...] Non si può negare che la mitologia sia considerata da Marino come ausiliare forma di conoscenza per mezzo dei sensi, come poetico accostamento alla natura».

e compromesso, giocato su vari gradi e entro una gamma piuttosto ampia di possibilità di lettura¹². Quindi una riproposizione del mito non in senso antiquario, come semplice riuso di materiali antichi, ma spesso e volentieri l'inserimento in una trama in cui il prelievo possa essere vivificato, posto in fecondo dialogo con i materiali *recentiores*.

Entro i confini della storia letteraria italiana, si possono fare alcune considerazioni sui meccanismi di norma impiegati per tentare una qualche forma di sintesi tra remoti retaggi e mondo moderno. Tramite il paradigma del classicismo e l'*habitus* dell'imitazione, l'immissione di un elemento estraneo alla cultura cristiana passa necessariamente attraverso il vaglio di strumenti di elaborazione ripresi dalla tradizione tardoantica e medievale, che permettono di salvaguardare questa eredità, giustificando il recupero di una componente della consuetudine *seniore*:

- lettura evemeristica o naturalistica: secondo cui gli dèi erano uomini reali divinizzati dalla memoria dei posteri oppure l'uso delle favole antiche serviva come spiegazione dei fenomeni naturali;¹³
- lettura allegorica/simbolica: probabilmente lo strumento più adottato per riassorbire e rielaborare il mito classico, a scopo conciliante. La lettura allegorica implica l'esistenza di una verità cui poter giungere tramite il nesso fornito da un elemento falso, fittizio: il mito sarebbe quindi annuncio e presagio della verità rivelata¹⁴;
- lettura in parallelo della Bibbia e dei miti pagani, anche con intento moralizzante: il mito è oggetto di proposta di sostituzione, viene condannato perché avvertito come contrario alla rivelazione cristia-

¹² Cfr. P. RIGO, *Mitologia e mitografica*, in *Dizionario critico della letteratura italiana*, dir. da V. BRANCA, III, Torino 1986, 182-194: «L'esame delle particolari accezioni in cui tale forma fu intesa e accolta dalla nostra letteratura sembra quindi imporsi come uno degli spunti di più ampio respiro prospettico per definire in tutta la sua complessità una problematica non strettamente letteraria ma culturale in genere» (p. 182).

¹³ P. GIBELLINI, *Introduzione a Il mito nella letteratura italiana*, I, 6.

¹⁴ P. GIBELLINI, *Introduzione*, 6 e M. PICONE, *Dante Alighieri. La riscrittura di Ovidio nella 'Commedia'*, nel volume *Il mito nella letteratura italiana*, I, 125-75: 129-30. Si veda anche questa osservazione contenuta in D. SUSANETTI, *Favole antiche. Mito greco e tradizione letteraria*, Roma 2005, 28: «Con prospettiva e implicazioni differenti, la pratica dell'esegesi allegorica si prolunga nel corso dei secoli. Attraverso di essa, la cultura cristiana trova, fra l'altro, un possibile modo di rapportarsi al lascito classico, superando l'indecenza di quelle storie».

na, indicato come erroneo ed accompagnato da una glossa esplicativa che tenda ad attenuarne la potenziale carica negativa¹⁵.

Già agli albori della tradizione volgare sono testimoniate diverse modalità di riuso del materiale mitologico (con escursioni che vanno dal disprezzo alla lettura in parallelo, fino a complesse elaborazioni teologico-allegoriche)¹⁶. Consideriamo il modello (altissimo) di Dante e della sua *Commedia*, entro la quale sono numerose le riprese di personaggi e episodi che provengono dal mito classico; nella sua opera sono in atto tre posizioni ermeneutiche fondamentali, tipiche della lettura medievale¹⁷:

- moralizzante, in virtù della quale, tra le pieghe di un falso racconto pagano, emerge la possibilità di ottenere dal mito un insegnamento in chiave morale;
- conciliante, nel caso in cui il mito venga presentato come *integumentum*, velo della verità rivelata, della quale sarebbe annuncio, presagio;
- infine figurale, applicando ai materiali di derivazione pagana gli strumenti propri dell'esegesi biblica, su cui ovviamente basta il rinvio al classico saggio di Auerbach¹⁸.

Se tramite la *Commedia* nella tradizione letteraria italiana si afferma il metodo figurale, la lettura allegorizzante è probabilmente la modalità più adottata nei secoli successivi per riassorbire e rielaborare il mito classico, insieme al mai dismesso impiego retorico delle antiche leg-

¹⁵ Rielaboro qui le proposte avanzate da PICONE, *Dante Alighieri*, 129.

¹⁶ Per l'epoca medioevale si vedano almeno il classico J. SEZNEC, *La sopravvivenza degli antichi dei. Saggio sul ruolo della tradizione mitologica nella cultura e dell'arte rinascimentali* [ed. orig. 1940], Torino 1981 e il volume P. DRONKE, *Gli dei pagani nella poesia latina medievale*, in *Gli umanesimi medievali*, Atti del II Congresso dell'Internationales Mittellateinerkonitee, Firenze 11-15 settembre 1993, a c. di C. LEONARDI, Firenze 1998, 97-110.

¹⁷ In tale indagine seguo l'analisi offerta da PICONE, *Dante Alighieri*, 125-75, il quale nella *Commedia* riconosce questi tre «approcci ermeneutici». La scelta del poema dantesco è giustificata dal fatto che esso «è il punto della letteratura europea dove si attua un vasto sincretismo di mitologie fra loro in contrasto»: FERRUCCI, *Il mito*, 520.

¹⁸ E. AUERBACH, *Figura*, in *Studi su Dante*, a c. di D. DELLA TERZA, Milano 1998, 176-226, da accompagnare almeno al saggio R. CASTELLANA, *Personaggio e figura nella 'Commedia'*, in *La rappresentazione della realtà. Studi su Erich Auerbach*, a c. di R. CASTELLANA, Roma 2009, 77-87.

gende. Nei secoli dello sviluppo della letteratura volgare, la mitologia antica appare come la trama su cui era stata costituita l'eredità delle generazioni precedenti: la storia del suo rapporto con letteratura cristiana procede con un ritmo sinusoidale, dalla grande ripresa nelle opere delle tre corone (ad esempio la favola di Apollo e Dafne, costitutiva della trama del *Canzoniere* di Petrarca o il criterio erudito di Boccaccio nelle *Genealogiae deorum gentilium*), attraverso l'intensificazione delle polemiche tra '300 e '400 che segnano uno stallo nel tentativo di conciliazione; con l'Umanesimo e il Rinascimento si assiste ad un recupero sempre più deciso delle favole antiche, anche per segnare una cesura nella storia culturale, come sintomo della fine del Medioevo, avvio di una più incisiva secolarizzazione, almeno fino alle nuove tensioni che emergeranno già dai primi decenni del XVI secolo¹⁹.

II.

L'Umanesimo e, in modo più intenso, il Rinascimento riconquistano in maniera significativa il rapporto con gli antichi e con i loro racconti, entro un paradigma di rottura con il Medioevo che opera su più livelli del fare letterario; la rinascita dell'antichità non è esente, ma anzi giustificata da una precisa volontà di emulazione e superamento²⁰. Al Rinascimento spetta senz'altro un ruolo di primo piano tra i periodi più densamente attraversati dalla tensione tra diverse mitologie, in quanto esso è contraddistinto da una solida ripresa della conoscenza classica, segnatamente nell'epoca di maggior splendore, cioè tra le fine del '400 e l'inizio del '500, in particolare entro i confini della corte papale: sintomo più palese di questa riscoperta dell'antico sono senz'altro le

¹⁹ Cfr. QUONDAM, *Premessa*, 9-15. Per il Rinascimento si può ricorrere con profitto al volume B. GUTHMUELLER, *Mito, poesia, arte. Saggi sulla tradizione ovidiana nel Rinascimento*, Roma 1997, che indaga la trasformazione da elemento ornamentale a fulcro costitutivo dell'opera (anche con funzione encomiastica). Un'indagine puntuale entro lo svolgimento della storia letteraria nazionale è stata proposta dai 5 volumi *Il mito nella letteratura italiana*, dir. da P. GIBELLINI, pubblicati tra il 2005 e il 2009.

²⁰ Si veda l'introduzione al recente volume G. ALFANO, C. GIGANTE, E. RUSSO, *Il Rinascimento*, Roma 2016, insieme al paragrafo *Imitazione, emulazione, codificazione*, 47-54, cui rinvio anche per i passaggi successivi della mia argomentazione. Anche per il Rinascimento è utile il già citato SEZNEC, *La sopravvivenza degli antichi dei*.

arti figurative nella Roma di Leone X, che pochi anni dopo, a partire dalla fatidica data del 1517, sarebbe diventata bersaglio delle condanne di Lutero e dei protestanti²¹. Una delle caratteristiche del Rinascimento è la centralità del classicismo, del dibattito sull'imitazione così come «sul ruolo, sul peso, sui limiti di un ricorso ai classici, e a quali classici»²². Il Cinquecento è il secolo in cui giunge a maturazione la poesia epica (dalla tradizione dei cantari fino all'epica cristiana della *Gerusalemme Liberata e Conquistata*), si assiste alla ripresa della tradizione bucolica (ad es. l'*Arcadia* di Sannazaro), allo sviluppo del genere dialogico (con gli *Asolani* di Bembo e il *Cortegiano* di Castiglione), ma abbiamo anche il fiorire della commedia del primo '500 e poi, con il procedere dei decenni, lo sviluppo della tragedia e della pastorale; nell'avanzare del secolo germogliano altri generi – trattati, biografie, opere storiche – fino al progressivo sviluppo del romanzo. In tutti i campi cui si è fatto riferimento è ineludibile il confronto con i campioni della letteratura antica (Omero, Virgilio, Ovidio, tra i principali, ma certo non esclusivi)²³.

La rinascita classica pone, nel XVI secolo, un problema di coerenza, di coesistenza di codici dissimili e contrastanti, per certi versi contraddittori: il rapporto con l'antichità si gioca infatti su un piano di credibilità, entro una interferenza tra la ripresa di vicende tratte dalla Sacra Scrittura e quella delle *fabulae* dei pagani, racconti ritenuti incompatibili con la fede cristiana²⁴. Il punto della questione è dunque

²¹ Davvero ampio lo spettro della bibliografia disponibile intorno al Rinascimento *sub specie artistica*, ma sia sufficiente per il momento il rinvio a M. BULL, *The Mirror of the Gods. Classical Mythology in Renaissance Art*, London [etc.] 2005, da tener presente per l'indagine intorno alla permanenza della mitologia nel campo delle arti figurative (soprattutto per il rilievo dato alla decorazione di oggetti di uso comune o delle tappezzerie, 37-85). Per rimanere ancora qualche istante nei dintorni della cultura figurativa, i 4 volumi di stampe pubblicati tra il 1561 e il 1594 da Giovanni Battista Cavaliere (*Antiquarum statuarum urbis Romae liber primus, secundus, tertius et quartus*), contengono circa il 60% di opere con soggetto mitologico.

²² ALFANO, GIGANTE, RUSSO, *Il Rinascimento*, 23.

²³ Il volume di ALFANO, GIGANTE, RUSSO, *Il Rinascimento*, 147-276 propone una ampia ricognizione sull'evoluzione dei generi nel Cinquecento.

²⁴ Sui concetti di credibilità e incredulità è ancora magistrale l'indagine di L. FEBVRE, *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI: la religione di Rabelais*, Torino 1978, ripreso poi, seppur per applicarlo alla rivoluzione scientifica con cui si apre il secolo successivo, nel classico E. RAIMONDI, *La nuova scienza e la visione degli*

come salvare i materiali della tradizione senza per questo risultare anacronistici. O, in altri termini, se sia possibile una qualche forma di sincretismo, di integrazione positiva tra i due codici antagonisti.

La riscoperta degli antichi entra ben presto in collisione con i materiali biblici, della storia sacra, i quali avevano continuato ad operare nel tessuto culturale della civiltà occidentale. Le forme derivate dalla classicità «diventano il parametro essenziale della forma stessa della Natura in quanto produttrice del Bello (e del Buono)»²⁵, ma ad esse mancano le qualità date dal Vero, accessibile solo tramite la rivelazione. Una nuova conoscenza dei modelli classici informa le opere rinascimentali, mentre a qualche decennio di distanza si fa sempre più significativa la mole di studi intorno al pensiero di Aristotele, nuovamente indagato e rielaborato in ambito universitario prima, nella pratica letteraria poco più tardi. Attraverso questi strumenti vengono fissate le norme dell'imitazione, leggi e decreti che regolano l'*inventio*, la *dispositio* e l'*elocutio* con l'ambizione di adeguarsi il più possibile ai modelli della poesia antica²⁶.

Dai primi decenni del '500 emergono voci via via sempre più critiche da parte di chi teme un ritorno della cultura pagana incompatibile con l'umanesimo cristiano: insieme all'ammirazione per l'antichità e per le sue opere, si diffonde il timore, lo scetticismo di una rinascita della *paganitas*. Per fare anche qui solo uno degli esempi (forse il più illustre), Erasmo scrive nel 1517 che «le belle lettere, che erano quasi estinte, ora sono nuovamente coltivate e praticate persino da Scozzesi, Danesi e Irlandesi». Qualche anno più tardi tuttavia, in uno dei suoi testi più noti, il dialogo *Ciceronianus*, pubblicato nel 1528, riporta l'attenzione sulla questione dell'imitazione e sul senso della storia, affermando la «consapevolezza della distanza culturale tra passato e

oggetti, «Lettere italiane», 21 (1969), 264-305 (poi ristampato con il titolo *Verso il realismo*, in *Il romanzo senza idillio. Saggio sui «Promessi sposi»*, Torino 1974, 3-56).

²⁵ QUONDAM, *Introduzione a Rinascimento e Classicismo*, 81.

²⁶ Il complesso dibattito sull'imitazione può essere ripercorso con preziosi strumenti frutto di indagini a largo campo e su ampie latitudini: a partire dai classici F. ULIVI, *L'imitazione nella poetica del Rinascimento*, Milano 1959 e B. WEINBERG, *A history of Literary Criticism in the Renaissance*, Chicago 1961, fino ai più recenti M.L. McLAUGHLIN, *Literary Imitation in the Italian Renaissance*, Oxford 1995 e il già ricordato volume a cura di Amedeo Quondam.

presente»²⁷: «Atque haud scio, utrum sit magis reprehendendum, si christianus prophana tractet prophane, christianum se esse dissimulans, an si materias christianas tractet paganice»²⁸.

Tra l'avvio del movimento protestante e l'affermazione della Riforma Cattolica, non confinata entro i limiti cronologici del Concilio di Trento (1545-1563), ma consolidata da esperienze successive che si distendono ben oltre i primi decenni del '600, la cultura italiana si trova implicata in questa disputa e i letterati si dispongono in modo non omogeneo nel complesso scenario che si disegna tra il rifiuto delle favole antiche oppure il loro impiego esclusivamente retorico, e il tentativo di salvaguardare la tradizione letteraria e di giustificare l'adozione del mito²⁹.

Dopo la chiusura del Concilio di Trento vengono prese posizioni nette in merito alla mitologia classica, e alle inquietudini e incertezze della prima parte del secolo la cosiddetta Controriforma cattolica risponde in maniera decisa, con una vigorosa spinta moralizzatrice; ci troviamo nei pressi di uno «spartiacque tra due epoche: l'una dominata dalle favole antiche e moderne, l'altra dalla volontà di cancellarle del tutto o in parte, di moralizzarle, di permetterne la lettura sotto condizione a determinate categorie o dopo precise operazioni di ripulitura»³⁰.

²⁷ Le due citazione sono tratte da P. BURKE, *Il Rinascimento europeo: centri e periferie* [ed. orig. 1998], Roma 2009, 135 e 139.

²⁸ ERASMO DA ROTTERDAM, *Ciceronianus*, testo latino critico, traduzione italiana, prefazione, introduzione e note a c. di A. GAMBARO, Brescia 1965, 280. Per il testo del *Ciceronianus* sono disponibili anche l'edizione in lingua inglese *Collected works of Erasmus. Literary and educational writings 6. Ciceronianus / Notes / indexes*, ed. by A.H.T. LEVI, Toronto-Buffalo-London 1986, e la recente DESIDERIO ERASMO DA ROTTERDAM, *Il Ciceroniano*, testo, introduzione, note, indici, traduzione a c. di F. BAUSI e D. CANFORA, con la collaborazione di E. TINELLI, Torino 2016. Per una prima introduzione alle riflessioni di Erasmo si veda *Rinascimento e Classicismo*, 199-225 (con breve antologia dal dialogo erasmiano).

²⁹ Per l'epoca della Riforma cattolica è d'obbligo il rinvio al sempre utile affresco fornito da C. DIONISOTTI, *La letteratura italiana nell'età del Concilio di Trento*, in *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino 1999, 227-54.

³⁰ A. PROSPERI, *Censurare le favole. Il protoromanzo e l'Europa cattolica*, in *Il romanzo*, a c. di F. MORETTI, Torino 2001-2003, I. *La cultura del romanzo*, 71-106: 73. Si veda anche p. 77: «Nell'età di Erasmo e di Lutero, della Riforma e del Concilio di Trento, teologia e «favole» poetiche cominciarono a entrare in contrasto nella mente dei letterati prima ancora che in quella dei teologi». Tra i numerosi contributi allo studio della questione si possono consultare con profitto V. FRAJESE, *Nascita dell'In-*

Senz'altro la cultura classica non venne abolita e rifiutata, se anche nei collegi dei Gesuiti il programma di studi prevedeva ancora un ruolo di grande rilievo ai testi antichi (Cicerone, Quintiliano, addirittura Ovidio, sebbene emendato)³¹. La situazione appare estremamente mossa e difficile da ridurre a schemi eccessivamente semplificatori: in certi casi si assiste ad un vero e proprio bando delle favole dei pagani, permesse solo in determinate circostanze e in generi fissati, in altri si instaura un esplicito confronto per decretare la superiorità dei moderni sugli antichi, spesso scartando a priori il confronto sul medesimo campo, per motivi ideologici o anche per scansare l'eventualità di risultare inferiori, per evitare il rischio di mostrarsi evidentemente inadeguati nell'agone di una materia antica: i poeti cristiani cercano allora di fissare una nuova mitologia, un nuovo repertorio di racconti, spesso di origine biblica, puntualmente accostato agli episodi pagani³².

Anche nei decenni più rigidi della Controriforma le repliche sono molteplici, e possono essere rubricate sotto etichette di lunga durata e costante solidità; entro un diagramma estremamente ampio, Tasso nei *Discorsi nel poema eroico* propone una lettura conciliante e simbolica che sembra anticipare il concetto vichiano di poesia come verità universale dei filosofi³³:

anzi i teologi e i poeti antichi furono i medesimi, come dice Aristotele nella sua *Metafisica*, la quale non considerò molto il Robertello, perché ivi avrebbe letto quel che i teologi scrivessero dell'ambrosia e dell'altre cose riprese da lui, le quali egli non riprende come cristiano teologo, a cui solo questo officio si converrebbe, ma come critico de' gentili poeti. Potea parimente ricercare nel *Filebo* di Platone e ne gli

dice. *La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Brescia 2006, gli studi di G. FRAGNITO, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna 2005 e *Cinquecento italiano: religione, cultura e potere dal Rinascimento alla Controriforma*, Bologna 2011, insieme al volume, orientato soprattutto verso le arti figurative, P. PRODI, *Arte e pietà nella chiesa tridentina*, Bologna 2014.

³¹ Cfr. M. FUMAROLI, *L'età dell'eloquenza. Retorica e ars literaria dal Rinascimento alle soglie dell'epoca classica* [1980], Milano 2002. Si veda anche Ratio *atque institutio studiorum societatis Iesu*, introduzione e traduzione di A. Bianchi, Milano 2002.

³² Una breve ricognizione secentesca si trova in M. CORRADINI, *In terra di letteratura*, Lecce 2012, 100-106.

³³ In margine al pensiero di Vico basti ai nostri fini il rinvio alla monografia A. BATTISTINI, *Vico tra antichi e moderni*, Bologna 2004 e all'introduzione del volume G.B. VICO, *Opere*, a c. di A. BATTISTINI, Milano 2007, XI-XXXI.

altri suoi dialogi e ne' commenti del Ficino la buona interpretazione delle cose non bene intese³⁴.

Come si è detto, le strategie adottate possono essere molteplici e l'esempio di Tasso risulta illuminante per comprendere l'esiguità di dichiarazioni univoche, in un diorama di pentimenti e stravolgimenti, dal momento che, accostando pronunciamenti di varie stagioni, si rende evidente nella sua riflessione un deciso cambio di prospettiva³⁵. Nella produzione tassiana più tarda possiamo infatti cogliere alcune delle strategie di rifiuto delle favole antiche, attraverso una tecnica di sostituzione che inclina decisamente verso l'impiego di materiali diegetici di fonte biblica³⁶:

Taccia l'antica omai Grecia bugiarda
la progenie di Celo e di Saturno,
e de' cacciati dèi le tronche parti;

³⁴ T. TASSO, *Discorsi del poema eroico*, in *Discorsi dell'arte poetica e del poema eroico*, a c. di L. POMA, Bari 1964, 95.

³⁵ Un accenno all'ampia escursione nel trattamento del materiale mitologico in Tasso si trova anche in SUSANETTI, *Favole antiche*, 35; ma si può avanzare l'ipotesi che tali oscillazioni siano da correlare all'evoluzione del pensiero religioso di Tasso (e su questo aspetto di recente ha indagato il volume «*Senza te son nulla*»: studi sulla poesia sacra di Torquato Tasso, a c. di M. CORRADINI e O. GHIDINI, Roma-Milano 2016, in particolare si veda l'introduzione di Marco Corradini, il quale rileva come, soprattutto nell'ultimo Tasso, «le questioni di poetica non sono affatto disgiunte da problematiche spirituali», XIV). Per Tasso, così come per la cultura cinquecentesca in generale, vi era un «imprescindibile problema d'interpretazione volto a sintonizzare le diverse tradizioni antiche e moderne», cui Tasso rispose in modi anche antitetici tra loro in diversi momenti della sua esistenza; cfr. E. SELMI, *Torquato Tasso. «Costringere l'umanità a transumanarsi»*, in *Il mito nella letteratura italiana*, I, 575-602, la citazione da p. 575.

³⁶ Qualcosa di simile avviene anche, ad es., nel *Rogo amoroso*, nel quale Tasso «sembra suggellare simbolicamente il tramonto delle false favole pagane là dove fa sfilare quelle divinità davanti al rogo di Corinna e gettare sulle fiamme i loro contrasegni e la memoria dei miti ad essi collegati» (vd. C. CARENA, *Il mito classico dalla 'Commedia' alla 'Conquistata'*, «Nuova Rivista di Letteratura Italiana», 8 (2005), 253-57: 57). Su partiture simili si muove anche l'argomentazione del dialogo *Il Cataneo, ovvero de gli idoli* [1586], in T. TASSO, *Dialoghi*, a c. di G. BAFFETTI, Milano 1998, II, 747-81. Sull'ultima produzione di Tasso è utile il rinvio a M.T. GIRARDI, *Tasso e la nuova «Gerusalemme»: studio sulla «Conquistata» e sul «Giudicio»*, Napoli-Roma 2002.

e i Giganti, e i Titani al fondo avinti
de la Tartarea e tenebrosa notte;
e gli usurpati seggi, e 'l figlio ingiusto
contaminato dal paterno oltraggio;
e quella che dal capo ei fuor produsse,
Dea favolosa, con lo scudo e l'asta.
Taccia i suoi mostri il tenebroso Egitto,
che d'antiche menzogne 'l vero adombra
e con Osiri, e co 'l latrante Anubi; [...]»³⁷.

In sintonia con la posizione dell'ultimo Tasso, si esprime un altro domenicano dalla discussa fortuna, Tommaso Campanella, che, nella sua *Poetica*, stilata prima in italiano e in seguito proposta in traduzione latina (non scevra da rielaborazioni e variazioni), arriva a pronunciare un vero e proprio bando delle favole dei pagani:

Vergognatevi dunque lasciare la gloriosa verità de' nostri [poeti – *videlicet* Dante] e la gran sapienza e arte per seguire i sogni, frivole novelle e indotte favole [...] e le bugiarde, scelerate invenzioni della Grecia, trovate a rovina della vera sapienza e buon governo umano»³⁸.

Anche in questa epoca, tuttavia, come si è già segnalato, si propone una lettura conciliante, che attraverso il velo allegorico e figurativo, tenta di salvare le antiche e belle favole del mito. Intarsiando la propria poesia con immagini e figure recuperate da testi poco noti e proponendo quei materiali in forme nuove e irriconoscibili, Giovan Battista Marino rilegge in maniera assolutamente originale e personale le regole dell'imitazione letteraria. Da un lato, inserendosi nella

³⁷ T. TASSO, *Sette giornate del Mondo Creato*, corredo al testo critico a c. di P. LUPARIA, Alessandria 2007, giornata prima, vv. 97-108. Secondo Ferrucci «queste ultime opere rivelano la natura sostanzialmente 'pagana' dell'ispirazione del Tasso, che viene ricoperta da un vasto drappaggio di decorazione mitologica cristiana» (FERRUCCI, *Il mito*, 531); sulla questione, su cui si registrano posizioni divergenti, si veda, anche per la bibliografia pregressa, il volume «*Senza te son nulla*»: studi sulla poesia sacra di Torquato Tasso.

³⁸ T. CAMPANELLA, *Poetica italiana*, nel volume *Opere letterarie di Tommaso Campanella*, a c. di L. BOLZONI, Torino 1977, 335-456: 369. Sulla posizione di Campanella si rinvia a M. BISI, *Truffa salutare e reinvenzione del codice. Parola poetica e verità nell'opera di T. Campanella*, «Testo», 24 (2003), 23-44 e M. BISI, *Bruno e Campanella. L'ambigua Circe e l'umbratile Diana*, in *Il mito nella letteratura italiana*, II. *Dal Barocco all'Illuminismo*, a c. di F. COSSUTTA, Brescia 2006, 51-68: 63-66.

linea che rimonta all'esperienza di Boccaccio, il cavaliere napoletano propone un intenso uso decorativo del mito, spogliato del senso di cui poteva farsi latore, inseguito invece per la sua qualità artistica-letteraria (con funzione di distrazione o consolazione)³⁹; dall'altro lato invece, con esiti molto più problematici e densi di conseguenze, Marino mette in atto una spregiudicata lettura figurativa (o addirittura figurale, «che pone sullo stesso piano gli elementi della storia biblica e gli elementi del mito classico»⁴⁰):

Così ritroverà in certo modo (quantunque imperfetto) figurata la Trinità in Gerione, la generazione eterna in Minerva, la creazione dell'uomo in Prometeo, la rovina degli angeli nei Giganti, Lucifero in Fetonte, Gabriello in Mercurio, Noè in Deucalione, la moglie di Lot in Niobe, Giosuè in Leucotoe, la conservazione del mondo in Atlante, l'incarnazione del Verbo in Danae, l'amor di Cristo in Psiche, le battaglie col diavolo in Ercole, la predicazione in Anfione, la risuscitazione de' morti in Esculapio, l'instituzione del Sacramento in Cerere, la passione in Atteone, la discesa al limbo in Orfeo, la salita al cielo in Dedalo, l'incendio dello Spirito santo in Semele, l'assunzione della Vergine in Arianna, il giudizio in Paride, e cento, e mille altre menzogne al vero applicabili, che, studioso della brevità, tralascio⁴¹.

Dopo il Concilio di Trento, quando vennero prese posizioni nette in merito alla mitologia classica, la proposta di una lettura allegorica dei racconti antichi sarebbe risultata sempre più ardua: la Controriforma

³⁹ Il Seicento, posto sotto la rubrica dell'«alessandrismo mitologico», è stato anche definito un «secolo decorativamente pagano che fa di tutto per apparire cristiano», cfr. FERRUCCI, *Il mito*, 534. Si veda anche la sintetica affermazione di Frare, secondo cui il «ricorso alla mitologia» sarebbe «una caratteristica costitutiva della poesia del Seicento»: P. FRARE, *La condanna etica e civile dell'Ottocento nei confronti del Barocco*, «Italianistica», 33 (2004), n. 1, 147-165: 150.

⁴⁰ P. FRARE, *Trattatistica e narrativa del Seicento. Metamorfosi o conversione?*, in *Il mito nella letteratura italiana*. II, 27-49: 33. In altra occasione lo stesso studioso ha parlato anche di neopaganesimo: P. FRARE, 'Adone'. *Il poema del neopaganesimo*, «Filologia e critica», 35 (2010), 227-249.

⁴¹ G.B. MARINO, *Dicerie sacre e la Strage degli innocenti*, a c. di G. Pozzi, Torino 1960, 212-213; disponibile ora una nuova edizione delle *Dicerie sacre* a c. di E. ARDISSINO, Roma 2014, 174.

rispose in maniera decisa alle inquietudini e incertezze della prima parte del secolo, con una rigorosa spinta moralizzatrice⁴².

I primi decenni del XVII secolo possono essere rubricati tra i momenti di maggior tensione tra le spinte alternative (di accettazione, inclusione del materiale mitologico da una parte e di tentativo di superamento di quella tradizione dall'altra). Da una parte è attivo il magistero di Giovan Battista Marino, con il suo intenso recupero dei materiali che provengono dalle *Metamorfosi* di Ovidio, da Nonno di Panopoli, con la ripresa anche estremamente scoperta, fin dai titoli delle sue opere, delle *favole* degli antichi (nei testi della *Sampogna*, ma anche evidentemente nel poema, l'*Adone*)⁴³. Marino è forse il primo dei moderni a contendere davvero agli antichi il primato in merito ad un uso estensivo della mitologia: egli si mostra capace di «ampie rielaborazioni poetiche dei miti classici» e lo fa con la consueta abilità poetica, giocando con il mito per offrire meraviglia e stupore al suo lettore⁴⁴.

E negli stessi anni si fanno via via più frequenti le discussioni intorno alla liceità dell'impiego delle favole antiche, tra chi le ritiene ancora utili o addirittura necessarie (si vedano le affermazioni di Giovan

⁴² La discussione sull'imitazione sfrutta sovente il confronto con le arti visive e anche in questo caso è possibile segnalare come l'ultimo quarto del '500, in significativa simultaneità con l'accoglimento delle norme imposte dal Concilio di Trento, conosca una feconda fioritura di trattati intorno alle arti figurative, composti o sostenuti da membri illustri delle gerarchie ecclesiastiche. Fra tutti sarà opportuno ricordare almeno C. PALEOTTI, *Discorso delle arti sacre e profane*, Bologna, per Alessandro Benacci, 1582 (disponibile in edizione moderna nel volume *Trattati d'arte del Cinquecento. Fra Manierismo e Controriforma*, a c. di P. BAROCCHI, vol. II, Bari 1961, 117-510); per un panorama più ampio sulla trattatistica d'arte si veda il sempre utile C. OSSOLA, *Autunno del Rinascimento. «Idea del Tempio» dell'arte nell'ultimo Cinquecento* [prima edizione 1971], seconda edizione ampliata, Firenze 2014.

⁴³ Su Marino si veda anche V. DE MALDÈ, *Giovan Battista Marino. L'«Hetruscus Ovidius»*, in *Il mito nella letteratura italiana*, II, 69-112. Insiste segnatamente sul sincretismo imputato a Marino C. CARMINATI, *Giovan Battista Marino tra Inquisizione e censura*, Roma-Padova 2008, 89-91.

⁴⁴ CERBO, *Metamorfosi del mito classico*, 191. Si veda ad esempio l'analisi in R. CAVALLUZZI, *L'Atteone di Marino. Il teatro, il sogno e la morte in barocco*, in *Dall'idillio alla visione. Passaggi della differenza tra Rinascimento e Barocco in area napoletana*, a c. di R. CAVALLUZZI, Manduria 1994, 99-126.

Battista Strozzi e Agostino Mascardi⁴⁵) oppure, sul versante opposto, le numerose prese di posizione di chi ritiene ormai maturi i tempi per uno strappo definitivo con i compromessi antichi, nella convinzione che la poesia moderna possa finalmente abbracciare in maniera esclusiva temi e argomenti di matrice cristiana⁴⁶.

III.

In contemporanea alla fortuna di Marino e alla diffusione del suo modello di imitazione (su cui si informa la percentuale più significativa della poesia barocca, anche per questo motivo poi denigrata dalla critica posteriore con l'accusa di aver corrotto i costumi italiani), a Roma, culla del cristianesimo, ma anche fulcro nel '500 della riscoperta degli antichi, prende piede una tendenza decisamente alternativa, che rielabora in maniera originale le norme dell'imitazione letteraria: durante il papato di Maffeo Barberini, asceso al soglio pontificio con il nome di Urbano VIII, si afferma infatti una nuova esperienza di classicismo, definito il «secondo Rinascimento romano»⁴⁷. Il rigoroso «progetto

⁴⁵ Lo Strozzi aveva pronunciato una lezione dal titolo *Se sia bene il servirsi delle favole degli antichi*, pubblicata postuma nel volume *Orazioni e altre prose*, Roma, Lodovico Grignani, 1635, 126-38. Sullo Strozzi sia sufficiente il rinvio (anche per la bibliografia pregressa) al recente saggio F. ROSSINI, *Giovan Battista Strozzi il Giovane a Roma: la 'Lezione in biasimo della superbia' (1611)*, «Aevum», 91 (2017), 733-762. Agostino Mascardi pubblica invece il discorso *Dell'uso e dell'utilità delle favole* nel volume *Discorsi morali su la Tavola di Cebete Tebano*, Venezia, ad istanza di Girolamo Pelagallo [Venezia, presso Antonio Pinelli, 1627]; sul testo è già ampiamente intervenuto E. BELLINI, *Agostino Mascardi tra 'ars poetica' e 'ars historica'*, Milano 2002, 68-99, ma si veda anche quanto osservato da CORRADINI, *In terra di letteratura*, 309-323: 318: «i miti antichi, di cui Mascardi fa un elenco lungo quasi come quello di Marino, non soltanto contengono utili insegnamenti morali e filosofici, ma esprimono altresì concetti teologici, e sono dunque considerabili come *prisca theologia*».

⁴⁶ Tra le voci più autorevoli di questo schieramento saranno da ricordare almeno Famiano Strada, Girolamo Preti, oltre al già citato Tommaso Campanella. Sia permesso rinviare, per una sintetica ricognizione sui due schieramenti, così come per una più dettagliata bibliografia specifica, a S. APOLLONIO, *Per una lettura dei 'Fasti sacri'*, premessa al volume S. PALLAVICINO, *Fasti sacri*, edizione critica e commento a c. di S. APOLLONIO, Lecce 2015, 55-73.

⁴⁷ FUMAROLI, *L'età dell'eloquenza*, 202-26. Per la ricostruzione del fenomeno del classicismo romano si vedano gli ampi studi di Eraldo Bellini, confluiti nei volumi *Umanisti e Lincei: letteratura e scienza a Roma nell'età di Galileo*, Padova 1997 e il

culturale» del papato barberiniano, orientato in ambito poetico a rinnovare le pratiche dell'imitazione letteraria, sottoscrivendo nuovi procedimenti di *inventio*, si affiancava ad una serie di riforme liturgiche, fortemente volute dal pontefice⁴⁸: le direttrici di tutti questi fenomeni paiono disporsi verso il tentativo di offrire, seppur a distanza di più di un secolo dalla prime sollecitazioni, una risposta dal versante cattolico alle condanne dei protestanti intorno all'uso della mitologia classica⁴⁹.

Agli anni '20 risale la stesura di un componimento poetico dall'ambizione teorica, intitolato *Poetica sacra* e modulato sui registri dialogici cari alla scuola galileiana⁵⁰. Il lungo trattato in versi è articolato in due distinti dialoghi: in essi i personaggi della Poesia e della Devozione prima discutono intorno alla possibilità di una poesia di argomento sacro, quindi procedono alla vera e propria definizione delle sue caratteristiche⁵¹.

più recente *Stili di pensiero nel Seicento italiano. Galileo, i Lincei, i Barberini*, Pisa 2009. Si adotta qui l'etichetta «classicismo romano», preferendola alla dicitura «barocco moderato», a suo tempo proposta da Franco Croce (vd. F. CROCE, *La critica dei barocchi moderati* [1956], nel suo *Tre momenti del barocco letterario italiano*, Firenze 1966, 93-220).

⁴⁸ BELLINI, *Stili di pensiero*, 179 e APOLLONIO, *Per una lettura dei 'Fasti sacri'*, 31-34 (anche per un agile regesto della bibliografia specifica).

⁴⁹ Sarà da riportare a tali motivazioni anche la decisa espansione in questi anni della produzione religiosa e spirituale, per la quale si veda almeno A. QUONDAM, *Note sulla tradizione della poesia spirituale e religiosa (parte prima)* e *Saggio di bibliografia della poesia religiosa (1471-1600)*, in *Paradigmi e tradizioni*, num. monografico di «Studi (e testi) italiani», 8 (2005), 127-282, insieme al volume *Poesia e retorica del sacro tra Cinque e Seicento*, a c. di E. ARDISSINO ed E. SELMI, Alessandria 2005.

⁵⁰ L'autore, Giovanni Ciampoli, fu segretario dei brevi di Urbano VIII, senz'altro implicato nella questione galileiana, tanto che la sua supposta responsabilità nella stampa del *Dialogo sopra i massimi sistemi* fu tra i motivi che lo fecero condannare nel 1632 all'esilio da Roma, durato fino alla sua morte, intervenuta nel 1643. Sia sufficiente per il momento il rinvio a A. DE FERRARI, *Ciampoli Giovanni Battista*, «Dizionario biografico degli italiani», 25 (1981), 147-152 e al recente F. FAVINO, *La filosofia naturale di Giovanni Ciampoli*, Firenze 2015.

⁵¹ Del testo, vero e proprio manifesto del classicismo romano, si occupano E. ARDISSINO, *Poetiche sacre tra Cinquecento e Seicento*, nel volume *Poesia e retorica del sacro tra Cinque e Seicento*, 367-81; FRARE, *Trattatistica e narrativa del Seicento*, in particolare 27-31; G. BAFFETTI, *Poesia e poetica sacra nel circolo barberiniano*, in *Rime sacre tra Cinquecento e Seicento*, a c. di M.L. DOGLIO e C. DELCORNO, Bologna 2007, 187-203 e BELLINI, *Stili di pensiero*, 179-88. Per qualche sondaggio prelimi-

Nella seconda partizione del primo dialogo, Ciampoli espone la possibilità di abbandonare il precetto della verosimiglianza per suscitare meraviglia attraverso argomenti veri: la Poesia afferma di essersi servita fino a quel momento delle favole al fine di procurare diletto, poiché la nuda verità appariva priva di bellezza e incapace di produrre stupore; qualora sia possibile raggiungere i medesimi risultati poggiando su una base di verità, la stessa Poesia si dichiara pronta ad abbracciare il vero e a rifiutare la menzogna. Il personaggio della Devozione risponde proponendo una vera e propria sostituzione del mito antico in chiave analogica, un esplicito confronto per decretare la superiorità della mitologia biblica su quella pagana:

Finse il Parnaso antico, che le Tebane mura
alzò musico fabro al suon di lira.
Non men bello è quel ver, ch'in me s'ammira:
rimbombar sente al terremoto eguali
trombe sacerdotali,
e tosto si dissolve
di Ierico ogni torre in fumo, e in polve⁵².

nare sul testo della *Poetica sacra* si veda almeno S. APOLLONIO, «L'arte d'Apelle, e Fidia, / e le Dedalee destre / ponno a i Cigni d'Italia esser maestre». *L'esempio delle arti figurative nella 'Poetica sacra' di Giovanni Ciampoli*, in *La letteratura italiana e le arti*, Atti del XX Congresso dell'ADI – Associazione degli Italianisti (Napoli, 7-10 settembre 2016), a cura di L. Battistini, V. Caputo, M. De Blasi, G.A. Liberti, P. Palomba, V. Panarella, A. Stabile, Roma 2018 (disponibile on line sul sito dell'associazione). Si occupa brevemente del trattato anche M. ARNAUDO, *Dante barocco. L'influenza della 'Divina Commedia' su letteratura e cultura del Seicento italiano*, Ravenna 2013, 45-47: 45, dove l'opera di Ciampoli viene definita «dialogo allegorico tra Devozione e Poesia, quest'ultima rappresentante la poesia sensuale e paganeggiante del periodo (incarnata principalmente da Marino), la quale appare degna di essere criticata anche quando pretende di non trattare di materie religiose».

⁵² G. CIAMPOLI, *Poetica sacra*, in *Rime di monsignor Giovanni Ciampoli*, Roma, appresso gli heredi del Corbelletti, 1648, 272. In mancanza di un'edizione critica e commentata della *Poetica sacra*, cui sto attendendo grazie ad una borsa di studio della Fondazione Michele Pellegrino, le citazioni si traggono dall'edizione romana del 1648, ampiamente interpolata e corretta dall'editore Sforza Pallavicino, per tutelare la memoria dell'amico Ciampoli: si segnala però che nelle porzioni di testo trascelte non sussistono differenze sostanziali rispetto agli altri testimoni della tradizione (manoscritta e a stampa). La trascrizione del testo è conservativa, si interviene solo nella distinzione *u/v* e omissione di *h* etimologica; abbassate le iniziali di verso.

Entro la ripresa del mito di Anfione (accennato, fra gli altri, nel VI libro delle *Metamorfosi* e nell'*Ars poetica* oraziana) il confronto si attua determinando la capacità di attirare lo sguardo ammirato del pubblico; i termini impiegati per descrivere la mitologia classica proclamano in maniera palese l'operazione poetica (con il verbo «finse» che rimanda alla rappresentazione per mezzo dell'immaginazione e della fantasia), ma attestano soprattutto la natura fittizia di questa creazione. Il racconto biblico può competere con la mitologia pagana («Non men bello è»), a maggior ragione se esiste un racconto simile seppure di segno opposto, che mette di fronte alla costruzione delle mura di Tebe l'abbattimento delle mura di Gerico compiuta da Giosuè (*Giosuè* 6, 1-25).

Il dialogo prosegue con una ricca campionatura di racconti, in cui gli episodi del mito classico vengono rinnegati a favore di equipollenti vicende estratte dalle Sacre Scritture:

Prometeo favoloso
ascese a i rai del Sol con volo ardito:
quanto è più glorioso
in cima al terzo Ciel Paolo rapito?
E con che bella luce
di splendor sopraumano in terra ei riede?
Porta facella ardente
di Verità lucente
a gli occhi della Fede,
e 'l fuoco eterno a' sacri altari adduce⁵³.

La figura di Prometeo può giustamente essere sostituita da San Paolo, qui con mantenimento del vettore di movimento: come Prometeo era asceso al cielo «con volo ardito» anche san Paolo compie una simile ascensione, questa volta però voluta e favorita dalla volontà divina⁵⁴. In

⁵³ CIAMPOLI, *Poetica sacra*, 272-273.

⁵⁴ Il «volo ardito» di Prometeo fa risuonare il campo semantico impiegato nella *Commedia* dantesca per il «folle volo» di Ulisse, ripreso e *contrariis* per fissare invece il diverso segno dell'impresa di Dante. Si veda a proposito quanto afferma ARNAUDO, *Dante barocco*, 47: «la presenza di Dante quale modello nella *Poetica sacra* derivava da convinzioni teoriche molto precise, in rapporto alle quali Dante diveniva esempio e rappresentante perfetto del poeta impegnato, seducente ma didattico, vario e ibridante nella forma ma gerarchico e rigoroso nell'organizzazione del contenuto,

questo caso è l'aggettivazione utilizzata per qualificare il personaggio a indicare il mito classico come favola; si osservi invece l'insistenza sulla veridicità del fuoco portato da san Paolo (dal racconto contenuto in *II Cor.* 12), di ben diversa qualità rispetto alla fiamma prometeica: gli esiti della vicenda paolina sono infatti frutti di verità, semi da cui avrebbe tratto origine la successiva evangelizzazione.

Numerosi sono gli esempi allegati da Ciampoli (tramite le parole della Devozione), ma sia sufficiente soffermarsi sulle ultime battute di questo blocco argomentativo:

Deucalion si taccia,
e per vero nocchier Noè si scriva.
Con Angeli assistenti il Ciel governa,
e cangia Palla in Sapienza eterna.
Nel devoto Permesso
lo stupor fia l'istesso.
Anzi, oh quanto prevali
ove ha pietà l'Impero?
Con armi disuguali
là scherza la Bugia, qui regna il Vero⁵⁵.

Auspica una totale sostituzione delle favole antiche, che devono essere taciute, abbandonate, si propongono i nuovi materiali diegetici degli scrittori cristiani, invitati a far subentrare – tra gli altri – Noè a Deucalione, la Sapienza alla dea Pallade⁵⁶. La struttura logica adottata da Ciampoli si limita a confrontare le *fabulae* di diversa origine, a porre in parallelo mitologia e fonte biblica, attestando, sul piano dell'efficacia inventiva, la necessità di preferire gli episodi suggeriti dalla pietà, poiché in essi regna la rivelazione, il vero e non la menzogna: alla vittoria della Bibbia sul campo della verità fa da contraltare però un implicito riconoscimento della maggior fama ottenuta dalla tradizione

proprio come Ciampoli immaginava avrebbero dovuto essere i campioni letterari della cultura controriformata».

⁵⁵ CIAMPOLI, *Poetica sacra*, 274.

⁵⁶ Fino all'esortazione finale, su cui viene sigillato il testo, che è stata ripresa come titolo di questo intervento: «Scriva la destra quel che l'anima crede», CIAMPOLI, *Poetica sacra*, 349.

dei miti pagani⁵⁷. Proprio in virtù di questa tacita ammissione, senza l'illusione di poter operare entro i termini di una *tabula rasa*, nei trattati successivi Ciampoli arriva ad ammettere qualche concessione nel campo dell'impiego decorativo e retorico dei miti: «chi sommerger pensa in muto oblio / della Grecia ogni Dio, / l'Orse bagnar nel mar dell'India brama»⁵⁸. Prima della conclusione di questo dialogo veniva comunque fissato con vigore il divieto del sincretismo, della mescolanza di sacro e profano, certamente con deciso rifiuto di alcune recenti opere (eloquente il rinvio al *De partu Virginis* di Sannazaro, dietro cui si celava tuttavia un bersaglio molto più vicino e illustre, e cioè lo stesso Marino delle *Dicerie sacre* e del più prossimo *Adone*)⁵⁹.

Fuori dal ristretto numero di versi qui considerati, Ciampoli sarebbe tornato a queste riflessioni in un testo in prosa, che rimonta probabilmente agli anni dell'esilio, pubblicato però, come il resto della sua produzione, solo postumo nel volume delle *Prose* del 1649, a cura dell'amico Sforza Pallavicino, in cui il letterato fiorentino sembra tentare una risposta conciliante che in anni più tardi subentra all'intransigenza di una sostituzione della cultura classica. Nel discorso quarto – dedicato all'esame *Delle lettere sacre, e profane* – Ciampoli si pone nell'interessante prospettiva di pacificazione tra chi pretenda di desu-

⁵⁷ Si osservi che il metodo impiegato da Ciampoli ricalca le orme di una illustre tradizione, che rimonta almeno all'opera di Albertino Mussato (1261-1329), il quale faceva corrispondere la lotta dei Titani contro Giove all'episodio biblico della torre di Babele (si veda E.R. CURTIUS, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, a c. di R. ANTONELLI, Scandicci 1992, 240). Entro tale linea si inserisce anche, pochi anni a monte del dialogo di Ciampoli, uno dei più illustri docenti di retorica del Collegio Romano, Famiano Strada che nelle sue *Prolusiones academicae* (pubblicate nel 1617) attesta una precedenza anche cronologica dei racconti biblici; si veda CORRADINI, *In terra di letteratura*, 104-105.

⁵⁸ CIAMPOLI, *Poetica sacra*, 281. In particolare, entro la dimensione retorica, vengono contemplati l'uso delle figure dell'antonomasia e della metonimia. Inoltre viene previsto un impiego allegorico del mito a scopo di insegnamento morale (proponendo la strategia adottata anche dall'amico Virginio Cesarini in *Carmina*, Roma, per Angelo Bernabò dal Verme, 1664, nella canzone-ode dedicata al padre Angelo Grillo, alle pp. 12-15), per esempio offrendo la rilettura degli episodi del giudizio di Paride (p. 249) e del mito di re Mida (p. 259). Si veda a tale riguardo FRARE, *Trattatistica e narrativa del Seicento*, 30-31.

⁵⁹ Vd. BELLINI, *Umanisti e lincei*, 122-124, e APOLLONIO, «L'arte d'Apelle, e Fidia», 6.

mere tutto lo scibile dagli scritti antichi e chi invece voglia «imparare tutte le scienze dalla sola Bibbia»⁶⁰. La prima argomentazione riguarda il potere della letteratura definita secolare, che può giocare a favore o contro la religione cristiana: qui Ciampoli si affida a due esempi storici, di epoche molto diverse e distanti tra loro, quello di Giuliano l'Apostata, che proibì lo studio delle lettere, e il secondo, più recente, Francesco I di Valois, re di Francia dal 1515, il quale si fregiò del titolo di «padre e restauratore delle arti e delle lettere», protettore – tra gli altri – di Leonardo, Cellini, Rabelais ed Erasmo. Proprio la figura di Erasmo viene ricordata da Ciampoli per il ruolo avuto alla corte di Francia, ove «faceva nella sua voce sentire i dogmi di Lutero difesi dall'anima di Cicerone. Nascose il veleno dell'impietà in tesori d'erudizioni, e in fiumi d'eloquenza». Ciampoli continua affermando: «Erasmo co' suoi confederati, mentre purificava la lingua, appestò l'anime, e per l'arte del ben dire si perturbò l'arte del ben vivere! E come si perturbò? La discordia introdotta dall'eruditione, trapassò dalle dispute alle guerre, e smembrò in sedizioni sanguinose un Reame sì felice»⁶¹. Le guerre di religione in Francia vengono dunque fatte risalire proprio all'erudizione, al gusto delle lettere, o meglio alle lettere abbellite dalla retorica, ma non accompagnate dalla filosofia e dalla religione, assegnando la responsabilità di questi tragici eventi storici alla figura di Lutero. Se tale è il potere delle lettere, questo dunque non può essere ripudiato dagli scrittori cristiani, che Ciampoli esorta ad impossessarsi delle armi della retorica e della letteratura⁶²:

⁶⁰ *Prose di monsignor Giovanni Ciampoli*, Roma, nella stamperia di Manelfo Manelfi, 1649, 108-20. Il discorso IV si articola in VI capi, tra i quali sarà da considerare soprattutto il IV, *Modo giovevole per servirsi ancora della letteratura profana*. Anche in questo caso Ciampoli affronta temi e problemi non inediti, e in particolare sarà significativo per lui il magistero del suo primo maestro Giovan Battista Strozzi, per il quale si veda la nota 43.

⁶¹ L'antagonismo a distanza con Erasmo è sottolineato anche da ARNAUDO, *Dante barocco*, 46-47 che commenta brevemente questo testo. Quanto alla penetrazione delle idee di Erasmo in Italia, appiattite su quelle della Riforma protestante, si veda il volume di S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia: 1520-1580*, Torino 1990.

⁶² L'accorata esortazione di Ciampoli ad un uso strumentale della retorica può essere messa in relazione a quanto fatto da Galileo in ambito scientifico; a questo proposito si vedano soprattutto gli studi di A. BATTISTINI, *Galileo e i Gesuiti. Miti letterari e retorica della scienza*, Milano 2000, ma anche, dello stesso Battistini, le osservazioni raccolte nel saggio *Retoriche del Barocco*, in *I capricci di Proteo, percorsi*

Entriamo pure con le spoglie d'Egitto in quella terra, dove scaturisce il latte della sapienza, ed il miele della facondia. Ne scaccieremo gl'Idoli, e la consacreremo a Dio. Vadano i carriaggi in Tiro, ed i navilii in Osir per portarci le verghe d'oro ed i legnami di cedro. Sapremo co' i tesori delle nationi profane fabbricare il palazzo ed il tempio in Gierusalem. Né sarà Idolatria l'adorare in quelle materie trasfigurate la Deità verace, mentre il medesimo bronzo, che fu Giove in Campidoglio, si adora oggi con effigie trasformata per Pietro in Vaticano⁶³.

Ciampoli evita di proclamare il bando delle favole antiche, ma, tramite una dura requisitoria contro Giusto Lipsio, colpevole di aver fondato la sua *Politica* esclusivamente su testi pagani, sollecita gli scrittori cristiani a riprendere, insieme a Seneca, Tacito e Orazio, anche le fonti autorizzate dalla chiesa cattolica (David e Salomone). Degno di emulazione è l'esempio di Agostino:

Abbracciando con la sua speculatione le lettere profane e le sacre, edifica con le gemme più pretiose di tutti i paesi quella Città, la quale dentro a i suoi volumi ha fabbriche eterne. Pare propriamente, che l'eruditione più pomposa, quasi una Regina Saba, vi conduca i tesori de i regni stranieri per abbellire la Regia d'un più perfetto Salamone. Ed egli, chiamando le scienze, come ancelle della Religione, alla rocca della fede, mostrò, che fra i più maestosi ornamenti del tempio sono spoglie d'Infedeli, e tributi di Sapienti⁶⁴.

del linguaggio barocco, Atti del Convegno internazionale di Lecce (23-26 ottobre 2000), Roma 2002, 71-109.

⁶³ CIAMPOLI, *Prose*, 115-116. Mi pare non sia stato osservato che in fondo qui Ciampoli riprende in maniera puntuale l'immagine impiegata da Marino nella *Lettera Claretti* a proposito della sua idea di imitazione; in quella missiva, posta a prefazione dell'edizione della III parte della *Lira*, edita nel 1614, il poeta napoletano affermava: «Vuolsi l'accorto imitatore rassomigliare al gittatore, il quale volendo (per esempio) d'una statua di Venere fare una Diana, la fonde, ma quantunque il metallo sia l'istesso, la forma però ne riesce differente; e quella parte di materia, che là era nel capo, qui per aventura viene ad essere collocata nel piede» (G. MARINO, *Lettere*, a c. di M. GUGLIELMINETTI, Torino 1966, 602-15: 603). Tale richiamo pare rendere ancor più evidente la volontà di rispondere alla posizione marinista in materia di imitazione.

⁶⁴ CIAMPOLI, *Prose*, 119. Ben più cospicuo dovrebbe essere il rinvio alla bibliografia intorno alla personalità di Lipsio e alla sua influenza sulla cultura dell'epoca, ma qui basti il richiamo a R. FERRO, *Un dialogo tra intellettuali: la creazione di una grande biblioteca (Federico Borromeo e Giusto Lipsio)*, «Studia Borromaica», 19 (2005), 311-349; il saggio di M. GIULIANI, *Della scrittura sacra, Federico Borromeo e la critica*

In conclusione del suo discorso Ciampoli riprende un'immagine cara al maestro Galileo, quella del mondo come libro della natura, da accostare al libro della rivelazione, la Bibbia, considerata il Libro per antonomasia:

Due sono le Bibbie, nelle quali Iddio è maestro. In una *dixit et facta sunt*; e questa, mostrando i fatti della Natura, come detti del Creatore, è scompartita nel Cielo, e nella Terra. Nell'altra *dixit et scripta sunt*, ed ella avendo ne i caratteri della Scrittura le rivelationi del Redentore, è divisa nel Testamento nuovo, e nel vecchio. In questo s'insegnano i dogmi della salute, e per intenderla abbiamo il lume della Fede: in quella s'insegnano le proprietà della Natura, e per intenderla abbiamo il lume della Ragione⁶⁵.

filologica di Giulio Camillo Delminio e Giusto Lipsio, in *Nuove ricerche su codici in scrittura latina dell'Ambrosiana*. Atti del convegno, Milano 6-7 ottobre 2005, a c. di M. FERRARI e M. NAVONI, Milano 2007, 451-472 permette di valutare la fedeltà di Ciampoli al magistero federiciano, del quale conserva la stima per l'erudizione e l'eloquenza del fiammingo. Sul rapporto tra Ciampoli e Borromeo si rinvia a BELLINI, *Stili di pensiero*, 67-107.

⁶⁵ CIAMPOLI, *Prose*, 119. Sulla permanenza del motivo del libro della natura (ampiamente richiamato nelle opere di Galileo, dalla *Istoria e dimostrazione intorno alle macchie solari* al *Saggiatore*) si veda ora A. BATTISTINI, *La retorica della salvezza. Studi danteschi*, Bologna 2016, 291-296, che riprende i classici CURTIUS, *Letteratura europea e Medioevo latino*, 354-385 e E. GARIN, *La nuova scienza e il simbolo del libro*, in *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze 1961, 451-65; si può consultare anche M. BIAGIOLI, *Galileo e Derrida: il libro della natura e la logica del supplemento*, «Rinascimento», 43 (2003), 205-232. Il brano è stato spesso letto per illuminare la vicinanza di Ciampoli alle affermazioni galileiane, dal momento che il fiorentino fu uno degli artefici della stampa del *Dialogo intorno ai due massimi sistemi del mondo*, in cui lo scienziato dava corpo alla sua ipotesi intorno alle leggi della natura, distinte dall'esegesi dei testi sacri. Evidente pare la memoria delle parole usate da Galileo nella *Lettera a Cristina di Lorena*, su cui sia sufficiente il rinvio a questa osservazione di Battistini: «Con un'arguzia secentesca, reputava che le Scritture, ispirate dallo Spirito Santo, insegnino “come si vadia al cielo, e non come vadia il cielo” (V, 319), da investigare con mezzi esclusivamente umani»: cfr. A. BATTISTINI, *Galileo*, Bologna 2011, 76; bisognerà anche ricordare che la posizione di Ciampoli non fu sempre così salda, se in precedenza egli aveva esortato Galileo ad evitare la trattazione della Sacra Scrittura (cfr. *Edizione nazionale delle Opere di Galileo*, Firenze 1968, XII, 160, 21 marzo 1615), a testimonianza di una prospettiva ben più distesa negli anni successivi, seppur vissuta nel difficile contesto dell'esilio. Su questa parte della biografia di Ciampoli sia consentito il rinvio a S. APOLLONIO,

In questo passaggio è lecito individuare un ripetuto tentativo di conciliazione nel campo delle periclitanti discipline umanistiche: evitando il bando della materia compromessa con la cultura antica, il prelato sembra far prevalere un atteggiamento razionale (nei limiti del discorso probabilmente rimasto incompiuto) che illumina la necessità di unire a temi edificanti, rischiarati dalla grazia e dalla fede, una forma persuasiva che renda il testo poetico adatto al pubblico: «Dunque chi nell'istruire il mondo, mescolando le lettere secolari all'Ecclesiastiche, subordina la dottrina alla fede, ci beneficia nella Terra per beatificarci nel Cielo»⁶⁶.

Prima di sigillare questa ricognizione intorno all'impiego della mitologia nell'ambiente barberiniano, sarà opportuno considerare anche un caso concreto di applicazione delle indicazioni offerte in forma teorica dal Ciampoli; più o meno negli stessi anni della stesura della *Poetica sacra*, un precoce Sforza Pallavicino compone un'opera dal titolo *I Fasti sacri*, introdotta da un *Discorso intorno al seguente poema*⁶⁷. Il futuro gesuita vi propone una puntuale analisi della situazione contemporanea, con risposta alle critiche dei protestanti: «Era miserabile condizione de' nostri secoli, che 'l nettare dell'eloquenza non si trovasse quasi mai, se non mescolato o col lezzo dell'impudicizia, o col veleno dell'impietà»; il problema segnalato è quello della corrispondenza tra strumenti retorici e contenuto della poesia, dal momento che i moderni sembrano limitarsi a riprendere dagli

Intorno ad un codice inedito di lettere familiari di Giovanni Ciampoli, «Studi secenteschi», LVII (2016), 269-89.

⁶⁶ CIAMPOLI, *Prose*, 120.

⁶⁷ Sforza Pallavicino (noto soprattutto per la sua apologetica *Istoria del concilio di Trento*, in risposta alla precedente *Istoria del concilio tridentino* di Paolo Sarpi), seppur accomunato a Ciampoli nella condanna all'esilio, tornò a Roma dopo essere entrato nella Compagnia di Gesù e ottenne grande fama nel periodo successivo, tanto da essere ritenuto una delle personalità più influenti della Roma del secondo '600: docente del Collegio Romano dal 1639, stretto amico di Gianlorenzo Bernini – frequentato negli anni del pontificato di Alessandro VII Chigi -, eletto poi cardinale dal 1659. Anche in questo caso sia sufficiente il rinvio alla voce del «Dizionario biografico degli italiani», 80 (2014), 512-518, redatta da F. FAVINO. È opportuno ricordare che sia nel caso di Pallavicino sia in quello di Ciampoli, siamo di fronte a uomini di Chiesa, sottolineatura che poteva essere di poco peso nel secolo precedente, ma che a questa altezza ha invece una certa rilevanza, considerata anche l'appartenenza di entrambi all'*entourage* del pontefice.

antichi scrittori, senza curarsi della coerenza con la cultura del proprio tempo⁶⁸. Nelle parole di Pallavicino i moderni appaiono «idolatri con la penna, e cristiani con la mente», con parole che sembrano rammentare il biasimo di Erasmo verso i moderni ciceroniani allontanatisi dalla fede cristiana. Anche Pallavicino, come già Ciampoli, faceva seguire ad una breve analisi intorno all'insuccesso delle materie sacre come soggetto di opere poetiche il rilievo del mecenatismo barberiniano e dell'esempio di Urbano VIII, che aveva invece aperto una nuova via.

All'interno del poema è possibile rintracciare un uso della mitologia conforme alle norme fissata dalla *Poetica* di Ciampoli⁶⁹; oltre all'impiego lessicale-retorico (ad esempio il mar Rosso indicato come «vermiglia Teti» o l'indicazione di scansioni temporali, in cui i 12 giorni tra la festa di un santo e la memoria successiva vengono indicati con la perifrasi «quante palme ha Grecia Ercole adorno» – canto V, 63, v. 8), in altri casi i materiali tratti dal mito adornano le metafore atmosferiche e climatiche, soprattutto nelle zone proemiali dei canti:

Austro e Borea ne gli antri Eolo incatena,
che facean guerra in su la Regia ondosa
e sciogliè in vece lor Zaffiri lieti,
che ricaman d'argento il seno a Teti⁷⁰.

Si tratta, come si può vedere, di un uso decorativo, in cui il mito è completamente depotenziato. In altri passaggi invece anche Pallavicino propone l'accostamento tra Bibbia e mito antico, accompagnando il confronto ad una glossa che ne riporti il giudizio censorio. Con una struttura retorica ricorrente, in un primo caso la vicenda di Tommaso d'Aquino offre il destro al rifiuto del motivo del cinto di Venere (tratto da *Iliad.* XIV, 214-217) che eccita l'amore sensuale e il desiderio:

Non sì mai ferreo laccio il collo ha cinto
in serraglio di Regi a mostro Ircano,

⁶⁸ Il *Discorso intorno al seguente poema* si legge in PALLAVICINO, *Fasti sacri*, 135-150; la citazione è tratta da p. 135.

⁶⁹ Per una prima sintetica ricognizione intorno a questo uso della mitologia si rinvia a APOLLONIO, *Per una lettura dei 'Fasti sacri'*, 116-120.

⁷⁰ PALLAVICINO, *Fasti sacri*, 456 (canto V, 1 vv. 5-8).

come tien questo vel fra nodi avvinto
di Lussuria infernal l'impero insano.
De l'Omerico Cesto il grido è finto,
né fabbricò giammai superna mano
fomite a sozzo amor Cinto Lascivo,
e troppo i Numi oltraggia il Pindo Argivo⁷¹.

Un ulteriore esempio può essere tratto dall'ultimo dei canti disponibili entro la cornice dell'incompiuto poema, in cui Pallavicino riprende la tradizione agiografica della decapitazione di San Paolo per rigettare la fede intorno alle vicende degli dei, qui rappresentata dai racconti relativi all'infanzia di Giove, allevato dalla capra Amaltea:

A Paolo fe' cader la nobil vita
con obbrobrio d'Astrea scure funesta.
Ecco in vece di sangue aprì l'uscita
a un rio di latte la recisa Testa.
Latte onde infante esser dovea nudrita
la Chiesa, ch'oggi adulta i Dei calpesta;
né latte sì divin la Grecia errante
fe' ch'Amaltea porgesse a Giove infante⁷².

In un'ultima tipologia di ripresa del mito Pallavicino accosta, come già aveva fatto Ciampoli nei versi della *Poetica sacra*, episodi biblici a vicende di lunga tradizione tratte dalla mitologia pagana; le coppie proposte condividono un *pattern* ripetuto, con esplicita indicazione cronologica che divarica su tempi distanti tra loro la fede nei miti pagani e la moderna ripresa della fonte biblica:

Fu tua menzogna già, Pindo fallace,
che Mida entro al Pattolo i membri infuse,
e che d'arene d'or fu poi ferace
la virtù, che 'l suo corpo ivi diffuse.
Oggi ne mostra Iddio stupor verace,
che vince l'inventar d'ardite Muse:
appo il valor, che Cristo infuse a l'acque,
vil polve è tutto l'or, ch'in Lidia nacque⁷³.

⁷¹ PALLAVICINO, *Fasti sacri*, 391 (canto IV, 46).

⁷² PALLAVICINO, *Fasti sacri*, 663 (canto VII, 171).

⁷³ PALLAVICINO, *Fasti sacri*, 245 (canto II, 50).

Se già su l'ali dell'Euterpe Argiva,
fra gli Astri ad albergar volò Chirone,
perché il Figliuol de la Marina Diva
finser che in Pelio egli educò garzone,
or di Gioseffo empirea Musa scriva
che nel sommo de' Cieli è sua magione,
perch'ei di padre in vece ebbe il governo
la Prole infante del monarca eterno⁷⁴.

Anche per Pallavicino, così come abbiamo visto nel caso di Ciampoli, pare sia possibile tracciare, seppur partendo dalla campionatura di un numero decisamente limitato di testimonianze, una parabola non esente da ripensamenti e aperture concilianti, che induce a ritenere meno rigida la posizione dei due prelati su una delicata questione come quella dell'imitazione⁷⁵. Procedendo fino agli ultimi anni di vita, quelli successivi all'acquisizione della porpora, si può giungere ad una dichiarazione tarda, di tipo epistolare, certo di ridotta rilevanza, ma che offre qualche suggestione e tratteggia un contesto meno militante, in cui forse la distanza dal Concilio di Trento e dalle polemiche riformistiche poteva lasciare ai poeti uno spazio meno esiguo per l'impiego della mitologia classica:

Se gli zoppi hanno sì gran perfezione come gli scazoni di V.S. e del signor Alessandro Pollini, poco avrò da condolermi ch'ella non possa muover il piede. In questo zoppo metro io veggo qui tanta Venere, che posso dar fede a' poeti dove narrano, che tal dea si sposasse a punto ad un zoppo. Se m'ingannassero i segreti del rinato Pittagora, io crederei che l'anime di V.S. e del signor Alessandro fossero vivute già nel secolo di Catullo; ed amendue avessero appresa da lui l'eleganza, e contratta fra loro amicizia fin in quel tempo per la similitudine degli studii. Ma io farò come colui, che ambizioso d'imitare il maestro, imitollo nel

⁷⁴ PALLAVICINO, *Fasti sacri*, 421 (canto IV, 129).

⁷⁵ Parallela, si può dire, alla riconquista del *verisimile*, che porterà Pallavicino ad esprimersi nuovamente su questi problemi, in particolare nel noto discorso postposto alla tragedia *Ermenegildo martire*, così come nel resto della sua produzione, decisamente orientata poi verso la trattatistica in prosa. Si veda CROCE, *Tre momenti del barocco letterario italiano*, 161-220 e, in tempi più vicini, Q. MARINI, *La critica dell'età barocca*, in *Storia della letteratura italiana*. XI *La critica letteraria dal Due al Novecento*, Roma 2003, 451-84: 471-72.

zoppicare: e per tanto la mia lettera a guisa degli zoppi si stancherà e si fermerà dopo breve viaggio. Roma il dì 26 d'ottobre 1664⁷⁶.

In una scrittura privata, in cui Pallavicino si rivolge all'amico Agostino Favoriti, «interlocutore privilegiato in questioni attinenti le arti e le lettere» durante il pontificato di Alessandro VII⁷⁷, pare emergere, ben oltre la metà del XVII secolo, un clima alquanto più sereno e pacificato anche nel richiamo alla mitologia classica, che forse anticipa già la lettura vichiana di poesia come *prisca theologia* o ancora il punto di vista di Muratori, per il quale la mitologia può essere definita «prodotto dell'umana fantasia comunicatrice»⁷⁸.

⁷⁶ S. PALLAVICINO, *Lettere*, edizione corretta e accresciuta sopra i mss casanatensi, Roma 1848, I, 17-18.

⁷⁷ R. CONTARINO, *Favoriti Agostino*, «Dizionario Biografico degli Italiani», 45 (1995), 477-481: 478.

⁷⁸ F. COSSUTTA, *L'oscillazione del mito tra irrazionalismo barocco e razionalismo settecentesco*, introduzione al volume *Il mito nella letteratura italiana*, II, 5-25: 12.

Tra parricidio e orfanezza. Dialettica della modernità letteraria

GIUSEPPE LANGELLA¹

The thesis developed in this essay is the one expressed in the Introduction: “Literary modernism dialectically conflicts with tradition. It intends to emancipate from tradition, but it can't do without”. A check of this idea of modernity as the “rebellious daughter of tradition” is outlined here pointing first of all to its two most unsettling turning points, that is the romantic revolution and the avant-garde of the beginning of the 20th century: the former with its battles against rules, mythology, the imitation of the Classics, and the choice of a popular public; the latter, experimenting hybrid forms and irreverent themes, in the name of an idea of liberty intolerant of any restrictions. However, after committing this symbolic “parricide”, the twentieth-century authors discover they are “orphans” and set out again looking backwards in search of “adoptive fathers”.

I. Premessa: modernità e tradizione

La modernità letteraria si costituisce in dialettica rispetto alla tradizione. Si prefigge di emanciparsi dalla tradizione, ma non può fare a meno di essa. Ne voglio dare subito un esempio emblematico, addirittura clamoroso: in *Fondazione e Manifesto del Futurismo* (1909) Marinetti esclama, a un certo punto, che “finalmente, la mitologia e l'ideale mistico sono superati”, ma subito dopo è costretto a rimangiarsi la parola, quando, per evocare l'automobile e l'aeroplano, ricorre proprio alla mitologia e alla religione: “Noi stiamo per assistere alla nascita del Centauro e presto vedremo volare i primi Angeli!”².

¹ Università Cattolica del Sacro Cuore.

² In F.T. MARINETTI, *Teoria e invenzione futurista*, a c. di L. DE MARIA, Milano 1968, 8.

Per riconoscersi, la modernità letteraria ha bisogno di scostarsi dalla tradizione, di violarne e infrangerne le regole, ma con ciò stesso paradossalmente le rende omaggio. Figlia ribelle della tradizione, la modernità non esisterebbe neppure se non potesse misurarsi con quel modello. La modernità afferma la tradizione nell'atto stesso in cui vorrebbe negarla, predicandone l'irreversibile obsolescenza.

Tradizione e modernità si pongono tra loro come la tesi e l'antitesi nel sistema hegeliano, sono le due facce di una stessa medaglia. La modernità, naturalmente, è il rovescio, ma il rovescio non potrebbe esistere senza il dritto cui si oppone. La modernità non rappresenta il superamento della tradizione, ma solo il suo opposto. Se i codici della tradizione, fondati sulla logica, definiscono un canone astratto di bellezza ideale, gli anti-codici della modernità, richiamandosi alla natura, smantellano l'idea stessa di un canone di perfezione, aprendo al molteplice concreto di un reale segnato, semmai, dalla bruttezza. Ne ha piena consapevolezza già Leopardi, che in uno dei non rari confronti tra antichi e moderni annotati nello *Zibaldone* scrive fra l'altro:

Gli antichi poeti e proporzionatamente gli scrittori in prosa, non parlavano mai delle cose umane e della natura, se non per esaltarle, ingrandirle, quando anche parlassero delle miserie e di argomenti, e in istile malinconico ec. Così che la grandezza costituiva il loro modo di veder le cose, e lo spirito della loro poesia. Tutto al contrario accade ne' poeti, e negli scrittori moderni, i quali non parlano né possono parlare delle cose umane e del mondo, che per deprimerne, impiccolirne, avvilirne l'idea. [...] Gli antichi si distinguevano dal volgo coll'inalzare le cose al di sopra dell'opinione comune; i moderni poeti col deprimerle al di sotto di essa. In ciò pure v'è grandezza, ma del contrario genere (2025-2026, 1° novembre 1821)³.

2. Primo tempo: la rivoluzione romantica

2.1 Contro le regole e l'imitazione dei classici

Alle origini della modernità, i Romantici colpiscono al cuore la tradizione letteraria, contestando il *principium auctoritatis* su cui questa si era retta. Nella *Lettera sul Romanticismo* Manzoni ha buon gioco a sbeffeggiare l'adorazione bigotta tributata ai modelli antichi, mostran-

³ G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, ed. G. PACELLA, Milano 1991, I, 1137-1138.

do a quali “irragionevoli” aberrazioni essa avesse condotto; come nel caso della poesia arcadica, rimessa in auge dal Sannazaro e assunta quasi a costume letterario per un buon tratto del Settecento, quando ai poeti, in maniera del tutto anacronistica, era piaciuto fingersi pastori di una remota età dell’oro, con l’immancabile corredo di greggi e zampogne, senza rendersi conto che, così facendo, si coprivano di ridicolo, “sdruciolando facilmente nella caricatura”⁴. Nessuna ammirazione per i classici avrebbe potuto giustificare, insomma, la fanatica, aprioristica, idolatria nei confronti di un sistema letterario e di una rappresentazione del mondo che apparivano ormai irrimediabilmente antiquati. Era miope e sbagliato supporre che le opere degli antichi fossero universalmente valide e immuni da errori. Essi andavano giudicati obiettivamente, senza timori reverenziali, con gli strumenti della ragione e della coscienza. “Anche nella scelta dei mezzi”, affermava Manzoni, “i classici possono avere errato; perché no? e in questi casi, invece di cercare nel fatto loro una regola da seguire, bisogna osservare un fallo da evitarsi”⁵. Ed è quello che fa lui stesso, ad esempio, quando compone le due tragedie, violando deliberatamente, in ossequio alla verità storica e psicologica dei fatti, le unità di tempo e di luogo desunte dalla *Poetica* di Aristotele. Figlio, insieme, della civiltà dei Lumi e della rivoluzione romantica, Manzoni condanna senza appello l’imitazione dei classici, esortando a “sbandire le regole arbitrarie” e a “distinguere nei classici ciò che è di ragione perpetua” da “ciò che è di opportunità speciale”⁶. A suo modo di vedere, infatti, la soggezione alle regole produceva solo l’effetto

di distrarre l’ingegno inventore dalla contemplazione del soggetto, dalla ricerca dei caratteri propri e organici di quello, per rivolgerlo e legarlo alla ricerca e all’adempimento di alcune condizioni affatto estranee al soggetto, e quindi d’impedimento a ben trattarlo. E un tale effetto non è forse troppo manifesto? Queste regole non sono forse state per lo più un inciampo a quelli, che tutto il mondo chiama scrittori di genio, e un’arme in mano di quelli, che tutto il mondo chiama pedanti?⁷

⁴ In A. MANZONI, *Tutte le opere*, a c. di M. MARTELLI, Firenze 1973, II, 1718.

⁵ MANZONI, *Tutte le opere*, II, 1719.

⁶ MANZONI, *Tutte le opere*, II, 1718-1719.

⁷ MANZONI, *Tutte le opere*, II, 1719.

2.2 Il “vero” per oggetto

La priorità, per Manzoni, è un'altra, sta tutta nella rispondenza dell'invenzione letteraria al vero storico e poetico delle circostanze e dei personaggi. Se l'obbedienza alle regole finisce per essere d'impedimento alla messa a fuoco dei “caratteri propri” di un determinato “soggetto”, costringendo lo scrittore a darne una rappresentazione falsata, tanto vale abolirle. Ai suoi occhi, “l'unica sorgente d'un diletto nobile e durevole” è “il vero”, e solo questo deve “proporsi per oggetto” lo scrittore moderno⁸, senza lasciarsi deviare da falsi scopi. Alla imitazione dei classici i Romantici oppongono l'osservazione diretta della natura. Le istruzioni che nella *Lettera semiseria* del Berchet il padre Grisostomo impartisce al suo figliuolo, per aiutarlo a “sgabellarsi dal predominio sempre nocivo dell'autorità” e “dall'obbligo di venerare ciecamente gli oracoli di un codice vecchio e tarlato”, sono al riguardo perentorie: “i confini del bello poetico” sono “ampi del pari che quelli della natura” e “la pietra di paragone, con cui giudicare di questo bello, è la natura medesima e non un fascio di pergamene”; perciò “farai della poesia tua una imitazione della natura, non una imitazione di imitazione”⁹.

2.3 Il nuovo pubblico

Un forte incentivo a dare una vigorosa spallata all'armamentario tematico, retorico e formale della tradizione viene agli iniziatori della modernità letteraria da una scelta di campo nettamente controcorrente rispetto alle coordinate aristocratiche di quella che era stata la letteratura delle corti e delle accademie: dal proposito, cioè, di tornare a scrivere per tutti, come non s'era più fatto, almeno in Italia, forse dall'età dei comuni. In altri termini, la rivoluzione letteraria avviata dai Romantici ha una matrice sociologica: muove dall'ambizione di raggiungere una platea significativamente più vasta di lettori. L'Ottocento è il secolo dei popoli e delle nazioni. E non avrebbe potuto essere altrimenti, una volta messa in moto, da una serie incalzante di rivoluzioni economiche, politiche e sociali verificatesi a partire dalla fine del secolo precedente, l'ascesa inarrestabile di una classe borghese desiderosa di emanciparsi e quindi particolarmente intraprendente. Il successo trionfale che arri-

⁸ MANZONI, *Tutte le opere*, II, 1723.

⁹ G. BERCHE, *Sul «Cacciatore feroce» e sulla «Eleonora» di Goffredo Augusto Bürger. Lettera semiseria di Grisostomo al suo figliuolo [1816]*, in ID., *Lettera semiseria. Poesie*, a c. di A. CADIOLI, Milano 1992, 82-83.

de al romanzo nel corso dell'Ottocento, sconvolgendo *ab imis fundamentis* l'intero sistema dei generi letterari e le sue antiche gerarchie, è solo un riflesso, certo il più appariscente, della parallela, impetuosa, affermazione del terzo stato.

2.4 Scrittori e popolo

All'inizio, ancora, del processo, in quel manifesto della letteratura romantica che è la *Lettera semiseria*, Berchet stringe un'intesa di portata epocale con questi ceti emergenti, rompendo clamorosamente il tacito patto d'alleanza stretto da tempo immemorabile tra i letterati e una ristretta *élite* di gentiluomini saturi di cultura, definiti, non senza una punta di ironia, "parigini". Dato, dunque, a questi ultimi il benserivito con argomenti vichiani ("la fantasia [...] stracca, il cuore allentato per troppo esercizio"), Berchet offre una più ghiotta opportunità ai suoi colleghi, additando loro le "mille e mille famiglie" sparse dovunque, che "pensano, leggono, scrivono, piangono, fremono, e sentono le passioni tutte" con un'intensità e una freschezza in gran parte perduta dai "parigini", non più capaci di provare "emozioni". A questa categoria d'individui Berchet attribuisce, intenzionalmente, un'etichetta generica e insieme estensiva, chiamandola, senza ulteriori specificazioni, "popolo", perché essa costituisce, da un lato, una compagine anonima, ma anche, dall'altro, la base portante della struttura sociale. È sul "popolo", appunto, che l'uomo di lettere deve investire, eleggendolo a destinatario della propria creazione letteraria:

i suoi veri lettori stanno a milioni nella terza classe. E questa, cred'io, deve il poeta moderno aver di mira, da questa deve farsi intendere, a questa deve studiar di piacere, s'egli bada al proprio interesse ed all'interesse vero dell'arte. Ed ecco come la *sola vera poesia sia la popolare*¹⁰.

2.5 Aggiornare la lingua e la materia delle opere

Ma per "farsi intendere" dal "popolo" e per "piacergli", bisognava sbarazzarsi di una lingua letteraria lontanissima dall'uso, come da un repertorio di vicende, di personaggi e di figure totalmente estraneo all'esperienza e all'immaginario comune. Quale "sventura" rappresentasse per gli autori italiani doversi servire di una "lingua morta" qual era in sostanza quella fissata dal Bembo e dalla Crusca sul canone delle tre corone fiorentine e degli altri autori dell'aureo Trecento, si arguisce

¹⁰ G. BERCHET, *Lettera semiseria. Poesie*, 73-78.

da quello che scriveva il giovane Manzoni a Claude Fauriel il 9 febbraio 1806, in margine al suo amato Parini: dove imputava proprio all'astrusità della lingua il fatto che un'opera di altissimo valore come *Il Giorno* non avesse potuto correggere "nell'universale i nostri torti costumi più di quello che i bei versi della *Georgica* di Virgilio" non avessero migliorato "la nostra agricoltura"¹¹. È appunto per uscire da questa *impasse*, che il Manzoni più maturo avrebbe sviluppato una riflessione sulla lingua culminata nella risciacquatura in Arno dei *Promessi sposi*. Quanto, invece, alla materia delle opere, valga quel che lo stesso Manzoni scriveva nella *Lettera sul Romanticismo*: per suscitare la "curiosità" e l'"interesse" di "un maggior numero di lettori", non c'era che un modo: "scegliere de' soggetti" che richiamassero le "memorie" e le "impressioni giornaliere della vita", dando "finalmente il riposo a quegli altri soggetti, per i quali la classe sola de' letterati, e non tutta, aveva un'affezione venuta da abitudini scolastiche"¹².

3. Secondo tempo: le avanguardie d'inizio Novecento

3.1 Un simbolico parricidio

S'immagini ora un'antica cittadella presa d'assedio da un intero esercito di assalitori, i quali s'industriano con ogni mezzo di abbatterla e diroccarla: questa, più o meno, è l'impressione che la letteratura d'inizio Novecento dà subito a chi vi si affacci per la prima volta. Ciascun reparto, naturalmente, adopera le sue tecniche e le sue armi: chi spara con l'artiglieria pesante, chi scaglia frecce, chi addossa alle mura scale e ponteggi, chi scava il terreno sotto le fondamenta; ma tutti, alla fine, sembrano accomunati dal medesimo scopo, quello di non lasciare in piedi pietra su pietra dell'edificio millenario. Nel primo Novecento si consuma, in altri termini, un simbolico parricidio: si rifiuta in blocco un'intera tradizione, celebrando, baldanzosamente o vestiti a lutto, con aria compassata e lacrime da coccodrillo, i funerali degli ultimi 'scudieri dei classici' (Carducci, che si spegne nel 1907, ma ha già cessato da un pezzo di scrivere versi, e Pascoli, che lo segue nel 1912). L'effetto di questo totale smantellamento della tradizione, remota e recente, è quasi impressionante: nel giro di pochi anni il volto della no-

¹¹ A. MANZONI, *Tutte le lettere*, a c. di C. ARIETI, Milano 1986, I, 19.

¹² MANZONI, *Tutte le opere*, II, 1724.

stra letteratura cambia radicalmente, sfigurato fino a riuscire pressoché irriconoscibile. Tale metamorfosi investe soprattutto proprio il settore più bisognoso di ammodernamento, vale a dire la poesia.

3.2 ‘Poesia esclusiva’ e ‘poesia inclusiva’

Questa liberazione avverrà in modi diversi ma convergenti su almeno due punti nodali: anzitutto, l'introduzione nel genere lirico di contenuti e parole senz'altro ‘impoetici’, tali cioè da essere avvertiti come stridenti o inopportuni, se non addirittura scandalosamente irriverenti, una violazione aberrante e provocatoria dei sacri confini della tradizione petrarchesca. Il risultato è quello che Eugenio Montale, il più grande poeta italiano dell'ultimo secolo, ha definito, in un articolo del 1964, “poesia inclusiva”, per distinguerlo dal carattere fortemente selettivo e convenzionale della materia e del linguaggio poetico, protrattosi fino alle soglie del Novecento. Al contrario – afferma Montale – “i moderni poeti ‘inclusivi’ non hanno fatto altro che trasportare nell'ambito del verso o del quasi verso tutto il carrozzone dei contenuti che da qualche secolo n'erano stati esclusi”¹³. Fanno il loro ingresso, perciò, nella poesia di primo Novecento, il brutto e l'indecente in tutte le accezioni, il vecchio, il povero, il provinciale, l'insulso, il trito, il grottesco, il quotidiano... Non ci sono più argomenti proibiti, né se ne danno di tanto sciocchi, banali o astrusi, che non venga l'uzzolo, a qualche poeta, di metterli in versi, si tratti dei tipici odori di cucina (Gozzano) piuttosto che delle insegne pubblicitarie dei negozi (Palazzeschi).

3.3 Le forme ibride tra prosa e verso

L'altro aspetto convergente della guerra ingaggiata dai poeti di primo Novecento contro le pose e i paludamenti retorici della tradizione carducciana è la sperimentazione di forme ibride, a metà strada fra il verso e la prosa, con caduta verticale di quella che, fino a ieri, era sembrata una separazione netta e categorica. Anche in questo caso le linee di ricerca non sono univoche, ma piuttosto complementari: c'è infatti chi prosaicizza la lirica, abbassando il livello linguistico, stilistico, sintattico e prosodico del verso fino alla colloquialità o addirittura alla sciatteria; e chi, viceversa, liricizza la prosa, rinunciando a mettere

¹³ E. MONTALE, *Poesia inclusiva*, in ID., *Il secondo mestiere. Prose 1920-1979*, a c. di G. ZAMPA, Milano 1996, II, 2631.

in versi le proprie emozioni, ma tempestando poi il tessuto prosastico di immagini liriche, di effetti fonosimbolici e di rime, e allineando nel *continuum* della scrittura tanti segmenti metrico-ritmici isolabili come versi regolari.

3.4 La desublimazione

Al mondo 'in minore' dei Crepuscolari si addice un linguaggio smorzato, dimesso, senza colore poetico, appiattito sull'uso quotidiano. L'abbassamento di tono è tale che si ha quasi l'impressione di leggere dei testi in prosa, anche quando essi sono composti in metrica regolare, con tanto di rime. I Crepuscolari non premono, insomma, sul pedale lirico; al contrario, perfino quando fanno leva sui sentimenti, come Corazzini, affievoliscono al massimo le risonanze patetiche. Svuotano la poesia del suo specifico. Questa diminuzione della temperatura emotiva, che si traduce in una pronuncia flebile, mesta e rassegnata, arresa al destino mancato di una vita, si evince anche da certi titoli, che sembrano mettere il bavaglio, o la sordina, alla voce del cuore: come, esemplarmente, *Poesie scritte col lapis* (1910) di Moretti, che è quanto dire sbiadite e facilmente cancellabili, buttate giù alla bell'e meglio, destinate a scomparire; o, in maniera ancor più palese, il libro crepuscolare di Corrado Govoni, *Armonia in grigio et in silenzio* (1903).

3.5 Inattualità del poeta vate

Questo impoverimento, quest'atto di umiltà, questa sottrazione di prestigio, riguardano l'atto poetico in sé non meno della materia assunta. I Crepuscolari si discostano nettamente dall'idea altisonante di poesia che era già stata di Carducci, non prestando più fede alla sua funzione civile e patriottica. Il tono diventa, invece, per dirla con Gozzano, quello piano e confidenziale dei *Colloqui* (1911). La concezione del poeta vate muore, di fatto, con Pascoli e D'Annunzio. I Crepuscolari imboccano, invece, la gozzaniana *Via del rifugio* (1907), lontano dall'agone della vita, trovando semmai nel *buen retiro*, come fa Gianelli, la pacata meditazione di *Intimi vangeli* (1908). Essi, infatti, convengono con Baudelaire che l'avvento della società borghese ha tolto alla poesia ogni autorevolezza, ogni importanza, facendo cadere nel fango della strada la dorata aureola di sacralità che l'aveva avvolta in passato¹⁴.

¹⁴ Cfr. C. BAUDELAIRE, *Perdita d'aureola*, in ID., *Opere*, a c. di G. RABONI – G. MONTESANO, Milano 1996, 461-462.

Continuare a scrivere versi è perciò un anacronismo, un vizio privato, una debolezza disonorevole vissuta con imbarazzo. La lirica non riveste più alcun pubblico ufficio, tanto che Corazzini può intitolare la sua raccolta più significativa *Piccolo libro inutile* (1906). Dedicarvisi, allora, non serve a nulla, se non, forse, a procurare qualche modesta, 'intima' consolazione all'anima. Per questo i Crepuscolari prendono di mira D'Annunzio, perché ai loro occhi il poeta del Novecento non può più essere un uomo eccezionale, né la sua vita un'avventura inimitabile. È invece la quotidianità, la normalità dell'uomo qualunque che non si è mai realizzato, a costituire la chiave di volta del mondo che essi rappresentano nelle loro poesie. Sintomatico, in proposito, il titolo di un altro libro di Moretti, *Poesie di tutti i giorni* (1911).

3.6 I 'punitori di sé stessi'

In contrasto col modello dannunziano, i Crepuscolari provano vergogna della propria vocazione poetica, come ammette Gozzano nella *Signorina Felicita*, quando non arrivano perfino a negare, per sé, l'etichetta di poeti: è il caso di Corazzini, che nel suo componimento forse in assoluto più celebre, la *Desolazione del povero poeta sentimentale*, preferisce rappresentarsi nei panni del "piccolo fanciullo che piange", respingendo con dignitosa fermezza un titolo onorifico cui si sente del tutto inadeguato. In questo senso i Crepuscolari appaiono una sorta di reincarnazione dell'*Heautontimoroumenos* del commediografo latino Terenzio, cioè del 'punitore di sé stesso', perché inferiscono, con una dolorosa voluttà, in maniera quasi masochistica, sull'immagine ieratica, ispirata, del poeta, introiettando la *communis opinio*, il rifiuto e la derisione riservati a questa figura dal nuovo corpo sociale.

3.7 La chiave ironica

Alla base della poetica crepuscolare sta la lucida consapevolezza della sopraggiunta inattualità della civiltà umanistica nella incipiente società di massa. Gozzano ci scherza sopra, con la sua consueta, disincantata, ironia, nel poemetto *L'ipotesi*¹⁵, a stampa nel 1910, proiettandosi con l'immaginazione nel tempo "di là da venire" di una vecchiaia piena di rimpianti: "Come un libro di rima dilegua, passa, non dura!". Il pensiero corre in particolare al "Re-di-Tempeste Odisseo", com'era stato celebrato da D'Annunzio nel primo libro delle *Laudi*. Che signi-

¹⁵ In G. GOZZANO, *Tutte le poesie*, a c. di A. ROCCA, Milano 1980, 265-272.

ficato avrebbe ancora potuto avere la storia del leggendario re di Itaca nel mondo patinato dei divi e dello svago, pronò solo davanti agli idoli del sesso e del denaro? Come presentare l'eroe antico a Felicità, nel frattempo divenuta sua moglie, che però non aveva fatto gran passi avanti, in fatto di cultura, dai tempi in cui, nel solaio di villa Amarena, aveva confuso la corona d'alloro che su una stampa cingeva la fronte di "Torquato nei giardini d'Este" per un più prosaico "ramo di ciliegie"¹⁶? La "favola" di Ulisse che, "con pace d'Omero e di Dante", Gozzano immagina ora di raccontare, nell'*Ipotesi*, "ad uso della consorte ignorante", è peggio di una parodia, ha il sapore amaro di un'aberrante profanazione di uno dei miti più universali tramandati dalla classicità. L'eroe omerico della scaltrezza e del *nostos* lascia il posto, in questa contraffazione da rotocalco, a "un tale / che diede col vivere scempio / un bel deplorable esempio / d'infedeltà maritale": una sorta di gaudente e impenitente *latin lover*, che se la spassa "a bordo d'un yacht / toccando tra liete brigate / le spiagge più frequentate / dalle famose *co-cottes*". Né miglior sorte tocca all'archetipo dantesco, pronto a sfidare l'ignoto per appagare la sua sete di conoscenza. La sua moderna controfigura disegnata da Gozzano ne ripete il "folle volo" oltre le colonne d'Ercole, ma per inseguire tutt'altra "speranza chimica": quella di far "fortuna in America", perché – e a questo si riduce la sua stravolta "orazion picciola" – "non si può vivere senza / danari, molti danari".

3.8 Gli anarchici e il dogma della libertà assoluta

Nel codice genetico della poesia novecentesca è impressa una componente di rivolta, che sabotava o fa letteralmente a pezzi il canone consacrato. Accanto alla corrente moderata rappresentata dai Crepuscolari, che svuotano la tradizione dall'interno, calando i loro versi in un orizzonte antisublime di quotidianità marginale, dimessa e prosaica, si fa strada una linea più trasgressiva, che assume nei confronti dei modelli ereditati un atteggiamento di sfida, apertamente irridente e provocatorio. I principali esponenti di questa linea furono Gian Pietro Lucini, Corrado Govoni e Aldo Palazzeschi. L'«anarchia» di cui essi si resero promotori fu, beninteso, di segno eminentemente letterario, ma la turbolenta biografia – in perfetto stile «scapigliato» – del milanese, repubblicano e anticonformista Lucini consegna alla memoria dei posteri anche diversi processi per antimilitarismo e offese alla corona.

¹⁶ La signorina Felicità ovvero la Felicità, in GOZZANO, *Tutte le poesie*, 172-173.

Ciò che distingue la loro eversione anarchica, insofferente della morale imperante come del buon gusto, dall'avanguardia futurista che esploderà, a colpi di manifesti, a partire dal 1909, è proprio il rifiuto a priori di ogni regola, di quelle antitradizionali non meno che di quelle di vecchio stampo. Non per nulla, tanto Lucini quanto Govoni e Palazzeschi furono attratti, per breve tempo, nell'orbita futurista, salvo distaccarsene molto presto per 'indisciplina', ricalcitranti com'erano a sottostare al giogo di qualsiasi imposizione letteraria, da qualunque parte provenisse. Possiamo parlare di 'anarchia' appunto per questa rivendicazione, da parte loro, di una libertà assoluta come condizione imprescindibile di autenticità poetica e di fedeltà, di volta in volta, al motivo ispiratore. L'unico dogma che essi accettano è quello di fare a meno di tutti i dogmi.

3.9 Il 'genio guastatori' della poesia italiana

In tutti gli eserciti c'è un reparto specializzato nel sabotaggio delle difese nemiche, delle vie di comunicazione e delle infrastrutture da cui dipende la produzione e l'approvvigionamento dei beni essenziali di prima necessità: è il cosiddetto 'genio guastatori'. Lucini, Govoni e Palazzeschi si arruolano in questo reparto, facendo saltare in aria tutti gli argini (tematici, stilistici e metrici) che la tradizione lirica era venuta erigendo per riservarsi un regno 'esclusivo', nella logica della separazione dei generi letterari. Delle loro intenzioni bellicose fanno fede due titoli terroristici come *Revolverate* (1909) di Lucini e *L'Incendiaro* (1910) di Palazzeschi. Considerata retrospettivamente, la funzione storica di questo 'genio guastatori' è stata quella di affossare il concetto stesso di 'impoetico'. Aveva scritto Pascoli, nel *Fanciullino*, che la vera poesia, "quella che migliora e rigenera l'umanità", avrebbe dovuto rifuggire spontaneamente dall'"impoetico", vale a dire da "ciò che la morale riconosce cattivo" e "l'estetica proclama brutto"¹⁷. Per Lucini, Govoni e Palazzeschi, invece, l'"impoetico" semplicemente non esiste. Il 'genio guastatori' d'inizio Novecento autorizza con spavalda disinvoltura l'incetta indiscriminata di qualsivoglia materia contenutistica e verbale, in una con lo smantellamento di ogni aura romantica e di ogni forma accreditata, fino al limite scandaloso e irritante dell'"antipoesia".

¹⁷ In G. PASCOLI, *Saggi di critica e di estetica*, a c. di P.L. CERISOLA, Milano 1980, 121.

3.10 La poesia 'impura'

I poeti della rivolta 'anarchica' concorrono, per questa via, alla fondazione di un'estetica del brutto, del turpe, dello sgraziato, del grottesco, del deforme, del cacofonico. Essi interpretano la coscienza, quant'altre mai moderna, della morte dell'arte come scempio del bello, come ostensione provocatoria e sistematica del suo rovescio. Si pensi al Palazzeschi *Incendiario*, che, indossati i panni clowneschi del saltimbanco, "si diverte, / pazzamente", a ridere in faccia al mondo, a fargli linguacce e sgambetti, ad accusare i borghesi in pancioline di seria e sussiegosa ebetudine, a frastornare i suoi uditori con una raffica insensata di vocalizzi beffardi e schiamazzi impertinenti¹⁸. Preso atto della frattura insanabile che si è ormai consumata tra il poeta e la civiltà moderna, egli si vendica dell'esautorazione subita trasformando la poesia in un'attività ludica, irriverente e scanzonata, mettendo però alla berlina, col suo ruolo svilito, tutte le istituzioni e i sacri valori della società borghese. Colpisce, poi, per la sua forza d'urto, nella bibliografia poetica del giovane Govoni, il titolo di un libro come *Gli aborti* (1907), in più che stridente contrasto con quelli eleganti e sublimi, cari al gusto di D'Annunzio. Ma è che per il poeta 'guastatore' non solo i versi sono venuti male, come tanti 'aborti', appunto, ma anche gli oggetti e le persone, talché la natura e il mondo intero sembrano pieni di 'aborti'. Analogamente, i vocaboli di cui sono farciti i versi di Lucini spesso non sono registrati in nessun libro di concordanze poetiche, tanto sono estranei alla pur ricca e variegata tradizione lirica italiana. Basta prelevare, per rendersene conto, qualche campione a caso da un suo poemetto del 1910, i *Lai della Borghesuccia*¹⁹: "peripatetica", "dispositivo", "trasformazione", "disincrostiamo", "arteriosclerosi", "ateroma", "burocratico", "emarginando classifiche / dai casellari della statistica", "adipe cachetica", "meticolosamente rammendati", "tricofilina", "cooperativamente", "morigerata", "prolificazione", "municipale", "provvisoriamente", "rachitica". Si tratta, come si vede, di termini proteiformi di pertinenza enciclopedica, prelevati indifferentemente da tutti gli ambiti della vita. Affinché un vocabolo possa essere accolto in un testo poetico, non si richiede più alcun lasciapassare. Tutte le parole, come

¹⁸ A. PALAZZESCHI, *E lasciatemi divertire!*, in Id., *L'Incendiario*, a c. di G. NICOLETTI, Milano 2001, 65.

¹⁹ Ora in G.P. LUCINI, *Revolverate e Nuove Revolverate*, a c. di E. SANGUINETI, Torino 1975, 510-528.

d'altronde tutte le cose, hanno libero ingresso. È l'anarchia fatta poesia, senza più gerarchie né distinzioni di classi, di razze e di funzioni.

3.1.1 Il verso libero

Lucini è stato anche il più convinto sdoganatore, in Italia, del verso libero, battendosi con successo per una poesia senza regole, sciolta da ogni vincolo, da ogni schema precostituito. Punto d'arrivo di un lungo processo di emancipazione dalle forme chiuse, avviato da Leopardi con lo scardinamento della canzone petrarchesca, il verso libero introduce lo spirito anarchico dei poeti 'guastatori' sul terreno della metrica, con effetti dirompenti. Lucini porta alle estreme conseguenze la lotta intrapresa, un secolo prima, dai Romantici contro le regole che ingessano la creazione letteraria, impedendo all'autore di adattare la forma dell'opera alla natura peculiare del soggetto prescelto. Essere moderni vuol dire, *in primis*, sostituire al *principium auctoritatis* il *principium individuationis*. Ciò che giustifica la rivoluzione moderna contro le regole è proprio questa esigenza di adeguare, ogni volta, l'espressione all'idea, secondo l'equazione desantisiana "tal contenuto, tal forma", dove peraltro la "forma", al contrario di quel che aveva asserito Vincenzo Monti nel *Sermone sulla mitologia*, cessa di essere data "*a priori*" come un "qualcosa che stia da sé e diversa dal contenuto, quasi ornamento o veste, o apparenza, o aggiunto di esso", ma è essa stessa "generata dal contenuto, attivo nella mente dell'artista"²⁰. Forte di questo presupposto, Lucini può affermare, rispondendo all'*Enquête internationale sur le Vers libre* lanciata da Marinetti nel 1905 su "Poesia", che

il verso libero deve ondeggiare, seguendo tutte le emozioni del poeta, apportandovi quelle diversità di ritmo e d'armonia le quali meglio convengono ai diversi concetti che manifesta. Nessuna regola rigorosa gli deve impedire lo sviluppo, nessuna barriera deve arrestarlo nell'onda sonora, nel plastico movimento. [...]

Il poeta deve foggiare a sé stesso uno strumento che non lo tradisca; limpido e come nasce, il pensiero deve essere nella forma che lo fa evidente; bisogna cercare un mezzo in cui non si disperda, né si confonda: bisogna che la veste, la tangibilità, non infagotti, non renda pe-

²⁰ F. DE SANCTIS, *Settembrini e i suoi critici* [1869], in ID., *Opere*, VII: *Verso il Realismo*, a c. di N. BORSELLINO, Torino 1965, 305.

sante, non faccia o troppo piccola o troppo grande la nostra sensazione. La sensazione deve essere tradotta ingenuamente, perfettamente²¹.

3.12 L'avanguardia futurista

Se Crepuscolari e Anarchici minano alle fondamenta l'edificio della tradizione letteraria, l'attacco frontale viene portato dal movimento futurista, che organizza un assalto in piena regola, a colpi di manifesti, di esposizioni collettive e di provocazioni clamorose. I Futuristi, come scrive Marinetti in toni profetici e sovreccitati, si sentono giunti al "promontorio estremo dei secoli", testimoni della "prmissima aurora" che spazzerà via le "tenebre millenarie" del passatismo. Ai loro occhi i musei non sono altro che "cimiteri" di opere morte: donde l'invito perentorio, che si legge al termine del manifesto di fondazione, a "sviare il corso dei canali, per inondarli", come pure a "dare fuoco agli scaffali delle biblioteche", o a "impugnare i picconi, le scuri, i martelli e demolire senza pietà le città venerate"²². Sarebbe obiettivamente difficile immaginare un rifiuto in blocco più categorico dell'intera tradizione. Contro il classicismo e il gusto archeologico, espressioni massime di soggezione nei confronti del passato, l'avanguardia marinettiana esalta in maniera incondizionata, fino al limite dell'idolatria, tutti i simboli della modernizzazione più avanzata, dall'automobile alla luce artificiale, dalle grandi industrie alle folle cittadine, inneggiando a un'estetica della macchina e della velocità.

3.13 Distruzione della sintassi e parole in libertà

Marinetti constata che il ritmo della vita ha subito un'accelerazione vertiginosa e che il 'dinamismo' è diventato la parola d'ordine del nuovo secolo. Questa accelerazione non può non avere un corrispettivo nella scrittura: bisogna fare in modo che le informazioni si succedano, sulla pagina, con rapidità incalzante. La rivoluzione del linguaggio espressivo che egli propone nel *Manifesto tecnico della letteratura futurista* (1912) muove da un "bisogno furioso di liberare le parole, traendole fuori dalla prigione del periodo latino"²³. La mannaia di Marinetti

²¹ In *Enquête internationale sur le Vers libre et Manifeste du Futurisme*, a c. di F.T. MARINETTI, Milano 1909, 115, 118.

²² MARINETTI, *Fondazione e Manifesto del Futurismo*, in ID., *Teoria e invenzione futurista*, 8, 10-11, 13.

²³ In MARINETTI, *Teoria e invenzione futurista*, 46.

si abbatte su aggettivi e avverbi, che rallentano il ritmo, adulterando la purezza essenziale dei sostantivi e dei verbi con un corredo odioso di sfumature e precisazioni di senso. Gli stessi verbi devono essere usati all'infinito, con valore nominale. Via anche la punteggiatura, da sostituire, semmai, con segni matematici o musicali. Così alleggerito, il testo si riduce a una sequenza scoppiettante, frenetica, di onomatopee e di immagini associate per via analogica, istintivamente, senza alcuna preoccupazione, da parte dell'artista, di riuscire solenne, gradevole, ordinato o comprensibile.

3.14 Lo scontento

In area vociana, Arturo Onofri dà un'ulteriore picconata all'edificio ormai traballante della tradizione, predicando, in *Tendenze* (1915)²⁴, la necessità di “dissolennizzare la poesia”, ovvero di svincolarla da ogni dovere di decoro come da ogni incombenza di pubblica utilità. Gettate alle ortiche “la morale”, “la psicologia, l'Umanità o la Patria”, che erano state fino a tutto l'Ottocento il fiore all'occhiello della letteratura e una prova dirimente della sua istituzionale dignità, Onofri reclama a gran voce, nel suo decalogo, una poesia “leggera, volante, LIBERA, assoluta”, per la quale conia, provocatoriamente, la formula dello “scontento”: “Alle domande: di che tratta questa poesia? che significa? a che si riferisce? per che scopo è stata scritta? – bisogna poter rispondere: di niente, niente, a niente, per niente. *Niente* potrebbe essere il motto della lirica come noi l'intendiamo”. Coerentemente con queste premesse, Onofri opera anche una “svalutazione del *grande*, del mastodontico; che è inevitabilmente imbottito di stoppa discorsiva, logica, letteraria, – impoetica”. Via, dunque, tutte le forme architettoniche elaborate dalla tradizione (“compresa la *Divina Commedia*, che ha momenti d'imbecillità poetica esemplare”) e largo al “frammento” privo di forma, in nome della concentrazione e della purezza creativa.

4. Nostalgia del canone

4.1 L'uomo nel mondo secolarizzato

Se da un lato gli autori che si affacciano sulla scena letteraria all'inizio del Novecento si sgravano della tradizione come di un bagaglio divenu-

²⁴ In *La cultura del '900 attraverso le riviste*, IV: «Lacerba»-«La Voce» (1914-1916), a c. di G. SCALIA, Torino 1961, 523-528.

to inservibile, dall'altro non possono sottrarsi alla stima dei danni e al conteggio delle perdite che la loro intrepida rivoluzione ha lasciato sul campo. Per un Nietzsche che annuncia, trionfante, la morte di Dio, c'è un Pirandello che ne valuta, meno entusiasticamente, le conseguenze. La liquidazione, pur necessaria, delle screditate certezze su cui aveva poggiato, fin lì, la coscienza collettiva apriva una serie di problemi molto seri, anzi perfino drammatici, con cui l'uomo del Novecento avrebbe dovuto fare i conti. Una diagnosi lucida e tempestiva della crisi epocale che si profilava all'orizzonte si trova già in alcune pagine, davvero lungimiranti, del *Fu Mattia Pascal* (1904). Di straordinario interesse, per cogliere alla radice la dialettica tra rifiuto della tradizione e nostalgia del canone che è costitutiva della modernità, risulta in particolare l'episodio famoso dello "strappo nel cielo di carta" del "teatrino di marionette" durante la rappresentazione dell'*Eletra* di Sofocle²⁵. Ne trascivo la parte centrale, col dialogo tra il protagonista e l'eccentrico "signor Anselmo Paleari", controfigura dello stesso Pirandello:

– [...] Ora senta un po' che bizzarria mi viene in mente! Se, nel momento culminante, proprio quando la marionetta che rappresenta Oreste è per vendicare la morte del padre sopra Egisto e la madre, si facesse uno strappo nel cielo di carta del teatrino, che avverrebbe? Dica lei.

– Non saprei, – risposi, stringendomi ne le spalle. – Ma è facilissimo, signor Meis! Oreste rimarrebbe terribilmente sconcertato da quel buco nel cielo.

– E perché?

– Mi lasci dire. Oreste sentirebbe ancora gl'impulsi della vendetta, vorrebbe seguirli con smaniosa passione, ma gli occhi, sul punto, gli andrebbero lì, a quello strappo, donde ora ogni sorta di mali influssi penetrerebbero nella scena, e si sentirebbe cader le braccia. Oreste, insomma, diventerebbe Amleto. Tutta la differenza, signor Meis, fra la tragedia antica e la moderna consiste in ciò, creda pure: in un buco nel cielo di carta.

Quello "strappo" inopinato ha un valore doppiamente epifanico: svela, anzitutto, che il cielo del teatrino è "finto", è un semplice foglio di carta colorata posto appena pochi centimetri sopra le teste di legno delle marionette. Guardando poi attraverso il "buco", ci si accorge che 'oltre' quel cielo di carta non c'è nulla, c'è il vuoto. Gli "influssi" negativi che

²⁵ In L. PIRANDELLO, *Tutti i romanzi*, a c. di G. MACCHIA, Milano 1973, 467-468.

piovono sulla scena e bloccano Oreste nel bel mezzo dell'azione, impedendogli di consumare la sua vendetta, derivano da questa duplice constatazione: che il cielo è di carta e che 'al di là' non c'è nulla. Pirandello mostra gli effetti più imbarazzanti della secolarizzazione: se, infatti, oltre quel cielo, già sede della Sapienza che dettava le leggi morali, non s'intravede ora altro che il vuoto, l'azione non ha più il sostegno di un fondamento morale e cessa. Ecco perché Oreste di fronte a quell'evento inatteso rimane talmente "sconcertato" da sentirsi "cader le braccia". La crisi dell'eroe è la diretta conseguenza dello svuotamento del cielo. In termini più radicali: la 'morte di Dio' provoca la paralisi dell'uomo, privato dei necessari criteri di giudizio. Così, l'inflessibile e risoluto Oreste della "tragedia antica" si trasforma ad un tratto nel dubbioso, esitante, Amleto della "moderna", in preda a insanabili roveli. Pirandello colloca la modernità nell'orizzonte del relativismo ontologico e morale derivato dalla secolarizzazione. L'uomo contemporaneo è figlio di una duplice rivoluzione culturale: quella che ha sbalzato la Terra dal centro del mondo, facendone un'insignificante 'trottolina' in corsa negli spazi siderali (dove le maledizioni contro Copernico scagliate da Mattia Pascal all'inizio del romanzo)²⁶, e quella che ha sbalzato Dio dal suo trono, lasciando il cielo vuoto. Un senso di smarrimento si impadronisce, allora, dell'eroe abbandonato a sé stesso. L'uomo del Novecento si scopre orfano di Dio, costretto ad aggirarsi nel labirinto della complessità senza più fili d'Arianna. Ha scritto Lukács che «il romanzo è l'epopea del mondo abbandonato dagli dèi»²⁷. Pirandello suggerisce, a parziale correzione, che a un certo punto, proprio perché il cielo si è svuotato, neppure l'epopea è più possibile, ma solo il dramma di un carcere introiettato, privo di senso. Gli farà eco Montale nelle "conclusioni provvisorie" del *Sogno del prigioniero*, a suggello della *Bufera*: "La purga dura da sempre, senza un perché", "e i colpi si ripetono ed i passi, / e ancora ignoro se sarò al festino / farcitore o farcito"²⁸. Dopo che, proprio per effetto dello "strappo", si è instaurata la coscienza moderna, non è più consentito prendersi sul serio, anzi non è più consentito neppure agire, perché ne sono venuti meno i presupposti. È finito per sempre il tempo degli eroi. Chi si ostina ad agire, facendo finta di avere ancora sulla testa un cielo intatto di principi e

²⁶ PIRANDELLO, *Tutti i romanzi*, 322.

²⁷ G. LUKÁCS, *Teoria del romanzo* [1920], in *Id.*, *Arte e società*, Roma 1972, 73.

²⁸ In E. MONTALE, *Tutte le poesie*, a c. di G. ZAMPA, Milano 1984, 276-277.

di valori, si copre di ridicolo: più si atteggia ad eroe, più appare una sciocca marionetta che recita una parte.

4.2 Il complesso dell'orfano

La letteratura del Novecento, quindi, non è percorsa soltanto da spiriti di rivolta, propositi di emancipazione, sogni palingenetici. Nel suo immaginario simbolico lo scontro tra padri e figli (o tra *I vecchi e i giovani*, per richiamare un altro titolo pirandelliano) occupa sicuramente una parte di rilievo. Ma è ancora più frequente la rappresentazione della morte del padre o della sua fuga, o il dato preliminare della sua perdita o inesistenza, sicché, dopo Pascoli, da Saba a Moravia, da Pavese alla Morante, fino all'ultimo Caproni, sfila nei testi un nuovo contingente di orfani, di trovatelli, di figli illegittimi abbandonati o di nessuno, assoldati non per commuovere, come avveniva nell'Ottocento, ma in funzione allusivamente culturale. La letteratura contemporanea sconta anch'essa, infatti, in qualche misura, il *complesso dell'orfano*, avendo assistito allo spegnersi o dileguarsi, appunto, della tradizione in quanto paradigma vincolante. Senonché il sentimento di questa orfanezza spegne in partenza ogni entusiasmo: della morte del padre non c'è motivo di gioire. Finché il padre dura in vita, ci si può bensì misurare con lui, mancargli di rispetto, sfruttarlo, deriderlo persino; ma quando viene a mancare, ci si scopre improvvisamente soli, con tutto il peso dell'esistenza sulle spalle, senza più interlocutori rassicuranti, criteri univoci, o non foss'altro termini di paragone. È la tragedia che si abbatte, simbolicamente, sulla coscienza di Zeno nel capolavoro sveviano: "la morte di mio padre fu una vera, grande catastrofe. Il paradiso non esisteva più ed io poi, a trent'anni, ero un uomo finito. [...] Lui morto non c'era più una dimane ove collocare il proposito"²⁹. Che poi il personaggio mostri, alla lunga, di sapersela cavare anche senza tutela, vincendo quella "disperazione di sé e del suo avvenire" in cui la morte del padre lo aveva gettato in un primo momento, è un altro discorso, che appartiene all'agonismo della vita e alla sfida al labirinto: resta il fatto, nondimeno, che la perdita del fondamento, di cui il padre è l'incarnazione simbolica, è vissuta generalmente in maniera tutt'altro che trionfalistica dagli scrittori novecenteschi: "Siamo orfani" – ripete Primo Levi a conclusione dell'*Altrui mestiere* (1985) – "e viviamo il disagio degli orfani"³⁰.

²⁹ I. SVEVO, *La coscienza di Zeno*, a c. di B. STASI, Roma 2008, 32.

³⁰ In P. LEVI, *Opere*, a c. di M. BELPOLITI, Torino 1988, II, 856.

4.3 Padri adottivi

Ma se dobbiamo credere al Luzi del *Paragrafo sui classici* (1985), durante il Novecento si è verificata una “rivoluzione copernicana” nel modo stesso di concepire la tradizione (e quindi di rapportarsi ad essa):

La inalterabilità di valore, la inamovibilità che il classicismo aveva assegnato ai suoi “classici”, da cui tutto discendeva, perfino la facoltà di riconoscerli come tali, si è convertita per più riguardi nel suo rovescio, voglio dire in una mobilità illimitata, perché al centro del sistema si è venuta a trovare non l'autorità discendente, l'“ipse dixit”, imposizione anche questa del classicismo, ma l'elettività, cioè il giudizio e la scelta delle generazioni e dei singoli, la consensualità o la devozione di lettori lavorati dall'attualità del tempo e dei problemi³¹.

Il rapporto con la classicità non ha più nulla, dunque, di “dogmatico”. Nel secolo della crisi e della ricerca, anche la tradizione, come tutto il resto, può essere eventualmente conquistata, mai ricevuta pacificamente in eredità. Lo scrittore del Novecento può bensì ‘adottare’ dei padri, ma per colmare il vuoto della propria orfanezza. Il senso pieno della tradizione come patrimonio organico, fisso, canonico e mai spento di regole e di capolavori – incalza Luzi – non può aver “corso in un'epoca di ipotesi e di pluralismo come la nostra”, nella quale “le relazioni sono destinate a rimanere episodiche e disorganiche”, se non perfino “casuali”³². Ma se la scelta di un classico risponde ormai quasi esclusivamente a criteri di elezione, la sua scoperta si deve sempre più all'arbitrio della curiosità, a prescindere dal prestigio letterario, dai quarti di nobiltà che esso potrebbe vantare. Ne segue – come conferma Calvino, chiedendosi *Perché leggere i classici* (1981) – che ogni autore contemporaneo si costituisce, alla fine, la sua personalissima “biblioteca ideale”, in cui alloggia i libri che hanno avuto e continuano ad avere un valore particolare per lui, “senza fare distinzioni d'antichità, di stile, d'autorità”; “l'eclettismo della nostra cultura” – continua Calvino – “non saprebbe mai redigere un catalogo della classicità”³³: ognuno salvi i libri che crede, la biblioteca del canone universale è saltata in aria.

³¹ In M. LUZI, *Naturalizza del poeta. Saggi critici*, a c. di G. QUIRICONI, Milano 1995, 169.

³² LUZI, *Naturalizza del poeta*, 171, 169, 172, 175.

³³ In I. CALVINO, *Saggi 1945-1985*, a c. di M. BARENGHI, Milano 1995, II, 1821, 1823.

Rivoluzione, riforma, tradizione nel mondo delle religioni: aspetti e problemi di una tipologia storica

GIULIA SFAMENI GASPARRO¹

The comparative method, one of the most fortunate instruments used in Religious studies, makes it possible to build a model for the History of religions that recognises analogies and differences based on the examination of documented instances. The essay proposes a brief exemplification of categories such as “revolution, reform, tradition” in relationship to religions with a historical founder, and particularly focused on the three monotheistic and Abrahamic religions: Judaism, Christianity and Islam.

È ovvio che in qualsiasi modo si immagina la religione e lo studio di essa, non sarà possibile fare questo senza l'esercizio della comparazione, senza la valutazione delle somiglianze e delle differenze, senza generalizzazioni e anche senza “universali”².

Mi piace dare inizio a queste brevi riflessioni sul tema di “Rivoluzione, riforma, tradizione nel mondo delle religioni: aspetti e problemi di una tipologia storica” che riprende sostanzialmente il tema generale della vostra Summer School, con un'affermazione di uno studioso olande-

¹ Università degli Studi di Messina.

² *Universals, General Terms and the Comparative Study of Religion*, in Numen 48 (2001), 238-266, in particolare p. 249 s. Ho argomentato sul tema nel saggio *Advantage and Risks of Typology of Religions: the Case of the «Monotheism»*, in *Historia Religionum. An International Journal* 1 (2009), 51-75, a cui rimando per la relativa documentazione. In questa sede ritengo opportuno mantenere l'andamento discorsivo della “Lezione”, il cui contenuto è ampiamente fondato sulla mia *Introduzione alla Storia delle religioni*, Editori Laterza, Manuali di base, Roma-Bari 2011, 2017².

se, Jeppe Sinding Jensen che condivido pienamente e che costituisce un'indispensabile premessa al tema che dovremo trattare.

Tale giudizio è stato espresso nel corso del dibattito svoltosi in occasione del XVIII Congresso della International Association for the History of Religions [IAHR] a Durban (5-12 agosto, 2000), nel corso delle sessioni dedicate al tema: "Comparativism then and now: stocktaking and critical issues in the formation of cross-cultural knowledge", di cui alcuni Papers sono stati pubblicati in uno speciale numero di «Numen» (48, 2001).

Dopo una fase degli studi storico-religiosi caratterizzata da più o meno radicali atteggiamenti critici se non apertamente "de-costruzionisti" nei confronti di un comparatismo giudicato incapace di cogliere le diverse identità storiche dei fatti religiosi, in quanto troppo incline alla generalizzazione, questo dibattito ha contribuito a riproporre su corrette basi metodologiche quello che, fin dalle origini della disciplina nella sua dimensione scientifica e già dai primi tentativi di interpretazione dei fenomeni religiosi presenti nella riflessione storica e filosofica dei Greci, è stato utilizzato come necessario strumento di indagine, ossia il confronto tra le diverse tradizioni culturali in cui quei fenomeni risultano a vario titolo presenti.

I. I presupposti metodologici: questioni generali

Se nessuna conoscenza del reale è possibile senza la comparazione dei fenomeni e la loro classificazione che inevitabilmente implica la formulazione di categorie generali, l'istanza fondamentale e irriducibile di questo processo cognitivo rimane tuttavia quella di un'adeguata valutazione delle "somiglianze e delle differenze", ovvero, con una terminologia valorizzata efficacemente da U. Bianchi, delle "analogie" tra i fenomeni³.

Di fatto, se ogni formulazione di categorie classificatorie presuppone una parte più o meno ampia di convenzione e senza dubbio risulta culturalmente condizionata dalla concreta situazione storica dello studioso che la propone e di quanti la recepiscono, si impone un necessario

³ Tra i numerosi interventi sul tema dello studioso, mi limito a segnalare il contributo *La storia delle religioni*, in G. CASTELLANI (ed.), *Storia delle religioni*, Torino 1970, vol. I, 1-168; trad. inglese in volume, Leiden 1975 e la raccolta *Saggi di metodologia della Storia delle religioni*, Nuovi Saggi 75, Roma 1979.

limite a tale convenzionalità affinché le categorie in questione possano avere una sufficiente specificità in relazione ai fatti storici che si intendono classificare. Tale limite è posto dal corretto uso della comparazione medesima, in quanto radicata sul terreno storico della ricerca ideografica dei singoli contesti culturali e attenta a valutare la trama delicata delle differenze e della qualificate analogie tra i fenomeni, ossia di quegli elementi che, mai perfettamente identici ma anche non disparati, li rendono comparabili e situabili in categorie classificatorie omogenee al loro interno, sì da permettere un'adeguata valorizzazione degli aspetti comuni dei fatti religiosi riconducibili ad esse.

In realtà, molto spesso la comparazione storica, piuttosto che “contenuti” comuni, difficilmente presenti in contesti storici e culturali differenti, individua modalità analoghe di organizzazione di quella trama complessa di relazioni tra una comunità umana e il livello “altro” delle potenze (non-umane e sovra-umane) in cui si identifica lo specifico dell'orizzonte religioso.

Nell'usare i termini “specificità” e “specifico” in relazione al complesso di fenomeni definibili come “religiosi” non intendo peraltro adottare il modello, oggetto di critiche più o meno radicali in larga parte della contemporanea ricerca storico-religiosa, di una qualità *sui generis* di tali fenomeni che li renderebbe “incomparabili” rispetto ad altri aspetti della cultura umana o peggio li definirebbe previamente come carichi di valori e significati obiettivamente dati e trascendenti questa cultura. In altri termini, non ritengo accettabile nel corso della ricerca storica ogni definizione previa del “sacro” come referente distinto e distinguibile dalle concrete e innumerevoli espressioni – tutte culturalmente condizionate – di quella che ho definito come «trama complessa di relazioni tra una comunità umana e il livello “altro” delle potenze (non-umane e sovra-umane)», con la sua duplice e complementare dimensione di concezioni (a qualsiasi titolo elaborate), di prassi rituale e di istituzioni sociali. In pari tempo, mentre è proprio l'esercizio dell'indagine storica, nella sua peculiare fondazione idiografica e insieme comparativa, ad aver mostrato e a continuare a mostrare la presenza – nelle più diverse culture umane – di siffatta «trama di relazioni», non ritengo che essa in quanto tale possieda gli strumenti epistemologici per affermare o negare l'esistenza obiettiva di tale «referente». Pertanto, ogni teoria interpretativa che muova dall'affermazione del «sacro» come un “aldilà” dato ovvero dalla sua negazione, spesso “spiegando” i fatti religiosi in relazione a parametri sociologici,

psicologici o – come nella moderna “cognitive religion” – biologici, travalica immediatamente i confini di una sana ricerca storica per passare sul terreno – legittimo *iuxta propria principia* – del discorso filosofico o teologico. In entrambi i casi, e con le modalità e gli esiti più diversi, si perviene a forme di «riduzionismo», sia pure di segno opposto, di quella che sotto il profilo storico-culturale è una sfera di esperienza e di attività umana che, pur nella varietà delle sue modalità di espressione e di organizzazione, proprio attraverso l’indagine storica si conferma dotata di una sua omogeneità e specificità *sui generis*, nel senso di una propria “identità” che non significa separatezza ma al contrario implica più o meno profonde connessioni e interferenze con tutte le altre componenti di un orizzonte culturale.

In definitiva, senza poter entrare ora nel merito di una questione, peraltro essenziale e fondativa, della disciplina storico-religiosa, ossia quella della “definizione” della nozione stessa di religione⁴, ritengo legittimo affermare che essa può conseguire lo statuto epistemologico di scienza solo se riesca a elaborare una corretta teoria interpretativa dei fenomeni che studia, *iuxta propria principia* – senza demandare questo compito al filosofo o al teologo ovvero al sociologo o all’antropologo, tutti naturalmente legittimati da parte loro e nel proprio ambito scientifico a formulare teorie più o meno fondate e accettabili.

Un contributo in questa direzione può venire da ricerche intese a evitare quelle tendenze “centrifughe” che costituiscono la faccia opposta del discorso teorico “centripeto”, e in pari tempo a evadere dalle strettoie di quest’ultimo quando rimanga chiuso in se stesso, procedendo sulla via di una graduale costruzione di tassonomie ovvero di tipologie che, rivisitando criticamente il lavoro fatto in tal senso nella precedente storiografia, valgano a circoscrivere con più adeguati strumenti metodologici e a identificare serie di fenomeni che, pertinenti a culture contigue fino a interessare via via anche quelle più lontane, tuttavia presentino aspetti e caratteristiche sufficientemente omogenee e storicamente significative.

⁴ Un’ampia esemplificazione del tema e della sua complessità epistemologica in U. BIANCHI (ed.), *The Notion of Religion in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions Rome, 3rd-8th September, 1990*, L’Erma di Bretschneider, Roma 1994.

2. Cenni di tipologia storica

Al fine di porre correttamente i termini del problema di cui intendiamo discutere, di fatto, è necessario fare riferimento ad alcune grandi tipologie storiche, in relazione alle quali esso può essere affrontato in maniera concreta, evitando ogni forma di generalizzazione e nel pieno rispetto delle diverse situazioni storiche in cui si possono constatare fenomeni del tipo in esame.

La costruzione di ampie categorie classificatorie ovvero di una «tipologia storica delle religioni» implica inevitabilmente la necessità di formule definitorie che rischiano di privilegiare alcuni aspetti e contenuti dei fatti presi in considerazione a preferenza di altri e quindi di mortificare la ricchezza degli elementi che li costituiscono e le loro molteplici valenze. Per evitare o almeno limitare questo rischio è necessario il costante ancoraggio della ricerca ai singoli contesti storici, in tutte le loro articolazioni e nel loro sviluppo affinché, ai fini della comparazione, ogni singolo elemento vada sempre situato ed esaminato nel quadro generale di cui è parte.

Lo strumento di cui dispone lo storico delle religioni per definire il proprio oggetto, molteplice ed estremamente diversificato ma pur situabile in una rubrica unica (le religioni), ossia il metodo storico-comparativo, gli permette di costruire induttivamente, ossia muovendo dall'esame concreto e puntuale dei singoli fatti documentati, una «tipologia» delle religioni, individuando elementi e aspetti analoghi insieme alle differenze.

Una prima e ampia distinzione operabile nel campo dei fenomeni religiosi è quella che attiene alla natura rispettivamente «etnica» o «fondata» di essi, ossia – nella seconda alternativa – quando la loro origine è attribuibile all'azione di una personalità storica che in un determinato tempo e ambiente culturale più o meno chiaramente definibile su base documentaria ha dato impulso ad una nuova formazione religiosa. E ciò sia in maniera intenzionale e quasi programmatica sia, più spesso, per effetto di una personalità di eccezionale impatto carismatico e di un insegnamento innovativo, recepito e sviluppato da una comunità di seguaci. Prescindendo dai vari movimenti minori che, in special modo attualmente pullulano numerosi per azione di personaggi diversi che peraltro si appellano solitamente all'una o all'altra tradizione religiosa consolidata, le grandi religioni storiche di tipo fondato sono quelle ben note, poche per numero ma importanti per diffusione e impatto storico-culturale nella vicenda generale dell'umanità. Esse

sono il Buddhismo, il Cristianesimo, l'Islamismo e, con modalità del tutto particolari, anche lo Zoroastrismo mentre un caso *sui generis* appare – alla luce dell'indagine storico-religiosa – quello dell'ebraismo-giudaismo. Quest'ultimo infatti articola la propria identità religiosa in un lungo e complesso processo di sviluppi e mutazioni su una base fortemente caratterizzata in senso etnico-nazionale e pure al proprio interno ha elaborato una tradizione che coagula numerosi e importanti tratti del fondatore attorno alla figura di un personaggio – Mosé – la cui identità storica non appare possibile circoscrivere con sufficiente approssimazione con gli strumenti dell'indagine storica (circa X sec. a.C.?). Particolare rilievo inoltre rivestono in questa tradizione quelle figure profetiche che, a partire dal IX sec. a.C., assumono il ruolo di portavoce dello jahvismo con il suo sempre più forte richiamo alla figura di un dio protettore del popolo di Israele, a cui deve essere riservato in maniera esclusiva il culto da parte di questo, più potente dei molti dei degli altri popoli e garante del benessere e della stessa sopravvivenza del popolo stesso.

La possibilità di indagare questo fenomeno alla luce della tipologia dei “fondatori” o dei “riformatori” religiosi, in un contesto “rivoluzionario” di “rottura” con un precedente quadro religioso ovvero di “trasformazione” e “innovazione” all'interno di esso è una questione che si propone allo storico delle religioni e che deve essere affrontata con tutti gli strumenti dell'indagine idiografica e filologica, attraverso l'esame delle fonti relative. Ad essa non è possibile ora dedicare una specifica analisi ma noteremo comunque che il carattere di «fondazione» religiosa, in ogni caso, è da intendere in un'accezione ampia e duttile, da verificare e precisare caso per caso in rapporto alle concrete situazioni storiche e nella dialettica delle relazioni complesse della figura da cui ciascun fenomeno prende le mosse e il quadro culturale – spesso di tipo etnico-nazionale – da cui essa emerge e con il quale a vario titolo si confronta, in un rapporto variamente equilibrato di rottura, di continuità e di composizione.

Etniche sono invece definite quelle religioni le cui origini e il cui sviluppo, ed eventualmente anche la loro fine sono contestuali alle origini, allo sviluppo, alle mutazioni e talora anche alla scomparsa dei gruppi umani che ne sono portatori, non essendo possibile individuare uno o più personaggi che abbiano esercitato una funzione decisiva nel determinarne le origini e i contenuti. Tali sono la maggior parte delle esperienze religiose dell'umanità soprattutto nel passato e prima che

l'una o l'altra delle grandi religioni fondate nel suo diffondersi si imponesse a popoli e culture portatori di religioni etniche.

Tra queste ultime, peraltro, lo storico delle religioni opera un'ulteriore distinzione, individuando una serie di fenomeni che, per le loro peculiari condizioni storico-culturali, configurano una tipologia più specifica e ristretta. Mi riferisco alle religioni cosiddette «nazionali», attinenti a popoli di alta cultura presso i quali il fatto religioso si pone coscientemente come espressione precipua della propria identità, insieme agli altri elementi (lingua, ordinamento socio-politico, tradizione storica, patrimonio letterario, artistico etc.) che ne definiscono la fisionomia e la distinguono rispetto agli altri popoli. Talora l'elemento religioso assume in tali contesti il carattere di sigillo e coronamento di tutti gli elementi culturali evocati.

Si riserva pertanto la denominazione di «etiche» alle tradizioni religiose dei popoli cosiddetti illetterati o etnologici, ossia a quei gruppi più o meno consistenti (numerosi prima dell'impatto più o meno violento e distruttivo con la cultura occidentale) caratterizzati da strutture e attività socio-economiche varie (caccia e raccolta, allevamento, agricoltura più o meno specializzata), e da forme culturali genericamente definibili come «primitive», senza peraltro attribuire a questo termine alcun giudizio di valore. Soprattutto si tratta di popolazioni ignare di sistemi di scrittura atti a facilitare lo sviluppo delle proprie acquisizioni culturali e a permettere la registrazione delle vicende storiche, essendo affidata alla memoria e alla comunicazione orale la trasmissione del patrimonio culturale della comunità alle nuove generazioni. Di questo patrimonio costituiscono parte integrante le credenze e le pratiche religiose, le quali anzi risultano essere il fondamento e il motore dell'intero quadro esistenziale caratterizzato da un notevole conservatorismo culturale, tanto più evidente sul piano religioso dal quale tale quadro trae le ragioni stesse della propria sussistenza e continuità. Le tradizioni religiose, contestuali alle origini del gruppo umano e della sua *facies* culturale, offrono dunque ad essi legittimazione e significato, sebbene ciò avvenga in forme più o meno implicite, senza una programmatica presa di coscienza del carattere distintivo del proprio patrimonio religioso da parte del gruppo che ne è portatore.

Ciò è invece quanto accade nel caso delle religioni nazionali, pertinenti a popoli di alta cultura, che hanno elaborato forme sociali ed economiche complesse e sistemi di scrittura attraverso i quali, procedendo all'accumulazione delle conoscenze perseguite dalle varie generazioni,

si è innescato un processo di accelerazione culturale sempre più intenso e vivace. Si è così costituita – a partire dalle grandi civiltà del Vicino Oriente già pienamente articolate nel 3° millennio a.C. – quella grande corrente culturale sboccata, attraverso la civiltà greco-romana, nell'attuale civiltà occidentale ormai pervasiva a vario titolo e grado dell'intero arco culturale umano.

Non è possibile insistere ulteriormente su tali distinzioni peraltro fondamentali ai fini del nostro discorso. Basti infatti notare che nel quadro delle forme religiose di tipo etnico e nazionale prevale senza dubbio il tema della continuità tradizionale, anche se naturalmente anch'esse conoscono trasformazioni e mutamenti nel corso delle rispettive vicende storiche. In particolare, nel caso delle religioni "nazionali" dei popoli di "alta cultura", pur nel prevalere della tendenza al mantenimento delle pratiche e credenze tradizionali, nel contatto tra popoli e culture spesso si assiste alla ricezione di nuovi culti e a cambiamenti più o meno profondi all'interno del proprio patrimonio religioso, senza che peraltro solitamente emergano figure storicamente note di "riformatori" a cui possa essere attribuita tale attività.

È necessario piuttosto accennare ad un'altra tipologia delle religioni che condiziona nel profondo il significato e la consistenza storica di tali categorie. Mi riferisco a quelle che, tra le numerose categorie classificatorie dei fenomeni religiosi proposte e usate nel corso della ricerca, sono senza dubbio le più note e frequentemente adottate nell'ambito della cultura occidentale, al cui interno del resto esse sono state formulate, rispettivamente a partire dal XVI e dal XVII sec., ossia le categorie di «politeismo» e di «monoteismo». Talora esse sono state utilizzate come le due principali se non esclusive alternative tra cui distinguere quei fenomeni, quasi che si possa risolvere la diversità delle esperienze religiose dell'umanità nella distinzione ovvero nell'opposizione fra «l'Uno e i molti».

Nell'uso storico-religioso la categoria di «politeismo» si configura in relazione alla nozione di un complesso più o meno organicamente strutturato di potenze personali non-umane e sovra-umane, con prerogative funzionali ben precise, esplicate da tali potenze in rapporto allo scenario cosmico, nei suoi vari «dipartimenti», e alla vita umana, anch'essa considerata nell'ampio ventaglio dei suoi aspetti, ciascuno dei quali (o insiemi omologhi dei quali) risulta posto sotto la sovrintendenza dell'una o dell'altra personalità divina, operante in una sorta di sinergia con tutte le altre del medesimo quadro. Anche in relazione al

«monoteismo» si sottolinea come tale denominazione intenda definire una tipologia complessa, non riducibile all'affermazione di una generica nozione dell'unità del divino, quale era affermata in molte formule teologiche nel mondo greco-romano di età tardo-antica⁵ e neppure alla preminenza di una singola figura su tutte le altre in un quadro variegato, come nel caso degli Esseri supremi presenti nelle tradizioni religiose di molti popoli illetterati⁶. Essa piuttosto implica una serie coerente di tratti (forte spessore personalistico, capacità creativa e separazione / «trascendenza» rispetto ai prodotti di tale attività, attributi etici, presenza attiva nello scenario attuale, cosmico e storico) che si riscontrano solo in alcuni contesti storici i quali dunque, sotto tale profilo, possono integrare una tipologia abbastanza specifica ed omogenea, pur nella presenza di numerose altre, distinte connotazioni. In ogni caso, entrambe le tipologie sono il frutto di indagini idiografiche e non modelli ideali stabiliti a priori rispetto a tali indagini. Esse soprattutto mantengono una larga parte di convenzionalità e, se pure utili ai fini di una comparazione intesa a individuare analogie formali e rapporti storici tra i fenomeni, devono essere continuamente soggette a verifica e intese come duttili strumenti, più o meno pertinenti alla mobile realtà storica alla quale vengano applicati.

Entrambi i termini e le relative «categorie» classificatorie sono il prodotto di una riflessione moderna sui fenomeni religiosi e appaiono rispettivamente nel XVI sec. e nel XVII, l'uno (politeismo) in Jean Bodin che, nell'opera intitolata *De la démonomanie des sorciers* (Paris 1580), introduce tale termine accanto a quello comune, di ascendenza biblica e patristica, di «idolatria», e l'altro (monoteismo) nell'opera *Spiegazio-*

⁵ In tal senso si vedano le posizioni espresse nel volume edito da P. ATHANASSIADI – M. FREDE, *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 1999 che ha inaugurato un fecondo dibattito sul tema. Senza poter illustrare in questa sede i termini del problema, mi permetto di rimandare al mio volume *Dio unico, pluralità e monarchia divina. Esperienze religiose e teologie nel mondo tardo-antico*, Morcelliana, Brescia 2010.

⁶ Su questa importante tipologia basti menzionare gli studi fondativi di R. PETTAZONI, tra cui *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, vol. I *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Zanichelli, Roma 1922 e *L'essere supremo nelle religioni primitive*, Einaudi, Torino 1957. Una vasta esemplificazione del tema nei quattro volumi *Miti e leggende*, voll. I-IV, UTET, Torino 1948-1963, curati dallo studioso.

ne del grande mistero della divinità di Henri More (1614-1687), esponente del circolo filosofico dei Platonisti di Cambridge⁷,

Sembra che il termine nuovo «monoteismo» sia stato coniato dal More – nel quadro di una teoria generale sull’origine e lo sviluppo della religione – allo scopo di distinguere il dio personale dei contesti giudaico e cristiano dalle numerose e varie tendenze all’«unificazione» del divino che si erano manifestate all’interno della cultura antica.

3. Rivoluzione, riforma e tradizione come categorie di analisi dei tre monoteismi “abramici”⁸.

Osservazioni generali

Senza alcun giudizio di valore ma nel rispetto delle peculiarità dei contesti storici, la denominazione di “monoteismo” può essere usata nel linguaggio storico-religioso per definire in prima istanza le tre grandi religioni, Giudaismo, Cristianesimo e Islam che, nella distinzione peraltro notevole e irriducibile delle rispettive fisionomie dottrinali e storiche, presentano delle analogie significative nei contenuti e indubbi legami storici, per il loro comune riferimento alla tradizione biblica. Le analogie riguardano la nozione di un dio personale, creatore di tutta la realtà e trascendente rispetto ad essa, attivo nella vicenda storica in cui si manifesta la sua potenza, che esclude l’esistenza di qualsiasi essere divino accanto a sé e postula da parte dell’uomo un’accettazione esclusiva e definitiva, in vista di una prospettiva salvifica. Si può riconoscere pertanto che la nozione del Dio unico nelle tre religioni in questione implica in linea di principio insieme individualismo (richiamo alla scelta personale dell’individuo), universalismo (tutti gli uomini sono chiamati a tale scelta) ed esclusivismo (dedizione assoluta ed indivisa dell’uomo). Tuttavia questi elementi si compongono in diverso equilibrio nei rispettivi contesti storici e in ciascuno nel corso del proprio sviluppo e nella varietà delle posizioni assunte nell’ampio arco cronologico e geografico della loro formazione e diffusione all’interno delle varie comunità in cui hanno origine e svolgimento, con trasformazioni anche profonde nel tempo e nelle diverse situazioni locali. Riservare-

⁷ H. MORE, *An Explanation of the Great Mystery of Godliness*, London 1660.

⁸ Uso questa definizione nel senso proposto da G.G. Stroumsa, le cui acute analisi meritano la massima considerazione (*Religions d’Abraham. Histoires croisées*, Labor et Fides, Genève 2017).

mo a queste tre grandi tradizioni religiose, dunque, la nostra riflessione sul tema, affrontato secondo direttive generali e naturalmente rinviando alla letteratura specializzata su ciascuno di essi per una indispensabile informazione documentaria.

Un aspetto decisivo del problema relativo alla legittimità dell'uso della «categoria» tipologica del «monoteismo» è quello pertinente all'origine storica dei fenomeni riconducibili ad essa, che certo non può essere risolto nei termini sopra brevemente evocati di indubbie «relazioni» fra di essi. Sebbene non sia possibile in questa sede entrare nel merito di una problematica di proporzioni vaste e complesse, basti dire che sussiste ormai un largo consenso tra gli studiosi nel riconoscere che il monotesimo ebraico è il frutto di un lungo e complesso processo storico in cui, più che un'unica figura di «fondatore» quale la tradizione biblica identifica con Mosé e ancora prima di lui con Abramo e il suo «patto» con Iahvé, hanno agito varie personalità e gruppi a forte tinta profetica.

In un contesto di comunità tribali accomunate dal culto per un dio «nazionale» IHHW (Iahwé), nome sul cui significato gli specialisti discutono, le quali vivevano nel territorio palestinese a contatto con le popolazioni cananee e i rispettivi culti politeistici, in situazione di conflitto ma anche spesso partecipando a tali culti o comunque praticando riti appartenenti ad un comune sostrato religioso che contemplava una pluralità di presenze divine, si sarebbero gradualmente sviluppate tendenze intese ad affermare non solo la necessità di seguire fedelmente solo il dio protettore di Israele e di riservare a lui ogni forma di culto, ma ad esaltarlo sopra tutti gli dei venerati dagli altri popoli. L'evento decisivo in questo quadro sembra essere stato – dopo la sconfitta del regno di Giuda e una prima deportazione di ebrei (fra cui il profeta Ezechiele) a Babilonia nel 597 a.C. – la distruzione di Gerusalemme da parte del sovrano babilonese Nabuchodonosor II nel 587/586 a.C. e la deportazione a Babilonia di gruppi di israeliti, appartenenti in prevalenza alla classe dirigente. Nel periodo dell'esilio babilonese (587/586 a.C.-520 a.C.), all'interno di tali gruppi costituiti in larga parte da rappresentanti delle classi alte e colte di Israele, con una forte componente sacerdotale, e con il concorso di figure profetiche di grande spessore religioso, come Ezechiele, Geremia e l'autore denominato Deutero-Isaia, si sarebbe costituito un forte movimento di ispirazione monoteistica, con l'affermazione sempre più decisa dell'unicità di Iahwé e della sua potenza assoluta nella creazione

e nella storia. Con il ritorno in patria e la ricostruzione del tempio di Gerusalemme la nuova visione religiosa si sarebbe imposta sempre più nettamente al popolo, procurando una rivisitazione del proprio passato alla luce della nozione della rivelazione del Dio unico e sulla base di un patrimonio di antiche tradizioni scritte e orali, quale si riflette nella redazione del *Deuteronomio*. Nel messaggio del cosiddetto Deutero-Isaia (ossia nei capp. 40-55 dell'attuale libro biblico di *Isaia*), si enuncia una prospettiva universalistica in cui l'unico Dio creatore, che ha stipulato il Patto dell'Alleanza con il popolo di Israele mediante Abramo e ha consegnato la Legge attraverso il suo portavoce e «servo» Mosé, nel ribadire tale Patto si propone tuttavia all'adorazione di tutti gli uomini. A partire da questo momento, con l'affermazione graduale di una prospettiva monoteistica che implica anche una forte carica polemica contro l'idolatria, ossia contro il culto di divinità non solo straniere e quindi estranee a Israele come nel passato, ma ora riconosciute anche come «false», la vicenda storica del giudaismo si svolgerà in una dialettica fra tendenze universalistiche, con aperture verso le Nazioni e proselitismo, e chiusure nazionali, in virtù della teologia del Patto e dell'«elezione» di Israele.

Il radicamento del messaggio di Gesù di Nazareth nella tradizione giudaica è ovvio e incontrovertibile, ma ciò non esclude anzi postula con maggiore urgenza la necessità di valutare significato e grado delle continuità e insieme dei mutamenti e delle vere e proprie rotture di esso rispetto a quella tradizione. Come è noto, il problema della continuità e della novità non è solo di carattere scientifico, quale da secoli impegna esegeti e storici di tutte le estrazioni. Esso si è imposto con evidenza drammatica già durante la vicenda del rabbi di Nazareth, con la sua tragica conclusione, e quindi nella prima comunità dei suoi seguaci. Non si dovrà certo tracciare qui la storia di tale complesso intreccio di legami e di rotture ma è necessario ribadire che solo una strumentazione critica duttile e attenta a tutti gli aspetti della problematica può sperare di districare siffatta trama e valutarne tutte le implicazioni per la definizione di quella che si conviene di definire l'«identità» cristiana.

Attualmente il dibattito scientifico sul tema è assai acceso e non mancano atteggiamenti e soluzioni radicali che – senza un'adeguata percezione della molteplicità dei fattori in gioco – tendono a spostare nel tempo, addirittura fino al III-IV sec. d.C., la «separazione delle vie» tra giudaismo e cristianesimo. Basti notare che il nodo centrale del dibattito, che più chiaramente può essere affrontato proprio in

prospettiva storico-religiosa, è costituito dalla novità irriducibile della prospettiva cristologica e trinitaria, entrambe naturalmente sviluppate nel corso di un processo lungo, fatto di drammatici scontri teologici e pratici all'interno delle varie comunità, ma comunque già presenti in germe nella presentazione di Gesù di Nazareth offerta negli scritti che si vogliono riflesso della sua predicazione, i quattro Vangeli, con tutte le connesse problematiche di datazione, redazione, comunità di riferimento fino alla finale «canonizzazione». Né di minor peso, in questa rappresentazione del personaggio ha l'immagine di lui delineata in Paolo che si pone come la fonte più antica, sotto il profilo della sicura definizione cronologica della sua attività umana e letteraria, per valutare l'impatto che la vicenda del rabbi ebreo ha avuto tra i suoi contemporanei. Solo circa 20/25 anni separano tale vicenda dalla *I Lettera ai Corinzi* del fariseo Paolo, una volta che per ampio consenso degli esegeti la datazione del documento si pone negli anni 54-57. In essa Paolo, divenuto «apostolo di Gesù Cristo» per una chiamata diretta, si appella all'autorità dell'uomo crocifisso in Giudea conferendogli quella denominazione di «Signore» (*Kyrios*) in cui giustamente è stato individuato il segno non equivoco della sua elevazione al rango del «Signore» Dio di Israele⁹.

Modalità e significati di tale prerogativa devono essere attentamente vagliati alla luce di una pertinente metodologia esegetica e critica. Ora si vuole sottolineare la differenza “rivoluzionaria” rispetto alla tradizione giudaica della posizione cristiana che giungerà – attraverso un complesso percorso di riflessione teologica – a definire una prospettiva di tipo trinitario, ossia a proporre un'articolazione intra-divina pur mantenendo il fondamento monoteistico. Senza poter entrare nel merito del complesso problema teologico in questione, basti notare come la rivoluzionaria novità cristiana di un uomo-dio – a qualsiasi titolo argomentata e storicamente modulata – fu sempre percepita dalla Grande Chiesa al proprio interno e presentata all'esterno, nell'attività missionaria ed apologetica, come strutturalmente radicata sulla nozione biblica dell'unico Dio creatore e salvatore.

Ancora diversa, naturalmente, pur nel proclamato legame con la rivelazione dell'unico Dio –Allah – consegnata al popolo di Israele, è la prospettiva monoteistica aperta dal profeta Maometto, che, pur nelle

⁹ Si veda L.W. HURTADO, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids 2003; trad. it., Paideia, Brescia 2006.

analogie strutturali e nei legami storici, si configura soprattutto nel senso di una peculiare diversità rispetto ai due monoteismi a fondamento biblico, quelli giudaico e cristiano. La nuova fondazione religiosa si caratterizza di fatto per la forte personalità del personaggio, la cui incidenza appare decisiva nel messaggio religioso da lui proclamato a nome e per conto dell'unico Dio, Allah «Clemente Misericordioso», e quindi in netta e programmatica funzione profetica. Un altro aspetto fondamentale delle religioni fondate, ossia il loro rapporto ambivalente, di continuità e di rottura, con le tradizioni religiose dei rispettivi ambienti culturali, trova espressione in maniera originale nell'opera di Maometto, nel suo situarsi in un contesto storico-culturale percorso da numerose esperienze religiose.

Le coordinate geografiche e cronologiche dell'attività di Maometto sono sufficientemente note, anche se la data esatta della sua nascita rimane incerta. Si pone infatti un'oscillazione fra le date del 567 e 573, mentre un certo accordo sussiste per fissarla nel 571. La data della morte è il 632 d.C. L'ambiente in cui egli opera è la penisola arabica e più precisamente la regione denominata Higaz, costituita dall'altopiano desertico che si estende lungo la costa occidentale dell'Arabia, prospiciente il Mar Rosso. In questa regione erano presenti due centri cittadini abbastanza sviluppati, con numerosa popolazione sedentaria dedita prevalentemente al commercio, ossia Yatrib (poi chiamata Medina, «La Città» per antonomasia, sede del Profeta) e la Mecca, dove ormai da tempo era stanziata la potente tribù dei Coreisciti, passata dall'originario nomadismo alla vita sedentaria. Alla Mecca e all'interno di tale tribù nasce appunto Maometto, le cui vicende biografiche, importanti per la comprensione della sua esperienza religiosa, sono ricostruibili in parte attraverso i *Hadit*, raccolte di detti e azioni del Profeta, frutto di una lunga tradizione in cui è difficile fare le parti tra memoria storica ed elaborazioni agiografiche, che contemplano anche l'attribuzione al profeta di varie attività taumaturgiche¹⁰.

È noto che le popolazioni arabe erano organizzate in tribù nomadi, dedite alla pastorizia, cioè in gruppi familiari più o meno numerosi i cui membri si sentivano legati dai vincoli di sangue, partecipi dunque di un sentimento molto forte della solidarietà tra i membri della tribù,

¹⁰ S. NOJA – V. VACCA (cur.), *Deti e fatti del profeta dell'Islam*, UTET, Torino 1983; I. ZILIO – GRANDI (cur.), *I miracoli del Profeta. Dallo Sifa'bi-Ta'rif huquq al-Mustafa*, Einaudi, Torino 1999.

nell'ambito della quale si attuavano i valori della giustizia e del diritto che rendevano possibile la stessa vita dell'individuo. Nel centro cittadino della Mecca la situazione tipica del nomadismo delle tribù arabe si era nel tempo trasformata dando luogo ad uno stanziamento fisso, nell'ambito del quale era fortemente sviluppata l'attività commerciale, a cui erano dedite le principali tribù meccane. La Mecca era anche un importante centro religioso che aveva assunto nel VI sec. un carattere pan-arabo, in relazione al santuario della Ka'aba che ospitava numerose divinità locali, tra cui emergeva una figura maschile di nome Hubal, chiamato *al-ilah* (Allah), ossia «il dio», essendo questo termine arabo designazione generale della divinità e in maniera particolare del dio principale dei singoli luoghi di culto disseminati nel territorio.

La situazione religiosa dell'Arabia nel VI sec. appare molto variegata e complessa e si distinguono solitamente tre grandi ambiti geografici e storico-culturali, con le rispettive tradizioni religiose, ossia la regione meridionale, la cosiddetta *Arabia Felix* delle fonti antiche romane (Yemen), quella centrale comprendente appunto l'Higaz meridionale, con Yatrib e la Mecca e la regione costiera fino allo Yemen, e infine la regione settentrionale (Higaz settentrionale e territori della frontiera desertica della Siria abitate da nomadi).

In questo vasto orizzonte erano impiantati molti culti rivolti a una molteplicità di esseri sovrumani senza che peraltro si possa parlare di una tradizione omogenea definibile in senso proprio politeistica. Come si è detto, infatti, la categoria di politeismo è pertinente in senso proprio a quelle formulazioni religiose che contemplano una molteplicità di esseri sovrumani dotati di una personalità nettamente caratterizzata e organizzati, per quanto riguarda le funzioni rispettive e i rapporti reciproci, in un *pantheon*, ossia in una struttura di figure solitamente connesse da legami familiari e responsabili del funzionamento corretto dei vari dipartimenti cosmici e delle attività umane. Il panorama religioso dell'Arabia preislamica non contemplava tale struttura ma piuttosto una sorta di frammentazione con diversi centri di culto pertinenti a divinità a carattere tribale e locale, talora organizzati per triadi o coppie. Fra queste triadi emergeva quella costituita da divinità femminili legate alla sfera della fecondità e al destino, che godevano di particolare venerazione e di un culto abbastanza diffuso. Si tratta delle dee Manat, al-'Uzza e Allat (cfr. Sura 53, 19-20) che erano oggetto di culto anche alla Mecca dove peraltro, come forse anche in altri centri, risultavano in certa misura subordinate al dio maschile, protettore della tribù, Hu-

bal. Si constata dunque un panorama articolato di culti locali legati alle singole tribù, talora anche a diversi gruppi tribali, nell'ambito dei quali si distingue quello della Mecca, in quanto centro cittadino in cui convergevano numerose tribù e nel quale, sotto il profilo religioso, si era verificata una parallela convergenza di vari gruppi divini. In definitiva, il santuario della Ka'aba, in cui era custodita la famosa pietra nera, radunava una molteplicità di culti contro i quali Maometto avrà un atteggiamento polemico di rifiuto sempre più netto e deciso, fino alla loro definitiva espulsione dal santuario, per sostituire ad essi la venerazione dell'unico Dio.

Il panorama religioso dell'Arabia preislamica non si esauriva peraltro nella venerazione delle divinità ancestrali dei vari gruppi tribali, a noi note solo in maniera molto sporadica, attraverso la documentazione epigrafica, la stessa tradizione islamica e la polemica anti-idolatrice presente nel Corano. Quel panorama era molto più complesso, contemplando altre tradizioni religiose non autoctone e ispirate dal principio monoteistico. Nella stessa località della Mecca e soprattutto a Yatrib-Medina, l'altro centro cittadino che avrà un ruolo fondamentale nell'esperienza di Maometto, erano stanziate importanti comunità di ebrei. In Arabia era dunque diffusa e nota la tradizione monoteistica biblica con il connesso corredo di elementi caratteristici, quali un complesso di testi sacri depositari della fede religiosa e anche le varie norme etiche e le pratiche rituali connesse.

La terza componente fondamentale della *facies* religiosa araba dell'epoca era costituita da una forte presenza cristiana, che in parte risaliva agli inizi dell'espansione missionaria. Soprattutto nelle regioni dell'Arabia settentrionale erano numerose le comunità cristiane, in maggior parte di ispirazione nestoriana ovvero monofisita, mentre intensi e secolari erano i rapporti con l'Impero bizantino. Ne risulta che il cristianesimo era sufficientemente conosciuto nell'ambiente in cui si formò Maometto, nel quale verisimilmente circolavano anche testi letterari contenenti tradizioni extra-canoniche, delle quali si constatavano tracce nella sua predicazione.

Ultimo elemento del quadro quale risulta dal testo coranico, anch'esso molto importante ai fini della riforma islamica, è dato dalla presenza di personaggi chiamati Hanif, i quali sono configurati come portatori di una credenza fondamentalmente monoteistica senza essere né ebrei né cristiani. Si tratta quindi di personaggi legati alle tradizioni arabe sotto il profilo culturale e socio-politico ma che avrebbero posseduto e

tramandato la credenza in un dio unico. Verisimilmente il movimento degli Hanif va anch'esso collegato alla presenza in Arabia di tradizioni ebraiche e cristiane, mantenendo peraltro una propria autonomia religiosa e un peculiare attaccamento alle proprie radici culturali ed etniche. Esso, almeno nella visione di Maometto, rappresentava una forma autoctona di credenza monoteistica.

In conclusione, la "riforma" rigidamente monoteistica di Maometto ha dietro di sé una storia complessa, una volta che già nell'Arabia pre-islamica, in dipendenza più o meno stretta da credenze giudaiche e cristiane, in certi ambienti circolavano nozioni di tipo monoteistico. Pertanto quello che possiamo chiamare con una terminologia di riferimento cristiano il «paganesimo» arabo, pur ampiamente vitale nella penisola e soprattutto alla Mecca che, nella sua doppia qualità di centro commerciale e religioso, costituiva un forte richiamo per le varie tribù arabe, conviveva con altri movimenti religiosi in qualche misura definibili riformistici e comunque con forti tendenze in senso monoteistico.

4. Il Profeta tra innovazione e tradizione

Tale è lo sfondo storico nel quale si colloca l'azione di Maometto. Questa collocazione non è puramente un fatto riflesso, ossia frutto dell'interpretazione degli studiosi i quali indagano sulla formazione del messaggio religioso islamico e, sotto il profilo del suo rigoroso monoteismo, lo connettono alle tradizioni sopra evocate. La situazione è più significativa e singolare in quanto è lo stesso Maometto che, nel momento in cui si presenta come profeta dell'unico Dio, Allah, si pone in maniera consapevole e programmatica in continuità con la tradizione monoteistica giudaica e cristiana e con le posizioni degli Hanif arabi. Egli infatti si presenta come colui al quale Allah parla in un preciso momento storico per rivolgere il proprio messaggio alla nazione araba, chiamarla al proprio culto e ad una condotta di vita adeguata, allontanandola dall'idolatria. Egli pertanto è l'ultimo di una lunga serie di profeti, attraverso i quali lo stesso unico Dio ha parlato in tutto il corso della storia umana, prima alla nazione di Israele e poi, attraverso Gesù, a tutti gli altri popoli. In particolare al popolo arabo Egli si è rivelato per il tramite degli Hanif. Maometto pertanto manifesta la precisa e dichiarata volontà di presentare il proprio messaggio come la rivelazione dell'unico Dio già manifestatosi nella storia umana, fin dalle origini della creazione. Il fulcro di questo tema della continuità dell'unica rivelazione dell'uni-

co Dio, ora (all'epoca di Maometto) diretta precipuamente al popolo arabo, è rappresentato dalla figura di Abramo, ossia del patriarca della nazione ebraica, il primo uomo con il quale Iahwé stabilì il patto di alleanza. La posizione di Abramo quale personaggio centrale di questa storia continua della rivelazione è indizio di un progetto di auto-celebrazione dell'identità araba. Il personaggio, infatti, nel momento in cui viene fatto oggetto della parola divina e chiamato ad accogliere il Patto, non era ancora ebreo ma piuttosto un *hanif*, cioè un adoratore di Allah. In quanto padre anche di Ismaele, progenitore del popolo arabo, Abramo sta a fondamento della tradizione monoteistica custodita dagli Hanif, che dunque si pone, al di là delle due linee rispettivamente ebraica e cristiana, in una continuità diretta – tutta di segno arabo – con l'originaria rivelazione divina.

Sotto il profilo della tipologia storico-religiosa è da sottolineare questo dato caratterizzante: la fondazione religiosa nuova di Maometto, la quale esprime anche certi valori tipici della nazione araba ed ha una sua fisionomia inconfondibile, diversa dal giudaismo e dal cristianesimo, tuttavia si pone – nella sua peculiare *facies* monoteistica – come una cosciente continuazione di due tradizioni religiose egualmente monoteistiche, le quali si richiamano a loro volta a figure di fondatori, quali Abramo, Mosé e i Profeti per Israele e Gesù di Nazareth per i cristiani. Si configura una tipologia di «fondazione religiosa» che vede attuati entrambi gli aspetti della «rivoluzione» e della continuità. Si ha infatti l'opposizione netta nei confronti della tradizione religiosa nazionale, che nel caso dell'Arabia non è politeistica in senso stretto ma certo implicante una molteplicità di esseri sovrumani, in nome di un messaggio nuovo monoteistico, affermandosi l'esistenza di un Dio unico onnipotente creatore. Per un altro verso, tuttavia, tale messaggio, mentre recupera una tradizione locale quale è quella degli Hanif, intende porsi in continuità con tradizioni religiose di altri popoli, già chiaramente definite in senso monoteistico. Il messaggio religioso di Maometto non si configura pertanto, in maniera esplicita e programmatica, come la creazione – rivelazione *ex novo* di una fede monoteistica. Dall'altra parte c'è tuttavia anche un carattere che possiamo definire rivoluzionario nei confronti di una situazione religiosa autoctona che ammette una pluralità di presenze divine, le quali vengono denunciate come frutto dell'invenzione umana. Basti ricordare in proposito l'appello rivolto ai suoi concittadini dal Profeta nella «Sura della stella» (*Sura* 53), nella quale con grande vivacità egli rivendica l'autenticità della propria mis-

sione di inviato divino e in pari tempo proclama la condanna senza appello delle tradizioni religiose ancestrali. Si delinea uno scenario tipicamente «profetico», connotato con i tratti peculiari dell'esperienza diretta, visionaria e auditiva, di una rivelazione che si impone al destinatario e lo spinge, senza timore delle critiche, a comunicarne tutta la novità ai concittadini.

Anche nei confronti di quelle tradizioni arabe «idolatriche» che Maometto così radicalmente rifiuta e con le quali polemizza, non c'è una frattura netta. Maometto infatti utilizza, trasformandola, tutta una serie di concezioni e soprattutto di pratiche peculiari dell'ambiente religioso arabo. Per quanto riguarda le concezioni religiose, ad esempio, quella che più comunemente si ricorda è la credenza nei *ginn*, specie di spiriti folletti o meglio presenze vaghe e capricciose, spesso malevole, che secondo le tradizioni pagane arabe animavano i vari ambienti naturali. Nella rivelazione coranica si mantiene infatti la nozione di questi spiriti, che possono essere benefici o malefici per l'uomo. Ma più importante risulta l'utilizzazione di pratiche rituali pre-islamiche, prima fra tutte quella del pellegrinaggio al santuario della Mecca che, da sede degli idoli contro cui si scaglia la predicazione di Maometto, diventa per volontà dello stesso Profeta la sede sacra dell'Islam. Questo capovolgimento poté essere compiuto, in base alla rivelazione coranica, in nome del rapporto istituito fra la pietra nera, fulcro delle tradizioni meccane con il luogo sacro che si articola attorno ad essa, e le vicende primordiali di Abramo. Costui infatti, il primo veneratore di Dio e depositario dell'alleanza, aveva istituito il culto di Allah alla Mecca, che dunque si propone in origine come luogo sacro della rivelazione monoteistica, successivamente contaminato dagli idoli. La riforma islamica purifica dall'idolatria il santuario, la sacra sede ancestrale del culto divino, restituendolo alla sua primitiva funzione. Tale evento è connesso con il ritorno trionfale di Maometto da Medina alla Mecca, avvenuto nel 630, due anni prima della morte del Profeta. È noto infatti che, dopo aver stabilito il proprio centro di potere a Medina, in seguito a numerosi eventi anche di carattere bellico per i quali la potenza dell'Islam gradualmente si impone a numerose tribù arabe e poi anche a quelle meccane, si stabilisce un'alleanza tra Maometto e queste ultime, estendendosi il suo potere fino a questa città.

Il carattere sacro che la Mecca riveste per l'Islam è un fatto di essenziale portata religiosa e in esso è possibile cogliere nel vivo quel carattere peculiare di innovazione decisiva, a carattere "rivoluzionario", e di

continuità tradizionale che qualifica la «creazione» religiosa di Maometto. Infatti la sacralità del santuario meccano e della pietra nera, viene identificata nel suo originario legame con la rivelazione monoteistica che, consegnata ad Abramo, padre comune alle due nazioni ebraica ed araba, ora risorge nella sua integrità con l'avvento del Profeta. L'antico santuario del vero Dio fondato da Abramo, poi contaminato dalla credenza idolatrica, una volta ripristinato da Maometto nella sua funzione originaria, continua ad essere il centro della vita religiosa delle tribù arabe e più tardi, nell'ampliarsi della prospettiva islamica in senso universalistico, diventa il fulcro dell'Islam medesimo. Come è noto, l'obbligo del pellegrinaggio alla Mecca almeno una volta nella vita si impone al fedele musulmano sull'esempio del pellegrinaggio compiuto da Maometto al suo ritorno nella città. In questo pellegrinaggio si mantengono i riti tipici della prassi pre-islamica, quale ad esempio il triplice giro intorno alla pietra nera ed altri rituali, tra cui il sacrificio animale, ma il suo significato e la sua funzione sono profondamente trasformati dalla nuova e originale visione religiosa. Si conferma dunque, ove fosse necessario, la necessità ineludibile della ricerca storico-religiosa, nella sua peculiare dimensione comparativa, di focalizzare l'attenzione sul mobile flusso dei fenomeni storici, vitalmente inserito nella dialettica di continuità e di innovazione che talora conosce anche le forme radicali della rottura e della nuova «creazione», ma senza mai perdere i contatti con lo scenario in cui, per varie circostanze e motivazioni, esse hanno origine e possibilità di realizzazione.

Conclusione

Questa discussione conferma la complessità del problema delle definizioni categoriali ma anche l'opportunità che esse offrono, se utilizzate con l'indispensabile duttilità e nel pieno rispetto delle variabili storiche, di meglio individuare e valutare la ricchezza di aspetti dei fenomeni ad esse riconducibili. Si può concludere pertanto – naturalmente in una prospettiva generale che deve di volta in volta comporsi con la ricerca idiografica sugli specifici contesti storici – che nel quadro vasto delle espressioni religiose delle culture umane, quale è percepito e indagato dalla disciplina storico-religiosa, le categorie di “riforma”, “tradizione”, “rivoluzione”, “continuità”, e “nuova creazione” intervengono non solo in opposizione ma talora anche in singolare e, sia pure a vario titolo condizionata, convergenza.

Lettere consigliate

- ANTES P., *Der Islam als politischer Faktor*, 1980, 1991²; tr. it. *L'Islam. Una guida*, Palomar, Bari 2006.
- ANTES P. (a cura di), *Grosse Religionsstifter. Zarathustra, Mose, Jesus, Mani, Muhammad, Nanak, Buddha, Konfuzius, Lao Zi, Beck*, München 1992; tr. it., *I fondatori delle grandi religioni. Zarathustra, Mosé, Gesù, Mani, Maometto, Nanak, Buddha, Confucio, Lao-Tzu*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.
- CASTELLANI G. (a cura di), *Storia delle religioni*, fondata da P. Tacchi Venturi, VI^a ed., voll. I-IV, UTET, Torino 1970.
- ELIADE M. (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, voll. I- XVI, MacMillan Publishing Company-Collier MacMillan Publishers, New York-London 1987. Nuova edizione con numerose revisioni e aggiunte, L. Jones Editor in Chief, Thomson Gale, Detroit 2005. La traduzione italiana della prima edizione, raggruppa le voci dell'Enciclopedia in ordine tematico piuttosto che alfabetico, a cura di D.M. Così – L. Saibene – R. Scagno, Marzorati-Jaca Book, Milano. Pubblicati i volumi I- XIV: I Oggetto e modalità della credenza religiosa, 1993; II Il rito. Oggetti, atti, cerimonie, 1994; III L'esperienza. Vita religiosa, individuale e collettiva, 1996; IV Il pensiero. Concezioni e simboli, 1997; V Lo studio delle religioni. Discipline e autori, 1995; VI Ebraismo, 2003; VII, 1-2 Cristianesimo; VIII Islam, 2004; IX Induismo, 2006; X Buddhismo, 2006; XI: Religioni del Mediterraneo e del Vicino Oriente antico, 2002; XII Religioni dell'Eurasia, 2008; XIII Religioni dell'Estremo Oriente, 2007; XIV Religioni dell'Africa, 2009; XV Religioni dell'Oceania, 2012; XVI Religioni delle Americhe, 2010; XVII Indici.
- FILORAMO G. (a cura di), *Storia delle religioni*, voll. I-V, Laterza, Roma 1994.
- FILORAMO G., *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, Einaudi, Torino 2004.
- GARBINI G., *Scrivere la storia di Israele*, Paideia, Brescia 2008.
- HENGEL M., *Judentum und Hellenismus, Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2 Jh. s.v.Chr.*, J.C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1973, 1988³; trad. it. *Giudaismo ed Ellenismo. Studi sul loro incontro, con particolare riguardo per la Palestina fino alla metà del II secolo a.C.*, Paideia, Brescia 2001.
- HURTADO L.W., *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Philadelphia, Fortress 1988.

- MERVIN S., *Histoire de l'Islam. Fondaments et doctrines*, Flammarion, Paris 2000; tr.it., *L'Islam. Fondamenti e dottrine*, Bruno Mondadori, Milano 2001.
- ROBINSON M.J., *Jesus according to the Earliest Witness*, Augsburg Fortress, Minneapolis, Minn. 2007; trad. it. *Gesù secondo il testimone più antico*, Paideia, Brescia 2009.
- SOGIN J.A., *Storia di Israele*, Paideia, Brescia 1994.
- STEGEMANN W. – MALINA B.J. – THEISSEN G. (eds.), *Jesus in neuen Kontexten*, W. Kohlhammer, Stuttgart 2002; tr. it. *Il nuovo Gesù storico*, Paideia, Brescia 2006.
- WATT W. MONTGOMERY – WELCH A.T., *Der Islam. I. Mohammed und die Frühzeit Islamisches Recht Religiöses Leben*, Kohlhammer, Stuttgart 1980; tr. it., *L'Islam Maometto e il Corano*, Jaca Book, Milano 1981.

The Protestant Reformation North of the Alps¹

WIM FRANÇOIS²

In this article an introduction is given to the multifaceted origin of the Protestant Reformation north of the Alps, viz. in its various manifestations, as Lutheranism, Zwinglianism, Calvinism, Anglicanism, and Radical Reformation or Anabaptism. The focus will be on the historical circumstances and the main protagonists of the early years, while also giving due attention to the theological issues that united or divided the diverse branches of the early Reformation. For each of them, also a few important reference works will be cited.

¹ Among the manifold introductions to the Reformation Era, see especially C. SCOTT DIXON, *The Church in the Early Modern Age*, London-New York 2016 (The I.B. Taurus History of the Christian Church); C.M.N. EIRE, *Reformations: The Early Modern World, 1450-1650*, New Haven CT-London 2016; W.D. BUSCHART, *Exploring Protestant Traditions. An Invitation to Theological Hospitality*, Downers Grove IL 2006; R. PO-CHIA HSIA (ed.), *A Companion to the Reformation World*, Malden 2006; A. PETTEGREE (ed.), *The Reformation World*, London-New York 2000; R. BIRELEY, *The Refashioning of Catholicism, 1450-1700: A Reassessment of the Counter Reformation*, Washington D.C. 1999; also A. PETTEGREE, *Reformation and Counter-Reformation*, in *A World History of Christianity*, ed. by Adrian Hastings, Grand Rapids MI 1999, 238-281.

² Universit   KU Leuven.

I. Martin Luther and Lutheranism

I.1 Student, Augustinian friar and scrupulous monk

Martin Luther³ was born in Eisleben (Saxony) on the 10th of November in 1483. After his propaedeutic *Artes*-study Luther was engaged in a study of law when he was struck on 2 July 1505 by a terrible thunderstorm. The young man, dejected by his scruples to be sinful, found himself confronted with the likelihood of an unprepared death and eternal condemnation. He therefore made a vow to St.-Anne to become a monk. Shortly after, he entered the convent of the Augustinian Hermits at Erfurt. This house belonged to the Saxon congregation of the Augustinian Hermits, the observant wing of the Order. This congregation, as all observant branches of religious orders, was opposed to laxness in monastic life and sought to restore the original discipline of its particular rule.

It is striking however that, in the monastery, Luther's psychological constitution began to play an important role in his view on truth. He tried to observe as scrupulously as possible the prescribed practices of fasting and penance and to participate in all the liturgical services, in order to please God and secure his salvation. He nevertheless was constantly burdened by a sense of failure with respect to his religious duties and felt that God, as a severe Judge, was constantly displeased with him. His anxiety for eternal damnation depressed him, a state of mind which manifested itself in a frequent practice of confession. Besides the observance of the rule, the congregation of the observant Augustinians encouraged its members toward the intensive *lectio* or spiritual reading of the Scriptures. The impetus for this idea came from the congregation's vicar-general, Johann von Staupitz. From the earliest stage of his life as a monk Luther took great sustenance of the Scriptures (and particularly the Psalms).

³ On Martin Luther and Lutheranism, see especially C.R. TRUEMAN, *Luther on the Christian Life: Cross and Freedom*, Wheaton IL 2015 (Theologians on the Christian Life); R. KOLB – I. DINGEL – L. BATKA (eds.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, Oxford 2014; B. LOHSE, *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development*, trans. by Roy A. Harrisville, Minneapolis MN 2011; A. BEUTEL (ed.), *Luther Handbuch*, Tübingen 2005; M. BRECHT, *Martin Luther: A Biography*, trans. by James L. Schaaf, 3 vols., Minneapolis MN 1993–1999.

The model monk became a priest in 1507 and soon after started his theological studies, first at Erfurt university, and then from 1508, at the newly founded university of Wittenberg. It consisted of a study of the Scriptures and Scholastic theology.

Luther's congregation, the observant Augustinian Hermits, sent him together with an older confrere, to Rome to defend the strict observance of the congregation against attempts to compromise with houses that lacked the same strictness (1510-11). At Rome, Luther was reportedly perplexed when he noticed the love of lucre and decadence that accompanied pilgrimage centers and other ecclesiastical institutions.

In 1512, after returning to Germany, Luther graduated as a doctor of theology and became a professor of Sacred Scripture at Wittenberg.

1.2 The reformation(al) breakthrough: Justification by faith

A crucial moment in Luther's personal and intellectual development was the series of lectures he gave during 1515-16 on Paul's Epistle to the Romans. In Rom 1,17 he read: "For therein is the righteousness of God revealed from faith to faith: As it is written, The just shall live by faith [Hab 2,4]". According to Luther, this verse proved once and for all that, after the last Bible book was completed, Scripture became the sole trustworthy means for accessing theological truth (*sola scriptura* as the formal principle of Reformation). To elucidate Paul's doctrine of justification Luther made an appeal to Augustine's anti-pelagian works and particularly to *De spiritu et littera*. It led him to the conviction that it was impossible for any fundamentally-sinful human being to earn his righteousness by doing good works and fulfilling devotional practices. After Adam's fall, all acts of man – even the so-called 'good works' – were corrupted by a fundamental sinfulness. Hence, it was in faith and faith alone that the baptized could entrust themselves to God's grace, a grace that was offered to them through Jesus' atoning death and resurrection (*sola gratia* and *sola fide* as the material principles of Reformation). From faith flowed the fruits of faith, viz. daily works of penance and charity. Sinfulness inevitably remained in man, but God no longer imputed it to the believer. This Pauline doctrine of justification, which was in Luther's view the core of the Gospel, became his hermeneutical key to interpret the entire Bible.

Luther's reformation(al) breakthrough was clearly at odds with the practice of indulgence-selling. In their original purpose, indulgences

included for the sinner a promise of reduction of temporary punishments he still had to expiate in purgatory – a benefit that could be obtained even for the deceased. The condition was that the sinner had confessed properly and had done the prescribed ‘good works’ as penance. Luther argued that it was not only impossible for a man to secure salvation through indulgences – let alone by buying them –, but he also took offense at the manner in which the ‘Jubilee indulgence’ was preached in northern Germany after 1515. The practice of granting indulgences was expanded (abused) to forgive even future sins and to make matters worse, were advertised for the obvious purpose to raise as much money for the Church; its benefices were destined for the construction of the new St Peter’s basilica in Rome. And there was even more: Albert of Brandenburg, Archbishop of Magdeburg and administrator of the diocese of Halberstadt since 1513, had, in addition, been raised to the Archdiocese of Mainz in 1514. Since he intended not to surrender his previous diocese of Magdeburg, and was, moreover, under the canonical age to be a bishop, the Roman Curia merely gave him a dispensation in exchange for a considerable fee. To that purpose, Albert had to rent money with the Fugger banking family in Augsburg, and Pope Leo X agreed that 50 per cent of the monies raised from the preaching of the indulgence in Albrecht’s dioceses should be used to pay the debt at the banking house (the other 50 per cent was destined directly for the building of the St Peter’s basilica in Rome).

When in 1517 the Dominican friar Johann Tetzel arrived in the region to preach on the Jubilee indulgence, Luther decided to make his theological ideas public. On 31 October (‘Reformation Day’) he posted his 95 theses about faith, grace and indulgences on the door of the castle church – and more probably of all churches – of Wittenberg. In posting a document outside the church, Luther may have been following a routine academic gesture calling for a debate on a particular issue; an action justified by Luther’s standing as a local professor.

Luther sent these theses, with an accompanying letter to Albert of Brandenburg. Moreover, his friends printed them in Leipzig and Nuremberg, as well as in the well-known and international printing center of Basle, so that within months Luther’s theses circulated widely. Thanks to the invention of the printing press, the rise of ‘Luther’ was to a large degree a ‘media event’.

1.3 The Reaction

Luther's positions caused controversy and debate. Already in the years 1517-18, he had been accused of heresy in Rome (to Sylvester Prierias o.p., the *Master of the Sacred Palace*). Rome was aroused since one of the implications of Luther's theses was that he denied the Pope's authority over Purgatory in the granting of indulgences.

Luther was summoned to Rome to explain himself, but he was advised not to do so. With the support of his lord, Frederick the Wise of Saxony, it was agreed that he would go to Augsburg to meet there, in October 1518, with the Pope's representative, Cardinal Thomas de Vio Cajetan. Luther, however, refused to recant before Cajetan. Karl von Miltitz, a Saxon nobleman and papal diplomat, was able to reach a tentative settlement in early 1519, which included that Luther would keep silent, as long as his adversaries would do the same.

However, in June-July 1519, Andreas Bodenstein von Karlstadt, Luther's colleague in Wittenberg, engaged in a public debate at Leipzig with the eminent Catholic scholar Johannes Eck. Luther was also present and on that occasion, he could not stop from breaking his silence. He emphasized that the authority of Scripture was superior to the Pope and councils, and he repeated his views on justification by faith alone in God's grace, as well as his denial of the salutary force of indulgences. Confronted with Eck's remark that he aligned himself with several of the propositions of John Hus, condemned at the Council of Constance, Luther had to take the full consequences of his standpoints by affirming that the Pope and general councils could err and had actually erred.

In the fall of 1519, several propositions taken from Luther's printed works were struck by a solemn doctrinal condemnation by the theologians from the University of Cologne (30 August) and Louvain (7 November). The condemnation was confirmed on 4 December by Cardinal Adrian of Utrecht, Bishop of Tortosa, Great Inquisitor and leader of the Spanish government. The condemnations were subsequently printed in Louvain and Cologne.

On 15 June 1520, Pope Leo X, drawing the canonical consequences of the theological condemnations, issued the bull *Exsurge Domine*, in which he threatened Luther with the Church ban, if he did not revoke his erroneous positions, and ordered all his books to be burned.

1.4 Three great Reformation tracts of 1520

- *Open Letter to the Christian Nobility of the German Nation (An den christlichen Adel Deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung).*

In this treatise, written in German and addressed to the nobility of Germany, Luther emphasized the priesthood of all believers: He believed that the Church was the community of those who in faith truly accepted the pledge of salvation, which implies the equality of all Christians before God. Luther urged the nobility of Germany to take responsibility for the implementation of the Reformation as well as for the education of the young and care for the sick, if the bishops were not prepared to do so. He called for a free and general Council, to settle the religious disputes.

- *The Babylonian Captivity of the Church (De captivitate Babylonica Ecclesiae praeludium).*

It contains the core of Luther's sacramental theology as he considered a sacrament to be a sign of God's pledge, instituted by Christ. He only believed that Baptism and Eucharist are genuine sacraments. Confession was considered to be a sacramental sign.

He believed in the real presence of Christ in the Eucharist, holding that the true body and blood of Christ are present "in, with and under" the appearance (*forma*) of bread and wine, which preserve their own substance (*consubstantiatio*); he did not accept the scholastic view on transubstantiation nor the sacrificial character of the Mass.

Luther's treatise and position was countered by King Henry VIII of England, viz. in the *Assertio septem sacramentorum*.

- *The Freedom of a Christian Man (Von der Freiheit eines Christenmenschen).*

Luther argued that a Christian, when he entrusts himself to Christ, is no longer bound to human laws, but is completely free for the love of God and neighbor.

1.5 The Ban

On 10 December 1520, Martin Luther, together with some of his students, burned the papal bull *Exsurge Domine* together with copies of canon law and books of Luther's most important scholastic adversaries. This act sealed the definitive and irreparable rupture between Luther and Rome. Less than a month later, on 3 January 1521, Pope Leo X

effectively struck Luther by the Church ban, written down in the bull *Decet Romanum Pontificem*.

The ecclesiastical ban had to be confirmed and implemented by an imperial ban. The new Emperor Charles V intended to do so at the Diet of Worms (Lent 1521). The German Princes, however, insisted that Luther be heard. Luther therefore appeared personally to answer the charge of heresy and address his accusers. In a well-known scene, he refused to retract his position. More practically, Luther's safe-conduct was honored, and he was permitted to leave Worms unharmed. Charles V proclaimed the Imperial Edict of Worms on 26 May 1521, declaring Luther an obstinate heretic and putting him under the ban of the Empire, which implied that he should be arrested and his books burned.

1.6 At the Wartburg: Translation of the Scriptures

During his return trip from Worms, Frederick the Wise, Elector of Saxony, secretly sent his men to 'kidnap' – read escort – Luther to the security of the Wartburg Castle at Eisenach. There, Luther occupied himself with study and writing, and engaging the Catholic Louvain theologian Jacobus Latomus.

From the end of 1521 onwards and at the urging of friends and colleagues in Wittenberg, including Philip Melanchthon, Luther engaged in a fresh German translation of the New Testament. After only twelve weeks of hard work at the Wartburg, Luther was able to bring the text to Wittenberg, so that printing could start. In September 1522 about 3000 copies of Luther's German New Testament were released onto the market; they were such a success that they quickly sold out ('Septembertestament'). A second edition was published in December ('Decembertestament'). In the following years, Luther and his Wittenberg colleagues engaged in the translation of the complete Bible, which would be issued in 1534.

Philip Melanchthon contributed the first systematic exposition of the Lutheran faith, the *Loci communes*, in December 1521.

1.7 Luther's Return to Wittenberg

In Luther's absence, a group of radical lay reformers known as the Zwickau Prophets descended on Wittenberg with the support of Andreas Bodenstein von Karlstadt, and pushed the reform movement further than either Luther or the Electoral Court were comfortable with. They

not only claimed for priests the right to marry and introduced into the local liturgy a German Mass (first celebrated at Christmas night 1521), but they even smashed statues and images in churches, and questioned the value of infant baptism.

These actions obliged Luther to quickly come back to Wittenberg during the Lent of 1522, in order to re-assume the leadership of the Reformation in Germany and keep it on much more moderate path. To that aim, he held the so-called 'Invocavit' sermons and resumed his lectures at the University of Wittenberg. He reformed Sunday Mass, but in a much less radical way than Andreas Bodenstein von Karlstadt and the Zwickau Prophets had intended to do. He appealed to secular princes to implement the Reformation by organizing schools and taking care of the sick and orphans, since the bishops of the Old Church failed to do so.

He also took off the habit of his Augustinian Order in early October 1524.

1.8 The Peasants' War of 1525

The Peasants' War of 1525 was provoked by radicals such as Thomas Müntzer and the Zwickau Prophets, who claimed to be following Luther's view of the equality of Christians before God. Peasants in south-central Germany revolted against the harsh conditions of rural life and the taxes imposed by landlords, both secular and clerical. Luther first tried to mediate, then made his choice for the princes. He denounced the peasants and called for their suppression (see his treatise *Against the Murderous, Thieving Hordes of Peasants*). The battle of Frankenhausen on 15 May 1525 resulted in a wholesale slaughter of the insurgent peasants. Those who were attracted to more radical reform measures and social levelling, were among the first adherents of Anabaptism.

On 13 June 1525, in the midst of the difficult Peasants' War, Luther married a former Cistercian nun, Katharina von Bora. For a lot of people in Europe, not the least for Luther's co-religionists in Germany, the suppression of the Peasants' War and Luther's marriage meant the end of the revolutionary stage of the Reformation.

1.9 Further polarization and consolidation of the Lutheran Reformation

In the years 1524-25 the relationship soured between Luther and the humanist movement. There were certainly points of agreement between the humanists and Luther, like their denouncement of the abuses within the Church, their criticism of scholastic theology, and their desire to reform the Church based on Scripture. Several humanists even went as far as joining the Reformation movement. Between Erasmus and Luther, however, a rupture occurred in the years 1524-25. In 1524, Erasmus had published his booklet *On Free Will*, in which he argued that, although God always has the initiative in the economy of grace, man is free to either reject God's offer, or to consent to it by doing good works that God even may reward in view to eternal salvation. Luther for his part fundamentally disagreed with Erasmus and repeated his theological insights that man's will was bound by original sin and incapable of doing anything good, let alone something that could yield merits with a view to salvation. It was only God's grace that could cover man's sinfulness (Luther's *On the Bondage of the Will*, 1525).

From his stronghold in Wittenberg, Luther further engaged in the stabilization and organization of his 'evangelical movement':

- He further reformed liturgy: Without completely abolishing Latin Mass, he propagated service with German texts and songs, centered around the reading and preaching of the Scripture and celebration of the Supper (1526);
- He issued a Baptism rite (1526) and a Marriage rite (1529);
- He composed songs, as e.g. *A Mighty Fortress Is Our God* (1527-29);
- He wrote a catechism, both a 'Small Catechism' and a 'Large Catechism', in 1529.

Luther also engaged in a controversy with Huldrych Zwingli and the Swiss reformers, regarding the essence of the Eucharist or Last Supper. While Luther stuck to Christ's real presence "in, with and under" the forms of bread and wine, the Swiss reformers tended to interpret the Eucharist as a communion service or as a commemoration of Christ's unique sacrifice with the bread and wine being purely symbolic references. The rupture between Luther and the Swiss reformers was sealed at the Marburg Colloquy in 1529.

1.10 Religion and Politics

The Emperor Charles, who had reinforced his position on the European politico-military scene by the end of the 1520s, insisted at the Diet of Speyer in 1529 that his condemnation of Luther proclaimed at Worms in 1521, should be enforced. This gave rise to a letter of protestation from the part of the Lutheran princes, who rejected the decision of the Diet of Speyer in 1529. From this letter of protestation, the term 'Protestants' was first used.

In 1530, at the Diet of Augsburg, Philip Melanchthon presented a confession of faith in 28 articles. Although the Confession avoided using harsh language against the Pope and even accepted some ecclesiastical ceremonies that did not run against the Gospel (among which fasting), the Diet rejected it on 22 September. The Augsburg Confession then became the creedal statement for the newly established Protestant faith.

The Emperor sent the 'Protestants' an ultimatum to come to an agreement. If not, he threatened them with an armed intervention. As a reaction, the Lutheran princes formed in 1531 a defensive alliance, called the Schmalkaldic League.

Since the Emperor needed the support of the Lutheran princes in his struggle against the advancing Turks, he eventually decided to come to a settlement. Through the Religious Truce of Nuremberg (1532) the Lutherans promised to give the much-needed financial and military assistance, and in exchange the Emperor conceded to the Protestants the right to live their faith in freedom, until a general Council would pronounce upon the issues under discussion.

1.11 Luther and 'the Others'

The Emperor Charles indeed took steps with the Pope in order to convene a general Council. Luther for his part, wrote in 1539 an elaborate study entitled *On the Councils and the Church*. He gave vent to his skepticism on whether the reform of the Church could come from a Council, since history had proven that councils and Church fathers had not been free of errors. Only the four principal councils of the Church, viz. Nicaea, Constantinople, Ephesus and Chalcedon should, in Luther's view, be given authority, since its doctrinal pronouncements had come about on the basis of an authentic exegesis of Scripture.

In his last years, Luther became harsh and relentless in his judgement on the 'Others', be it the papists, the Anabaptists, the Jews, or the Turks.

1.12 Luther's death

On a trip to solve the lasting disagreements between the counts of Mansfeld, Luther died on 18 February 1546, in his native town of Eisleben.

1.13 The Schmalkaldic War and Peace of Augsburg

The Emperor Charles took the occasion of Luther's death to engage in a military campaign against the Schmalkaldic League, which he defeated in 1547 at Mühlberg. The crushing victory not only left the leading Protestant princes as prisoners in his hands, but seemed likely to reverse two decades of systematic Church-building in the German princely states.

As a consequence, Charles V insisted on a temporary religious settlement, the Augsburg Interim of 1548, while presaging the eventual reintroduction of a Catholic order of service throughout the Empire:

- All Germans had to accept the Catholic creed, with the exception of the doctrine on justification, discussed at Trent;
- Necessity of reform of the Church;
- Communion under both species for all;
- Priests' marriage accepted.

The Emperor's military advantage proved to be only temporary, and within a few years a sharp turn in the strategic balance forced him to contemplate a more realistic settlement of Germany's religious stalemate. Exhausted and discouraged, in 1555 Charles retired from active political life, leaving his brother Ferdinand to make the concessions to German Protestantism that were now inevitable. Hence, in 1555 the Peace of Augsburg was accepted by the Diet:

- Princes and free cities may impose their religion upon their subjects; free cities can accept both of them (*cuius regio, eius religio*);
- Those who refuse to accept the established Church have the right to emigrate;
- Church property and ecclesiastical territories belong to those who owned it in 1552.

1.14 Later Lutheranism

Conflicting strains began to emerge between factions within 'Lutheranism':

- Those who were open to compromise with other currents within humanism and Reformation, with the Emperor after the defeat of Mühlberg, and later with emerging Calvinism. Among them was Luther's lieutenant and heir, Philip Melanchthon, so that the adherents of this current were called the 'Philippists';
- Those who opposed any compromise, and considered themselves the guardians of Lutheran orthodoxy. Called the 'Gnesio-lutherans', they drew up the *Formula of Concord*, a clear statement of Lutheran doctrine, proclaimed in 1580 which was widely accepted as the new creedal statement in Lutheran Churches across Germany.

1.15 Lutheranism in Prussia and outside Germany

In Prussia, the state of the Teutonic Knights followed the Grand Master Albert of Prussia who went over to Lutheranism in 1525 and founded a dynasty.

Lutheranism had already spread in the 1520s into Northern Europe, more specifically in Denmark and Norway (in a personal union with Denmark), as well as in Sweden and Finland (in union with Sweden), although episcopal organization was kept in Sweden.

The Baltic states of Estonia and Latvia became Lutheran in the middle of the 16th century.

In the Lands of Eastern Europe, among which Poland, Bohemia, and Transylvania, important minorities opted for the Lutheran Reformation, a circumstance now disguised for posterity by the later success of the Counter-Reformation in e.g. Poland.

In Western Europe, Lutheran minorities persisted, especially until the 1560s.

2. Huldrych Zwingli

During his educational years, and while a pastor in Glarus and later in Einsiedeln, Huldrych Zwingli (1484-1531)⁴ became influenced by Erasmus and his idea of a spiritual Christianity based upon Scripture.

⁴ On Zwingli and Zwinglianism, see especially J. VOIGTLÄNDER, *Ein Fest der Befreiung: Huldrych Zwinglis Abendmahlslehre*, Neukirchen-Vluyn 2013 (Neukirchener Theologie); B. MOELLER, *Zwinglis Disputationen: Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation*, Göttingen 2011²; B. GORDON, *The Swiss Reformation*, Manchester-New York 2002 (New Frontiers in History); J.V. POLLET, *Huldrych Zwingli et le zwinglianisme: essai de synthèse*

In 1518 Zwingli, a talented preacher, was appointed as pleban (*Leutpriester*) in the principal church (*Grossmünster*) of Zurich. During a period of illness, he became acquainted with Martin Luther's ideas.

His rupture with the Church of Rome was sealed during the Lenten Fast of 1522. Zwingli and about a dozen coreligionists consciously transgressed the fasting rules by cutting and distributing two smoked sausages (the famous *Wurstessen*). Preachers of indulgences were kept out of the town. Having broken with the Bishop, who was not willing to introduce the reforms proposed by Zwingli, he was hired as a preacher by the City Council of Zurich. In this capacity, he started a gradual reformation of the local Church's life which he claimed was based upon a thorough study of Scripture, including

- Abolition of clerical celibacy;
- Removal of all images from the churches;
- (1525) The Lord's Supper was celebrated only four times a year, according to a peculiar liturgy; The Eucharist was considered a mere symbolical memorial of and an action of thanksgiving for Christ's sacrificial death. Christ is not really present. This position ultimately led to a rupture with the Lutherans;
- Services on other (sun)days are limited to Scripture reading, preaching and prayer (no organ playing);
- Convents are closed. The City Council is responsible for education, care of the sick, and (civil) marriage;
- The Church is structured according to the model of city councils.

The Swiss urban cantons most similar in size and confidence to Zurich, namely Bern and Basle, swiftly followed Zwingli into the evangelical camp. The smaller inner mountain cantons resisted, a resistance prompted in equal measure by their antipathy to Zurich and their loyalty to Catholicism. This resulted in two wars. In the second war, the Catholic cantons inflicted on Zurich a crushing defeat which cost the life of Zwingli himself (the Battle of Kappel – 1531).

According to the Peace of Kappel (1531) each canton was allowed to decide about its public religion.

It was Bern in 1532 which encouraged the small French speaking city of Geneva to throw off the rule of its prince-bishop and declare

historique et théologique mis à jour d'après des recherches récentes, Paris 1988 (De Pétrarque à Descartes 52); M. HAAS, *Huldreich Zwingli und seine Zeit: Leben und Werk des Zürcher Reformators*, Zürich 1982³.

itself for the Reformation. In 1536, a young French exile named John Calvin arrived in Geneva to assist the city in implementing a new evangelical order.

After Zwingli's death, Heinrich Bullinger (1504-75) was appointed as his successor by the City Council of Zurich. He drafted the *Confessio Helvetica* (1536) that marked the rupture with the German Reformation. Finally, the Zwinglians came to an agreement with Calvinism (*Confessio Helvetica secunda*, 1562), but they kept their own 'order' of organization and liturgy.

3. John Calvin

3.1 Jurist, Humanist, and Reformer

Jean Cauvin – John Calvin – (1509-64)⁵ was born in Noyon, in the north of France, and received an education as a lawyer at the universities of Orleans and Bourges. At the same time, he was influenced by the spirit of biblical humanism, and read Latin and Greek classical authors.

It is generally believed that he turned to Protestantism in 1533. His friend Nicholas Cop, rector of the University of Paris, held a famous address that revealed an outspoken sympathy with the Protestant Reformation. King Francis I was disgruntled and, as a consequence, took measures against the Protestants. Nicholas Cop had to flee the town, together with some of his coreligionists, among whom was Calvin.

Calvin established himself in Basle, where he turned his considerable intellectual skills to a justification of French evangelism. The result was the first version of his *Institutes of the Christian Religion* (*Institutio Christianae religionis*), a clear systematic exposition of the 'Reformed' faith, first published in Basle in 1535-36 (and constantly further elaborated until it received its definitive form in 1559).

⁵ On Calvin and Calvinism, see especially I. DINGEL – H.J. SELDERHUIS (eds.), *Calvin und Calvinismus: Europäische Perspektiven*, Göttingen 2011 (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz. Abteilung Religionsgeschichte; Beihefte 84); B. GORDON, *Calvin*, New Haven CT 2009; H.J. SELDERHUIS (ed.), *The Calvin Handbook*, Grand Rapids MI 2009; P. HELM, *John Calvin's Ideas*, Oxford 2004; D.K. MCKIM (ed.), *The Cambridge Companion to John Calvin*, Cambridge 2004; P. BENEDICT, *Christ's Churches Purely Reformed. A Social History of Calvinism*, New Haven CT-London 2002.

His doctrine, as found in the *Institutio*, is less original than the ideas of Luther and Zwingli, but more systematically exposed:

- Accepts the *sola Scriptura* principle, but accepts no individualistic interpretation of the Bible; the true interpretation is given by a body in charge and is found in the official confession;
- Crucial element in his dogmatics was the absolute sovereignty of God in the process of justification. Hence, all glory is to be due to God alone; double predestination: Only a small number are, from all eternity, elected to be saved; the bulk of people are adjudged to eternal damnation; justification as the result of God's predestinatory decrees only (and not on the basis of God's foreknowledge of men's good works);
- Sacraments (baptism and communion) are considered a testimony of God's grace, confirmed by an external/earthly sign; the belief in a mere spiritual (real) presence of Christ with bread and wine, through the intermediary of the Holy Spirit, and received in faith by the believers. Unsurprisingly, Calvin rejected the Catholic theology of transubstantiation and Mass as a reenactment of Christ's sacrifice, as well as Luther's doctrine of consubstantiation; he rejected also Zwingli's opinion about the Lord's Supper as a mere symbolic memorial;
- In the liturgy he rejected all that is not explicitly found in the New Testament; 'Reformed' services include the reading of the Scriptures, preaching, congregational praying and singing;
- The mission of Church and State is totally different; the Church does not need the State to fulfill its task; the State can be asked by the Church to execute its decisions.

3.2 Fierce start in Geneva

When on a return trip from Ferrara, Calvin passed through Geneva in July 1536. The citizens had, at the instigation of the city of Bern, expelled their prince-bishop in 1532 and abjured the authority of the Duke who supported the bishop, while at the same time formally accepting Protestantism. The Reform-minded ideas, however, had only remained at the surface and not given cause to a real lifestyle change among the people of Geneva. Feeling unable to deal with that situation, the town's preacher Guillaume Farel (1489-1565), begged Calvin to stay in the town in order to implement the Reformation.

Calvin therefore composed a confession of faith and wrote a catechism, a short compendium of the doctrine of faith. At his instigation, the City Council compelled each citizen to subscribe by an oath to the confession of faith. Those who refused, lost their civil right and had to leave the town. Calvin, moreover, drew up a Church order, containing severe rules regarding morals and discipline in the town. Only those who found themselves living according to the austere ecclesiastical discipline could be allowed to the celebration of the Lord's Supper. Calvin had men assigned in each district of the town, in order to keep an eye on the moral life of the citizens: If they observed an offense, they had to report it to the preacher in charge.

After some conflicts and provoked by his austerity, Calvin and Farel were outmaneuvered and expelled in 1538.

3.3 Intermezzo in Strasbourg

Calvin quickly found new employment as a minister to the small French congregation in Strasbourg, where he entered into contact with Martin Bucer, a former Dominican friar who stood for a more moderate Reformation.

In Strasbourg, Calvin devoted himself to an intensive study. He revised his *Institutes*, wrote commentaries on the books of the Bible, and laid the foundation for a French version of the Psalms. Important is that he borrowed from Bucer a theology of ecclesiastical ministry which he would include in the *Church Order* he would soon draw up.

In Strasbourg, Calvin married Idelette de Bure.

Calvin would stay in Strasbourg from 1538 until 1541.

3.4 Return to Geneva

Due to the political and religious unrest in Geneva, the new City Council decided to call Calvin back in 1541. He agreed to return on condition that he could reorganize the Church in Geneva according to his own insights.

He implemented the Church organization he had developed in his *Ordonnances Ecclésiastiques* of 1540, recognizing four orders of ministerial function:

- Pastors: In charge of preaching, care of the souls, and administration of the sacraments;
- Doctors: In charge of teaching the Scriptures, the education of (intended) pastors, and the religious education of young people;

- Elders: Twelve members of the congregation, chosen because of their conduct, in charge of the moral and religious control of the individual Church members;
- Deacons: In charge of the care of the poor and the sick, and the administration of Church property and charity foundations.

He also introduced two organisms:

- Consistory: The pastor(s) and the elders of the local congregation; they rule the local church, watch over the orthodoxy and moral conduct and can exclude Church members from communion. The public exercise of discipline was as crucial a mark of the true Church as preaching or the sacraments;
- *La vénérable compagnie*: The pastors and doctors of Geneva and its region, in charge of determining the official doctrine, as well as settling pastoral problems; they further examine candidates for the office of pastor and present them for appointment.

In order to reinforce the moral persuasion of discipline, and reserving to itself matters that touched on civil jurisdiction, the City Council imposed other penalties punishing gambling, dancing, fortune-telling and other superstitions, as well as the neglect of religious duties... Only citizens that found themselves able to live according to the strict requirements of faith and morals could participate in the Lord's Supper, an event that was celebrated only four times a year given the weakness of the people of Geneva. Sunday service was simple and austere and consisted of the reading of the Scriptures, preaching, congregational praying and singing.

In his second period in Geneva, Calvin revised his liturgy (*The Form of Prayers and Church Singing*, 1542) as well as his *Catechism of Geneva* (1541, revised 1545 and 1560).

3.5 Calvin's 'Inquisition'

In a few years (1541-46), the religious and political authorities in Calvinist Geneva passed 58 death sentences and 76 banishments.

Very well-known is the judgment inflicted, at the demand of Calvin, on Michel Servet (1511-53), a Spanish physician, lawyer and theologian who rejected the Christian doctrine on the Holy Trinity. In 1553 he published his *Christianismi Restitutio* at Lyons, was delivered to the Inquisition, escaped and went to Geneva where he joined the opposition against Calvin. After a trial with Calvin as prosecutor, he died at the stake.

3.6 Calvinist Geneva and Reformed Protestantism

In 1559 Calvin founded his own university, the *Académie* of Geneva, which trained pastors and theologians from all over Europe, many of them being persecuted minorities taking refuge in the town. The Academy was directed by Theodore de Bèze (Theodorus Beza, 1519-1605) who succeeded Calvin after his death in 1564.

By Calvin's publications, his correspondence, and by the exiled pastors and theologians who studied at the Academy, Calvinist Geneva deeply influenced the Protestant Reformation in many countries:

- Scotland: A Calvinist regime was established in 1560 (John Knox); influence also in England, on the so-called 'Puritans';
- The Netherlands: A coalition of rebel nobles and Calvinists led by William of Orange succeeded in detaching the northern provinces from the Spanish Crown in the 1570s. Although freedom of conscience was guaranteed, a Calvinist public order was created. The Church was recognized as the sole public Church, but the town authorities turned a deaf ear when the ministers urged them to pursue more energetically the other religious groups which continued to enjoy a flourishing if unauthorized existence;
- France: After many years of civil war, the Calvinists – also known as Huguenots – were granted a few basic rights by the Edict of Nantes (1598), such as the right to worship. They had their strongholds in the southern and western parts of France. Their rights were, however, revoked by the Edict of Fontainebleau (1685);
- A whole series of German cities and small territories accepted the Reformed version of Protestantism, in particular the Palatinate (in south-west Germany), with the University of Heidelberg as a focal point. Here the famous *Heidelberg Catechism* (1563) was produced, one of the most important foundational books of faith for the Reformed;
- In Central-Europe, important Calvinist minorities developed in Poland and Hungary, but this influence was for the greater part annihilated by the Catholic 'Counter'-Reformation. In Transylvania, however, a significant Calvinist population stood its ground.

4. The English Reformation

In the English Reformation⁶, several phases can be distinguished:

- The reign of Henry VIII (1509-47). The King hoped to be released from his marriage to Catherine of Aragon, for this union was not able to produce the male heir he desired, in order to secure the future of the young Tudor-dynasty. Moreover, he became infatuated with a young woman in the Queen's company named Anne Boleyn. Because Cardinal Wolsey was not able to obtain from the Pope the desired annulment of the King's marriage to Catherine (and of-course Thomas More refused to act against his conscience), Henry broke with Rome. In a quick succession of events starting in 1532, laws were passed by Parliament lessening the influence of the papacy in England, and making the King the Supreme Head of the Church (1534). Once these laws were passed, the King moved to take ownership of the Church's property by closing all of the monasteries (1536-41). Although Henry VIII was eager to maintain Catholic doctrine and sacraments, he and his faithful agent, Thomas Cromwell, made appeal to the ideas of religious dissenters when engaging in polemic with Rome. Hence, continental Protestantism gained influence in England.
- The next phase begins with the reign of Henry's son Edward VI (1547-53). After Henry's death in 1547 the evangelical party quickly moved to establish its supremacy within the regency necessitated by the youth of the new King. An outspoken Protestant Church polity was introduced into England, which led to the introduction of two evangelical Prayer Books (1549, rev. 1552), establishing a new English order of service, and denying outspokenly Catholic doctrines, such as the sacrificial character of the Mass. Churches were stripped from remaining Catholic paraphernalia.

⁶ On Henri VIII and the English Reformation, see especially P. MARSHALL, *Heretics and Believers: A History of the English Reformation*, New Haven CT 2017; A. MILTON (ed.), *The Oxford History of Anglicanism*, vol. I: *Reformation and Identity*, c. 1520-1662, Oxford 2017; H. PICTON, *A Short History of the Church of England: From the Reformation to the Present Day*, Newcastle upon Tyne 2015; I.S. MARKHAM et al. (eds.), *The Wiley-Blackwell Companion to the Anglican Communion*, Oxford 2013; G.W. BERNARD, *The King's Reformation: Henry VIII and the Remaking of the English Church*, New Haven CT 2006.

- The reign of Edward's Catholic half-sister Mary Tudor (1553-58). She aimed at restoring Catholicism in the country, reversing all Protestant changes, and staunchly persecuting Protestants ('Bloody Mary'). She married the Spanish King Philip II.
- The reign of Elisabeth I (1558-1603). The Protestant Prayer Book of Edward VI was reintroduced, except it left out the most outspoken Calvinist elements. Elisabeth moreover rejected the full implementation of a Calvinist Church Order. Bishops were retained (episcopal hierarchy), and so were liturgical vestments, which many convinced Protestants regarded as a popish revival. In short, Elisabeth imposed a *via media*, an original synthesis of traditional forms and Protestant doctrine. Catholics were persecuted after 1570, when Pope Pius V released them from their oath of loyalty to the excommunicated Queen. The evangelicals or Puritans wanted to remove the last remnants of traditional religiosity (such as the liturgical vestments) and to introduce a Presbyterian system of Church governance, similar to Calvin's Order. They took refuge in congregations and brotherhoods which grew further and further apart from the mainstream Church, eventually leading into outright confrontations.
- This Anglican Church Order was kept by the Stuart successors of Elisabeth, to the discontentment of both Catholic and Puritan minorities.

5. Radical Reformation: Anabaptism⁷

Radicals in Zurich refused to follow Zwingli in his alliance with municipal authorities and his more gradual approach in introducing the Reformation. They rejected, more specifically, infant baptism and favored a baptism as the result of a genuine confession of sins,

⁷ On the Radical Reformation and/or Anabaptism, see especially J. ALLEN LAPP – C. ARNOLD SNYDER (eds.), *Testing Faith and Tradition: Europe*, S.I. 2006; D.G. LICHDI, *Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart. Von der Täuferbewegung zur weltweiten Freikirche*, Weisenheim am Berg 2004²; D.B. KRAYBILL – C. DESPORTES BOWMAN, *On the Backroad to Heaven: Old Order Hutterites, Mennonites, Amish, and Brethren*, Baltimore MD 2002 (Center Books in Anabaptist Studies); C. ARNOLD SNYDER, *Anabaptist History and Theology: An Introduction*, Kitchener 2002³; C.J. DYCK, *An Introduction to Mennonite History: A Popular History of the Anabaptists and the Mennonites*, Scottdale PA 1993³.

conversion, and the acceptance of a profession of faith. In 1525 the first re-baptism was administered to an adult at Zollikon.

In 1527 the Anabaptists accepted the Schleithem Confession, which included articles on adult baptism, a strict discipline, ban, and even shunning, the refusal to use weapons (strict pacifism), and the refusal to swear oaths.

Apart from the Swiss/South-German branch of Anabaptism, which was in direct continuation with its Zurich origins, other regional traditions developed each with their own accents. Under the leadership of Jacob Hutter a community of Anabaptists was established in South-Tyrol. Under the threat of persecutions, Hutter and his group moved to Moravia in the years 1528-33, to which joined Anabaptists from other parts of Germany. There the group could develop in relative peace, notwithstanding regular waves of persecution. Apart from the acceptance of adult baptism, pacifism etc., the distinctive feature of the 'Hutterites' is the community of property and the refusal of personal goods.

Persecution of the Anabaptists and the emigration movements it caused, also led to their ideas being spread over a wider region. In Strasbourg their ideas were picked up by Melchior Hoffman who had broken with Lutheranism and who preached about the imminent end of times and the return of the Lord. Hoffman administered in 1530/31 in Emden, in East-Frisia, adult baptism to several people from the Habsburg Netherlands, so that this version of Anabaptism, including its eschatological expectance of the return of the Lord, found adherence in the Netherlands. Leaders such as Jan Matthijs even incited people to take up arms to accelerate the coming of the Lord and the judgment of the wicked. In 1534 the Anabaptists conquered the German imperial city of Münster and installed a kind of communist theocracy, led by Jan Matthijs and Jan of Leiden. The city was re-conquered in 1535 by an alliance of Catholic and Protestant German princes. Many in the Netherlands were caught up in the bloody repression that followed.

This episode was later considered an aberration. The former Frisian parish priest Menno Simons (1496-1561), author of the *Foundation-Book* (1539) brought the movement upon a more moderate track:

- Rejection of infant baptism and option for a baptism after a genuine confession of faith;
- In contrast to mainstream Protestantism which emphasized grace and faith, as well as the uselessness of good works, Anabaptists

stressed the moral imperative of a radical imitation of the Lord and his Law;

- Separation from ‘the world’: Radical pacifism, no military service, no oaths;
- Sinners were struck by a Church ban and were even shunned. Discussion among the Mennonites about the strict application of ban and shunning led to further divisions;
- They believed that Jesus did not receive his flesh from his mother Mary. God imparted to Jesus human flesh directly from heaven. The doctrine of the ‘heavenly flesh’ distinguished the Mennonites from the other Anabaptists.

Dutch Mennonites seriously challenged Calvinism in the second half of the sixteenth century. Their movement spread over Northern Germany to Prussia and even beyond. In Switzerland and South-Germany, both Catholics and Protestants harshly persecuted Anabaptists leading many of them to emigrate to the English American colonies and even Russia.

A CURA DI
ALBERTO BARZANÒ E CINZIA BEARZOT
Rivoluzione, riforma, transizione



EDUCatt

Ente per il Diritto allo Studio Universitario dell'Università Cattolica
Largo Gemelli 1, 20123 Milano - tel. 02.7234.22.35 - fax 02.80.53.215
e-mail: editoriale.dsu@educatt.it (produzione);
librario.dsu@educatt.it (distribuzione)
web: www.educatt.it/libri