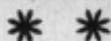


STUDI
IN ONORE DI
ALBERTO PINCHERLE

STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI
pubblicati dalla Scuola di studi storico-religiosi dell'Università di Roma

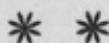


1967 38 (1 e 2)

Edizioni dell'Ateneo Roma



STUDI
IN ONORE DI
ALBERTO PINCHERLE





DOPPIONI E VARIANTI NEL COMMENTO DI S. AGOSTINO A GIOV. XXI, 15-19

Studiando i passi in cui s. Agostino commenta il testo giovanneo menzionato nel titolo, ho rilevato frequenti ritorni sui medesimi concetti, espressi talvolta nei medesimi termini, pur nella libertà d'un procedimento che presenta sfumature diverse d'interpretazioni e di applicazioni pratiche.

Il fatto non è nuovo presso i Padri della Chiesa (per non riferirmi ad altri scrittori) e fu studiato, in s. Agostino, da G. Bardy (*Doublets dans les œuvres de saint Augustin*, in « *Revue des Etudes Augustiniennes* » I, 1955, 21-39).

Un esame di tale fenomeno nei passi accennati mi è sembrato di qualche interesse per meglio lumeggiare un aspetto, sia pure non di primo piano, di s. Agostino predicatore. Dico del « predicatore », poiché tutti i passi presi in esame appartengono alle prediche.

Cercherò di stabilire un confronto tra i vari commenti ai singoli versetti del testo evangelico, con eventuali osservazioni sui procedimenti che risultano da tale esame comparativo.

Nell'intento di mettere in evidenza le ripetizioni e le somiglianze, il testo sarà diviso in piccole sezioni numerate progressivamente.

Saranno riportati i passi, in corsivo continuo le parole che ricorrono identiche (o con sole varianti di flessione), in corsivo spazieggiato quelli di senso uguale espresso in termini differenti. Un esponente indicherà i singoli termini e frasi da mettersi particolarmente a confronto.

I passi sono riferiti all'ordine con cui si susseguono nella Patrologia Latina e nelle pubblicazioni posteriori, salvi gli spostamenti suggeriti dalla somiglianza dei testi riportati.

Da una verifica della cronologia (dov'essa è possibile)

risulta che l'ordine cronologico non sembra avere per il nostro tema particolare importanza.

1.

Il momento in cui avviene il colloquio è notato più volte.

a) *post resurrectionem suam Dominus interrogavit eum* (Serm. 137, 3, PL 38, 755)

b) *post resurrectionem Domini* (Serm. Denis 12, 1, MA, 50; Serm. Lambot 3, PLS 2, 756; poi: *interrogatus a Domino post resurrectionem*)

c) *post Domini resurrectionem* (Serm. Guelf. 17, 2, MA, 496)

d) *resurrexit Christus, de amore interrogatus est Petrus* (Serm. Guelf. 23, 2, MA, 517)

e) *post resurrectionem* (Serm. 295, 4, PL 38, 1350; Serm. Guelf. 16, 1, MA, 492; Serm. Guelf. 34, 3, p. 565).

La coincidenza nelle medesime espressioni non è particolarmente significativa, trattandosi d'una circostanza di tempo che veniva naturale indicare con tali termini.

2.

I due personaggi sono presentati in forma antitetica.

a) *Interrogabat ergo Dominus servum, magister discipulum, creator hominem, redemptor liberatum, firmitas trepidum, praescius ignarum.* (Serm. Denis 12, 1, MA, 50)

b) *Interrogavit eum, Christus scilicet Petrum, magister discipulum, Dominus servum, medicus sanatum* (Serm. Guelf. 23, 1, MA, 516)

Il secondo passo è quasi il riassunto del primo, di cui riproduce esattamente alcune espressioni.

3.

In particolare, Agostino riflette sulla persona di Cristo che interroga, non per sapere, ma per provocare una confessione e per istruire.

a) Sed prius Dominus ¹quod sciebat ²interrogat

(In Io. 123, 5, CC 36, 678)

b) Et ille: 'Amo'. ³Sufficiebat *semel*. Forte mihi *sufficeret*, qui ⁴cor non *video*; quanto magis ³sufficeret Domino, qui ⁴videbat quibus *medullis viscerum suorum* dicebat Petrus: 'Amo'.

(In Ps. 90, s. II, 8, CC 38, 1275)

c) Sed quomodo ei non credebat, qui ⁴cor eius *videbat*?

(Serm. 295, 4, PL 38, 1350)

d) ²Interrogabat... ⁵praescius ignarum; et, ubi se faciebat ²interrogantem, ibi ostendebat docentem. Non enim aliquid Christus ⁶nesciret, quod Petrus ⁴in corde gestaret (Serm. Denis 12, 1, MA, 50 s.)

e) Quid me ²interrogas ¹quod scis? Sciebas, quando mihi negaturum te praedicebas. Quod ego nesciebam in me, ¹sciebas: et quod scio, ⁶nescis? Video enim ⁴in corde meo, quia amo te, sed *vides* et tu: non enim non *vides* praesentem amorem, qui vidisti futurum timorem. Et iterum Dominus scit, et ²interrogat (Serm. Guelf. 17, 2, MA, 496 sg.)

f) Quis ²interrogat? Qui cuncta ¹in *o-
verat*. ⁶Nescienti similis? 'Qui tradidit scientiam' (cf. Ps. 93, 10). Non ipse Dominus volebat instrui, sed illum volebat confiteri... Et iterum ²interrogat, quasi non ³sufficeret *semel*... Cui non *sufficit semel*? ⁶Nescienti sufficit. Quanto magis ⁵praescienti?

(Serm. Lambot 3, PLS 2, 757)

Alcune coincidenze (1.2) sono naturalmente suggerite dalla materia di cui si discorre; le altre, che suonano piuttosto come interpretazioni del testo evangelico, rivelano certi modi particolarmente cari ad Agostino.

4.

Pietro impersona in sé tutta la Chiesa e specialmente tutti i pastori. Questa considerazione è suggerita dall'episodio di Cesarea di Filippo che precede alcuni dei passi qui riportati.

a) Ideo Petro quem facere volebat pastorem bonum, non in ipso Petro, sed in corpore suo ait: 'Petre, amas me?'

(In Io. 47, 2, CC 36, 405)

b) Dixit enim Petro, ¹in quo *uno* format ecclesiam: 'Petre, amas me?'

(Serm. 137, 3, PL 38, 758)

c) ¹In *uno* Petro ²figurabatur ³unitas *omnium* pastorum, sed bonorum

(Serm. 147, 2, PL 38, 798)

d) Inter hos (apostolos) pene ubique ¹solus Petrus ⁴totius ecclesiae meruit *gestare personam*. Propter ipsam ⁴personam, quam totius ecclesiae ¹solus *gestabat*, audire meruit: 'Tibi dabo claves regni caelorum' (Matth. 16, 10). Has enim claves non homo unus, sed ³unitas accepit ecclesiae. Hinc ergo Petri excellentia praedicatur, quia ipsius universitatis et ³unitatis ecclesiae *figuram gessit*... ⁶Ut scias quia Petrus ⁴universae ec-

clesiae personam tunc gerebat quando Christus ad ¹*unum* loquitur, ³*unitas* commendatur (Serm. 295, 3-4, PL 38, 1349 s.)

e) Nam quid aliud ipse Petrus quam ⁵*figuram gerebat ecclesiae?* Dominus ergo quando Petrum interrogabat, nos interrogabat, ecclesiam interrogabat. Nam ⁶*ut sciatis Petrum ⁵figuram ecclesiae portare*, locum illum evangelii recolite: 'Tu es Petrus', etc.... Cum ille commendat oves pastoribus, ⁷*redigitur*

totus numerus pastorum ad corpus unius pastoris. Nam ⁴ut noveritis ³omnem numerum pastorum redigi ad corpus unius pastoris

(Serm. Guelf. 10, 2-3, MA, 493 s.)

f) Citato l'episodio di Cesarea: "Quare ista volui praeloqui? Ut commendarem vobis in Petro ecclesiam cognoscendam. Iste ergo Petrus, ⁴*gerens tantam personam quantam vobis commendavi*" (Serm. Lambot 3, PLS 2, 756)

Il concetto dominante è in alcuni passi enunciato rapidamente, in altri svolto con una certa ampiezza. L'oratore, senza legarsi a una forma unica, non esita tuttavia a moltiplicare le espressioni identiche o quasi.

5.

La prima interrogazione si presenta in due forme diverse: 'diligis me?' (talvolta con l'aggiunta di 'plus his'), e 'amas me?' Da notare che in molti passi la formula è riferita, senza distinguere, alla triplice interrogazione. Ma talvolta le due formule si alternano liberamente. Anche il nome dell'Apostolo non è costante, ma quando vuol essere preciso (come in g) dà 'Simon Iohannis'.

a) 'Diligis me?'... Merito dicitur Petro: 'Diligis me?'... Dominus novissime non ait 'Diligis me?', sed: 'Amas me?' (In Io. 123, 5, CC 36, 678)

b) Dictum esse Petro a Domino per interrogationem: 'Diligis me?' - Ma poco dopo: 'Amas me?' (Serm. 146, 1, PL 38, 796)

c) 'Simon Iohannis, diligis me plus his?' - Poco dopo: 'Plus his diligis me?' (Serm. 147, 2, col. 798)

d) 'Diligis me?' (p. 51, lin. 16, e p. 52, lin. 6); ma lin. 19 'Amas me?'

(Serm. Denis 12, 1-2, MA 51 s.)

e) 'Petre, diligis me plus his?' (Serm. Guelf. 17, 2 p. 496)

f) 'Petre, diligis me?' Et quod nostis, non autem tantum dixit, 'diligis me?' sed addidit 'plus his'. 'Diligis me plus his', plus quam isti?

(Serm. Guelf. 23, 1, p. 516)

g) Dominus interrogavit apostolum Petrum utrum diligeret eum plus ceteris... 'Simon Iohannis' - Simon enim vocabatur a nativitate sua: Iohannis filius erat - 'Simon Iohannis', diligis me plus his?' (Serm. Lambot 3, PLS 2, 756)

h) 'Petre, amas me?' (In Io. 47, 2, CC 36, 405; In Ps. 90, 8, CC 39, 1275; Serm. 137, 3-4, PL 38, 756; Serm. Guelf. 16, 2, MA, 493; Serm. Guelf. 32, 3, p. 565; In I Ep. Io. 8, 5, PL 35, 2038)

k) 'amas me?' (Serm. 138, 4, PL 38, 765; Serm. Guelf. 16, 1, MA, 493; Serm. Guelf. 17, 1, p. 495; Serm. Guelf. 32, 3, p. 566)

i) 'Petre', inquit, 'amas me?'; poi due volte, 'amas me?' (Serm. Casin. I, 133, 3, MA, 403)

l) 'Simon Iohannis', inquit Dominus, 'amas me?' (Serm. 295, 4, PL 38, 1350)

m) quia amas, quia diligis me, committo tibi oves meas

Basterebbe a spiegare l'uso promiscuo dei due verbi l'alternarsi dei medesimi nel testo giovanneo (v. 15,16 'diligis'; v. 16, 17 'amo, amas'). Del resto Agostino riconosce ai due termini il medesimo valore, proprio appellandosi a questo passo biblico.

Nel passo riportato in a) Agostino osserva: « Ubi etiam demonstratur unum atque idem esse amorem et dilectionem; nam etiam Dominus novissime » etc. Cf. H. Pétré, *Caritas. Etude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain 1948, pp. 90-96.

6.

Anche la prima risposta di Pietro (ma spesso le tre risposte sono riferite insieme) si presenta con libere varianti.

a) *Respondit ille* et dixit: 'Etiam, Domine, tu scis quia amo te' (così la Vulgata) - Poco dopo, due volte: 'amo te' (Serm. 147, 2, PL 38, 798)

b) *Et ille*: 'Domine, etiam, tu scis quia amo te' (Serm. Guelf. 17, 2, MA, 496)

c) 'Domine, tu scis quia amo te' (Serm. Denis 12, 1, MA, 51; Serm. Guelf. 23, 1, p. 516) (premette: sed *respondens* ait)

d) Cui *respondebat ille*: 'Scis, Domine, quia amo te' (Serm. 146, 1, PL 38, 796)

e) et *dicit ei ille*: 'Nosti, Domine, quia amo te' (Serm. Lambot 3, PLS 2, 756)

f) et *respondet*: 'Amo te' (In Io. 123, 5, CC 36, 678)

g) *Respondit*: 'Domine, amo' (Serm. 137, 3, PL 38, 755)

- h) *Et ille*: 'Amo, Domine'. Poi, due volte: 'Amo' (Serm. Casin. I, 133, 3, MA, 403)
- i) *et ille*: 'Amo' (così due altre volte) (In Ps. 90, s. II, 8, CC 38, 1275)
- k) *et respondit*: 'Amo' (Serm. 138, 4, PL 38, 765)
- l) *Respondit ille*: 'Amo' (Serm. 295, 4, col. 1350)
- m) 'Amo' (Serm. Denis 12, 1-2, MA, 51 s.)
- n) *Respondebat ille*: 'Amo' (Serm. Guelf. 32, 3, p. 565 s.)

Abbiamo riportato la risposta di Pietro in ordine decrescente, dalla formula più lunga, che è quella del testo biblico, alla più breve. Questa sembra scelta per dare maggiore incisività alla protesta dell'apostolo. Da notare anche la relativa costanza nella formula introduttiva (la Vulgata ha 'dicit ei').

7.

Nella replica di Gesù alla prima risposta di Pietro, Agostino alterna le formule 'Pasce agnos meos' e 'Pasce oves meas'. Ma, come s'è detto della prima interrogazione, anche qui spesso non si distingue fra le repliche alle tre risposte del discepolo.

- a) 'Pasce agnos meos' (Serm. Lambot 3, PLS 2, 756; Serm. 146, 1, PL 38, 796, tre volte, ma poi: 'pasce oves meas' Serm. Guelf. 32, 3, p. 565 s.; Caesarius, Serm. 232, 2 (di s. Agostino), CC 104, 919)
- b) 'Pasce oves meas' (In Io. 47, 2, CC 36, 405; Serm. 137, 3, PL 38, 755; Serm. Denis 12, 2, MA, 52; Serm. Guelf. 16, 1, p. 492; c) 'Pasce oves meas, pasce agnos meos' (poi 'pasce oves meas') (Serm. Guelf. 17, 3, MA, 497)

8.

La ragione della seconda interrogazione è indicata così:

- a) *et iterum interrogatus* (senza spiegazione; Serm. 295, 4, PL 38, 1350)
- b) *Nec sufficit, interrogat iterum* (Serm. Denis 12, 1, MA, 51)
- c) *Et iterum interrogat, quasi non sufficeret semel* (Serm. Lambot 3, PLS 2, 756)

Breve osservazione che ritorna con i medesimi termini.

9.

La terza domanda di Gesù a Pietro è spesso introdotta rilevando, anche con espressioni identiche, l'insistenza del Maestro. Cominciamo dalle formule più ampie.

a) ¹Et ²iterum, ³Dominus scit, et ⁴interrogat; ¹et ²iterum ⁵hoc ipsum ⁶interrogante illo, ⁵hoc ipsum ⁷Petrus respondet. Et ⁴interrogat ³Dominus ⁸tertio
(Serm. Guelf. 17, 2, MA, 496)

b) ¹Et ⁵hoc ipsum ³Dominus ²iterum ⁴interrogavit, et ⁵hoc ipsum ²iterum ⁷Petrus respondit. ⁸Tertio ³Dominus ⁴interrogavit
(Serm. Guelf. 23, 1, p. 517)

c) Hoc ille ter dixit, hoc ille ter respondit; et totum ter Dominus: 'Pasce oves meas'... ⁹Hoc semel, et ¹⁰iterum, et ¹¹tertio
(Serm. Guelf. 32, 3, p. 565 s.)

d) ⁹Hoc semel, ¹⁰hoc iterum, ¹¹hoc tertio

(In Io. 47, 2, CC 36, 405;
Serm. Denis 12, 1, p. 51;
Caesarius (Augustinus), Serm. 232, 2, CC 104, 919.)

e) ⁹Hoc semel, ¹⁰hoc secundo, ¹¹hoc tertio

(Serm. Guelf. 16, 1, MA, 492)

f) ¹et ¹⁰iterum hoc, et ¹¹tertio hoc
(Serm. Casin. I, 133, 3, p. 403)

g) ¹⁰Hoc secundo ¹¹hoc tertio
(Serm. 146, 1, PL 38, 796)

Il ritorno sui medesimi fatti spiega solo in parte l'uso delle medesime espressioni, che potevano essere facilmente variate. Vien fatto di pensare al gusto dell'oratore per certe formule e all'intento di scolpirle meglio, col ripeterle, nella mente degli uditori.

10.

Il rattristarsi di Pietro alla terza interrogazione è nel Vangelo, che ne indica anche il motivo. (Contristatus est Petrus, quia dixit ei tertio: 'Amas me?', Io. 21, 17); ma è di Agostino il tentativo di spiegare ulteriormente questa tristezza.

a) ¹Interrogat tertio, etiam ²tae dio affectus ³Petrus, ⁴quasi dubitaret Dominus de amore ipsius
(In Ps. 90, s. II, 8, CC 39, 1275)

b) ²Contristatus est ³Petrus, ⁶quod eum ¹tertio interrogavit ⁴quasi ille qui ⁷vidit ⁸conscientiam ne-

gatoris, non ⁵videret ⁹fidem confitentis
(Serm. 137, 3, PL 38, 755)

c) ²Contristatus ⁶quod eum non solum semel, sed iterum et ¹tertio interroganti... unde ²contristatus
(Serm. 138, 4, col. 765)

d) Et ¹tertio interrogatus, et ⁴ta m-

quam ⁵illi non credatur, ²contristatur. Sed quomodo ei non credebat, qui ⁸cor eius ⁷videbat? (Serm. 295, 4, col. 1350)

e) ²Contristatus est Petrus, ⁴quasi propterea assidue ¹interrogaretur ⁵quod de illo dubitaretur (Serm. Lambot 3, PLS 2, 757)

11.

Convorrà presentare a parte alcuni passi in cui, riflettendo sempre sull'insistenza di Cristo nell'interrogare Pietro, Agostino osserva come Gesù lo conosceva meglio di quanto si conoscesse egli stesso e agiva con lui da medico sapiente.

a) ¹Petrus quas ²vires haberet fides eius utique ³nesciebat, quando dixit Domino: ⁴Tecum sum usque ad mortem' (cf. Luc. 22, 33 s.) ⁵Dominus autem, qui ⁶noverat eum, ⁷praedixit ubi deficeret, praenuntians illi infirmitatem eius, tamquam ⁸tacta vena cordis eius

(In Ps. 36, s. I, 1, CC 38, 337)

b) (dopo il passo riportato al n. 10, b) ⁶Noverat illum semper, ⁶noverat illum et quando ²se ¹Petrus ipse ³non noverat, quando dixit, ⁴Tecum ero usque ad mortem'; et quam esset ⁹infirmus, nesciebat. Quomodo plerumque revera et infirmis contingit, ⁹ut aegrotus nesciat ¹⁰quid in illo agatur, ¹¹medicus autem sciat... ¹²Magis dicit medicus ¹⁰quid agatur in altero, ⁹quam ille qui ae-

grotat ¹⁰quid agatur in seipso. Petrus ergo tunc infirmus, ⁵Dominus autem ¹¹medicus. Iste dicebat se habere ²vires, qui non habebat: ⁵ille autem ⁸tangens venam cordis eius, ⁷dicebat quod ter eum esset negaturus.

(Serm. 137, 3, PL 38, 755)

c) In abundantia sua dixerat Christo: ⁴Tecum sum usque ad mortem'... ⁵Dominus tamen tamquam ¹¹medicus artifex, ¹⁰quid in infirmo ageretur, ¹²melius noverat, quam ipse infirmus... Nam quid tibi videtur, rogo te, ut expectet aeger a medico audire ¹⁰quid in illo agatur?... ¹¹medicus venam inspicit, et ⁷quid in aegroto agatur ipse aegroto renuntiat. Quando ergo Dominus Petro ⁷ter me negabis' dicebat, ⁸venam cordis eius tangebatur.

(Serm. Guelf. 17, 1, MA, 495)

Esempio tipico che mostra come l'oratore sia abituato a perseguire il medesimo ordine di pensieri che trovano la loro espressione in forma spesse volte identica.

12.

La risposta di Pietro alla terza interrogazione (quando è riferita separatamente dalle altre risposte) ripete fedelmente il testo evangelico, con varianti leggerissime.

- | | |
|--|--|
| a) Domine, tu, inquit, omnia scis, tu scis, quia amo te.
(In Ps. 90, s. II, 8, CC 39, 1275) | c) Domine, tu scis omnia, tu scis quia amo te.
(Serm. 295, 4, col. 1350). |
| b) Domine, tu nosti omnia, ipse nosti quoniam te amo.
(Serm. 138, 4, PL 38, 765) | d) Domine, tu omnia nosti: Scis quia amo te.
(Serm. Lambot 3, PLS 2, 757) |

13.

La risposta di Pietro alla terza interrogazione è seguita, come da una breve spiegazione, da una riflessione con cui l'apostolo continua il suo dialogo col Maestro.

- | | |
|---|---|
| a) Non enim, qui <i>omnia scis, hoc solum nescis</i>
(Serm. 295, 4, PL 38, 1350) | c) Si te lateret aliquid, bene me interrogares. Si <i>omnia scis, hoc quod interrogas in omnibus scis.</i>
(Serm. Lambot 3, PLS 2, 757). |
| b) Quid me interrogas quod scis? Sciebas, quando mihi negaturum me praedicebas.
(Serm. Guelf. 17, 2, MA, 496). | |

14.

In due passi l'oratore si rivolge all'apostolo che nella terza risposta ha mostrato la sua tristezza per confortarlo.

- | | |
|---|---|
| a) <i>Noli tristis esse</i> , apostole; responde semel, responde iterum, responde tertio.
(Serm. 295, 4, PL 38, 1350). | b) Intellegis, beate Petre, intellegis defectionem tuam, recolens contristaris: sed <i>gaude post tristitiam.</i>
(Serm. Guelf. 23, 1, MA, 517). |
|---|---|

15.

A commento delle parole con cui Cristo affida il suo gregge a Pietro, ritorna, in forma antitetica che si ripete talora quasi identica, un'osservazione che è fondamentale nella presentazione agostiniana del pastore d'anime: questi non deve mai cercare il proprio interesse, poiché non sono sue le pecore, ma di Cristo.

a) Qui hoc animo ¹*pascunt oves Christi*, ut ²*suas* velint esse *non Christi*, ³*se* convincuntur *amare*, non Christum... Contra hos ergo vigilat totiens inculcata ista vox Christi, quos apostolus gemit ⁴*sua quaerere, non quae Iesu Christi* (cf. Phil. 2, 21). Nam quid est aliud: 'Diligis me? - pasce oves meas', quam si diceretur: ⁵*Si me diligis*, non te pascere cogita; sed ⁶*oves meas, sicut meas pasce, non sicut tuas...* Non sint ergo ⁷*seipos amantes*' (II Tim. 3, 2; ha riportato i vv. 1-5) qui ¹*pascunt oves Christi*, ²*ne* tamquam *suas*, sed tamquam *ipsius* pascant (In Io. 123, 5, CC 38, 678).

b) Non ⁴*tua quaeris* in ecclesia, *sed mea?* ⁵*Si* ergo talis es, et *amas me*, 'pasce oves meas'. Non enim eris mercenarius sed pastor. (cfr. Io. 10, 11-13). (Serm. 137, 10, PL 38, 760).

c) Numquid attendunt (haeretici et schismatici) quod ait Dominus Petro: 'Pasce agnos meos, pasce oves meas'? ⁷*Numquid dixit ei*: Pasce agnos tuos, aut: Pasce oves tuas? - Poi cita Cant. 1,6. (Serm. 146, 2, col. 797).

d) In uno Petro figurabatur unitas omnium pastorum, sed bonorum (cf. sopra, n. 4, c), qui sciant ¹*oves Christi pascere* Christo, non sibi (Serm. 147, 2, col. 798)

e) Attendite, fratres mei: 'Pasce', inquit, 'ovículas meas, pasce agnos meos'. 'Pasce oves meas'. ⁷*Numquid dixit*: 'tuas? Pasce, bone serve, oves dominicas, habentes dominicum ⁸*characterem...* (cita I Cor. 1, 12 s.). Pasce oves eius (non come gli eretici, segue Cant. 1, 6) (Serm. 295, 5, col. 1350)

f) Constituit pastorem princeps pastorum, ut ²*pasceret oves Christi* Petrus, *non suas...* Paulus autem sciens (cita I Cor. 1, 12 s.), quia ²*suas oves Christus* apostolis commendavit, *non illius...* Ipsius oves estis, nescitis cuius oves estis; ⁸*characterem* legite, in quo signati estis. 'Pasce oves meas'... ⁶*pasce, sed memento meas.*

(Serm. Guelf. 17, 3, MA, 497)

g) Accepit oves commendatas sibi, ²*non suas, sed Christi*. Non enim ait illi: Pasce oves tuas, sed 'Pasce oves meas': pasce quas emi, quia et te redemi

(Serm. Guelf. 23, 2, p. 517)

Da notare, fra l'altro, la medesima interrogazione retorica (n. 7 Numquid dixit?).

16.

Cristo ha parlato di *oves*, non di *haedi*, per indicare coloro che sono fedeli a lui nella vera Chiesa, contrapposti agli eretici e scismatici.

a) Ergo, ¹*exi tu in vestigiis gregum*, *non in societate gregis*, ³*et pasce haedos tuos*' (Cant.

1, 7), ⁴*non quomodo* Petro dicitur: ⁵*oves meas*'. Petro dicitur: ⁵*oves meas*'; schismaticis dicitur:

³*baedos tuos*. Hic 'oves', ⁶*ibi* 'baedos'; hic 'meas', *ibi* 'tuos'. (Serm. 146, 2, PL 38, 797)

b) ¹*Exi tu in vestigiis gregum*; ²*non gregis*, de quo dictum est: ⁷*Erit unus grex et unus pastor* (Io. 10, 16). ¹⁴*Exi tu in vestigiis gregum* ³*et pasce baedos tuos*: ⁴*non sicut Petrus*: ⁵*oves meas*. (Serm. 295, 5, col. 1351)

c) ⁸*Nisi cognoveris temetipsam, o pulchra inter mulieres, exi tu in vestigiis gregum*. ⁹*Quid est, 'in vestigiis gregum'?* ¹⁰*Per errores hominum, non in voce pastoris...* ³*Et pasce baedos tuos*.

⁶*Et 'baedos', et 'tuos'...* Quia exis, pascis sicut Donatus ³*baedos tuos*; si autem non exis, pascis ⁴*sicut Petrus* ⁵*oves meas* (Serm. Denis 12, 5, MA, 54 s.)

d) ⁸*Nisi cognoveris temetipsam, o pulchra inter mulieres, nisi cognoveris temetipsam, ego eicio te, exi tu?* ⁹*Quid est, 'exi tu'?*... ¹¹*non in vestigiis pastoris, sed in vestigiis gregum*: ¹⁰*s equendo vestigia hominum, non Christi*. ³*Et pasce baedos tuos*: ⁴*non, sicut Petrus, oves meas*... ⁷*et erit unus grex et unus pastor* (Serm. Guelf. 17, p. 497 s.)

I medesimi testi biblici sono usati nel medesimo senso e con movenze uguali o strettamente simili; anche qui si rileva la medesima interrogazione retorica (n. 9 *Quid est?*).

17.

S. Agostino sottolinea con singolare compiacimento un significato che egli ravvisa come essenziale nel dialogo fra Cristo e Pietro: il vero amore per il Salvatore si dimostra nel pascere le pecore ch'egli affida a coloro che costituisce pastori in nome suo.

a) Sed prius Dominus quod sciebat interrogat... utrum Petrum eum diligit; ¹*nec aliud toties audit a Petro, quam se diligi, nec aliud toties commendat, quam suas oves pasci...* Sit amoris officium pascere dominicum gregem (In Io. 123, 5, CC 36, 678)

b) Ergo hoc Dominus exigit a Petro, 'Petre, amas me?' quasi, ³*Quid mihi dabis, quid mihi praestabis, quia amas me?*... ⁵*Quasi diceret, hoc mihi dabis, hoc mihi praestabis, si amas me, ut pascas oves meas* (Serm. 137, 4, PL 38, 756)

c) 'Petre, amas me?' Quid est, 'Amas me?' Castus es? Non est cor tuum adulterum? Non tua quaeris in ecclesia mea? ⁶*Si ergo talis es, et amas me, pasce oves meas* (Serm. 137, 10, col. 760)

d) ²*Commendabat Petro Christus agnos suos pascendos, qui pascebat et Petrum. Quid enim Petrus poterat praestare Domino...* ³*Tamquam ei diceret: 'Amas me?', hoc ostende quia amas me: pasce oves meas* (Serm. 146, 1, col. 796)

e) Respondit ille et dixit: 'Etiam, Domine, tu scis quia amo te'... Et respondenti dilectionem ²commendavit gregem. Per singula enim dicebat Dominus Iesus Petro dicenti, 'Amo te'. ⁷Pasce agnos meos, pasce ovis meos.

(Serm. 147, 2, col. 798)

f) Confitenti autem amorem suum semel, et iterum, et tertio, ²oves suas commendavit. 'Diligis me?' inquit. 'Domine, tu scis quia amo te'. Et ille: 'Pasce agnos meos'. Hoc semel, hoc iterum, hoc tertio; ⁵tamquam non esset ubi ⁸ostenderet Petrus amorem suum in Christum, nisi esset pastor fidelis sub ⁹principe omnium pastorum. 'Amas me?' - 'Amo'. Et ³quid praestaturus es, ⁴amans me? quid mihi collaturus es homo creatori tuo? quid collaturus es de amore tuo, redemptus redemptori tuo, ut multum, miles regi tuo? quid es collaturus? Hoc solum exigo: ⁷Pasce oves meas' (Serm. Denis 12, 1, MA, 51)

g) Dominus ergo: 'Petre', inquit, 'amas me?' Et ille: 'Amo, Domine'. Et Dominus: Non, ⁴quia amas me, volo ut moriaris pro me, hoc enim iam ego feci pro te. Sed quid, 'Amas me?' ³quid mihi redditurus es, ⁵quia amas me? 'Amas me? - Amo - ⁶Pasce oves meas'... ¹Non aliud quam 'Amas?' interrogatur; non aliud quam 'Amo' respondetur. Respondenti dicitur ⁷Pasce oves meas'

(Serm. Casin. I, 133, 3, MA, 403)

h) Interrogavit confitentis amorem, et ei oves suas ²commendavit.

³Quid enim Petrus praestaret Christo, ⁵in eo quod amabat Christum? ... Volens tamen Dominus Christus ostendere, ubi homines debeant ⁸ostendere quia amant Christum, ²in suis ovibus commendavit, satis evidenter aperuit. 'Amas me? - Amo. - Pasce oves meas...' ¹Nibil aliud ille respondit, quam amare se: nihil aliud Dominus interrogat, utrum amaret eum: nihil aliud respondenti ²commendavit nisi oves suas ... Amando oves, ⁸ostende amorem habere pastoris; nam et ipsae oves sunt membra pastoris

(Serm. Guelf. 16, 1, p. 492 s.)

i) ⁶Pasce oves meas, pasce agnos meos'. Nam ³mibi quid praestaturus es, ⁴si amas me? Constituit pastorem ⁹princeps pastorum, ut pasceret oves Christi Petrus, non suas... ⁶Pasce oves meas'. Quare? ⁴Quia amas me, quia diligis me, ²committo tibi oves meas' (Serm. Guelf. 17, 3, p. 497)

k) 'Petre, amas me?' Respondebat ille: 'Amo'. ... Ubi mihi ⁸ostendis, quia amas me, nisi ⁶pascendo oves meas? ³Quid mihi praestaturus es ⁴amando me, quando omnia expectas a me? Quid ergo facies amando me, habes: 'pasce oves meas' ... 'Amas me? - Amo - ⁶Pasce oves meas'.

(Serm. Guelf. 32, 3, p. 565)

l) Propter hoc interrogatus est ter de amore, et ²commendatae sunt ei oves Christi

(Serm. Lambot 3, PLS 2, 757)

Non insisteremo sulla forma d'interrogazione a Pietro, suggerita dal testo evangelico che essa prolunga; ma l'analogia e talvolta l'identità delle movenze e delle espressioni sono evidenti.

18.

È frequente, nel commento al dialogo, il parallelismo fra la triplice protesta d'amore e la triplice negazione di cui Pietro s'era reso colpevole, che dall'amore fu cancellata. Talvolta ciò è espresso in modo conciso e nella forma cara all'oratore di un parison con omeoteleuto.

a) ¹Ut ²ter confiteretur qui ³ter negaverat

(In Io. 47, 2, CC 36, 405)

b) Redditur ⁴negationi trinae ⁵trina confessio, ne minus ⁶amori lingua serviat quam ⁷timori. Sit ⁶amoris officium pascere dominicum gregem, si fuit ⁷timoris indicium negare pastorem.

(In Io. 123, 5, p. 678)

c) Qui ad vocem ancillae ³ter negavit, accepto Spiritu Sancto, inter flagella principum confessus est quem negaverat. Non mirum, quia Dominus ipsum trinum ⁷timorem trino ⁶amore ⁸dissolvit. ³Ter me negasti ⁷timendo, ²ter confitere ⁶amando.

(In Ps. 90, s. II, 8, CC 39, 1275)

d) Dominus interrogavit eum, non nesciens quo ille animo confiteretur ⁶amorem Christi, sed ¹ut ⁵trina confessione ⁶amoris ⁸deleret ⁴trinam negationem.

(Serm. 137, 3, PL 38, 755 s.)

e) ¹ut ⁵trina confessione ⁶amoris ⁸deleret ⁴trinum peccatum negationis

(Serm. 138, 4, col. 765)

f) Resurgendo Christus abstulit mortis ⁷timorem: et quoniam abstulerat mortis ⁷timorem, merito interrogabat Petri ⁶amorem. ³Ter negaverat ⁷timor, ²ter confessus est ⁶amor. ⁴Trinitas negationis, desertio veritatis: ⁵trinitas confessionis, testimonium dilectionis.

(Serm. 147, 3, col. 799)

g) ²Ter vincat in ⁶amore *confessio*, quia ter victa est in ⁷timore praesumptio... ⁸solve per ⁶amorem, quod ligaveras per ⁷timorem

(Serm. 295, 4, col. 1350)

h) Tertio repetitur interrogatio, tertio respondet dilectio: ille enim ter interrogabatur propter ⁶amorem, ³qui ter negaverat per ⁷timorem. Cum Dominus moreretur, ⁹timuit, *timuit et negavit*; resurgens autem Dominus ⁶amorem inseruit, ⁷timorem fugavit

(Serm. Denis 12, 1, MA, 51)

i) Quia ergo plus est ausus, ibi praepostere amavit; ideo ⁹timuit, *et negavit*. Postea vero Dominus, postquam surrexit, docet Petrum amare

(Serm. Casin. I, 133, 1, p. 402)

k) ¹ut ²ter confiteatur ⁶amor, quia ³ter negaverat ⁷timor

(ibid. 3, p. 403)

l) et compellit ²ter confiteri ⁶amorem, ³qui ter negaverat per ⁷timorem

(Serm. Guelf. 16, 1, p. 492)

m) Audistis apostoli Petri Domino interrogante ⁵confessionem, cuius audieratis ⁴negationem ancilla terrente... Opus ergo erat Petro ad ¹⁰abludum ⁴negationis peccatum baptismo lacrimarum

(Serm. Guelf. 17, 1, p. 495 s.)

n) Non enim vides praesentem ⁶amorem, qui vidisti futurum ⁷ti-

morem... ¹ut ⁴trinam negationem
¹¹deleret ⁵trina confessio.
(ibid. 2, p. 497 s.)

o) ²Confiteatur ⁶amor, quem ³negaverat ⁷timor... negavit Petrus, flevit Petrus, negationem suam ¹⁰diluit lacrimis Petrus
(Serm. Guelf. 23, 1-2, p. 517)

p) ²Ter enim negaverat ⁷timore:

³ter confessus est ⁶amore... respondenti et ²confitenti ⁶amorem, et damnanti et ¹¹deleni ⁷timorem
(Serm. Guelf. 32, 3, p. 566)

q) ²Ter confessus est ⁶amor, quem ¹ter negaverat ⁷timor. Ideo Dominus ter interrogavit ¹ut ¹¹deleret ⁴trinam negationem ²trina confessio
(Serm. Lambot 3, PLS 2, 757)

La contrapposizione della confessione alla negazione (per lo più con l'indicazione del numero), dell'amore al timore, introdotta spesso con l'*ut* o il *ne* finale, segna tutti i passi riportati. Talvolta la consonanza è letterale, talvolta più libera, con un procedimento che mostra, da una parte, la costanza di certe movenze stilistiche che il predicatore non si fa scrupolo di ripetere tali e quali e, dall'altra parte, la libertà con cui sa spontaneamente variare i suoi mezzi espressivi.

19.

Nel medesimo ambito di concetti espressi dai testi riportati nel numero 18, mi sembra opportuno rilevare una formulazione particolare che ricorre in vari passi.

a) Ecce ille amator subito negator.
(Serm. 295, 3, PL 38, 1350)

b) Petrus... Domini nostri Iesu Christi tam amator quam negator
(Serm. Casin. I, 133, 1 MA, 401)

c) Denique videte illum, negatorem prius, dilectorem; immo prius dilectorem, sed adhuc infirmum
(Serm. Guelf. 23, 1, p. 517)

d) Tunc negator ille, amator iste, solus ex omnibus, quia primus in omnibus
(ibid., 2, p. 517)

e) Hic est ille Petrus negator et amator: negator infirmitate humana, amator gratia divina
(Serm. Lambot 3, PLS 2, 757)

20.

È frequente uno sviluppo, talora ampio, tendente a dimostrare come l'infermità umana, che facilmente presume di sé, ha bisogno della grazia divina. Anche qui giuoca una delle preoccupazioni

pazioni più gravi della teologia e della spiritualità agostiniana, in polemica contro il pelagianesimo.

a) ¹*praedixit* ubi deficeret, ¹*praenuntians* illi ²*infirmi-
tatem* suam, tamquam tacta vena cordis eius (cf. n. 11, 8). Proinde Petrus, qui ante tentationem ³*praesumpserat de se*, in tentatione didicit se. (In Ps. 36, s. I, 1, CC 38, 337)

b) Et ita ⁴*factum est* ⁵*quomodo praedixit* medicus, ⁶*non quomodo praesumpsit aegrotus*. Iste dicebat se habere ⁷*vires*, qui non habebat (Serm. 137, 3, PL 38, 755)

c) Fuit ⁸*enim* prius audax ³*praesumptor*, et postea factus est timidus negator. (Serm. 147, 1, col. 797)

d) ⁷*de* futuris voluit ³*praesumere* ⁷*viribus*. (ibid. 2, col. 798)

e) Quaere Petrum ³*praesumentem*, invenis Petrum negantem ... ad horam trepidavit ²*infirmi-
tas* ut ³*praesumptio* vinceretur ... ³*praesumpserat* ⁸*enim* ille ⁷*de* viribus suis (Serm. 284, 6, col. 1292)

f) Invenit se, qui ³*praesumpserat de se*... ⁴*factum est* ⁵*quod* pra-

dixerat medicus: fieri non potuit ⁶*quod* praesumpsit aegrotus. (Serm. 295, 3, col. 1350)

g) et ⁴*inventum* est ⁵*quomodo praedixerat* medicus, ⁶*non quomodo praesumpsit aegrotus*. (Serm. Casin, I, 133, 2, MA, 402)

g) ¹*Dictum* enim erat praesumentem, 'Negabis me'... ³*praesumpsit* ⁷*de* viribus animi sui... Ecce ⁴*factum est* ⁵*quod* praedixit medicus, et falsum inventum est ⁶*quod* praesumpsit aegrotus. (Serm. Guelf. 17, 1, p. 495 s.)

h) Tamquam ei diceret: moriturum pro me tu ³*praesumsisti*, sed non de me, quia tu ³*praesumsisti* ⁷*de te*. (Serm. Guelf. 23, 1, p. 517)

i) negator ²*infirmi-
tate* humana... ³*Praesumpserat* ⁸*enim* et ⁷*suas* quodammodo *vires* superba iactantia ventilaverat... ³*praesumens* ⁷*de* viribus suis... Aeger ⁸*enim de se* ³*praesumebat*... ⁵*medicus*, quod futurum fuerat *praedicabat*... et ⁴*completum est* in eo ⁵*quod* praedixit medicus, ⁶*non quod praesumpsit aegrotus* (Serm. Lambot 3, PLS 2, 757)

21.

Sempre nel commento al nostro episodio (ma in a) il contesto è diverso) il pianto di Pietro è attribuito all'efficacia dello sguardo di Gesù: non allo sguardo dell'occhio, bensì del cuore, poiché Cristo era nell'interno della casa, Pietro fuori, nell'atrio.

a) ¹*Quando* enim Petrus *ter* negavit, ²*quod evangelista dicit*, ³*attendite*: ⁴*Et re-*

spexit eum Dominus, et recordatus est Petrus (Luc. 22, 61). Quid est, 'respexit eum'? ⁵*Non enim Domi-*

nus *in facie corporali* tamquam commemorando respexit. Non sic est: ³*Evangelium legite*. Dominus ⁶*in interioribus domus* ⁷*iudicabatur*, ⁸*Petrus in atrio tentabatur*. Ergo 'respexit eum Dominus' ⁵*non corpore*, sed maiestate; *non oculorum carnis intuitu*, sed misericordia altissima... Ergo praesumptor ⁹*periisset, nisi Redemptor respexisset*. Et ecce ¹⁰*lacrimis suis ablutus*, correptus et ereptus praedicat Petrus. (Serm. 284, 6, PL 38, 1293)

b) quando illum respexit, tunc flevit. Sic enim habes in evangelio: ¹*postea quam ter negavit*, et impletum est quod praedixerat Dominus, ²*quid scriptum est?* ⁴*Respexit eum Dominus, et recordatus est Petrus*. *Si Dominus non respexisset, totum Petrus*

oblitus fuisset... Opus ergo erat Petro ad ¹⁰*abluendum* negationis peccatum baptismo *lacrimarum*: sed unde hoc haberet, nisi et hoc Dominus daret? (Serm. Guelf. 17, 1, MA, 496)

c) ²*quid scriptum est in evangelio* ¹*posteaquam ter negavit?* 'Respexit eum Dominus et flevit amare'. ⁹*Numquam deflevisset, si Dominus non respexisset*. Denique, ut intellegatis quomodo dictum sit 'respexit eum', ³*evangelium suspicite* et videte quia Dominus in eo loco erat, quando negavit Petrus, ut eum ⁵*oculis corporeis* non aspiceret: ⁷*audiebatur* enim ipse a principibus Iudaeorum ⁶*in interioribus domus*. ⁸*Petrus autem negavit in atrio*. Sed ubi non respicit qui ubique est? (Serm. Lambot 3, PLS 2, 757)

22.

I vv. 18 sg. di s. Giovanni ('cum esses iunior, cingebas te', ecc.) suggeriscono al commentatore un pensiero che ritorna con frequenza e talvolta con la medesima espressione: il pastore dev'essere disposto a soffrire e a morire per il gregge.

a) riportati i vv. 18-19: ¹*Ad hoc* ergo *pertinet*: ²*Pasce oves meas*, ut ponas aimam tuam pro ovibus meis. (In Io. 47, 3, CC 36, 405)

b) Cuius (scil. Christi) amor in eo qui ²*pascit oves eius* in tam magnum debet spiritalem crescere ardorem, ut vincat etiam mortis naturalem timorem... Et huic Dominus dilectori suo: 'Cum senueris', etc... Sed molestia quantacumque sit mortis, debet eam vincere vis amoris, quo amatur ille qui cum sit vita nostra etiam mortem voluit

perferre pro nobis. (Lo sviluppo continua fino al termine del discorso) (In Io. 123, 5, p. 679 s.)

c) Et quid ei nuntiavit, quando tertio respondit amare se Christum et tertio Dominus Petro suas oviculas commendavit? Praenuntiavit ei passionem suam. 'Cum esses', inquit, 'iunior', ecc. (Serm. 147, 3, PL 38, 798)

d) Et commendatis Petro ovibus suis, et commendato sibi Petro cum ovibus suis iam praenuntiat pas-

sionem, et dicit: 'Cum esses iunior', etc... Videtis ¹*hoc pertinere ad ²pascendas oves Domini*, ut non recusetur mors pro ovibus Domini... Nunc vero Dominus Christus, quia servo ³*commendat oves* quas sanguine comparavit, idoneitatem servi in passione sanguinis quaerit, tamquam dicens: ²*Pasce oves meas*', ³*commendo tibi oves meas*. Quas oves? Quas emi sanguine meo. Mortuus sum pro eis. Amas me? ⁴*Morere pro eis* (Serm. Casin. I, 133, 3-4, MA, 403 s.)

e) ⁵*Modo ergo iam post Domini resurrectionem interrogatur Petrus: dicitur confessio, ⁶praedicitur passio*: invenitur in caritate, firmatur in virtute... Armatur ad potiora adque maiora: dicitur ei, ²*Pasce oves meas*'... Nam *pascendo oves Christi*, quanta erat pro nomine Christi passurus.

(Serm. Guelf. 17, 2-3, p. 496 s.) I vv. 18 sg. non sono qui esplicitamente citati, ma l'allusione è evidente.

f) ⁵*Modo ergo ³commendans ei Dominus oves suas ⁶praenuntiavit ei passionem*, quam hodie celebramus. 'Cum esses, inquit, 'iunior', ecc... Resurrexit Christus, de amore interrogatus est Petrus: accepit ³*oves commendatas sibi*, non suas, sed *Christi*.

(Serm. Guelf. 23, 2, p. 517)

g) Deinde cum ei Dominus ³*oves suas tertio commendasset*, respondenti et confitenti amorem, et damnantem et delenti timorem, continuo subiecit: 'Cum iuvenis esses', etc... ⁶*crucem suam pronuntiavit illi, passionem suam praedixit illi*. Illuc ergo pergens, Dominus ait, ²*Pasce oves meas*': ⁴*patere pro ovibus meis*.

(Serm. Guelf. 32, 3, p. 566)

Secondo il Bardy (v. lo studio citato all'inizio di questo articolo, p. 21), le « reprises textuelles », presso Agostino, « ne sont pas très nombreuses ». Il nostro esame, limitato ai passi in cui l'Ipponense commenta un breve testo biblico, farebbe piuttosto pensare a una notevole frequenza di questo fenomeno, almeno nelle opere oratorie. Forse la ripetizione è facilitata, in queste opere, dal loro carattere di improvvisazione, che non favoriva il confronto, nella mente dell'autore, con ciò ch'era stato detto in precedenza.

MICHELE PELLEGRINO

AGLI INIZI DEL MONACHESIMO GALLICO: LA VITA MARTINI E LA VITA ANTONII

Il Fontaine, nel suo studio dal titolo *Vérité et fiction dans la chronologie de la Vita Martini*¹, ha affrontato alla base il vessato problema della cronologia martiniana e lo ha risolto nella maniera che, in verità, sembra l'unica scientificamente fondata. Sostenendo, e giustamente, l'attendibilità della cronologia « lunga » di Gregorio di Tours (per altro non smentita, nei *Dialoghi*, dallo stesso Sulpicio) spiega le incongruenze cronologiche della *Vita Martini* per mezzo di due argomenti fondamentali, uno basato sulle circostanze in cui lo scritto venne alla luce, l'altro sulle esigenze di procedimento letterario.

L'accorciamento del periodo passato da Martino sotto le armi dopo il battesimo sarebbe, secondo il Fontaine, intenzionale, e dovuto alle rigorose norme emanate da papa Siricio² relativamente alla ammissione nel clero di coloro che provenivano dalla carriera militare o dai pubblici uffici. È questo, senza dubbio, un argomento del tutto ragionevole e, a mio parere, tanto più valido in quanto si fonda su un procedimento redazionale che non è ignoto ad altre fonti monastiche coeve.

Credo perciò utile ricordare, a questo proposito, un altro interessante « accorciamento » cronologico operato da alcune fonti monastiche in relazione alla vita di Amun, il celebre monaco di Nitria, contemporaneo del grande Antonio che ne contemplò in visione l'anima ascendente al cielo³. Tra le varie fonti

¹ J. FONTAINE, *Vérité et fiction dans la chronologie de la Vita Martini* in « *Saint Martin et son temps* » (*Studio Anselmiana*, 46), Roma 1961, pp. 189-236.

I risultati degli studi martiniani di J. Fontaine appariranno raccolti nella edizione della *Vita Martini* nella collezione *Sources Chrétiennes*, già da tempo annunciata (cfr. *op. cit.*, p. 191, nota 6) e, a quanto si spera, di prossima pubblicazione.

² Cfr. J. FONTAINE, *op. cit.*, pp. 210-214.

³ Cfr. *Vita Ant.*, 60, PG, 26, 929 A.

che riferiscono la vita di Amun (Palladio⁴, Sozomeno⁵, *Historia monachorum*⁶, Socrate⁷) quella che si presenta la più attendibile è senza dubbio la Storia Lausiaca di Palladio, non solo per l'intima armonia di tutto il racconto e per la presenza di alcuni particolari, di per sé insignificanti, ma tali tuttavia da dare chiaramente l'impressione di essere una fedele quanto involontaria eco della realtà, ma soprattutto perché tutta la narrazione, come ha dimostrato il Draguet, proviene da una precedente e ben più antica fonte copta, inclusa nella Storia Lausiaca⁸. Orbene, in Palladio (e in Sozomeno che da lui dipende), si ricorda senza reticenze il lungo periodo di 18 anni che Amun, pur vivendo vita ascetica e in perfetta castità, passò sotto lo stesso tetto insieme con la propria moglie⁹. Questo fatto, tanto umano e reale, poté però, presso alcuni ambienti, sembrare sconveniente e riprovevole cosicché, sia la recensione greca dell'*Historia monachorum*, sia lo storico Socrate¹⁰, ridussero a pochi giorni il periodo passato da Amun insieme alla moglie dopo la comune decisione di non consumare il matrimonio contratto.

Ma l'altro motivo di accorciamento operato da Sulpicio Severo, è fondato sulla natura stessa dell'opera da lui composta.

« Le modèle idéal de la biographie chrétienne — observa il Fontaine — avait été jusque là (et l'on peut dire, dans une certaine mesure, successivement) le martyr, l'évêque, enfin le moine que les traductions latines de la *Vie d'Antoine* venaient de proposer à l'Occident. » Ed è per questo che « *La Vita Martinini* ne peut être comprise que si l'on voit dans cette œuvre, apparemment simple mais remplie d'intentions complexes, l'héritière de cette tradition littéraire. La gageure de Sulpice est

⁴ *Hist. Laus.*, 8, ed. Butler, pp. 26 l. 20-29 l. 7.

⁵ *Hist. eccl.*, 14, 1-8, ed. Bidez, pp. 30 l. 4-31 l. 24.

⁶ Rec. greca, ed. Festugière, XXII, pp. 128, l. 10-130 l. 16; rec. latina, XXX, PL, 21, 455 C-457 A.

⁷ *Hist. eccl.*, IV, 23, ed. Hussey, pp. 517, l. 3-520 l. 9. PG. 67, 509 B-512 C.

⁸ R. DRAGUET, *Une nouvelle source copte de Pallade: le ch. 8 de l'Historia Lausiaca*, in « *Le Muséon* », 60 (1947), pp. 227-255.

⁹ PALLADIO, *Hist. Laus.*, 8, ed. cit., p. 27, l. 19; SOZOMENO, *Hist. eccl.*, I, 14, 2, ed. cit., p. 30 ll. 11 sg.

Anche la recensione latina dell'*Hist. monach.* (c. XXX, PL, 21, 456 A) parla, sia pure senza precisare il numero degli anni, del lungo periodo di tempo passato da Amun in castità insieme alla moglie.

¹⁰ *Hist. monach.* (rec. greca), XXII, ed. cit., p. 128, l. 17; SOCRATE, *Hist. eccl.*, IV, 23, ed. cit., p. 518, ll. 14-19.

d'avoir voulu, pour ainsi dire, concentrer sur Martin les types idéaux successivement proposés par les genres biographiques — sans omettre celui qui glorifiait le type du martyr. Il importait donc à son propos que la grande scène de confrontation avec Julien se déroulât entre un jeune chrétien et un « tyran » d'une autorité redoutable. Cet impératif purement littéraire a, lui aussi, contribué à la singulière inversion des âges qui rend la scène encor plus dramatique¹¹... C'est aussi dans le cadre de cette recomposition littéraire que s'expliquent les intentions de l'itinéraire spirituel de Martin au cours de son enfance et de son adolescence, avec les âges symboliques qui en marquent les étapes... Ainsi, la volonté de voir en lui un second Antoine explique-t-elle la projection, sur son passé, de notations chronologiques empruntées à des usages plus récents des milieux ascétiques occidentaux, touchant la consécration et l'entrée "en religion" des enfants que leurs parents vouaient dès leur jeune âge à la *professio* ascétique. »¹²

Seguendo questa linea interpretativa indicata dal Fontaine, riterrei utile fare qualche considerazione aggiuntiva proprio in merito all'« abbassamento », operato da Sulpicio Severo, dell'età che aveva Martino quando mise in atto il suo proposito.

Martino, infatti, secondo le narrazioni della *Vita*, ricevette il battesimo all'età di diciotto anni (« *cum esset annorum duodeuiginti, ad baptismum conuolavit* »¹³) ed abbandonò il servizio militare per darsi alla vita monastica a venti (« *per biennium fere posteaquam est baptismum consecutus, solo licet nomine, militauit* »¹⁴). Tutti gli argomenti proposti dal Fontaine per spiegare questo accorciamento del periodo passato sotto le armi da Martino ormai cristiano sono pienamente validi: anzi, come è facile costatare, l'inciso « solo licet nomine, militauit » tradisce sufficientemente l'intima preoccupazione di Sulpicio Severo di mostrare il totale distacco spirituale di Martino da quel genere di vita, anche durante un periodo di tempo così ridotto.

Tuttavia se gli argomenti addotti dal Fontaine spiegano

¹¹ J. FONTAINE, *op. cit.*, p. 234, ll. 15-28.

¹² J. FONTAINE, *op. cit.*, p. 235, ll. 3-6 e 8-13.

¹³ *Vita Mart.*, 3, 5, ed. Halm, CSEL, 1, 1866, pp. 113, l. 26-114 l. 1.

¹⁴ *Vita Mart.*, 3, 5, ed. *cit.*, p. 114, ll. 5 sg.

bene l'« accorciamento » cronologico, non danno una sufficiente giustificazione dei due numeri « diciotto » e « venti » scelti da Sulpicio Severo per indicare l'età del battesimo e quella del congedo con la concomitante rinuncia al mondo.

Lo stesso Fontaine tuttavia sembra suggerire la strada per trovare la spiegazione di questo fatto, facendo notare in Sulpicio Severo « la volonté de voir en lui (= Martino) un second Antoine ». Ed infatti è proprio nella *Vita Antonii* che Atanasio usa questi stessi numeri, « diciotto » e « venti », per indicare l'età che Antonio aveva al momento in cui decise di darsi alla vita monastica: *Dopo però la morte dei genitori, egli (Antonio) rimase solo con una piccolissima sorella, ed era circa di diciotto o venti anni, ed egli doveva provvedere alla casa e alla sorella*¹⁵. Segue quindi il racconto del processo di maturazione del suo proposito di abbandonare il mondo, che si conclude con la sistemazione della sorella in una casa di vergini e con l'inizio della vita « ascetica » fuori della casa¹⁶.

Come si vede, i due numeri sono usati da Atanasio con costruzione disgiuntiva, forse, come sembra, per indicare con una certa approssimazione l'età di Antonio in quel momento così importante e determinante per tutta la sua vita; ma non può neppure escludersi che con l'uso di quei due numeri Atanasio volesse dare al lettore un'idea del periodo di tempo in cui si maturò la decisione di Antonio. Comunque si voglia considerare il valore di questa indicazione di età fornita da Atanasio relativamente ad Antonio, si ha l'impressione che quei due numeri abbiano rappresentato per Sulpicio Severo un qualcosa di « canonico » che era conveniente riflettere anche sulla vita di Martino. Egli perciò non trascurò di usarli ambedue, adattandoli liberamente alla diversa condizione del suo personaggio. Il numero « diciotto » venne così ad indicare l'età del battesimo, che segna anche l'inizio, in forma concreta e non più di semplice desiderio, del suo proposito monastico. Sulpicio Severo, infatti, ci fa intendere che Martino, appena battezzato, avrebbe voluto congedarsi, ma non prese subito questa deci-

¹⁵ Μετά δὲ τὸν θάνατον τῶν γονέων, αὐτὸς μόνος κατελείφθη μετὰ μᾶς βραχυτάτης ἀδελφῆς· καὶ ἦν ἐτῶν ἐγγὺς δέκα καὶ ὀκτώ ἢ καὶ εἴκοσι γεγονώς, αὐτὸς τε τῆς οἰκίας καὶ τῆς ἀδελφῆς ἐφρόντιζεν (*Vita Ant.*, 2, PG, 26, 841 B).

¹⁶ Cfr. *Vita Ant.*, 2-3, PG, 26, 841 B-844 A.

sione per attendere il congedo di un tribuno suo amico, il quale, *transacto tribunatus sui tempore, renuntiaturum se saeculo pollicebatur*¹⁷. A sua volta il numero « venti » passò ad indicare l'età in cui il proposito di Martino venne finalmente posto in atto con il congedo e con il conseguente ritiro presso Ilario di Poitiers. Non si può neppure escludere che Sulpicio Severo, tenendo sotto gli occhi il testo della *Vita Antonii*, abbia proprio interpretato l'uso dei due numeri, fatto da Atanasio, nel senso sopra supposto, cioè di termini estremi del processo di maturazione del proposito monastico, dalla sua prima formulazione nell'interno dell'animo alla sua pratica e pubblica attuazione.

Questa più stretta aderenza di Sulpicio Severo alla *Vita Antonii*, che credo di riscontrare nel particolare punto relativo all'età di Martino al momento del battesimo e del congedo, mi sembra ulteriormente confermata da altre molteplici consonanze, delle quali riterrei opportuno fare un breve cenno. Tralasciando quelle che più facilmente possono spiegarsi come conseguenza del « genere letterario » usato da Sulpicio Severo, mi limiterò a segnalare quelle che, a mio parere, presentano una più forte aderenza con lo scritto atanasiano, al quale, secondo me, Sulpicio Severo si attenne molto più strettamente di quanto non sia possibile rilevare ad un primo esame.

Mettendo perciò da parte il chiaro parallelismo dei due prologhi, veniamo subito a considerare come Atanasio e Sulpicio Severo ci presentano i loro personaggi durante la fanciullezza e la prima età giovanile.

Antonio, da ragazzo, non conosceva niente altro all'infuori dei genitori e della casa e desiderava evitare la frequenza degli altri ragazzi; anche Martino, a dodici anni, manifesta una chiara tendenza per la solitudine¹⁸; come Antonio fanciullo frequentava la chiesa, anche Martino, all'età di dieci anni, si sente attratto verso di essa, sebbene il primo vi andasse insieme ai

¹⁷ Cfr. *Vita Mart.*, 3, 5, ed. cit., p. 114, ll. 1-6.

¹⁸ Καὶ παῖδιον μὲν ὢν ἐτρέφετο παρὰ τοῖς γονεῦσι, πλεον αὐτῶν καὶ τοῦ οἴκου μηδὲν ἕτερον γινώσκων ... βουλόμενος ἐκτός εἶναι καὶ τῆς πρὸς τοὺς παῖδας συνηθείας (*Vita Ant.*, 1, PG, 26, 841 A).

... cum esset annorum duodecim, eremum concupiuit, fecissetque uotis satis, si aetatis infirmitas non obstitisset. Animus tamen aut circa monasteria aut circa ecclesiam semper intentus meditabatur adhuc in aetate puerili... (*Vita Mart.*, 2, 4, ed. cit., p. 112, ll. 4-8).

suoi pii genitori, il secondo, invece, contro il loro volere, giacché essi erano pagani¹⁹.

Anche nei rapporti con i compagni il comportamento del giovane Martino è analogo a quello del giovane Antonio. Antonio era ben voluto da tutti, non era litigioso, si preoccupava solo di essere primo nelle buone azioni, pur facendo ciò in modo da non contristare nessuno, cosicché concittadini ed amici lo consideravano, a seconda dell'età, o come un figlio o come un fratello. Martino, nei confronti dei compagni d'armi, usava, oltre ogni umana misura, benignità, ammirevole carità, pazienza ed umiltà, sicché si era conciliato il rispetto, la stima e l'affetto di tutti²⁰.

Come Antonio, vivendo ancora in famiglia, non ricercava i piaceri della tavola ma si accontentava di ciò che trovava, così la frugalità di Martino era superiore ad ogni lode e tale che egli, sebbene non ancora battezzato, era da tutti già considerato come un monaco²¹.

Per quanto concerne l'utilizzazione dei frutti del proprio lavoro Martino segue in tutto il comportamento di Antonio. Antonio lavorava con le proprie mani e di ciò che guadagnava nulla teneva per sé, tranne ciò che era necessario per il cibo; il resto lo distribuiva ai bisognosi. Non accumulava nulla, seguendo la linea di condotta già da lui adottata quando aveva distribuito ai poveri tutti i suoi beni, fiducioso nella parola del

¹⁹ Συνήγετο μέντοι μετὰ τῶν γονέων ἐν τῷ κυριακῷ... (*Vita Ant.*, 1, PG, 26, 841 A).

Nam cum esset annorum decem, inuitis parentibus ad ecclesiam confugit seque catechumenum fieri postulavit (*Vita Mart.*, 2, 3, ed. cit., p. 112, ll. 2-4).

²⁰ Οὕτω μὲν οὖν ἑαυτὸν ἄγων, ἠγαπάτο παρὰ πάντων ὁ Ἀντώνιος καὶ γὰρ πρὸς τοὺς καθ' ἡλικίαν ἴσους οὐκ ἦν φιλόνηκος, ἢ μόνον ἵνα μὴ δεύτερος ἐκείνων ἐν τοῖς βελτίστοι φαίνεται· καὶ τοῦτο ἐπραττεν ὥστε μηδένα λυπεῖν, ἀλλὰ κάκεινους ἐπ' αὐτῷ χαίρειν. Πάντες μὲν οὖν οἱ ἀπὸ τῆς κώμης καὶ οἱ φιλόκαλοι, πρὸς οὓς εἶχε τὴν συνήθειαν, οὕτως αὐτὸν ὀρώντες, ἐκάλουν θεοφιλῆ, καὶ οἱ μὲν ὡς υἱόν, οἱ δὲ ὡς ἀδελφόν ἠσπάζοντο (*Vita Ant.*, 4, PG, 26, 845).

Multa illius circa commilitones benignitas, mira caritas, patientia uero adque humilitas ultra humanum modum... pro quibus rebus ita sibi omnes commilitones deuinxerat, ut eum miro adfectu uenerarentur (*Vita Mart.*, 2, 7, ed. cit., p. 112 ll. 17-18, 21 sg.).

²¹ Οὕτε τὰς ἐκ ταύτης (i.e. τροφῆς) ἡδονὰς ἐξήτει· μόνους δὲ οἷς ἠύρισκεν ἠρκεῖτο, καὶ πλέον οὐδὲν ἐξήτει (*Vita Ant.*, 1, PG, 26, 841 B).

Nam frugalitatem in eo laudari non est necesse, qua ita usus est, ut iam illo tempore non miles, sed monachus putaretur (*Vita Mart.*, 2, 7, ed. cit., p. 112 ll. 19-21).

Signore di non darsi pensiero del domani. Martino tratteneva per sé del proprio stipendio militare solo ciò che serviva al suo frugale sostentamento quotidiano, fidando anche egli nell'invito evangelico a non pensare al domani; il di più era, evidentemente, da lui utilizzato per l'esercizio delle opere di misericordia²².

Come Antonio, una volta presa la decisione di praticare l'ascesi, si mette sotto la guida spirituale del vecchio monaco che viveva nei pressi del villaggio vicino, così Martino, ottenuto il congedo e deciso a rinunciare al mondo, si reca presso Ilario di Poitiers e resta alquanto tempo con lui²³, entrando a far parte del centro monastico che questi dirigeva²⁴.

Interessanti consonanze presentano i due scritti circa i rapporti di Antonio e di Martino con le potenze demoniache. L'inizio della vita ascetica di Antonio è subito turbato dall'intervento del demonio, che, ad un certo punto, gli si presenta sotto forma di un fanciullo nero, e, pur riconoscendo di esser stato sempre respinto da Antonio, lo minaccia ricordandogli la propria potenza. Ma Antonio, forte della grazia divina, gli risponde con le parole del Salmo 117 (« Il Signore è il mio aiuto », ecc., vers. 6 s.) e subito il nemico scompare. Il primo contatto di Martino con il demonio è descritto da Sulpicio Severo in una scena che ricalca esattamente quella ora riferita della *Vita Antonii*, e persino il passo della Scrittura che Martino oppone al demonio è lo stesso passo con cui Antonio respinge il diabolico fanciullo²⁵.

²² Ὡς δὲ πάλιν εἰσελθὼν εἰς τὸ κυριακόν, ἤκουσεν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Κυρίου λέγοντος· Μὴ μεριμνήσητε περὶ τῆς αὔριον, οὐκ ἀνασχήμενος ἔτι μένειν, ἐξεληθὼν διέδωκε κάκεινα τοῖς μετρίοις..... Εἰργάζετο γοῦν ταῖς χερσίν,..... καὶ τὸ μὲν εἰς τὸν ἄρτον, τὸ δὲ εἰς τοὺς δεομένους ἀνήλισκε (*Vita Ant.*, 3, PG, 26, 844 A e 844 C-845 A).

Necdum tamen regeneratus in Christo agebat quendam bonis operibus baptismi candidatum: adistere scilicet laborantibus, opem ferre miseris, alere egentes, uestire nudos, nihil sibi ex militiae stipendiis praeter cotidianum uictum reseruare: iam tum euangelii non surdus auditor de crastino non cogitabat (*Vita Mart.*, 2, 8, ed. cit., p. 112, ll. 22-27).

²³ Αὐτὸς πρὸ τῆς οὐκίας ἐσχόλαζε λοιπὸν τῇ ἀσκήσει.... Ἦν τοίνουν ἐν τῇ πλησίον κώμῃ τότε γέρων, ἐκ νεότητος τὸν μονήρη βίον ἀσκήσας· τοῦτον ἰδὼν Ἀντώνιος ἐξήλωσεν ἐν καλῷ.... (*Vita Ant.*, 3, PG, 26, 844 A-B).

Exinde relicta militia sanctum Hilarium Pictavae episcoporum ciuitatis, cuius tunc in Dei rebus spectata et cognita fides habebatur, expetiit et aliquamdiu apud eum commoratus est (*Vita Mart.*, 5, 1, ed. cit., p. 115, ll. 3-5).

²⁴ Cfr. *Vita Mart.*, 5, 3, ed. cit., p. 115, l. 17.

²⁵ τοιοῦτος (i.e. διάβολος) ὕστερον καὶ τῇ φαντασίᾳ μέλας αὐτῷ

Anche la descrizione degli assalti demoniaci che Martino deve subire è chiaramente ispirata a quella degli analoghi attacchi sostenuti da Antonio. I diavoli, di notte, vengono da Antonio facendo un gran fracasso ed assumendo le apparenze di fiere diverse; tentano di spaventarlo e lo apostrofano in malo modo, ma Antonio resiste ai loro assalti sicuro nella forza della sua fede. Anche Martino è frequentemente soggetto agli assalti dei demoni, che, sebbene gli appaiano sotto figure diverse, egli sempre riconosce. Essi si presentano a Martino sotto l'aspetto delle varie divinità pagane, seguendo, cioè, lo stesso metodo usato con Antonio, al quale appaiono trasformati negli animali raffiguranti le divinità adorate in Egitto; lo insultano, tentano di spaventarlo, ma egli rimane impassibile proteggendosi con la preghiera e con il segno della croce²⁶.

φαίνεται παῖς, λοιπόν δὲ ἀνθρωπίνῃ χρώμενος φωνῇ, ἔλεγε· Πολλοὺς μὲν ἠπάτησα καὶ πλείστους κατέβαλον.... Πόσους θέλοντας σωφρονεῖν ἠπάτησα. Πόσους ἐγκρατειομένους μετέπεισα γαργαλίζων..... Ἐγὼ εἰμι ὁ πολλὰκις σοὶ ὀχλήσας καὶ τοσαυτάκις ἀνατραπεὶς παρὰ σοῦ. Ὁ δὲ Ἀντώνιος.... φησὶ πρὸς αὐτόν· οὐδεμία μοὶ λοιπόν ἐστὶ φροντίς περὶ σοῦ· Κύριος γὰρ ἐμοὶ βοηθὸς καὶ γὰρ ἐπόψομαι τοὺς ἐχθροὺς μου. Ταῦτα ἀκούσας ὁ μέλας ἐκείνος εὐθὺς ἔφυγε.... (*Vita Ant.*, 6, PG, 26, 849-852).

... diabolus in itinere, humana specie adsumpta, se ei obuium tulit, quo tenderet quaerens. Cumque id a Martino responsi accepisset, se quo Dominus uocaret intendere, ait ad eum: quocumque ieris uel quaecumque temptaueris, diabolus tibi aduersabitur. Tunc ei prophetica uoce respondens, Dominus mihi, inquit, adiutor est: non timebo, quid faciat mihi homo. Statimque de conspectu eius inimicus euauit (*Vita Mart.*, 6, 1-3, ed. cit., p. 116, ll. 8-14).

²⁶ Τότε δὲ οὖν ἐν τῇ νυκτὶ κτύπον μὲν τοιοῦτον ποιοῦσιν (cioè, i demoni), ὡς δοκεῖν πάντα τὸν τόπον ἐκείνον σεισθεῖσαι..... μετασχηματισθέντες εἰς θηρίων καὶ ἑρπετῶν φαντασίαν· καὶ ἦν ὁ τόπος εὐθὺς πεπληρωμένος φαντασίας λεόντων, ἄρκτων, λεοπάρδιων, ταύρων καὶ ὄφρων, ἀσπίδων καὶ σκορπίων, καὶ λύκων. (*Vita Ant.*, 9, PG, 26, 857 A).... Οἱ δὲ πρὸς αὐτὸν ἐρχόμενοι τῶν γνωρίμων.... ἤκουον ὡς ὄχλων ἔνδον θορυβούντων... καὶ κραζόντων· Ἀπόστα τῶν ἡμετέρων· τί σοὶ καὶ τῇ ἐρήμῳ; οὐ φέρετε ἡμῶν τὴν ἐπιβουλήν.... τότε δὲ λογισάμενοι δαίμονας εἶναι τούτους καὶ βοθηθέντες αὐτοὶ τὸν Ἀντώνιον ἐκάλουν.... Καὶ προσελθὼν ἐγγὺς τῆς θύρας, παρεκάλει τοὺς ἀνθρώπους ἀναχωρεῖν καὶ μὴ φοβεῖσθαι· Ὑμεῖς οὖν σφραγίσατε ἑαυτοὺς καὶ ἄπιτε θαρροῦντες.... (*id.*, 13, PG, 26, 861-864).

... diabolum uero ita conspicabilem et subiectum oculis habebat, ut siue se in propria substantia contineret, siue in diuersas figuras spiritalis nequitiæ transtulisset, qualibet ab eo sub imagine uideretur... (*Vita Mart.*, 21, 1, ed. cit., p. 130, ll. 11-14). Frequenter autem diabolus, dum mille nocendi artibus sanctum uirum conabatur inludere, uisibilem se ei formis diuersissimis ingerebat. nam interdum in Iouis personam, plerumque Mercuri, saepe etiam se Veneris ac Mineruae transfiguratum uultibus offerebat: aduersus quem semper interritus signo se crucis et orationis auxilio protegebat. audiebantur plerumque conuicia, quibus illum turba daemonum proteruis uocibus increpabat: sed omnia falsa et uana cognoscens non mouebatur obiectis (*id.*, 22, 1 sg., ed. cit., p. 131, ll. 7-14).

La potenza del segno della croce contro le forze del male è un concetto espresso frequentemente sia nella *Vita Antonii* che nella *Vita Martini*²⁷, ma esso è tema troppo comune perché vi si possa riconoscere un punto di affinità tra i due scritti.

La visione del demonio in forma di Cristo, che Martino ebbe nella sua cella, è invece chiaramente ispirata, nel tema generale quantunque non nei particolari, alla visione che Antonio ebbe del demonio stesso qualificatosi come « Potenza di Dio »; si noti, inoltre, che ambedue le visioni vengono narrate dai protagonisti stessi, e cioè da Antonio ai suoi monaci, da Martino allo stesso Sulpicio Severo²⁸.

Tuttavia, proprio in tema di manifestazioni demoniache, un interessante particolare mette in luce, a mio parere, quanto il testo della *Vita Antonii* sia stato tenuto presente da Sulpicio Severo nella composizione del suo scritto. Nel capitolo 51 Atanasio parla delle lotte che Antonio, già vecchio, doveva sostenere con i demoni, e ricorda che i visitatori *udivano strepiti e molte voci e rumori come di armi e vedevano il monte di notte divenuto pieno di fiere*. La lezione « fiere » (θηρίων) è, poco dopo, confermata dal contesto, che ricorda il coraggio di Antonio nell'affrontare questi quadrupedi e rettili demoniaci²⁹. Questo medesimo passo, nella versione latina degli Archivi del Capitolo di S. Pietro a Roma, pubblicata dal Garitte, suona invece così: *Nam turbore et uoces multas audiebant, nocte quoque mons quasi scintillae plenus uidebatur ab ipsis*, e, nel tratto che segue, manca la menzione delle belve affrontate da Antonio³⁰. Sembra sufficientemente evidente che il traduttore latino abbia avuto sotto gli occhi un manoscritto greco in cui, in luogo di θηρίων (= di fiere), si leggeva σπινθηρίων (= di scin-

²⁷ Cfr. *Vita Ant.*, 13; 35; 80; PG, 26, 864 A; 893 B; 953 C; *Vita Mart.*, 12, 3 e 5; 22, 1; ed. cit., p. 122, ll. 4 sg. e 11 sg.; p. 131, ll. 11 sg.

²⁸ Cfr. *Vita Ant.*, 40, PG, 26, 901 A; *Vita Mart.*, 24, 4-8, ed. cit., p. 134, ll. 1-21.

²⁹ Καὶ γὰρ κάκει θορύβων, καὶ φωνῶν πολλῶν, καὶ κτύπων, ὡς ἔπλων ἤκουον· τό τε ὄρος νυκτὸς πλήρες θηρίων γενόμενον ἔβλεπον..... (*Vita Ant.*, 51, PG, 26, 917 A-B).

³⁰ G. GARITTE, *Un témoin important du texte de la Vie de S. Antoine par S. Athanase: la version latine inédite des Archives du Chapitre de S. Pierre à Rome*, Bruxelles-Roma 1939, pp. 60, 1. 27-61 l. 1. Cfr. H. HOPPENBROUWERS, *La plus ancienne version latine de la vie de S. Antoine par S. Athanase. Étude de critique textuelle (Latinitas Christianorum primaeva, XIV)*, Nijmegen 1960, p. 145 n. 3.

tille), e dove, forse per coerenza, era stato omesso il successivo riferimento al coraggio di Antonio di fronte a tali fiere. Ora, è interessante confrontare questo passo della *Vita Antonii* con quel tratto della *Vita Martini*, in cui si descrive, in modo del tutto parallelo, il subbuglio che, di notte, i demoni fanno intorno alla cella del giovane monaco Anatolio: *cellulam autem, qua idem adulescens continebatur, crebris cerneret micare luminibus, fremitusque in ea discurrentium et murmur quoddam multarum uocum audiebatur*³¹. Non crederei troppo azzardato supporre che qui Sulpicio Severo abbia ricalcato la descrizione della *Vita Antonii*, della quale egli aveva a disposizione o la medesima versione latina conservataci dal codice degli Archivi del Capitolo di S. Pietro, ovvero qualche altra versione condotta su un manoscritto greco che, nel passo in questione, presentava la medesima lezione.

Un'altra non trascurabile somiglianza presenta la scena delle belve demoniache che vogliono mordere Antonio con quella dell'indemoniato che vuole mordere Martino: come Antonio si dichiara pronto ad essere divorato se veramente quelle fiere hanno ricevuto potere contro di lui, così Martino mette il suo dito nella bocca dell'indemoniato ordinandogli di mangiarlo se ha *aliquid potestatis*³².

I miracoli di Martino, pur essendo indubbiamente più numerosi e più vari di quelli operati da Antonio, presentano tuttavia con questi numerose affinità. Tali affinità, se in gran parte debbono spiegarsi come conseguenza del « genere letterario » usato, presentano qualche volta alcuni particolari, come, ad esempio, quello ora segnalato, che è difficile poter giustificare senza ricorrere ad un influsso diretto del testo della *Vita Antonii* sull'opera di Sulpicio Severo.

Non sarebbe illecito, a mio parere, riconoscere un tale influsso anche nella attività antiariana esercitata da Martino con

³¹ *Vita Mart.*, 23, 6, ed. cit., p. 132, ll. 28-30.

³² πᾶσαι αἱ ὕαιναι, ἐξελθοῦσαι τῶν φωλεῶν, περιεκύκλωσαν, καὶ μέσον ἦν αὐτός· χαινούσης δὲ καὶ δάκνειν ἐκάστης ἀπειλούσης, συνελς τὴν τοῦ ἐχθροῦ τέχνην, εἶπε πάσαις αὐταῖς· Ἐλ μὲν ἐξουσίαν ἐλάβετε κατ' ἐμοῦ, ἔτοιμός εἰμι βρωθῆναι παρ' ὑμῶν... (*Vita Ant.*, 52, PG, 26, 917 C).

... sed cum dentibus fremeret hiantique ore morsum minaretur, digitos ei Martinus in os intulit: si habes, inquit, aliquid potestatis, hos deuora (*Vita Mart.*, 17, 6, ed. cit., p. 127, ll. 4-7).

ardore non minore di quello di Antonio³³ e nell'affermazione, fatta da Sulpicio, che Martino era in grado di preconoscere gli eventi, così come Atanasio asserisce di Antonio³⁴.

Anche se le note caratteristiche della πολιτεία propria del monaco, che Sulpicio Severo segnala a proposito di Martino, sono da riportarsi al comune fondo della tradizione monastica, è difficile poter escludere che la fonte, da cui l'autore della *Vita Martini* possa averle più direttamente desunte, sia stata la *Vita Antonii*. Non può negarsi, ad esempio, che là dove Sulpicio Severo fa notare il contrasto tra la mancanza di cultura di Martino e la sua convincente parola e la profonda scienza in materia di S. Scritture, vi sia un riferimento diretto a quanto Atanasio dice di Antonio, il quale, sebbene privo di una regolare formazione culturale, fu efficace parlatore e profondo conoscitore della divina parola³⁵.

³³ Καὶ ψευσαμένων δὲ ποτε τῶν Ἀρειανῶν, ὡς ἐκείνοις τὰ αὐτὰ φρονοῦντος, ἡγανάκτει καὶ ἐθιμοῦτο κατ' ἐκείνων καὶ εἰσελθὼν εἰς τὴν Ἀλεξάνδρειαν, τοὺς Ἀρειανοὺς ἀπεκλήρυσεν· αἴρεσιν ἐσχάτην λέγων εἶναι ταύτην (*Vita Ant.*, 69, PG, 26, 941 A).

Dehinc cum haeresis Arriana per totum orbem et maxime intra Illyricum pullulasset, cum aduersus perfidiam sacerdotum solus paene acerrime repugnaret multisque suppliciis esset adfectus, etc... (*Vita Mart.*, 6, 4, ed. cit., p. 116, ll. 17-20).

³⁴ Μόνον δὲ Ἀντωνίου τοῦτο θαῦμα ἦν, ὅτι ἐν τῷ ὄρει καθήμενος, εἶχε τὴν μὲν καρδίαν νήφουσαν, τὸν δὲ Κύριον δεικνύοντα αὐτῷ τὰ μακρὰν (*Vita Ant.*, 59, PG, 26, 929 A).

In Martino illud mirabile erat, quod non solum hoc, quod supra rettulimus, sed multa istius modi, si quotiens accidissent, longe antea praeuidebat aut sibi nuntiata fratribus indicabat (*Vita Mart.*, 21, 5, ed. cit., p. 131, ll. 3-6).

³⁵ Χάριν τε ἐν τῷ λαλεῖν ἐδίδου (ὁ Κύριος) τῷ Ἀντωνίῳ (*Vita Ant.*, 14, PG, 26, 865 A); Εἶχε δὲ καὶ τοῦτο πάλιν χάρισμα. Ἐν γὰρ τῷ ὄρει κατὰ μόνας καθήμενος, εἴ ποτέ τι πρὸς ἑαυτὸν ζητῶν ἠπόρει, τοῦτο αὐτῷ παρὰ τῆς Προνοίας εὐχομένῳ ἀπεκαλύπτετο. Καὶ ἦν, κατὰ τὸ γεγραμμένον, θεοδίδακτος γενόμενος ὁ μακάριος (id., 66, PG, 26, 936 B-D); Καὶ φρόνιμος δὲ ἦν λίαν· καὶ τὸ θαυμαστόν, ὅτι γράμματα μὴ μαθὼν, ἀγλίχλους ἦν καὶ συνετὸς ἄνθρωπος. (id., 72, PG, 26, 944 B).

A questo ultimo passo, la versione latina pubblicata dal Garitte (cfr. n. 30) aggiunge (p. 75, ll. 22 sg.): « quomodo nemo huius nationis hominum », che presenta un concetto parallelo a quello espresso nel seguente passo della *Vita Martini* (« testor... me ex nullius umquam ore tantum scientiae... audisse »):

Quam acer, quam efficax erat, quam in absoluendis scripturarum quaestionibus promptus et facilis! et quia multos ad hanc partem incredulos scio, quippe quos uiderim me ipso etiam referente non credere, Jesum testor spemque communem me ex nullius umquam ore tantum scientiae, tantum [ingenii] boni et tam puri sermonis audisse. quamquam in Martini uirtutibus quantula est ista laudatio! nisi quod mirum est homini inlitterato ne hanc quidem gratiam de-fuisse (*Vita Mart.*, 25, 6-8, ed. cit., p. 135, ll. 18-26).

Ugualmente la breve descrizione che Sulpicio Severo fa della *ἀπάθεια* di Martino presenta delle singolari consonanze, anche verbali, con quei passi della *Vita Antonii* in cui Atanasio mette in risalto la perfetta imperturbabilità e impassibilità di Antonio³⁶. Anche la descrizione dell'eremo di Marmoutier riecheggia quella dell'eremo di Antonio nel « deserto più interno »³⁷.

L'esame fin qui condotto ha voluto mettere in luce le consonanze numerose, e a volte anche verbali, che la *Vita Martini* presenta con la *Vita Antonii*, e ciò al fine di dimostrare la liceità dell'ipotesi proposta circa le età del battesimo e del congedo di Martino indicate da Sulpicio Severo. Tale esame, tuttavia, può aver dato l'impressione che si tenda a considerare la *Vita Martini* come un calco, più o meno fedele, della *Vita Antonii*. Nulla sarebbe più errato di un tale giudizio. Lo scritto di Sulpicio Severo presenta nei confronti di quello di Atanasio delle differenze fondamentali e sostanziali che è bene rilevare brevemente al fine di evitare ogni equivoco in proposito.

I frequenti paralleli che Sulpicio Severo stabilisce nel suo scritto con la *Vita Antonii* si arrestano tutti alla superficie; il parallelismo manca proprio là dove esso avrebbe potuto presentare il suo aspetto più interessante, cioè nella biografia spirituale ed intima del personaggio. Atanasio è scarsamente informato delle vicende esterne di Antonio, specialmente di quelle anteriori al suo ritiro dal mondo; ma è molto bene informato

³⁶ τῆς δὲ ψυχῆς πάλιν καθαρὸν τὸ ἦθος· οὔτε γὰρ ὡς ὑπὸ ἀνίας συνεσταλμένον ἦν, οὔτε ὑφ' ἡδονῆς διακεχυμένον, οὔτε ὑπὸ γέλωτος ἢ κατηγορίας συνεχόμενον· οὔτε γὰρ ἑωρακώς τὸν ὄχλον ἐταράχθη, οὔτε ὡς ὑπὸ τοσοῦτων κατασπαζόμενος ἐγεγῆθει· ἀλλ' ὄλιως ἦν ἴσος (*Vita Ant.*, 14, PG, 26 865 B) Ἀθαρύβου γὰρ οὔσης τῆς ψυχῆς, ἀταράχους εἶχε καὶ τὰς ἔξωθεν αἰσθήσεις· ὡς ἀπὸ τῆς χαρᾶς τῆς ψυχῆς ἰλαρὸν ἔχειν καὶ τὸ πρόσωπον (*id.*, 67, PG, 26, 940 A).

Nemo umquam illum uidit iratum, nemo commotum, nemo maerentem, nemo ridentem: unus idemque fuit semper, caelestem quodammodo laetitiam uultu praeferebat extra naturam hominis uidebatur (*Vita Mart.*, 27, 1, ed. cit., pp. 136 l. 27-137 l. 2).

³⁷ ἦλθεν εἰς ὄρος ὑψηλὸν λιαν· καὶ ὕδωρ μὲν ἦν ὑπὸ τὸ ὄρος διειδέστατον, γλυκύ, καὶ μάλα ψυχρὸν. Πεδιάς δὲ ἔξωθεν, καὶ φοίνικες ἀμυληθέντες ὀλίγοι (*Vita Ant.*, 49, PG, 26, 916 A).

Qui locus tam secretus et remotus erat, ut eremi solitudinem non desideraret. ex uno enim latere praecisa montis excelsi rupe ambiebat, reliquam planitiem Liger fluiuius reducto paululum sinu clauserat... (*Vita Mart.*, 10, 4, ed. cit., p. 120, ll. 6-9).

delle sue vicende interne e della sua spiritualità, e a questi argomenti dà una netta prevalenza nel suo scritto: basti ricordare a questo proposito il lungo discorso ai monaci che si estende dal capitolo 16 al capitolo 43 ed i suoi discorsi apologetici con i filosofi pagani (capp. 72-80). Alla narrazione particolareggiata dei miracoli concede invece uno spazio molto limitato: una decina di capitoli sui novantaquattro che costituiscono la *Vita Antonii*³⁸.

Anche Sulpicio Severo appare scarsamente e inesattamente informato delle vicende esterne del suo personaggio, tranne che dei miracoli, che egli evidentemente raccolse dalla voce del popolo ed ai quali concede circa la metà dello scritto. Ma egli sa ben poco delle vicende spirituali di Martino e, soprattutto, non si mostra in grado di penetrare, comprendere e valutare quel poco che sa. Non riesce a condurre alcun esame interiore dell'animo di Martino, non tenta nessuno studio della sua evoluzione spirituale; se si eccettuano alcuni brevi cenni su questi argomenti nei capitoli 25-27, egli resta al di fuori, come uno spettatore ammirato ed entusiasta.

Un significativo esempio dell'aderenza superficiale e nello stesso tempo della divergenza profonda che la *Vita Martini* presenta nei confronti della *Vita Antonii* si ha nell'episodio che narra i rapporti di Martino con l'imperatore Massimo³⁹. Questo episodio è chiaramente ispirato al cap. 81 della *Vita Antonii*, in cui sono narrate le relazioni epistolari tra Antonio da un lato e Costantino con i suoi figli Costanzo e Costante dall'altro⁴⁰. In ambedue gli episodi risalta la libertà spirituale con cui quegli « uomini di Dio » si comportano di fronte ai potenti del mondo; ma, mentre Atanasio vuole dare per mezzo di quel fatto la prova di come Antonio avesse pienamente raggiunto un fine fondamentale della vita monastica, cioè l'*ἀπάθεια* o perfetta tranquillità dello spirito, e fa perciò notare che egli *né dello scritto faceva gran conto, né si rallegrava delle lettere, ma era lo stesso quale (era) anche prima che gli imperatori gli scrivessero*⁴¹, Sulpicio Severo non afferra l'intimo valore spirituale del comportamento indipendente di Martino di fronte a Mas-

³⁸ Cfr. *Vita Ant.*, 48; 54; 57; 58; 59; 61; 64; 71; PG, 26, 912 C-913 A; 920 B-921 B; 925 B; 925 B-928 B; 928 B-929 A; 931 A-B; 933 A-B; 943 A-B.

³⁹ *Vita Mart.*, 20, 1-7, ed. cit., pp. 128, l. 23-130 l. 3.

⁴⁰ *Vita Ant.*, 81, PG, 26, 956 B-957 A.

simo e lo interpreta sul piano puramente umano, come rifiuto di un deplorabile costume adulatorio diffuso allora nella maggior parte del clero: *cum... foeda circa principem omnium adulatio notaretur seque degenerere inconstantia regiae clientelae sacerdotalis dignitas subdidisset, in solo Martino apostolica auctoritas permanebat*⁴².

Queste intime e profonde differenze tra i due scritti, che li rendono per spirito e per indole del tutto diversi l'uno dall'altro, appunto perché si verificano sul piano intimo e profondo, non escludono, come è facile comprendere, la presenza delle notevoli analogie, già messe in evidenza, che si verificano, invece, sul piano esterno e superficiale. Si ha l'impressione che l'entusiasta Sulpicio Severo, in possesso di pochi elementi biografici di Martino, di una scarsissima conoscenza della sua spiritualità e di un certo numero di aneddoti circolanti in mezzo al popolo sul suo potere taumaturgico, abbia voluto coordinare questo materiale per soddisfare a due esigenze, l'una di carattere letterario, l'altra di carattere didattico-formativo. Egli poté così cimentarsi in un genere letterario che, per la rapida diffusione della *Vita Antonii*, era particolarmente gradito e apprezzato negli ambienti cristiani di più elevata spiritualità, e, nello stesso tempo, poté proporre ai suoi lettori un modello da imitare, a loro molto più vicino per indole e per costume e che non avrebbe avuto nulla da invidiare al grande Antonio. Per far questo egli, naturalmente, si servì della *Vita Antonii* come di un « canovaccio », sul quale sistemò il materiale a sua disposizione liberamente, ma non in modo tale che le tracce del suo modello restassero cancellate. Ed è appunto questo « canovaccio » che è necessario ed opportuno individuare e considerare per una adeguata valutazione storica della *Vita Martini*.

FRANCESCO S. PERICOLI RIDOLFINI

⁴¹ ... οὔτε τὰ γράμματα περὶ πολλοῦ τινος ἐποιεῖτο, οὔτε ἐπὶ ταῖς ἐπιστολαῖς ἐγεγῆθει· ὁ αὐτὸς δὲ ἦν ὁλος καὶ πρὸ τοῦ γράφειν αὐτῷ τοῦς βασιλέας (*Vita Ant.*, 81, PG, 26, 956 B).

⁴² *Vita Mart.*, 20, 1, ed. cit., p. 129, ll. 4-7.

MASSENZIO E LA POLITICA RELIGIOSA DI COSTANTINO

La politica religiosa di Costantino, all'indomani della sua vittoria su Massenzio a Ponte Milvio, è stata oggetto in questi ultimi anni di nuove ricerche, in particolar modo sulla base di una rivalutazione e di una reinterpretazione di fonti storiche già note. I motivi del continuo ricorrere a queste ultime, al fine di delineare con maggior sicurezza critica un periodo storico molto complesso, sembrano abbastanza intuitivi. A secondo dell'adesione o meno a riconoscere come realmente accaduti episodi che richiedono dallo studioso anche un atto di fede nei moventi che li hanno provocati, può risultare una molteplice, se non opposta, visione dello svolgersi di avvenimenti che sono stati di fondamentale importanza nelle vicende dell'Impero romano e della Chiesa cristiana. Allo stesso modo, si può giungere a una valutazione critica talvolta sostanzialmente diversa dell'opera dei maggiori personaggi che hanno in quel tempo operato.

Non è necessario spingersi molto in là nel tempo per chiarire le posizioni storiografiche oppure — ciò che maggiormente importa in questa sede — per individuare il problema che interessa circoscrivere e chiarire, se Costantino sia veramente diventato cristiano e abbia aderito alla Chiesa al tempo della guerra contro Massenzio. I richiami alla vastissima bibliografia relativa al cosiddetto editto di Milano, ad esempio, possono esser contenuti nei limiti in cui diventi possibile gettar luce su tale problema mentre ben altra ampiezza dovrebbe assumere una ricerca sul significato storicamente obiettivo dell'editto stesso nel quadro delle relazioni tra l'Impero e il cristianesimo, sia esso stato redatto a Nicomedia, come sembra certo¹, oppure a Milano, come si continua da altre parti a sostenere.

¹ A. PINCHERLE, *Il cristianesimo dalle origini a Gregorio Magno* in « Storia universale » diretta da E. Pontieri, Milano 1939, v. II, p. 357.

Le ipotesi di Henry Grégoire, che segnano il punto estremo di una storiografia che si oppone alla visione tradizionale della persona di Costantino quale viene suggerita dalle testimonianze di Lattanzio e di Eusebio, rappresentano un punto di partenza obbligato. Grégoire assegna non già a questo imperatore il merito di aver per primo iniziato una politica di piena libertà per la Chiesa bensì al suo collega Licinio. Questi sarebbe stato infatti il vero autore del celebre editto di tolleranza e di restituzione dei beni ecclesiastici del 313, emanato a Nicomedia, mentre Costantino era rimasto neutrale durante il conflitto armato scoppiato in Oriente. E soltanto per un errore storico compiuto da Eusebio, il quale scrivendo dopo il 324 aveva interesse a mettere in ombra o eliminare tutto ciò che potesse risultare favorevole a Licinio, si sarebbe invece ritenuto che l'editto stesso fosse stato emanato a Milano dallo stesso Costantino².

Questa tesi, in linea generale, non sembra molto sostenibile e, insieme col Piganiol, si deve abbandonare³. Ma l'importanza del contenuto e il valore del documento non mutano affatto, si debba esso attribuire all'uno o all'altro imperatore; e questo non tanto perché esso scaturì, come è certo, da decisioni politiche prese dai due personaggi a Milano in occasione delle nozze di Licinio con Costanza, quanto perché risulta, dal punto di vista storico, un ampliamento e un adeguamento alla situazione politica dell'Impero del precedente atto di Galerio del 311⁴. Tuttavia, seguendo Grégoire, le conclusioni mutano sensibilmente la prospettiva storica tradizionale. Se si toglie a Costantino il merito di aver emanato l'editto del 313 o, in via secondaria, se non si ammette che sia stato lui l'originale ideatore di una diversa e nuova politica filo-cristiana quale viene espressa in questo documento⁵, viene meno il senso del suo

² *Les persécutions dans l'Empire romain*, 2ª ed., Bruxelles, 1965, pp. 86-87. Dello stesso, v. *La 'conversion' de Constantin* in «Revue de l'Université de Bruxelles», t. XXXVI, 1930-1931, pp. 231-272 e «Byzantion», v. XIII, 1938, pp. 551-583.

³ *L'empereur Constantin*, Parigi 1932, p. 90.

⁴ L. PARETI, *Storia di Roma e del mondo romano*, Torino 1961, v. VI, p. 238. PIGANIOI, *cit.*, p. 55, riporta il contenuto dell'editto del 313 alla circolare che Galerio aveva annunciato come prossima e che avrebbe illustrata la sua nuova politica cristiana. V. EUSEBIO, *H.E.*, VIII, 17,9; LATTANZIO, *De mort. pers.*, 34,5.

⁵ Licinio non sarebbe perciò stato altro che un esecutore della volontà e

stesso cristianesimo e, di conseguenza, perdono di vigore gli argomenti per sostenere l'ipotesi che egli fosse già cristiano a Roma nell'anno precedente. Non si assisterebbe cioè — al contrario di quel che riportano le fonti storiche — allo sconvolgente momento in cui l'Impero muta radicalmente la sua politica proprio a Roma dando « une solution au perpétuel et désastreux conflit qui dressait l'État contre l'Église », e mettendo così fine a una situazione divenuta ormai insostenibile⁶. E non si dimostrerebbe neppure come questo evento che segna il definitivo trionfo del cristianesimo nel seno della società pagana e l'avvio di un nuovo corso dell'umanità, non sia scaturito affatto da una semplice vittoria militare bensì da un diretto intervento di Dio che, per l'attuazione dei suoi piani, avrebbe scelto proprio Costantino come terreno esecutore della sua inscrutabile volontà.

Di fronte alla critica che cerca di mettere in dubbio, se non contestare, il ruolo preminente e unico di Costantino nella svolta suddetta e, nello stesso tempo, respinge la realtà delle 'visioni', e perciò i segni tangibili dell'aiuto divino, che l'avrebbero guidato, si è voluto, al contrario, riaffermare una indissolubile unità che legherebbe la conversione dell'imperatore avvenuta a Roma, o in precedenza, a tutta una serie di tangibili misure politiche, economiche e sociali da lui contemporaneamente prese a favore della Chiesa.

Le vie per giungere alla riaffermazione di questa tesi tradizionale sono state diverse. Si era già messo in rilievo, in primo luogo, che, sul piano politico, Costantino non avrebbe avuto alcun interesse ad aderire al cristianesimo, poco diffuso in Occidente, difficile pertanto da imporre alle popolazioni pagane e di poca utilità agli effetti di un rafforzamento del suo potere⁷.

Si tratta però di una posizione critica di comodo, dal momento che una conveniente valutazione della situazione politica è essenziale per comprendere l'opera di Costantino. Proprio per-

delle decisioni del suo collega. V. J.R. PALANQUE in *Histoire de l'Église*, a cura di A. Fliche e V. Martin, Parigi 1947, v. III, p. 56.

⁶ H. KOCH, *Constantin le Grand* in « Byzantion », v. XXV-XXVII, 1955-1957, p. 458.

⁷ F. LOT, *La fin du monde antique et le début du Moyen-Âge*, Parigi 1927, p. 35. In precedenza anche L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, Parigi 1906, v. II, p. 58, aveva affermato che Costantino non era affatto ispirato da motivi politici.

ché questi era diventato ormai l'indiscusso signore dell'Occidente avrebbe avuto semmai ogni interesse, nel quadro generale delle sue tendenze rivolte ad eliminare progressivamente i residui del sistema tetrarchico diocleziano, a cercare un valido alleato nel cristianesimo, per gettare le basi della sua futura conquista dell'Oriente.

La spiegazione della politica filo-cristiana di Costantino non va comunque ricercata, al tempo della guerra contro Massenzio, in questa così vasta e larga prospettiva; in lui non era ancor chiaro un preciso piano di conquista di tutto l'Impero anche se, verosimilmente, doveva avvertire riserve molto serie sul fatto che avrebbe regnato una pace duratura e continua con Licinio quando questi avesse abbattuto la potenza di Massimino. Ma altro è prevedere una lontana, inevitabile rottura con conseguente guerra da sostenere, altro è l'esistenza di un piano strategico già formulato per provocarla e porsi così in stato di difesa o di offesa. Un piano di conquista totale dell'Impero non esisteva ancora nella mente dell'imperatore d'Occidente; prescindere però dai moventi politici da cui egli era mosso, anche per opposizione alle tesi del Grégoire, non è affatto giustificato e sembra sostanzialmente errato.

Le preferenze degli studiosi si sono concentrate però di preferenza sulla persona di Costantino e sulla sua improvvisa conversione. Si oscilla tra due posizioni, complementari l'una all'altra, che dipendono poi dai racconti in proposito riferiti da Eusebio⁸ e da Lattanzio⁹. In marcia contro Massenzio e sbigottito per la grande impresa alla quale si era accinto, Costantino avrebbe invocato il 'summus Deus' del padre Costanzo pregandolo di aiutarlo e di proteggerlo. Una prima, manifesta testimonianza della benevolenza divina si sarebbe a lui manifestata sotto forma di una visione della croce che sarebbe apparsa a lui e al suo esercito nel sole pomeridiano. Il sogno avuto a Ponte Milvio non avrebbe fatto altro che riconfermare tale assistenza soprannaturale e a dare un'ulteriore assicurazione all'imperatore del suo ormai grandioso e inevitabile destino. Al logico susseguirsi di questi due eventi non sarebbe di ostacolo

⁸ *De Vita Const.*, 27-29. Cfr. J. MAURICE, *Constantin le Grand*, Parigi s.d., p. 29 sgg.

⁹ *De mort. pers.*, 44.

la diversità dei racconti dei due scrittori cristiani citati perché comuni ad entrambi si riscontrerebbe un elemento fondamentale: la vera « anima costantiniana » che si rivelerebbe nell'appello a Dio in due momenti difficili della lotta ingaggiata dal figlio di Costanzo contro il suo rivale di Roma¹⁰.

Dal punto di vista metodologico, si presenta subito una difficoltà da risolvere: ammessa la realtà storica delle due visioni sopra ricordate, quale valore attribuire allora a quella che, secondo un panegirista pagano, lo stesso Costantino avrebbe avuta in un tempio di Apollo in Gallia¹¹ e al sogno di Licinio riferito da Lattanzio¹²? Si può prescindere dalla visione pagana, anche se ad essa si attribuisce un valore storico rilevante essendo la prima dal punto di vista cronologico¹³; ritenere però che Licinio sia stato autore di un falso in proposito, perché non avrebbe fatto altro che imitare il suo collega facendosi credere « divinitus commonitus »¹⁴ non significa soltanto opporsi alla tesi contraria che fa del sogno costantiniano la ripetizione di quello di Licinio quanto operare una discriminazione nel valore delle fonti, dal momento che in Lattanzio non si trova alcun dato a cui appigliarsi per sostenere che Licinio sia ricorso ad un simile atto d'astuzia.

Costantino potrebbe a sua volta aver agito nella stessa maniera. Ma se si ritiene che questi sia stato divinamente ispirato contro Massenzio che non era persecutore dei cristiani, come si considera poi storicamente falsa la tradizione relativa a Licinio che pure aveva intrapreso una guerra contro un dichiarato e feroce nemico della Chiesa?

Una ulteriore conferma del mutato atteggiamento religioso di Costantino a Roma si è tentato di poterla dedurre anche dal panegirico che un ignoto retore pagano pronunciò nel 313 in lode dell'imperatore. In esso si accenna ad una « mens divina » che lo avrebbe protetto e aiutato e, al contrario, avrebbe fatto uscir di senno Massenzio; e questa è stata identificata non già

¹⁰ J. VOGT, *Constantin der Grosse und sein Jahrhundert*, 2ª ed., Monaco 1960, p. 164; P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Costantiniana*, Città del Vaticano 1953, pp. 16-17 e 20.

¹¹ *Paneg. lat.*, ed. Gallétier, VII, 21.

¹² *De mort. pers.*, 46,1-5.

¹³ A. PIGANIOL, *cit.*, p. 51.

¹⁴ P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *cit.*, p. 11; J. VOGT, *cit.*, p. 170; M. SORDI, *Il cristianesimo e Roma*, Bologna 1965, p. 401.

con il dio Sole o con Apollo bensì con il 'summus Deus' dei cristiani che il retore pagano non nomina ma che lascerebbe chiaramente comprendere. Il silenzio del retore è certamente misterioso perché nessun pericolo sarebbe a lui derivato da una maggiore chiarezza ma l'interpretazione del panegirico è stata spinta ancora più avanti, essendo stato assunto come testimonianza indiretta ma sicura del mutato atteggiamento spirituale di Costantino a Roma¹⁵.

Un altro argomento portato a sostegno di tale tesi è la mancanza, osservata nel panegirico, di ogni accenno a divinità pagane. Il retore avrebbe evitato di nominarle verosimilmente per rispetto alla nuova fede del suo sovrano. È vero che egli rivolge lodi al santo Tevere il quale avrebbe anche lui cooperato alla vittoria di Costantino inghiottendo Massenzio nelle sue acque e restituendo alla luce il suo cadavere perché tutto il mondo gioisse della morte del tiranno¹⁶: troppa distanza separerebbe però l'accenno al solo Tevere da una rassegna più o meno ampia di divinità pagane che presumibilmente ci si dovrebbe attendere da un simile componimento letterario. In tal caso, è da presumere che egli si fosse in qualche maniera informato sulle credenze cristiane. Ma l'identificazione del 'summus rerum sator' di cui parla con il Dio dei cristiani è del tutto improbabile. La maniera stessa con cui il 'sator' è definito, « cuius tot nomina sunt quot gentium linguas esse voluisti »¹⁷ è espressione del tutto contraddittoria, tra i cristiani del IV secolo, se riferita al Dio della Bibbia. I suoi fedeli parlano di lui affermandone sempre la perfetta « unità »; né saprebbero riconoscerlo nella formulazione panteistica che si trova espressa ancora nelle parole del pagano « sive tute quaedam vis mensque divina es, quae toto infusa mundo omnibus miscearis elementis »¹⁸ quando dai primi rudimenti della loro dottrina apprendevano a considerare il loro Dio come creatore che dall'alto regge e governa tutte le cose del mondo.

Certo, potrebbe esser comprensibile che il retore facesse confusione tra il nuovo Dio dell'imperatore e una superiore divinità pagana (egli esprime anche la nozione di un dio che go-

¹⁵ M. SORDI, *cit.*, p. 379 sgg.; P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *cit.*, pp. 30-33.

¹⁶ *Paneg. lat.*, ed. Gallétier, IX, 18.

¹⁷ *Ibid.*, IX, 26.

¹⁸ *Ibid.*

verna dall'alto ogni cosa: « sive aliqua supra omne caelum potestas es quae hoc opus tuum ex altiore naturae arce despicias »¹⁹) o qualificasse il primo con concetti filosofici estranei alla cultura religiosa e alla dogmatica cristiana. Ma questa ipotesi è da tralasciare contraddetta in primo luogo dalla sua incertezza nel definire la vera natura di Dio (panteista o essere fuori dal mondo?) e dall'abilità che gli si vuole attribuire per aver egli accennato al vero Dio con tanta circospezione; e, in secondo luogo, se si tiene presente che l'accenno da lui fatto all'inconoscibilità del nome di Dio « quem enim te ipse dici velis, scire non possumus »²⁰, è nozione da interpretare diversamente da quella ebraica passata alle primitive comunità cristiane. Nel IV sec., per i membri della Chiesa, il nome di Dio non è più inconoscibile ma lo si formula ormai come « Dio creatore del cielo e della terra » secondo una nozione ormai diffusissima e che sarà ufficialmente codificata nel Simbolo niceno. Essa non sarebbe sfuggita al retore pagano se davvero egli avesse voluto rendere un omaggio alla nuova fede del suo imperatore.

D'altra parte, una più attenta interpretazione del panegirico del 313 lascia netta l'impressione che l'accento del retore si sposta di preferenza sulla contrapposizione delle personalità morali dei due imperatori avversari. In Costantino rifulgono clemenza, pudicizia, probità; nell'altro appaiono soltanto crudeltà, libidine, superstizione. L'« ispirazione divina » dalla quale Costantino è guidato è da intendersi non nel senso che egli sia stato « cristianamente ispirato » ma nella superlativa e rettissima maniera sua di comportarsi e perciò di agire di fronte ai « superstitiosa maleficia », cioè ai misfatti, ai delitti, alle malvage azioni di cui Massenzio aveva dato continuamente prova²¹.

Parlando dei due personaggi, gli scrittori cristiani non si esprimono in maniera diversa. Il figlio di Costanzo è l'uomo che possiede innata la pietà verso Dio; entrato trionfalmente a Roma non si lascia esaltare dalla gioia dei cittadini liberati da una crudele tirannia né dalle lodi che gli vengono rivolte ma modella la sua condotta in relazione al suo profondo senso di onestà e di giustizia. Massenzio, al contrario, si mostra come

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.* IX, 4.

un perverso sfrontato che lo stesso padre avrebbe accusato, di fronte al popolo romano, di essere « auctorem malorum » e « principem calamitatum ». Dedito ad arti magiche, egli avrebbe strappato le mogli ai mariti; avrebbe ucciso senatori romani per impadronirsi delle loro ricchezze e avrebbe abbandonato lo stesso popolo della città alle stragi compiute dai suoi pretoriani ²².

Per la pubblicistica filo-costantiniana, quindi, la vera differenza tra i due personaggi consiste nelle loro opposte inclinazioni naturali e l'agire di Costantino sembrava corrispondere a una concezione morale così elevata che non si poteva non sottintendere in esso « un'ispirazione divina ». E se è naturale che per gli scrittori cristiani questa non poteva provenire se non dal loro Dio nella sua somma potenza, per il retore pagano la « mens divina » si identificava nel dio Sole del quale Costantino era sempre stato un fedele e che, come suggerisce il Piganiol, si deve riconoscere non come espressione di una concezione sincretistica delle divinità pagane ma come uno spirito divino superiore che governa il mondo intero e che ispira e guida eticamente Costantino nella sua ascesa politica a capo dell'Impero ²³.

La pretesa identificazione del 'summus rerum sator' con il Dio cristiano è quindi ancora da dimostrare. Come pure sono poco convincenti le tesi di coloro che, come il Vogt, pensano che Costantino abbia abbracciato il cristianesimo a Roma in seguito alla visione notturna ²⁴. Il problema è notissimo ed è stato continuamente affrontato da vari angoli visuali perché valga la pena di insistervi. In questa sede, poi, non interessa tanto proporre una diversa soluzione di esso quanto fare accenno alla metodologia che porta a dare alla visione di Ponte Milvio una realtà storica. Escludendo l'intento di accreditare un episodio del tutto leggendario per sfruttarlo a fini politici, si tende a mettere in rilievo piuttosto il significato religioso e insieme storico della visione. Ma, paradossalmente, se ne trascura una interpretazione in chiave religiosa e teologica come pure sarebbe necessario — considerando che Dio interverrebbe direttamente negli eventi umani per indirizzare il corso della storia se-

²² EUSEBIO, *H.E.*, IX, 9,10; VIII, 14,2-6. *De Vita Const.*, I, 39 e 33-36; LATTANZIO, *De mort. pers.*, 28.

²³ *Op. cit.*, p. 53. Cfr. F. ALTHEIM, *Il dio invitto. Cristianesimo e culti solari*, trad. it., Milano 1960, p. 152 sgg.

²⁴ *Op. cit.*, p. 166. LATTANZIO, *De mort. pers.*, 44.

condo i suoi fini — per ripiegare di preferenza sul terreno della filologia.

Si cerca così di dimostrare ancora che il segno fatto incidere sugli scudi dei soldati a Ponte Milvio non è affatto ⌘ , secondo quanto risulterebbe dall'integrazione della lettera « I » nel passo di Lattanzio, bensì il segno ⌘ , cioè una croce, a denotare nello stesso tempo il 'coeleste signum Dei' e il monogramma del Cristo²⁵. Non si tiene però conto che l'integrazione nel testo lattanziano della « I » è giustificata dal fatto che è necessario fare la stessa cosa per comprendere appieno un passo di Paolino di Nola²⁶; né che il simbolo monogrammatico cruciforme ⌘ , pur essendo frequente in Oriente, si trova attestato in Occidente in maniera sicura soltanto dopo la metà del IV sec. e che, comunque, esso non avrebbe affatto raffigurato in Lattanzio il nome di Dio²⁷. Infine, non si accetta il significato di 'transversus' nel senso di 'che taglia', 'che attraversa', come si ricava da un testo di S. Girolamo pubblicato da Morin²⁸ bensì quello di « obliquo », perché si possa mutare \times in una croce (⌘).

Per i difensori delle tesi tradizionali, non valgono, d'altra parte, neppure considerazioni storiche più generali come, ad esempio, che le truppe di Costantino, provenienti dalla Gallia, difficilmente avrebbero compreso il significato delle iniziali greche del monogramma²⁹. Eppure, perché nei soldati sorgesse un senso di illimitata fiducia in un aiuto di natura magica e soprannaturale, era necessario, dal punto di vista psicologico, che il 'signum' fosse compreso nel suo allusivo e reale significato. Soltanto così si sarebbe stabilito un rapporto diretto, e perciò efficace, tra la sorgente donatrice di assistenza e coloro che credevano in essa.

Forse per questo motivo, si è anche pensato a un signifi-

²⁵ V. il commento di MOREAU, *Lactance, De la mort des persécuteurs*, Parigi 1954, v. II, p. 427 sgg. e relativa bibliografia. P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *cit.*, p. 9; M. SORDI, *cit.*, p. 387; J. VOGT, *cit.*, p. 161.

²⁶ *Carm.* XIX, 623.

²⁷ M. SULZBERGER, *Le symbole de la Croix et les monogrammes de Jésus chez les premiers chrétiens* in « Byzantion », II, 1925, pp. 393 e 407.

²⁸ In « Revue Benedictine », XX, 1903. Il passo è riprodotto da MOREAU, *cit.*, v. II, p. 435.

²⁹ P. BREZZI, *Fonti e Studi di storia della Chiesa. Evo Antico*, Milano 1962, vol. I, p. 749-750.

cato duplice del 'signum' che avrebbe potuto essere interpretato dai soldati che professavano differenti religioni sia come emblema stellare della divinità sincretistica pagana sia come monogramma cristiano³⁰. Nulla però sembra giustificare questa seconda interpretazione del 'signum' mentre occorrerebbe semmai che si desse una soddisfacente valutazione, da un punto di vista teologico, del 'miracolo' che sarebbe avvenuto a Ponte Milvio.

Un intervento soprannaturale, nello stesso momento in cui l'azione divina si manifesta in mezzo agli uomini, deve presentarsi in una dimensione umana perché sia inteso da coloro che ne debbono sperimentare l'efficacia. I disegni di Dio, per una mentalità teologica, sono certamente inscrutabili ma, una volta che si rivelano, è necessario che siano razionalmente individuabili. Nel nostro caso, un atto della precisa volontà di Dio a favore di Costantino avrebbe potuto esser compreso e giustificato nel caso in cui questi venisse contemporaneamente investito di una particolare missione nel mondo, di difendere, ad esempio, la vera fede e la vera legge divina contro chi aveva tentato o tentasse di conculcarle e opprimerle. In parole più semplici, Costantino campione del cristianesimo nel 312 implica un Massenzio nemico e persecutore dei cristiani.

È chiaro, per il teologo, che il ragionamento potrebbe esser rovesciato nel senso che il concetto dell'inscrutabilità divina non ammette quei limiti che sono proprio della comprensione umana. Ma giudicando in questo modo si entrerebbe nel campo della pura astrazione mentre la leggenda di Massenzio persecutore è in fondo la più coerente e razionale dimostrazione che il 'miracolo' romano avrebbe dovuto avere una giustificazione e che questa non era da ricercare se non, come si è detto, in un preteso anticristianesimo del « tiranno » romano.

Le difficoltà sopra enumerate potrebbero essere eluse se si accetta la tesi di Costantino già cristiano prima di giungere alle porte di Roma. Le prove dei suoi mutati sentimenti religiosi consisterebbero allora non più in testimonianze comunque discutibili bensì in documenti ufficiali, contenenti misure prese a favore della Chiesa, emanati all'indomani della vittoria romana e dell'assunzione di Costantino del 'primi nominis titulum' decretatogli dal Senato.

³⁰ A. PIGANIOL, *cit.*, p. 74.

Anzitutto una 'lettera'³¹ che l'imperatore avrebbe inviato a Massimino ingiungendogli di far cessare le persecuzioni contro i cristiani in Oriente. Il documento, secondo Calderone, non andrebbe affatto confuso con il νόμον τελεώτατον, a cui accenna Eusebio³², se questa 'legge perfettissima' è da identificare con il cosiddetto editto di Milano, ma sarebbe anteriore ad essa in quanto spedito da Roma nel novembre del 312. Al contrario, considerando a parte l'editto di Licinio emanato a Nicomedia, si potrebbe invece giungere ad una piena identificazione — e questa ipotesi è preferita da Calderone — tra la 'legge perfettissima' e la « lettera » costantiniana³³.

Con questa ricostruzione degli eventi, si postula però un duplice errore di Eusebio il quale o non avrebbe compreso che il νόμον τελεώτατον era in realtà la 'lettera' partita da Roma oppure avrebbe ignorato che l'editto di Milano, a cui egli avrebbe alluso, era già stato preceduto da un'altra ordinanza dell'imperatore. Questa, sempre secondo il Calderone il quale viene ad escludere completamente Licinio dalla stessa formulazione della nuova politica filo-cristiana dell'Impero, avrebbe avuto anzi valore di 'lex generalis' e sarebbe stata imposta all'Augusto d'Oriente per la pubblicazione per editto³⁴.

L'ipotesi, così complessa, sembra ampliare ancor più i problemi anziché chiarirli mentre una più semplice soluzione di essi potrebbe essere offerta da una attenta considerazione degli eventi accaduti. Si è ricordato che nei domini di Massimino la persecuzione era già cessata nel settembre del 312, prima cioè della battaglia di Ponte Milvio; di conseguenza, la 'lettera', per il particolare significato che si è voluto vedere in essa, sarebbe stata inutile. Essa si dovrebbe invece identificare con il νόμος τελεώτατος — e quindi con le decisioni prese a Milano da Costantino e Licinio insieme — e trasmesse a Massimino, donde il rescritto di costui a Sabino³⁵. L'errore andrebbe perciò imputato a Lattanzio il quale, per attribuire al solo Costantino il merito delle misure pro-cristiane, avrebbe antidatato la 'lettera' facendola apparire come composta a Roma³⁶.

³¹ LATTANZIO, *De mort. pers.*, 37.

³² H.E., IX, 9,12.

³³ *Costantino e il cattolicesimo*, Firenze 1962, v. I, p. 163.

³⁴ *Cit.*, pp. 159-160.

³⁵ EUSEBIO, H.E., IX, 9 a, 1 sgg.

³⁶ J. MOREAU, *Lactance, cit.*, v. II, pp. 405-406.

Il Piganiol si discosta in parte da queste conclusioni e, considerando che Eusebio non conosce alcuna interruzione della persecuzione in Oriente nel corso del 312, ritiene che Massimino non si sia piegato se non davanti alle decisioni prese dai suoi due colleghi a Milano³⁷. Ma anche questa ipotesi è inaccettabile da quanti, come lo stesso Calderone³⁸, aderiscono all'idea di Costantino già cristiano a Roma. Anzi ulteriori prove per confortarla sono state ricercate nei documenti redatti per ordine dell'imperatore tra il gennaio e il marzo del 313: una prima lettera inviata ad Anulino, in cui si dispone la restituzione dei beni confiscati alla Chiesa al tempo della persecuzione; e una seconda lettera, sempre diretta allo stesso personaggio, con la quale i ministri in Africa del culto cristiano, del clero di Ceciliano, vengono esonerati da ogni funzione pubblica³⁹.

Il Calderone, in particolare, svolge una sottile analisi della seconda di queste due lettere da cui ricava che Costantino sentiva la « necessità e la convenienza della *θηρησκεία* cristiana in quanto *sancta* al di sopra di tutte le altre *θηρησκείαι* » e che fosse « condizione necessaria alla validità di quel culto l'esser praticato secondo la legge », che è poi la legge ecclesiastica propria della chiesa universale⁴⁰. La prima impressione, leggendo lo stesso brano della lettera esaminato dal Calderone⁴¹ è che qui non si faccia altro che esprimere un assioma generale — lo Stato ha sempre ricevuto benefici e prosperità dal culto e dalla venerazione resi alla divinità — abbastanza comprensibile e politicamente giovevole sulle labbra di un imperatore seguace di qualsiasi religione.

Nel contesto stesso delle affermazioni che ivi vengono

³⁷ *Op. cit.*, p. 88.

³⁸ *Op. cit.*, p. 146, n. 1.

³⁹ EUSEBIO, *H.E.*, X, 5,15-17; X, 7,1-2.

⁴⁰ *Op. cit.*, pp. 141 e 146.

⁴¹ Ἐπειδὴ ἐκ πλείονων πραγμάτων φαίνεται παρεξουθενηθεῖσαν τὴν θρησκείαν, ἐν ἣ ἡ κορυφαία τῆς ἀγνωστῆς ἐπουρανίου αἰδῶς φυλάττεται, μεγάλους κινδύνους ἐνηγοχέαι τοῖς δημοσίοις πράγμασιν αὐτὴν τε ταύτην ἐνθέσιμος ἀναληφθεῖσαν καὶ φυλαττομένην μεγίστην εὐτυχίαν τῷ Ῥωμαϊκῷ ὀνόματι καὶ σύμπασιν τοῖς τῶν ἀνθρώπων πράγμασιν ἐξαιρετον εὐδαιμονίαν παρεσχέχεναι, τῶν θεῶν εὐεργεσιῶν τοῦτο παρεχουσῶν, ἔδοξεν ἐκείνους τοὺς ἀνδρας τοὺς τῇ ὀφειλομένη ἀγιότητι καὶ τῇ τοῦ νόμου τούτου παρεδρία τὰς ὑπηρεσίας τὰς ἐξ αὐτῶν τῇ τῆς θείας θρησκείας θεραπείᾳ παρέχοντας τῶν καμάτων τῶν ἰδίων τὰ ἔπαθλα κομισσασθαι, Ἄνυλινε τιμώτατε (Eusebio, *H.E.*, X, 7, 1).

svolte vi è un preciso richiamo alle divinità a cui si chiede assistenza e benevolenza « τῶν θεῶν εὐεργεσιῶν τοῦτο παρεχουσῶν » che ripropone di nuovo il problema. Perché appare per lo meno strano che Costantino, se si deve credere davvero che la sua adesione al cristianesimo risalga ad anni precedenti il 312 e che la sua conversione sia stata « così profonda, così chiara e soprattutto così consapevole della unicità del culto cristiano »⁴², non abbia reso qui omaggio alla divinità unica, cioè al suo vero Dio, e abbia fatto invece riferimento a una pluralità di dei.

Quel che balza fuori da questa lettera è, in realtà, ancora una significativa testimonianza della politica religiosa quale fu concordata a Milano nel 313 ed espressa nell'editto emanato a Nicomedia. È noto che questo documento non viene considerato, in senso stretto, soltanto come filo-cristiano. La libertà di professare la propria religione viene ivi riconosciuta ai membri della Chiesa ma anche a tutti i seguaci delle altre numerosissime sette religiose che convivevano ormai da secoli nell'ambito del tollerante Impero romano. L'elemento innovatore, nei riguardi di tutti i sudditi imperiali e dei precedenti atteggiamenti verso il cristianesimo di imperatori quali Traiano, Filippo o Galieno, sembra piuttosto risiedere nella determinazione degli organi di governo dello Stato di lasciare a ogni individuo una facoltà di scelta spirituale, senza interferenza alcuna da parte di essi. Come ricompensa, però, l'autorità imperiale esige che i fedeli onorino le varie divinità e prestino loro il culto dovuto affinché esse si mostrino benevoli e propizie alla comunità sociale, alla buona fortuna degli imperatori, alla potenza e alla stabilità dello Stato⁴³.

Nella seconda lettera inviata ad Anulino, Costantino accennando alle divinità a cui ci si deve rivolgere per aiuto, non dice in sostanza nulla di diverso da quanto è affermato nell'editto ma applica soltanto questo concetto nei riguardi della Chiesa predisponendo per essa e per la sua gerarchia ecclesiastica speciali vantaggi. Diversamente, nell'interpretazione della lettera proposta dal Calderone bisognerebbe postulare una grave contraddizione nell'azione di Costantino il quale, pur essendo

⁴² CALDERONE, *cit.*, p. 146, n. 1.

⁴³ Il testo dell'editto in EUSEBIO, *H.E.*, X, 5,1 sgg. LATTANZIO, *De mort. pers.*, 48.

consapevole della verità e della unicità del cristianesimo avrebbe poi fatto a Licinio, a Milano, gravissime concessioni circa la tutela e la libertà degli altri culti. In questo caso, verrebbe meno l'assunto di quanti ritengono, per salvare l'originalità della politica costantiniana, che Licinio sia stato soltanto un fedele esecutore della volontà e delle decisioni del suo collega.

Le concessioni fatte nella lettera, e in altri documenti⁴⁴, derivano invece dall'interpretazione delle norme generali dell'editto del 313 dal momento che queste, per volontà sovrana, avrebbero potuto essere piegate a beneficio di un qualsiasi culto. Con rara perspicacia e molta preveggenza, Costantino si lanciò decisamente, dopo la vittoria su Massenzio, sulla via della protezione e dell'accordo con la Chiesa e questa scelta diverrà uno degli elementi dei suoi successi futuri e della sua fama attraverso i secoli. Ma i problemi che gli si presentavano nel 312 erano di natura meramente politica e non religiosa e la sua azione si svolse perciò in un contesto ideologico diverso dal suo affermato cristianesimo.

Egli non aveva allora, come si è già detto, particolari interessi a volgere la sua attenzione alle province orientali a conquistare le quali si sarebbe mosso Licinio contro Massimino. Le sue preoccupazioni si concentravano invece sui problemi politici e sociali che sorgevano dalla sua conquista dell'Italia e dell'Africa ed è pertanto metodologicamente corretto che il punto di partenza, per poter giudicare del suo agire, vada ricercato nella condotta che Massenzio aveva seguito nei riguardi dei cristiani.

L'acquisizione storiografica di Massenzio non persecutore ma benevolo protettore dei cristiani che Alberto Pincherle propose nell'ormai lontano 1929⁴⁵ si rivela invero particolarmente feconda. Il generale favore con cui gli storici accolsero questa tesi e le ragioni esposte da Pincherle dispenserebbero qui da ogni accenno ad essa se non premesse ricordare ancora di nuovo che le fonti antiche non hanno mai contrapposto tra loro i due rivali se non a ragione delle loro inclinazioni personali che si sono sopra ricordate. Quel che restava viceversa incontroverti-

⁴⁴ EUSEBIO, *H.E.*, X, 6.

⁴⁵ *La politica ecclesiastica di Massenzio* in « Studi italiani di filologia classica », n.s. VI, 1929, pp. 131-143, ora ristampato in *Cristianesimo antico e moderno*, Roma 1956.

bile erano gli atti a favore dei cristiani che Massenzio aveva compiuto e che non potevano in nessun modo essere sottovalutati nella loro fondamentale importanza sociale ed economica.

Massenzio infatti, a Roma, aveva posto fine alla persecuzione e neppure Eusebio lo potrà ignorare anche se vorrà attribuire ciò non ad una sua meditata condotta di governo bensì ad un ipocrito calcolo politico⁴⁶. Nessun provvedimento punitivo era stato poi preso dall'imperatore nei riguardi di Mensurio, vescovo di Cartagine, il quale si era rifiutato di consegnare a Roma il diacono Felice rifugiatosi presso di lui dopo aver scritto un libello diffamatorio contro lo stesso Massenzio. Questi invitò Mensurio a presentarsi davanti a lui per giustificarsi ma poi lo rilasciò facendolo ritornare in Africa⁴⁷. Ancora, egli intervenne autorevolmente nella comunità romana, dilaniata da opposte fazioni a causa dell'imposizione o meno di regole disciplinari a coloro che avevano ceduto nella loro fede al tempo della persecuzione, inviando in esilio due papi, Marcello ed Eusebio (e il rivale di questi, Eraclio), al solo fine di eliminare ogni causa di turbamento nella città. Appena migliorata la situazione, egli tornava a dar prova di tolleranza permettendo sia l'elezione, una prima volta, di Eusebio a papa, sia, in seguito, di Milziade⁴⁸. Il suo intervento più significativo fu però l'immediata applicazione nei suoi domini dell'editto di Galerio del 311 e la restituzione alla Chiesa dei beni ad essa confiscati⁴⁹.

È evidente, pertanto, che non era sufficiente la « rescissio actorum », la fine cioè della legislazione massenziana a Roma, perché d'incanto fossero cancellati anche gli effetti di essa. La tesi che 'la legge perfettissima' non è altra cosa se non l'editto di Galerio, che sarebbe stato reso operante a Roma da Costantino⁵⁰, è in fondo un tentativo di spiegare come non si potesse mutare molto nella situazione esistente di fatto e aggiungere elementi nuovi alle disposizioni che regolavano i rapporti tra i poteri pubblici e la comunità cristiana. Non è perciò affatto sorprendente che il Calderone affermi che la famosa 'lettera'

⁴⁶ H.E., VIII, 14,1. Cfr. OTT. MIL., *De schism. donat.*, I, 18.

⁴⁷ OTT. MIL., *De schism. donat.*, I, 17.

⁴⁸ *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, v. I, pp. 167 e 168.

⁴⁹ A. PINCHERLE, *La politica ecclesiastica di Massenzio*, cit.; H. GRÉGOIRE, *Les persécutions dans l'Empire romain*, cit., p. 87, attribuisce allo stesso Massenzio il merito del primo editto di tolleranza.

⁵⁰ J. MOREAU, *Lactance*, cit., v. II, pp. 405-406.

che sarebbe stata inviata da Costantino a Massimino non avrebbe potuto contenere a favore dei cristiani meno di quanto lo stesso Massenzio aveva già a quest'ultimi concesso⁵¹.

Costantino si spingerà più avanti. Considerate però la situazione politica generale in cui egli si trovava alla fine del 312 e la necessità di legare a sé i nuovi domini conquistati e soprattutto l'Africa, le misure da lui adottate derivano da un suo immediato e scaltro calcolo di sollecitare intorno alla sua persona tutti i consensi possibili, da qualunque parte provenissero. Lo stato giuridico della Chiesa non mutò dunque affatto se non nei limiti in cui l'imperatore cominciò a farla oggetto della sua maggiore considerazione e di attenzioni sempre più pressanti. E tuttavia la situazione generale dell'Impero, la diversa composizione delle classi sociali più o meno legate alle tradizioni culturali, filosofiche e religiose, richiedevano da lui atteggiamenti ufficiali anche differenti. L'editto di Nicomedia tiene soprattutto conto di questa complessa e varia realtà sociale e la facoltà concessa ad ogni suddito imperiale di seguire le proprie convinzioni spirituali non aveva il significato di un'affermazione teorica di libertà religiosa ma rispecchiava esigenze di vario genere molto più concrete. Il Vogt ha anche lui ragione quando afferma che Costantino apparve ai suoi contemporanei come colui che riteneva di poter mettere il vero Dio accanto agli dei tradizionali⁵². L'imperatore non conosceva ancora, in realtà, il vero Dio anche se la necessità di doversi opporre alla politica di Massenzio con misure più concrete e che meglio fossero idonee a mostrarlo nella luce di un pronto e benefico protettore può dare l'impressione che egli avesse abbracciato il cristianesimo.

Almeno per il periodo di tempo preso qui in esame, tale suo 'cristianesimo' ha invece un carattere molto limitato. La sua religiosità era ancora incentrata sull'adesione a una divinità sincretistica⁵³ che il panegirista del 313 ha così bene identificata mentre, a sua volta, l'imperatore aveva tutti i migliori motivi di far credere, soprattutto ai suoi soldati, che da questa egli venisse, nei momenti difficili, ispirato e guidato. Saranno

⁵¹ *Op. cit.*, p. 164.

⁵² *Op. cit.*, p. 165.

⁵³ PARETI, *cit.*, v. VI, pp. 228-229.

gli scrittori cristiani a operare una trasposizione, ad attribuire il favore divino ai disegni inscrutabili del loro Dio e anche allora Costantino si rivelò un esertissimo uomo politico lasciando che tutti lo credessero e che cominciasse a diffondersi, intorno alla sua persona, la leggenda cristiana.

SOSIO PEZZELLA

CAOS E COSMO NELLA GNOSI *

Come è noto, nell'ambito della gnosi, invece che di mitologia autentica, si deve parlare piuttosto della presenza formale di schemi e strutture mitiche, attinti per lo più all'ambiente culturale circostante¹, e, in gran parte, relativi alla tematica cosmogonica; ugualmente è stato ormai stabilito da tempo come quello che non appare più quale mito autentico assume piuttosto tutto l'aspetto dell'esempio, dell'esplicazione, del discorso « tipo parabola », fatto al fine di convincere circa un determinato argomento, mentre presenta una sua funzione, peculiare rispetto a quella tipica del mito vero e proprio che fonda la realtà nei suoi vari aspetti, consistente nella negazione di questa realtà, e, conseguentemente, nella fondazione del ritorno nell'indifferenziato².

Su queste premesse si innesta l'argomento che stiamo per trattare. Sembra opportuno richiamare alla mente, tanto per cominciare, la molteplicità di varianti che il complesso tema cosmogonico presenta a seconda delle varie correnti gnostiche. Si pensi, tanto per fare un esempio, al motivo del creatore-artefice, *fictor et faber*, che, stando ai seguaci di Marco e Valen-

* Comunicazione presentata al Colloquio internazionale sulle origini dello gnosticismo, Messina, 13-18 aprile 1966.

¹ È quasi superfluo dilungarsi circa le affinità già riscontrate tra diversi elementi della tradizione gnostica e il mondo religioso sia egiziano che mesopotamico, indiano, iranico e greco. Cfr. in proposito specialmente A. DIETRICH, *Abraxas*, Leipzig 1891, pp. 30 sgg., 44 sgg.; U. BIANCHI, *Il dualismo religioso*, Roma 1958, pp. 14-25; *Teogonie e cosmogonie*, Roma 1960, p. 139 sgg.

² Cfr. per esempio K. KERÉNYI, *Mythologie und Gnosis*, Zürich 1942; U. BIANCHI, *op. et loc. cit.* in n. 1, e la comunicazione presentata da A. BRELICH al Colloquio internazionale sulle origini dello gnosticismo, Messina, 13-18 aprile 1966.

tino, modella il cosmo in formazione come un vasaio l'argilla³, o che lo tesse così come un ragno prepara la sua tela, come sosteneva Basilide⁴; o ai vari modi con cui si attua la creazione, quali, ad esempio, la parola del Padre, stando al pensiero di Marco⁵, la procreazione o l'originarsi dell'elemento umido (sorgenti, fiumi, mare, etc.) e di quello luminoso (aria?) rispettivamente dalle lacrime e dal riso del demiurgo, secondo i Valentiniani⁶; il costituirsi del cielo, dei monti e della terra rispettivamente dalle pelli, dalle ossa e dagli escrementi dei Figli delle Tenebre da parte dell'uomo primordiale, nel manicheismo⁷. A questi spunti bisogna ancora aggiungerne altri: la creazione del cosmo nelle sue varie ripartizioni, che, per Basilide, ha luogo non direttamente dal Padre, ma attraverso le entità mano a mano fatte esistere, le quali in quest'opera agiscono da intermediarie le une sulle altre⁸; il « concepimento » spirituale degli angeli e degli arcangeli, dai quali poi trarranno origine tutte le cose, da parte di Elena che, nella predicazione di Simon Mago, svolge il ruolo di « madre universale »⁹; la funzione cosmogonica del Logos che nel Poimandres di Hermes Trismegistus attua la separazione della luce dalla caotica materia umida¹⁰; la guerra tra Luce e Tenebre che, col sacrificio dell'uomo primordiale, segna nel manicheismo il punto di partenza per l'inizio di tutto¹¹. Ora, come già si è accennato poco prima, si tratta sempre di motivi che, almeno strutturalmente, sono affini a quelli riscontrabili nei vari temi cosmogonici autenticamente mitici; la sola, fondamentale, differenza rispetto a quelli, consistente nella funzione, rappresenterebbe di per sé una particolarità delle cosmogonie gnostiche nei confronti delle altre, tale da fare di esse quasi un *unicum*: si allude qui al rifiuto e alla condanna in blocco dell'intera realtà, vista quale

³ Iren. *adv. haer.* I 8, 16; Athenag. *Legat.* 15. Cfr. in proposito E. HATCH, *Influence of greek Ideas and Usages upon the Christian Church*, Oxford 1898, p. 195; H. JONAS, *The gnostic Religion*, Boston 1958, p. 190.

⁴ In Hippol. *Refut.* VII 22, 2.

⁵ Iren. *adv. haer.* I 8, 1.

⁶ Iren. *adv. haer.* I 1,1; Tertull. *adv. Valent.* 15.

⁷ Iren. *adv. haer.* I 7; cfr. in proposito L. TONDELLI, *Gnostici*, Torino 1950, pp. 39 e 110; JONAS, *op. cit.* in n. 3, p. 224.

⁸ Iren. *adv. haer.* I 19, 1.

⁹ Iren. *adv. haer.* I 16, 1.

¹⁰ Cfr. i passi relativi in JONAS, *op. cit.* in n. 3, p. 170.

¹¹ TONDELLI, *op. cit.* in n. 7, p. 108 sgg.; JONAS, *op. cit.* in n. 3, p. 214.

scadimento e degradazione da superare quanto prima, e alla conseguente esaltazione del periodo caotico precedente la creazione dell'universo¹², che viene inteso quale beato momento dell'indistinzione primordiale. Su questo motivo tanto complesso ed importante per il pensiero gnostico, quasi da costituirne addirittura la chiave di volta, sarà bene soffermarci un po', per esaminare innanzi tutto come esso si articoli e mano a mano assuma una configurazione sempre più decisa.

È quasi superfluo rammentare come ciò che costituisce addirittura un vasto dramma di proporzioni cosmiche sia stato provocato dalla caduta dell'anima nella materia, nella quale essa si dibatte come in una prigione, ed è destinata a restare sino alla sua reintegrazione in quanto rappresenta quasi la sua patria perduta¹³; ugualmente è noto che questa caduta da una specie di paradiso, anzi, dalla sfera stessa della divinità¹⁴, è intesa quale corruzione dell'anima che si incarna nel cosmo che, appunto in seguito ad un simile avvenimento, comincia a trarre la sua origine: basta ricordare, in proposito, come questo stesso corrompersi dell'anima sia stato considerato quasi un materializzarsi, o, come si ricaverebbe tanto dalla lettura del Poimandres che dal pensiero più propriamente gnostico o manicheo, che l'intera organizzazione dell'universo nei suoi vari aspetti sia stata intrapresa proprio al fine di estrarre il germe divino precipitato nella materia in seguito alla sua caduta precosmica¹⁵. L'uomo, perciò, non è stato posto in un mondo a lui amico, o, per lo meno, non del tutto ostile, ma, al contrario, precipitato anch'egli in questo universo — che non a caso, secondo i ma-

¹² Ciò, naturalmente, dove si ha a che fare con un periodo caotico posto alle origini; occorre infatti tener presente, per citare un caso, come nel « libro senza titolo » di Nag Hammadi, all'inizio non si trovi il caos, bensì la Luce, Dio stesso (A. BÖHLIG—P. LABIB, *Die Koptische-Gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi*, Berlin 1962).

¹³ Per tutto ciò cfr. HATCH, *op. et loc. cit.* in n. 3; P. ALFARIC, *Christianisme et Gnosticisme* in *Revue Historique* 1924, I, p. 42; A. BOULANGER, *Orphée, rapports de l'Orphisme et du Christianisme*, Paris 1925, p. 139 sgg.; JONAS, *op. cit.* in n. 3, p. 106 sg.; *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen 1954, p. 45; etc.

¹⁴ *Iren. adv. haer.* I 7; *Hippol. Refut.* VI 32 sgg.; cfr. in proposito HATCH, *op. et loc. cit.* in n. 3.

¹⁵ JONAS, *op. cit.* in n. 3, p. 106 sg.; p. 172: « ... the cosmic organization was undertaken with the purpose of extricating a divine principle fallen into the hold of the lower realm in the pre-cosmic stage... The construction of the universe... was in the nature of primordial "salvation" ».

nichei, sarebbe stato composto non solo dalle carcasse dei Figli delle Tenebre, ma anche dai loro escrementi — vi si trova « prigioniero », « incatenato » e « pieno di angoscia », mentre erra « come uno straniero »¹⁶, tormentato dalla nostalgia della « patria celeste », e la sua anima è « stordita », ha perso la sua coscienza, e, intossicata da un veleno, è diventata « cieca e sorda », e si è addormentata¹⁷. Se tale è la drammatica situazione dell'umanità, a maggior ragione si può ben giustificare il suo tormento se si tien conto sia del fatto che l'ambiente in cui essa si viene a trovare rappresenta quasi l'opposto del suo « paradiso perduto », sia, e forse ciò servirà a chiarire meglio il concetto in questione, della sistematica svalutazione cui questo cosmo viene sottoposto, sì che esso appare in una luce e su uno sfondo sempre più negativi. « Casa » o « fabbrica che sta per crollare », « luce oscura », « pienezza di ogni male », sembrano essere i termini abituali per definire l'universo¹⁸, mentre « chi viene al mondo » è « partorito nella morte e nel cosmo »¹⁹, nella « schiavitù » in cui, stando a quanto si legge in uno dei testi di Nag Hammadi, si trova l'intera creazione²⁰. E, d'altra parte, come potrebbe essere diversamente, trattandosi di qualcosa che è sorta a causa dell'ignoranza — non bisogna infatti scordare che questa assume nel pensiero gnostico una funzione decisamente cosmicizzante²¹ — o, addirittura, secondo i manichei, dell'odio o della brama di distruzione²²? Di qualcosa che lo stesso creatore, avendola costituita non certo con amore ma con intenti tutt'altro che benevoli²³, sconfessa deci-

¹⁶ Inno dei Naasseni, in Hippol. *Refut.* V 10, 2.

¹⁷ *Act. Thom.* 108-112.

¹⁸ Libro di Enoch, 90, 29 sg.; CH I 28; VI 4; cfr. in proposito B. SCHULTZE, in *Enciclopedia Cattolica*, VI, 1951, p. 877; JONAS, *op. cit.* in n. 3, p. 58.

¹⁹ *Exc. Theod.* 80, 1.

²⁰ M. KRAUSE—P. LABIB, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes*, Wiesbaden 1963, specie ai paragrafi II 30, 1-7 e IV 46, 16.

²¹ Notevoli, circa il compito dell'ignoranza nelle cosmogonie gnostiche, la quale tende appunto, col sostanzializzarsi e materializzarsi, a costituire l'universo, sono le osservazioni di JONAS: « ... not only the spiritual condition of a human person but also the very existence of the universe is constituted by the results of ignorance and as a substantialization of ignorance, then every individual illumination by "knowledge" helps to cancel out again the total system sustained by the principle... » (*The gnost. Rel.*, p. 175).

²² Dati in JONAS, *op. cit.* in n. 3, p. 213.

²³ TONDELLI, *op. cit.* in n. 7, p. 46. Si tratta in particolare delle tesi valentiniane.

samente, provando rimorso di ciò che ha fatto: leggiamo, ad esempio, nel libro di Baruch, che egli così si lamenta invano col Padre: « Signore, fammi distruggere il mondo che ho creato, perché il mio spirito è andato negli esseri umani e io voglio liberarli »; oppure: « Chi mi ha reso così stolto da imprigionare l'anima nel corpo? »²⁴.

Sempre su questa linea di svalutazione del cosmo, inoltre, si innesta un altro motivo assai complesso, le cui origini potrebbero forse cercarsi molto più in là delle stesse correnti gnostiche. Ci si riferisce in particolare al sorgere dell'universo quale copia scadente del mondo divino, che invano si è cercato di uguagliare. Già nel *Timeo* troviamo questa distinzione tra la sfera ideale della creazione, opera divina, e quella della realtà attuale, messa insieme dagli agenti del Demiurgo col controllo della materia caotica: nella prima tutto è perfezione, in quanto prodotto di un essere perfetto, mentre la seconda si rivela piena di ogni difetto, come, del resto, ci si doveva aspettare dal risultato dell'attività di esseri creati, e quindi limitati²⁵. Questo motivo assumerà poi, nel corso del pensiero gnostico, un rilievo ed un'accentuazione particolari, proprio in ragione della considerazione negativa in cui è tenuto il concetto di cosmo; così, ad esempio, mentre nel *Poimandres* il mondo appare, sì, quale immagine o copia della sfera divina, ma intesa in senso positivo, quasi la miglior copia possibile²⁶, esso verrà anche considerato imitazione limitata della realtà ad opera del Demiurgo, il quale — con un comportamento in ultima analisi non troppo dissimile dall'agire dell'antagonista del creatore nei miti delle origini delle popolazioni primitive, allorché, volendo metter mano nella creazione, ne determina quelli che saranno poi i suoi difetti e le sue limitazioni — cerca di imitare il perfetto mondo divino, ma riesce solo a farne una copia piuttosto scadente, quasi una grossolana caricatura, che è ciò che sarà poi il nostro universo, una creazione, cioè, decisamente inferiore²⁷.

Se quanto si è venuto dicendo sin qui può anche bastare per farci un'idea del particolare modo con cui nel pensiero gno-

²⁴ Hippol. *Refut.* V 26, 17; SCHLITZE, *op. et loc. cit.* in n. 18.

²⁵ Dati e argomentazioni in HATCH, *op. cit.* in n. 3, p. 179 sg.

²⁶ CH VIII; in proposito cfr. JONAS, *The gnost. Rel.*, pp. 147 sg., 149, 163.

²⁷ Iren. *adv. haer.* I 17, 2; per quanto concerne il ruolo dell'antagonista cfr. U. BIANCHI, *Il dualismo religioso*, passim.

stico viene considerato il cosmo, restano ora da vedere, per contro, i giudizi formulati nello stesso ambito a proposito del caos. Le descrizioni, o, più precisamente, le « definizioni » che se ne danno negli scritti gnostici — assenza del tempo ed eternità immutabile²⁸; profondo silenzio e quiete²⁹; oscurità, tenebra incorporea³⁰; vuoto³¹; acqua primordiale³² — non sembrerebbero presentare alcuna particolarità degna di nota, almeno rispetto a quelle, molto simili, che nei più diversi complessi religiosi è dato cogliere in riferimento al periodo precedente la creazione. Ciò che le fa apparire sotto l'aspetto di novità, infatti, non deve essere cercato, come già ci si è resi conto per il concetto di cosmo, tanto nell'uso di trite strutture mitiche ormai del tutto prive dell'originario significato e valore, quanto, piuttosto, nel nuovo spirito che le anima, trasformandole interiormente in qualcosa di totalmente differente, dotato di una spiritualità e di una funzionalità nuove. Ora, in proposito, si è già visto come, nell'ambito della considerazione tributata alla creazione nei suoi vari aspetti quale concretizzazione e materializzazione della caduta dell'anima dalla sfera della divinità, si sia verificato un mutamento decisivo di concezione, tale da portare ad una negazione assoluta e sistematica del cosmo, di modo che si è d'accordo con la conclusione tratta in proposito da H. Jonas allorché vede nell'idea di cosmo propria del pensiero gnostico, sì un ordine universale, ma strutturato in modo da far dire di esso « ... starre, sinnfremde, feindselige Ordnung, tyrannische, böse Gesetz, dem Urwesen des Menschen fremd », e del mondo « eine sinnentleerte Welt » che ha anch'esso il suo regolamento, ma « sinnentleerte »³³. Sulla base di simili considerazioni, pertanto, si può concludere che se il cosmo è assenza di Dio, il caos si configura invece quale assoluta presenza della divinità, anzi, per essere ancora più precisi, quale beato periodo in cui, non essendosi verificata la dramma-

²⁸ Secondo i Valentiniiani, *Iren. adv. haer.* I 17, 2.

²⁹ Per Simon Mago e i Valentiniiani, *Iren. adv. haer.* I 1, 1.

³⁰ Così nel Poimandres, secondo gli Ofiti o nel pensiero manicheo, *Iren. adv. haer.* I 28, 1; TONDELLI, *op. cit.* in n. 7, p. 108 sgg.; JONAS, *op. cit.* in n. 3, pp. 147 sg., 170, 211, 214.

³¹ Secondo i Valentiniiani, *Iren. adv. haer.* I 7.

³² Per gli Ofiti, o nel Poimandres, *Iren. adv. haer.* I 28, 1; *CH IV* e *V*.

³³ *Gnosis und spätantiker Geist*, I, Göttingen 1954, p. 148; *The gnost. Rel.*, p. 250 sgg.; in particolare p. 253.

tica frattura che darà il via al processo di creazione, l'unica realtà era data dall'unione indifferenziata con Dio³⁴. Non ci si meraviglierà, quindi, di vedere come il caos originario appaia, sia pure indirettamente, ch  di solito non ci si dilunga in descrizioni al riguardo, nel pensiero gnostico, quasi quale paradiso perduto³⁵, o lo si indichi quale « abitazione incrollabile » sita nella regione della luce³⁶, « patria celeste » della quale si sente nostalgia³⁷, o, infine, lo si identifichi col Padre stesso, nel quale, in beata unione, tutte le cose erano comprese prima di esistere³⁸.

È ora il caso di soffermarsi un momento a considerare la situazione con cui ci si trova ad aver a che fare di fronte alla svalutazione del cosmo e alla susseguente esaltazione del caos nel pensiero gnostico. Non   il caso di farne rilevare ulteriormente la singolarit  di impostazione che sembra farne un *unicum* rispetto al ruolo abitualmente svolto dai due concetti in questione nelle tematiche cosmogoniche appartenenti alle pi  svariate religioni di tipo arcaico: se infatti si tiene presente che di solito la tradizione mitologica riscontrabile tanto negli ambienti religiosi delle civilt  superiori quanto in quelli delle civilt  primitive   generalmente tale da trascurare di occuparsi del periodo caotico precedente la creazione, tutt'al pi  limitandosi a specificarne e a metterne in rilievo le qualit  negative, mentre, per quel che riguarda l'origine dell'universo, la considerazione di cui gode la realt  nei suoi vari aspetti, anche quelli meno positivi, sembra articolata in modo da giustificarla comunque essa si presenti, ci si pu  benissimo rendere conto dell'assoluto capovolgimento di situazioni che si verifica nella gnosi. Riflettiamo, tanto per chiarire meglio con qualche esempio la questione, su quella che   la posizione del cosmo e del caos nelle religioni politeistiche: mentre l'esistenza, nella concezione tipica di questi ambienti, si configura sempre pi  quale lenta, complessa, ma sicura conquista umana, tutta tesa, in ultima analisi, a tener lontano il pi  possibile ci  che, ai suoi margini, resta del caos primordia'le (si pensi, tanto per citare qual-

³⁴ JONAS, *op. cit.* in n. 3, p. 210 sg.

³⁵ HATCH, *op. et loc. cit.* in n. 3.

³⁶ Dati in SCHULTZE, *op. et loc. cit.* in n. 18.

³⁷ *Act. Thom.* 108-112.

³⁸ *Iren. adv. haer.* I 8, 1.

che caso, al Nun dell'antica religione egiziana, o all'Apsu di quella mesopotamica: il primo irrompe nell'universo ogni volta che l'ordine delle cose è turbato da qualche crisi, p. es. dal tramonto quotidiano del sole; il secondo circonda minaccioso la terra, pronto a sommergerla riportandola così al periodo precedente le origini, di modo che, sia nell'uno che nell'altro caso, scongiurare un ritorno di tal fatta alla sfera precosmica³⁹), di alla messa in atto dell'apparato rituale è affidato il compito di quest'ultimo, di solito, non ci si occupa tanto, almeno apparentemente, il che non significa però che, anche se se ne parla poco e per lo più negativamente, esso non abbia la sua importanza, ma solo che questa si esaurisce nel compito di sottolineare, con la negatività di quello, la positività del cosmo. Non molto differente, poi, appare la stessa situazione nelle religioni delle popolazioni primitive. Anche qui, nonostante le difficoltà da affrontare continuamente, nonostante le asprezze e le negatività che la misera esistenza di questa gente presenta in forma accentuata, la realtà sembra essere intesa, in fondo, in senso positivo, e lo dimostra il fatto che, nonostante tutto, si cerchi di riscattare dal mondo della natura, umanizzandolo, tutto ciò che interessa direttamente la società, dalla nascita alla morte, dalla caccia alla coltivazione dei campi, e così via, appunto col ritualizzarlo. Parallelamente ha luogo la svalutazione del periodo precedente l'esistenza nelle sue forme attuali, che, per il solo fatto di presentare caratteristiche differenti da queste, assume già una configurazione negativa. Una breve riflessione sulla varia fenomenologia del caos metterà maggiormente in chiaro la posizione di questo concetto nelle varie religioni e mitologie. È noto come, per lo più, ad esso si accenni indirettamente, presentandolo quale periodo in cui non esisteva quanto d'importanza capitale c'è adesso: quando non esisteva la terra, nella religione egiziana, o ancora non era stato impastato il primo mattone, secondo un mito accadico; oppure non c'era il firmamento, secondo i Veda, o le montagne, stando alla Bibbia; o non esistevano gli astri, come narra un mito Mascjona (Rodesia meridionale); o mancava la vegetazione, stando a quanto sostengono i

³⁹ S. SAUNERON-J. YOYOTTE, *La naissance du monde selon l'Égypte Ancienne*; M. LAMBERT-P. GARELLI-M. LEBOVICI, *La naissance du monde à Sumer et selon Akkad* in « La naissance du monde », Sources Orientales I, Paris 1959.

Tabva (Tanganica)⁴⁰. Questo procedimento per via indiretta tende appunto a sottolineare come quanto ha preceduto la creazione e l'istaurazione dell'esistenza attuale fosse tale da non permetterla, da negarla, da renderne impossibile la realizzazione. Oppure questa negatività può essere espressa presentando il caos quale capovolgimento della situazione attuale, come si verificava, ad esempio, nell'antico Egitto, allorché si narrava che un tempo il cielo era basso, o nella religione d'Israele, secondo la quale una volta le acque avrebbero ricoperto le montagne, o, stando a ciò che affermano gli Efé (foresta dell'Ituri), la terra e il cielo erano situati l'uno al posto dell'altro⁴¹. O, anche, quale assenza di attività, quasi congelamento dell'attuale forma dinamica di vita, il che si ricaverebbe, per esempio, da un certo tema mitico mesopotamico⁴², o dal diffusissimo motivo del caos inteso quale sonno o quiete profonda, circa il quale sembra addirittura superfluo fornire documentazione. Ma, al di fuori di ogni ulteriore argomentazione ed esemplificazione, l'ambiente religioso rispetto al quale il capovolgimento dei termini di cui ci si è occupati sin qui assume tutto il suo rilievo, è rappresentato dal politeismo greco, nel cui ambito il caos viene raffigurato con la consueta negatività, e il concetto di cosmo raggiunge la realizzazione più completa e perfetta che non nelle altre religioni: su questo sfondo, veramente, come ha fatto giustamente notare H. Jonas, può intendersi in tutta la sua intensità il rovesciamento di situazioni comportato dal pensiero gnostico, col suo voler vedere nella realtà niente altro che le rovine conseguenze della caduta originaria, e nel caos la perfezione dell'indifferenziato⁴³.

Peraltro, una volta constatato tutto ciò, si pone il pro-

⁴⁰ PT 1040 a.d.; P. GARELLI-M. LEIBOVICI, *op. cit.* in n. 39, p. 145 sg.; *Rgvda* X 10, 98; *Proverb.* VIII 22 sgg.; L. FROBENIUS, *Erythräa*, Berlin 1931, p. 214; P.A. JANSSENS, *Het ontstaan der dingen in de Folklore des Bantu's*, *Anthropos* 1926, p. 555.

⁴¹ SAUNERON-YOYOTTE, *op. cit.* in n. 39, p. 30; Salm. CIV; P. SCHEBESTA, *Bambuti, die Zwerge vom Kongo*, Leipzig 1932, p. 217 sgg.

⁴² Si tratta del noto mito della « terra di Dilmun », paese favoloso e, allo stesso tempo, condizione d'esistenza ormai superata per sempre, nel quale si riscontrano le stesse situazioni esistenziali di adesso, ma ferme, immobili, fissate per sempre in una sfera senza tempo; cfr. il testo in M. LAMBERT, *op. cit.* in n. 39, p. 103 sgg.

⁴³ Per tutto ciò cfr. la brillante esposizione, sia pure talvolta troppo limitata agli interessi filosofici dell'autore, in *The gnost. Rel.*, pp. 240-265.

blema di stabilire se veramente la situazione sia tale quale sinora ci è apparsa, o se, invece, si debba operare un qualche ridimensionamento su quanto si è detto sin qui. Si è infatti proprio certi che *solo* e sempre nell'ambito della gnosi caos e cosmo assumano queste particolari valenze « rovesciate »? E che questa determinata concezione si presenti *sempre* nei termini sinora esaminati? In proposito occorre fare qualche breve osservazione.

I più moderni studi sul mito hanno da tempo messo in evidenza come nei racconti relativi all'epoca delle origini propri dei più svariati ambienti culturali si possa cogliere, oltre al senso di negazione e svalutazione di cui si è parlato poc'anzi, anche, magari in forma più o meno larvata, una spiccata nostalgia e un accorato rimpianto per quel periodo ormai trascorso per sempre, le condizioni esistenziali del quale, pur essendo tanto diverse da quelle d'adesso, e, anzi, appunto perciò, appaiono in un certo senso preferibili a quelle attuali, che impongono il lavoro, la fame, la morte, etc., mentre prima non si moriva, non si doveva lavorare, la ricerca del cibo non costituiva un problema, e l'esistenza trascorrevva beata; questo idealizzare quale paradiso perduto o quale età dell'oro la sfera precedente la nostra realtà, porterebbe con sé, d'altra parte, la parallela svalutazione di quest'ultima che, rispetto alla rimpiantata esistenza primordiale, presenta tutti gli inconvenienti prima ignorati. Dati quindi l'ambivalenza generalmente insita nell'idea di caos e in quella di cosmo, la particolare situazione che si determina nella gnosi non ci sembra ora più tanto singolare, bensì già in parte prevista e data per scontata dalla natura stessa della tematica cosmogonica. Ma esistono anche altri due motivi più specifici, che forse ci aiuteranno ancora meglio a ridimensionare la situazione.

Il primo di questi è rappresentato dalla constatazione del fatto che persino ai margini del pensiero gnostico stesso esisterebbe una certa visione positiva del cosmo, come per esempio, sarebbe dato osservare nell'esigenza di assicurare all'anima delle componenti astrali, espressa nel Poimandres⁴⁴, o in alcune affermazioni in base alle quali il cosmo, generalmente tanto vituperato e decisamente rifiutato, apparirebbe quale « opera d'arte di Dio »⁴⁵. Il secondo consiste nella necessità di scorgere, nella

⁴⁴ JONAS, *The gnost. Rel.*, p. 156 sgg.

⁴⁵ Dati e argomentazioni al riguardo, in HATCH, *op. et loc. cit.* in n. 3.

concezione gnostica del caos e del cosmo intesi rispettivamente quale beatitudine nell'indifferenziato e ordine malvagio della materia, non qualcosa che sorge all'improvviso, quasi fungo velenoso tra quelli mangerecci, in un ambiente culturale in cui analoghi concetti assumevano valenze totalmente differenti, ma, invece, la risultante di determinati atteggiamenti che, a margine della religione ufficiale, presentano, tra l'altro, la caratteristica di una netta svalutazione della realtà, a cominciare dalle stesse origini di questa. Ci si riferisce qui, in particolare, alla duplice posizione assunta dalle cosmogonie orfiche nei riguardi delle origini, le quali, come ha già fatto osservare U. Bianchi, se appaiono « ricche di sacralità e assolutezza, nello stesso tempo sono indistinte e caotiche », di modo che si può comprendere come, in esse, a differenza di quanto accadeva nella teogonia esiodea, « il farsi del cosmo è visto pessimisticamente », non come una fuga dal caos, ma piuttosto come una caduta nel frammentario⁴⁶, e, ugualmente, ci si rende conto dello sfondo su cui si è venuto a formare il pensiero gnostico.

Se, dunque, da quanto detto sin qui, ciò che, in principio, si configurava quale particolarità esclusiva della gnosi riguardo alle concezioni relative al caos e al cosmo, si è venuto mano a mano presentando quale motivo già implicito in genere nella tematica cosmogonica, e, ugualmente, già esistente nell'ambiente culturale in cui il pensiero gnostico si manifesta, è evidente che l'originalità di quest'ultimo per la questione che ci interessa andrà cercata altrove, e precisamente nelle specifiche ragioni storiche che hanno portato alla svalutazione della realtà e al vagheggiamento di un ritorno alle origini. Tanto per fornire solo un accenno che serva ad inquadrare il problema verso altre possibili soluzioni, si ricorderà come questi atteggiamenti di rinuncia nei riguardi della realtà e di svalutazione progressiva e totale verso il mondo, parallelamente ad una rivalutazione nostalgica del periodo caotico che andrà restaurato, si ritrovino, per esempio, sia pure su piani totalmente differenti, nei movimenti profetici delle popolazioni oppresse, dove la situazione critica determinata dal crollo dei valori tradizionali e dalle difficoltà di assimilazione di quelli della cultura di tipo moderno provoca sovente l'esigenza di un ritorno alla « felice »

⁴⁶ *Teogonie e cosmogonie*, p. 140.

epoca del mito, assieme ad un ripudio dell'esistenza attuale considerata estremamente negativa⁴⁷. Tenendo presente anche tale punto di vista, e riflettendo circa le condizioni storiche in cui la gnosi sorge e si sviluppa, si potrà forse considerare sotto una nuova visuale il problema relativo alla concezione del caos e del cosmo nello gnosticismo.

GIULIA PICCALUGA

⁴⁷ V. LANTERNARI, *Movimenti religiosi di libertà e salvezza dei popoli oppressi*, Milano 1960.

THE DIATESSARON AND THE HISTORICAL JESUS

It has been said that the *Gospel of Thomas* is one of the most important discoveries of our times. That is true only if this writing contains a tradition of the Sayings of Jesus independent of our four canonical gospels. There are those who maintain that « Thomas » is nothing but a gnostic perversion of the canonical Sayings. In their studies the name Edessa is conspicuously absent. And yet it seems rather probable that the *Gospel of Thomas* was written in Edessa (or somewhere else in Mesopotamia or Eastern Syria) for several reasons.

Edessa was the city of Thomas, as Ephesus was the city of John and Rome the city of Peter. In later times pilgrims from the West, Egeria for instance, visited the tomb of Thomas in Edessa as they visited Sinai and Jerusalem. The name (Didymus) Judas Thomas, used in the preface of the apocryphal writing, is characteristic for Edessa, and its surroundings. What is more, the author of the *Acts of Thomas*, written about 225 A.D. in Edessa, knows and quotes the *Gospel of Thomas*, thus showing that it circulated in Edessa already at that early date. Later on it was quoted by the Syrian mystic *Macarius* and the Messalian *Liber Graduum*, both of the fourth century: this proves that the *Gospel of Thomas* was authoritative even then in certain quarters of Syrian Christianity.

Add to this that the *Diatessaron* of Tatian, which originated about 170 A.D. most probably in the Syrian East, has many interesting variants in common with the *Gospel of Thomas* and that Aphraates, the Persian sage, quotes some parables and proverbs of Jesus in a way very different from our canonical Gospels but almost identical with the text of the *Gospel of Thomas*¹. This does not necessarily mean that these Syrian

¹ *The Gospel of Thomas and the Gospel to the Hebrews*, New Testament Studies, 12, 4, 1966, pp. 371-382.

authors used the extra-canonical Gospel. On the contrary, it seems much more probable that both Tatian and Aphraates used an independent Gospel tradition also known to the author of the *Gospel of Thomas*. But the agreement between Aphraates or Tatian on the one hand and « Thomas » on the other adds weight to the supposition that the newly found Gospel was written somewhere in Mesopotamia, most probably in Edessa, the centre of Aramaic Christianity.

Now form critical analysis by itself alone is sufficient to show the independence of the tradition contained in the *Gospel of Thomas*². The fact that the parables transmitted by this writing do not reveal the tendentious and allegorising additions pointed out by eminent scholars of our day speaks for itself. But quite apart from that, it is more probable than not that « Thomas » contains an independent tradition because the Aramaic Christianity of Edessa as such is independent of Gentile Christianity, which is essentially a Mediterranean phenomenon (Antioch, Ephesus, Rome). This is implied by the tradition of the Church which tells us that the evangelisation of Edessa was due to Addai, a Palestitian Jew who came to Edessa to preach the Good Tidings and was very well received by the local Jews. The shape of the liturgy in Eastern Syria, especially in relation to baptism (unction before immersion) confirms this view³. We must conceive of Palestine and Syria as a special unit, with its own theology (the Holy Ghost as a Mother) and its specific liturgical tradition. But then it is not astonishing at all that Edessa also had a Gospel tradition of its own, due to the Christian Jews of Palestine and untouched by the developments on Gentile Christian soil. This tradition is in part contained in the *Gospel of Thomas*. That it was transmitted in a Jewish environment before coming to Edessa is evidenced by the primacy of James the Just, the brother of the Lord, « the righteous one for whose sake heaven and earth came into being » (logion 12). We do not know for certain whether this source of « Thomas » was an oral tradition or a collection of Sayings comparable to the famous source of both Matthew and

² H. Koester, *The origin and nature of diversification in the history of early Christianity*, Harvard Theological Review, 58, 3, 1965, pp. 279-318.

³ G. Kretschmar, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*, Kassel 1964. p. 24.

Luke, Q., or was not rather an apocryphal Gospel. The numerous doublets in the *Gospel of Thomas* tend to show that its author used two written sources. Now, the *Didascalia* quotes a Saying of Jesus in a form very different from the canonical Gospels, but almost identical with « Thomas », logion 48:

duo si convenerint in unum et dixerint monti huic, tolle et mitte te in mari, fiet.

(Syr. c. 15, Lat. c. 31)

The author of the *Didascalia* was a catholic Christian writing about 250 A.D. somewhere in Syria, possibly in Beroea (Aleppo). There is nothing to show that he knew and used the *Gospel of Thomas*. But he may have been of Jewish origin and knew Jewish Christianity very well. He introduces the Saying with the words:

quoniam scriptum est in Evangelio:

So he must have taken it from a written Gospel, probably the apocryphal *Gospel of the Nazorenes* or another Jewish Christian Gospel. But then the author of the *Gospel of Thomas* must have used the same Jewish Christian source. Is it so astonishing that the Christians of Edessa about 140 A.D., who owned their Christian faith to the Palestinian mission, used the Gospel of these Palestinian Jewish Christians, which had already been in existence for a considerable time?

Ever since the rise of text-critical scholarship it has been supposed that Tatian when composing his *Diatessaron* used the same source. There is no reason whatsoever to give up this position⁴. It is true that it was Victor of Capua, and not Tatian who applied the technical expression *Diapente* to the *Diatessaron* and that this term in itself does not imply the use of a fifth source by Tatian. And Tatian may have used other sources besides, the *Gospel of Peter*, the *Protevangelium Jacobi* and other extra-canonical material. But this does not prove that Tatian did not use a Jewish Christian Gospel. The *Liber Graduum* did so, and Aphraates, and the *Didascalia*, and « Thomas », and the Jewish Christians whom Jerome visited in

⁴ *L'Évangile selon Thomas et le Diatessaron* Vigiliæ Christianæ XIII, 2, 1959, pp. 87-117.

Beroea (Aleppo). Obviously a Jewish Christian Gospel circulated in Aramaic Christianity ever since its very beginning. Why should not Tatian have integrated this local material in his Gospel harmony?

There are positive indications that he did so:

a. in his description of the baptism of Jesus he had much in common with the Jewish Christian Gospels, the appearance of light, the « rest » of the Spirit upon Jesus, etc.

b. the Sayings of « Thomas » taken from its Jewish Christian source have more than a hundred variants in common with the *Diatessaron*.

c. the *Diatessaron* has several variants in common with the Gospel tradition of the Pseudo-Clementine *Homilies* and *Recognitions*, which are based upon heterodox Jewish Christian sources originating from Western Syria; these quotations might be expected to have some elements in common with the Gospel tradition of the (orthodox) Jewish Christians of Palestine and Eastern Syria, as indeed they do.

Therefore there is no need to give up the old and considered hypothesis, confirmed by recent discoveries, that Tatian, when composing his *Diatessaron*, used an Aramaic Gospel of Jewish Christian origin as his fifth source. The *Gospel of Thomas* confirms the supposition that the tradition of this Aramaic source was independent of the canonical Gospels, so far as Sayings are concerned.

This gives a new impetus to the study of the *Diatessaron* with its many Eastern and Western branches. In fact scholarship must envisage now the possibility, which seems so shocking to the pious mind, that the various versions of the *Diatessaron*, though sometimes of a late date, may contain valuable information about the teaching of Jesus not contained in the Bible, and may even transmit well-known Saying in a more original and better form. So study of the *Diatessaron* becomes a fascinating and inspiring adventure: it brings us in touch not only with the oldest text of the four Gospels (± 170) and the hermeneutic principles of a leading Syrian Encratite (Tatian), but also with the traces of a very old Aramaic Gospel tradition of Palestinian origin.

Much has been done in recent times to recover the original shape of this Gospel harmony, whose versions have been so

deeply « vulgatised » in the West and « peshittised » in the East. There was the discovery of a Dutch *Diatessaron* (the « Liège Life of Jesus »), a Venetian and a Tuscan *Diatessaron* and a Persian *Diatessaron*: it has been established that the Old Saxon poem « *Heliand* » is based upon a Latin version of the *Diatessaron* much wilder and more primitive than the « vulgatised » *Codex Fuldensis*⁵. Recently the fragmentary Syrian text of Ephrem's *Commentary on the Diatessaron* has been published⁶.

What we need now is a pedigree, which establishes the relations of these different versions to each other, the alien elements that were added to them in the course of the millennial transmission of this Gospel harmony, the redactional changes of Tatian himself and, eventually, the Aramaic text he picked up from his Jewish Christian Gospel source. There is a serious difficulty to the solution of this problem. In the Middle Ages there circulated in the West not only the various versions of the *Diatessaron*, but also copies of the *Vulgate* (of different text-types) and persistent copies of the Old Latin versions of the Gospels. These three editions of the Gospel may have influenced and in fact did influence each other. Could it not be then that all the vernacular versions of the *Diatessaron*, Middle Dutch, Middle English, Tuscan, Venetian, are based on the almost completely « vulgatised » *Codex Fuldensis*? These vernacular versions might have incorporated some variants from the still current Old Latin manuscripts. This would create the impression that they preserved « Tatianisms ». But in fact the quest for the primitive text of Tatian himself would prove to be a fallacy.

I do not consider this objection to be valid. The « *Heliand* », written about 830 A.D., is not based upon the *Codex Fuldensis*: and yet it contains several variants in common with the other Western representatives of the *Diatessaron*. This tends to show that the vernacular versions have preserved very old elements. And if all go back to one archetype (as is probable for the « *Heliand* », the *Liège Diatessaron*, the *Pepysian Harmony* and the *Venetian Diatessaron*, which have so much in

⁵ *Der Heliand und das Thomasevangelium*, Vigiliae Christianae XVI, 3-4. 1962, pp. 121-153.

⁶ L. Leloir, *Saint Ephrem*, Dublin 1963.

common), this *Old Latin Diatessaron* is rather at the base of the *Codex Fuldensis* and not the reverse.

There is another objection against the hypothesis that the vernacular *Diatessarons* are based upon the *Codex Fuldensis*: these versions contain elements not attested in any Old Latin manuscript, and yet to be found in the Syrian Gospel tradition.

Take for instance « *Heliand* » 5930^b (about Mary of Magdala): « she recognised her Lord himself ». This is also to be found in the *Liège Diatessaron* (« doe verkendene Maria ») and in the *Pepysian Harmony* (« and than she knew him ») but not in any Old Latin version of the Gospels known to me. That it was contained in the original *Diatessaron* of Tatian himself, however, is evidenced by the fact that the *Syrus Sinaiticus* has the following reading: « and she recognised him ».

We may confidently affirm then that the several vernacular versions of the *Diatessaron* in the West all go back to a common ancestor, a Latin *Diatessaron*, which preserved valuable variants of Tatian himself.

The codicology of these different manuscripts and their underlying Latin counterparts is a complicated and tangled tale, which needs to be unravelled. A beginning has been made by J.J. van Weringh in his valuable book: *Heliand and Diatessaron*, Assen 1965. The author observes rightly that the *Heliand* has much in common with the *Liège Diatessaron*, even variants not attested in any other writing. From this he concludes that the *Heliand* and the *Liège* manuscript are based upon a common Latin ancestor, preserved in the famous convent school of Abbot Gregory in Utrecht, a school which was in Carolingian times the only centre of learning in the Low Countries. Liudger, who studied and taught under Gregory, and wrote his biography, is supposed to have taken with him a copy of this Latin harmony, when he went to found the famous monastery of Werden (near Essen); and it was at Werden that according to some scholars the *Heliand* was written⁷.

Be that as it may, there is no doubt that the Latin manuscript on which the *Heliand* is based has a special relationship to the Latin source of the Dutch *Diatessaron*. This is understandable, because under Charlemagne and his pious son the

⁷ *o.c.*, pp. 137-138.

mission among the Germans was no longer left in the hands of Englishmen, like Boniface, but was now entrusted to Frankish subjects, like the Frisian Liudger, founder of the monastery at Werden and later archbishop of Münster. And the *Heliand* was especially written for the conversion of the stubborn Saxons⁸.

On the other hand there are unmistakable relations between the *Heliand*, the Liège *Diatessaron*, the *Pepysian Harmony* on the one side and the Italian *Diatessarons*, especially the *Venetian* one, on the other side. This may reflect the well-known migration of Latin manuscripts, biblical and profane, from Italy to the North in Carolingian times.

One example may be sufficient to elucidate this relationship between Venice and Utrecht.

The *Venetian Diatessaron* has a very remarkable variant of Luke 19, 42, not found to my knowledge in any Greek or Syrian manuscript and obviously caused by a misunderstanding of the Greek:

E sse avesse cognosudo *anche te planzeresse*, ma in questo di tu ài pase! e ascose le tribulatione *che te deve avegnire* alli toi ochi⁹.

In accordance with this the Liège *Diatessaron* reads:

if you knew what is coming to you as well as I do, you would weep, too¹⁰.

Equally the *Pepysian Harmony* offers a very similar variant: gif thai wisten thing that thai nysten hy wolden also wepen.

Obviously the Latin text common to these vernacular version is: fleres, si cognovisses haec superventura mala.

And that is exactly what we read in the *Commentary on the Diatessaron* of Zacharias Chrysopolitanus (365 BC). We see then that the channel of Diatessaron material to England, Holland and Germany leads through Italy. And so this last

⁸ J. Rathofer, *Der Heliand*, Cologne 1962.

⁹ A. Vaccari et alii, *Il Diatessaron in Volgare Italiano*, Città del Vaticano 1938, p. 100.

¹⁰ J. Plooiij, *The Liège Diatessaron*. Amsterdam 1938, p. 404.

country was instrumental in transmitting some very old, independent Jewish Christian tradition to Northern Europe. Again I quote only a few examples:

1. Gospel of Thomas, logion 33 (the variants in common with the different *Diatessarons* as against Matthew 5, 15 are underlined)

No one lights a lamp and puts it under a bushel, nor does he put it in a hidden place, but he *sets* it on the lampstand, so that all *who come* in and go out may *see its light*.

οὐδεὶς ~ οὐδέ: T^{nl} Syr.^{sc} Heliand.

+ εἰς τόπον κρυπτόν: T^l T^{nl} T^{ios} Syr.^c

+ τίθησιν: Syr.^{sc} T^{ven} T^{nl} Heliand.

οἱ εἰσπορευόμενοι βλέπωσιν τὸ φῶς ~ τοῖς ἐν τῇ
οἰκίᾳ : T^{ven} Heliand.

The *Venetian Diatessaron*, though of course considerably « vulgarised », has preserved some Tatianisms and so some traces of his Jewish Christian source:

Nè non aprende la lucerna per meterlo soto el staro, ancho *se mete* su nel candeliero per fare luce a quelli che son ne la caxa et *açòche quelli che vien ne la caxa vegia lume*.

(Vaccari, o.c., p. 40)

The same is true of the *Liège Diatessaron*:

No one sets the light, when it is kindled, under the cornvat, nor under the bed, nor in a *hidden place*, but *one sets* it on the candlestick, that it may light all those that are in the house.

(Plooi, o.c., p. 67)

2. The *Gospel of Thomas* contains a very curious version of Jesus' Saying about the blasphemy of the Spirit. It certainly is not more primitive than the versions of the Synoptics (Matth. 12, 32 par.), but nevertheless it can be independent. In the first place because it says that the sin against the Spirit cannot be forgiven « in heaven »: this is a well-known Semitism, meaning « by God ». In the second place it may reflect the theology of the Jewish Christians, who may have thought that the blasphemy of God, so common among the Gentiles, and the denial of the Messiah, equally common among the Jewish, can be forgiven: but that a Christian, who has received the Spirit

at baptism, and yet commits a sin, can receive no further forgiveness for his « sin against the Spirit ».

In any case, the Saying (no. 44) is there and obviously has been taken from the Jewish Christian source:

Jesus said: Whoever blasphemes against the Father, it shall be forgiven him, and whoever blasphemes against the Son, it shall be forgiven him; but whoever blasphemes against the Holy Ghost, it shall not be forgiven him, either on earth or in heaven.

This remarkable variant of a well-known Saying has its counterpart in the *Tuscan Diatessaron* and there only. It is not to be found in the *Codex Fuldensis*. And this shows that the *Tuscan Diatessaron* has preserved some very curious traces of Tatian, and through his intermediary, of the Jewish Christian tradition. It cannot be simply a translation of a copy of the *Codex Fuldensis*.

Chiunque dirà parola *contra'l Padre*, gli sarà perdonato; e chi dirà parola *contra'l Figliuolo*, gli sarà perdonato; ma chiunque dirà *contra lo Spirito santo*, non gli sarà perdonato in questo secolo né nell'altro.

(Vaccari, o.c., p. 244)

3. Paul twice (1 Cor. 5, 6; Gal. 5, 9) alludes to a word of Jesus to the effect that a *little* leaven leavens all the dough. In the Synoptics (Mt. 13, 33 - Luc. 13, 20-21) the adjective « little », so necessary for the understanding of the contrast, is conspicuously absent. It is there in the *Gospel of Thomas* (l. 96), but the differences from the Synoptic versions are considerable: the contrast is seen between the *little* leaven and the *large* loaves.

Jesus (said): The Kingdom of the Father is like (a) woman, (who) has taken a little leaven (and) and hidden) it in dough (and) has made large loaves of it. Whoever has ears let him hear.

Here the *Venetian Diatessaron*, obviously through the intermediary of the *Diatessaron*, has preserved much of the Jewish Christian text. Not that the Venetian manuscript, as compared with the Synoptics, has « added » the word « little », has « omitted » the words « half a hundred weight » and moreover shows a very different point. But if we admit that the Venetian author found these readings already in his Latin manuscript,

we see that he neither added nor omitted anything, but rendered faithfully an extra-canonical version of a parable of Jesus.

Un'altra parola li disse e fu cotal semeiente: « Semeliente è lo regno del çielo a lo levamento lo quale tolle la femena et metelo *en la farina*, lo quale levamento è *piçolo* et alieva una *grande quantitate di pasta*.

(Vaccari, o.c., p. 66)

If we agree that the *Gospel of Thomas* contains an independent tradition, which in its turn was used by Tatian, we must admit that later versions of the *Diatessaron* may contain some slight echoes of this Aramaic Gospel.

This may lead us into difficulties, when the deviations are important. So when the *Heliand* seems to preserve a better tradition of the Parable of the Fisherman than the *Gospel of Matthew* 13, 47-48. A tradition preserved also by Aphraates, Clement of Alexandria and Macarius¹¹.

Scholars have delt with difficulties before. As a reward in this case they may receive a new clue to the teaching and the life of Jesus. Jesus as seen by his Palestinian and Syrian followers. It is little less than a miracle that this tradition has come to light in our days and proves now to have been known, through a glass darkly, all through the Middle Ages. But some people have always said that tradition even outside the Bible is important.

GILLES QUISPÉL

¹¹ *Der Heliand und das Thomasevangelium*, Vig. Chr. XVI, 3-4, 1962, p. 149; Aphraates (Parisot I, 717, 18); Clement of Alexandria, *Strom.* VI, 11, 95, 3; Stählin II, p. 479; for the unpublished text of Macarius cf. *The Syrian Thomas and the Syrian Macarius*, Vig. Chr. 18, 4, 1964, p. 226.

IL CONTRIBUTO DEI MUSULMANI DI SICILIA ALLA DIFFUSIONE DEL *FIQH* MALIKITA

Nei primi decenni del secolo VII le fresche energie del popolo arabo — che una fede aveva reso spavalidamente ardentissimo e lanciato alla conquista del mondo — erano già riuscite ad assicurare all'Islàm, in Oriente, alcuni fra i più ambiti territori dei Sasanidi e dei Bizantini. Dopo quella improvvisa loro apparizione sulla ribalta della storia, i Musulmani, inebriati dai primi e forse insospettiti successi, si preparavano già a propagare il verbo di Allàh nella Bizacene africana, da cui si sarebbero ulteriormente lanciati verso i lembi più meridionali dell'Europa occidentale: l'Andalusia. Ma sembrò quasi che la favolosa galoppata non risultasse sufficientemente minacciosa all'Occidente cristiano, né che l'avventurosa marcia di 'Uqbah b. Nāfi' fino all'Atlantico — dove si arrestò solo perché là si arrestava la terraferma — avesse, all'epoca, quel linguaggio ammonitore che pur in essa si nascondeva: infatti quelle imprese — che già nel decennio fra il 632 ed il 642 avevano portato l'Islàm da Samarcanda al Cairo, dall'Altipiano iranico alla Valle del Nilo — scossero la Cristianità, sia pure inadeguatamente, solo quando nel 711 sulle acque del Guadalete l'esercito di Rodrigo venne irrimediabilmente travolto.

A poco più di un secolo di distanza dall'avventuroso salto in territorio andaluso, anche la Sicilia veniva a far parte dell'ecumene islamica; allo sbarco a Mazara dell'827 avevano partecipato Arabi, Andalusi e Berberi, questi ultimi soprattutto il cui specifico ruolo di inesauribile riserva di forze combattenti per la causa islamica si era già rivelato fin dall'attacco alla Spagna non meno di quanto si fosse rivelata, dal primo cruento contatto con l'Islàm, la loro qualifica di « vinti », destinati a sopportare il disprezzo degli Arabi, ormai nuovi padroni della Barberia; e la lotta fra autoctoni ed allogeni, esplosa in tutto il Maghrib, proseguì violenta e spesso esiziale anche là dove

le due diverse razze furono chiamate a collaborare per imprese di carattere militare.

Contrariamente ad alcune conquiste precedenti — quella dell'Egitto soprattutto e dell'Andalusia, dovute rispettivamente alle iniziative di 'Amr b. al-'Āṣ e del berbero Tāriq — l'attacco alla Sicilia venne a lungo ponderato ed adeguatamente organizzato: è infatti noto che l'emiro Ziyādat Allāh, solo dopo avere meditato sull'offerta del turmarca bizantino Eufemio — che ragioni non ben precisate spinsero a passare sull'opposta sponda per indurre quel dinasta alla conquista dell'isola — e dopo averla prospettata alla saggezza dei suoi consiglieri legali, dispose che si procedesse alla chiamata alle armi. Il comando delle truppe venne affidato al venerando Asad b. al-Furāt, che concludeva così la sua brillante carriera di giureconsulto con l'ambito onore della carica militare; ai suoi gregari, cui era certamente più nota la sua fama di studioso che la valentia militare, egli avrà forse ricordato, nella particolare circostanza, il versetto coranico che esplicitamente prescrive, quindi promette: *Combattano dunque sulla via di Allāh coloro che volentieri cambiano la vita terrena con l'Altra, ch  a colui che combatte sulla via di Dio, ucciso o vincitore, daremo mercede immensa* (Corano, IV, 74).

Fin dai primi momenti della conquista islamica la Sicilia si trov  ad essere figlia spirituale dell'Ifrīqiyah, dove Qayrawān aveva ormai acquistato, dalla sua fondazione nel 670, la funzione di prestigiosa capitale dell'Isl m maghribino, validamente affiancata, ad oltre un secolo di distanza, dall'idr sita Fez. Era quindi naturale che anche nel settore culturale l'isola riflettesse quel vincolo di filiazione e si mostrasse sensibile alla necessit  di perpetuare una tradizione di studi che sull'opposta sponda tunisina era stata e continuava ad essere mantenuta viva ed operante dai pi  qualificati esponenti e depositari della scienza islamica. Del resto, l'Isl m maghribino — e di rincalzo quello siciliano, che del primo rispecchi  tutte le peculiarit  — non si era trovato a dover cedere a nessun'altra sollecitazione culturale, e se fin dai primi decenni del secolo IX in Oriente, e precisamente a Baghd d, si era dischiusa all'Isl m la possibilit  di estendere ulteriormente gli angusti limiti della tradizione culturale avita volgendo l'animo e la mente ad alcune delle pi  singolari espressioni dell'eredit  speculativa greco-ellenistica,

l'Occidente islamico, per contro, aveva sempre dimostrato di diffidare, e con sospetto maggiore di quello dei più misoneisti ambienti dell'Islàm orientale, di espressioni culturali allogene. Uguale incapacità ricettiva si ebbe in Sicilia, dove i modesti interessi verso l'antichità greca e la limitazione di ogni manifestazione dell'intelletto ad un'arida letteratura monastica, furono incapaci di preparare un incontro — e tanto meno una simbiosi — fra il più zelante teocentrismo islamico e le più pure manifestazioni del pensiero ellenico, quest'ultimo maturatosi sotto l'impulso di un umanesimo che era ancora estraneo — agli inizi del secolo IX — al mondo musulmano. Pertanto Qayrawān — e di riflesso anche Palermo araba — continuarono a dimostrare di potersi alimentare sufficientemente ed esclusivamente di scienze tradizionali, senza che si sentisse il bisogno di innestarvi, come appunto avveniva nella capitale del califfato 'abbāsīde, i contributi di una civiltà, quella ellenistica, cui non furono mai sensibili i *patres ecclesiae* dell'Islàm maghribino: costoro si comportarono come i più fedeli interpreti del detto che la tradizione attribuisce al secondo califfo, 'Umar, a proposito della scienza racchiusa nei preziosi testi della Biblioteca di Alessandria: superflua se atta a confermare quanto contenuto nel Corano, dannosa se in posizione di contrasto con il testo sacro.

Per quanto il materiale di cui disponiamo per un adeguato consuntivo sul contributo dei musulmani di Sicilia — dimoranti nell'isola o emigrati in altri territori islamici — alla diffusione delle scienze tradizionali sia piuttosto scarso, tuttavia il ricorso alle fonti prosopografiche ci permette di ricostruire, sia pure in modo superficiale talvolta, l'attività degli studiosi che si votarono alla trasmissione di un'eredità mantenutasi viva ed operante per quasi tre secoli nella nostra isola. Ed è da immaginare — se non da dimostrare sulla base di una documentazione spesso lacunosa — che i centri più famosi d'insegnamento ebbero la loro sistemazione, in Sicilia come altrove nel mondo musulmano, nell'ambito delle moschee, che cominciarono a pullulare lungo gli itinerari seguiti dalle conquiste arabe fino a raggiungere, a Palermo, il numero di trecento verso gli ultimi decenni del secolo X, a voler dar credito al geografo Ibn Ḥawqal che si trovò appunto nella capitale nell'anno 972. E non dobbiamo neppure lavorare di fantasia per supporre che il numero dei maestri

fosse adeguato a quello delle « scuole », in quanto ne troviamo conferma presso lo stesso viaggiatore, che però ha espressioni poco lusinghiere sulla preparazione di questi *mu'addibūn* « siciliani »¹. Ma in verità non fu Ibn Ḥawqal il primo a squalificare tale categoria, né l'unico a segnalarne alla pubblica opinione le tare di carattere professionale e morale: è infatti noto che la tradizione islamica ci ha presentato la carriera dell'insegnante al I secolo dell'Egira accompagnata da un profondo senso di disprezzo²: a tre secoli di distanza Ibn Ḥawqal alimenta questa stessa tradizione, già abbondantemente squalificatrice della professione, con nuovi capi d'accusa: il pedagogo avrebbe fatto ricorso all'insegnamento per avere il privilegio di essere esentato dall'obbligo del servizio militare. Ma tale particolare, più che trovarci disposti a condividere il disprezzo del geografo per la categoria dei maestri, ci induce forse a considerare questi ultimi quali veri funzionari e come tali beneficiari — e non già arbitri — di una prassi comunemente ammessa e riconosciuta dalle autorità.

Per il fatto che la Sicilia si trovò ad essere, fin dalla conquista islamica, figlia culturale dell'Ifrīqiyah, non diversa da quella maghribina fu la strutturazione formale e sostanziale dell'insegnamento, che si articolò nell'isola, come appunto sull'opposta sponda, in tre discipline essenziali: *fiqh*, ossia « la scienza del diritto religioso dell'Islām », *ḥadīth*, con cui s'intende « tutta la tradizione depositaria degli atti e dei detti del Profeta », e *qirā'āt*, disciplina che verte sulle « varianti fra le varie letture canoniche del Corano »³.

¹ Cfr. F. Gabrieli, *Ibn Hawqal e gli Arabi di Sicilia*, « Rivista degli Studi Orientali », XXXVI, Roma 1961, pp. 245-253 e il mio *La cultura araba nella Sicilia saracena*, Edistampa, Vicenza 1961, pp. 67-120.

² Il gesuita Padre Henri Lammens, che fu un instancabile anche se non sempre sereno indagatore della storia islamica anteriore, ha raccolto una preziosa documentazione su questo atteggiamento dell'Islām verso la categoria dei maestri nel suo *Études sur le règne du Calife omayyade Mo'āwīa Ier*, Beirut 1906, pp. 329-362.

³ Cenni, spesso eccessivamente esigui, sui cultori di queste discipline sono rintracciabili nelle grandi raccolte prosopografiche relative agli eruditi del Maghrib, quali: *Tartīb al-madārik*, *Kitāb ṭabaqāt 'ulamā' Ifrīqiyah*, *Kitāb ṭabaqāt 'ulamā' Tūnis*, *ad-Dibāğ al-mudhhab*, *Kitāb riyād an-nufūs fī ṭabaqāt 'ulamā' Qayrawān wa Ifrīqiyah*, *Manāqib Abī Ishāq al-Giabanyānī*, *Manāqib Muḥriz b. Kḥalaṣ*, *Kitāb Ma'ālim al-imān fī ma'rifaṭ ahl al-Qayrawān*, ecc. ben note a tutti gli arabisti.

Fra i quattro *fuqahā'* ortodossi, eponimi di altrettante scuole in cui si trovò ripartita nell'Islām la scienza del diritto religioso (appunto l'accennato *fiqh*, comprendente, oltre alle norme relative alle pratiche rituali, agli obblighi ed ai divieti, anche le disposizioni concernenti tutte le questioni giuridiche che si presentano nella vita sociale), il medinese Mālik b. Anas (m. 793) fu quello che per prestigio, acribia giuridica ed ascendente sui discepoli si impose su contemporanei ed epigoni, anticipando al malikismo quella affermazione prodigiosa che fu vanto dei numerosi suoi seguaci. Alla moschea costruita da 'Uqbah b. Nāfi' a Qayrawān nel 670 sarebbe stato riservato il privilegio di divenire l'epicentro di quella dottrina, destinata ad affermarsi in tutti i territori del Maghrib — Spagna e Sicilia comprese — grazie allo zelo religioso ed agli interessi di studio di *fuqahā'* eminenti quali 'Abd Allāh b. Farrūkh al-Fārisī (m. 792) e soprattutto dei suoi due successori: al-Buhlūl b. Rashīd (m. 799) e 'Abd Allāh b. Ghānim (m. 805-806). Questi illustri dotti non si limitarono ad una vita di studio e di devozione, ma — veri maestri nella scienza come nell'azione — consacrarono la propria esistenza all'insegnamento, spesso agli affari dello Stato nonché ai bisogni del popolo. Esempio tipico di dedizione alla causa islamica fu quello del *qāḍī* Asad b. al-Furāt, nominato comandante in capo del corpo di spedizione in Sicilia: Ziyādat Allāh, l'emiro aghlabita che lo volle a quel posto, sapeva bene di quale influenza godessero, all'epoca, i più ragguardevoli esponenti del malikismo, soprattutto se capaci di estendere i propri interessi eruditi e le convinzioni dottrinali a scuole giuridiche diverse da quella malikita, come fu il caso del nostro Asad. Ed appunto tale partecipazione a tutti i problemi della comunità islamica e la privilegiata qualifica di depositari di una tradizione giuridico-religiosa cui si mostravano sensibili i musulmani di quasi tutte le categorie sociali, fecero di questi *fuqahā'* i più autorevoli esponenti della società, i censori di governanti ed emiri, i quotati consiglieri della comunità: Ibn Ḥawqal trovò una situazione analoga in Sicilia con i « maestri », con quella categoria, cioè, di persone colte che « ... tutti quanti i Siciliani — ottusi, ignoranti e inintelligenti come sono — credono che... siano la loro élite, il fiore della loro società, i loro giureconsulti e dotti consulenti giuridici, i loro testimoni legali; e questi fra loro sentenziarono su ciò che sia lecito e illecito, con

costoro si stipulano i contratti e han corso le testimonianze, costoro sono i letterati e i sacri oratori... »⁴. Non è difficile capire che il viaggiatore usa espressioni tanto poco riguarde proprio perché vide in simili elementi della società siciliana della fine del secolo X gli oppositori più accaniti di quel fatimismo di cui egli era un solerte emissario, perché essi osavano finanche « ... discutere la condotta e le decisioni del sovrano, sparlare liberamente e farne passare per vizi le virtù stesse... »⁵. E della strenua resistenza del fronte dei *fuqabā'* — siciliani che fossero o andalusi o africani — fece un'esperienza negativa ogni movimento eterodosso, appunto quello fatimita, il quale, se riuscì sul piano militare a travolgere la dinastia aghlabita nel 909 grazie al sostanziale appoggio dei berberi Kutāmah, sul piano politico e dottrinale l'insuccesso dei nuovi padroni dell'Ifrīqiyah fu clamoroso non solo nel Maghrib ma anche in Spagna ed in Sicilia⁶. Di ciò si rese perfettamente conto il primo *imām* fatimita 'Ubayd Allāh al-Mahdī, il quale molto saggiamente dispose che Mahdiyyah, la roccaforte del fatimismo, sorgesse lontana dal centro di resistenza del malikismo: Qayrawān; né lasciò nulla di intentato per consolidare l'ambito prestigio in Spagna ed in Sicilia, dove il suo emissario — il famoso Abū 'Abd Allāh ash-Shī'ī — aveva già cercato di blandire i « siciliani » con un proclama in cui li definiva *i più meritevoli dei favori di cui Dio ha profusamente colmato i correligionari d'Ifrīqiyah, in quanto vivono a contatto con i politeisti e sono impegnati nella guerra santa contro i perfidi miscredenti e prometteva di spedire nell'isola destrieri e truppe, uomini che nel combattere il loro più sacrosanto gihād nel nome di Allāh, esaltano l'Islām ed i musulmani ed avviliscono i politeisti ed il politeismo...*

L'Ifrīqiyah per ben due secoli — l'VIII ed il IX — rappresentò la roccaforte della ortodossia sunnita e del legitti-

⁴ F. Gabrieli, *Ibn Hawqal e gli Arabi di Sicilia*, cit., p. 248.

⁵ *Ibid.*, p. 247.

⁶ Sulla lotta impegnata dal malikismo d'Ifrīqiyah per fronteggiare il fatimismo e resistergli, cfr. H. R. Idris, *Une des phases de la lutte du Mālikisme contre le Shī'isme sous les Zirides (XIe siècle)*, « Les Cahiers de Tunisie », IV, Tunisi 1956, pp. 508-517; H. Monès, *Le Malékisme et l'écho des Fatimides en Ifrīqiya*, « Études d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal », Parigi 1962, I, pp. 196-220; M. Talbi, *Kairouan et le Mālikisme espagnol*, *ibid.*, pp. 317-337.

mismo abbàside, solo raramente e debolmente scossa da qualche tentativo locale di distaccarla dal califfato di Baghdàd, quel califfato che solo con Hārūn ar-Rashīd giunse nell'800 alla determinazione, ormai imprescindibile, di trasformare il territorio del Maghrib anteriore in una provincia autonoma, affidata agli Aghlabiti. In Sicilia si riflesse quella stessa situazione relativamente ai rapporti con l'impero centrale, ma a differenza dell'Andalusia, che verso la metà del secolo VIII con la restaurazione degli Umàyyadi a Cordova ed il conseguente loro distacco dai rivali Abbàsidi sembrava dovesse distaccarsi dall'Oriente non solo sul piano politico ma anche su quello del diritto religioso, la nostra isola non ebbe problemi né perplessità in questo senso, e fin dal momento in cui essa entrò nell'orbita dell'Islām maghribino, i musulmani di Sicilia ebbero in Asad b. al-Furāt e nei suoi discepoli, tutti *mugiābidūn* in « terra d'infedeli » i primi zelanti propagatori del malikismo quale scuola giuridica stata capace di avere conservato incontaminato il legato dell'ortodossia. Ci siamo riferiti ad Asad perché appunto il comandante del corpo di spedizione sbarcato a Mazara il 17 giugno dell'827 era stato, unitamente a Saḥnūn ('Abd as-Salām b. Sa'īd b. Ḥabīb at-Tanūkhī, m. 854) uno dei massimi artefici della codificazione della redazione maghribina del *Muwatta'* di Mālik b. Anas, l'autentico codice di quella dottrina.

Originario di Nīsābūr nel Khorāsān⁷, Abū 'Abd Allāh Asad b. al-Furāt b. Sinān, ancora adolescente seguì il padre in Ifrīqiyah, dove, in un paesello del Wādī Megerdah apprese il Corano; successivamente ebbe modo di iniziarsi allo studio delle scienze giuridiche e teologiche a Qayrawān ed a Tunisi sotto la guida di qualificati maestri. Ma ben presto il desiderio di prendere contatto diretto con la fonte più autorevole del *fiqh* lo indusse, diciottenne, a recarsi nel Ḥigīāz, dove signoreggiava incontrastato l'eponimo della scuola malikita: Mālik b. Anas. Senonché i buoni rapporti con il celebre autore del *Muwatta'* non ebbero lunga durata per l'eccessiva tendenza del discepolo ad indurre il maestro ad impegnarsi in una casistica giuridica più ampia e sottile di quella contenuta nel testo accennato.

⁷ Secondo alcune fonti sarebbe nato a Ḥarrān o a Naḡrān nel 759-60. Su Asad b. al-Furāt, i suoi contatti con la scuola di Mālik b. Anas e di Abū Ḥanīfah ecc., cfr. il mio *Asad b. al-Furāt, faqīh e qāḍī d'Ifrīqiyah*, « Rivista degli Studi Orientali », XXXVI, Roma 1961, pp. 225-243.

Dopo un breve soggiorno a Kufa, dove ebbe modo di incontrare alcuni qualificati esponenti della scuola di Abū Ḥanīfah (m. 767), Asad passò in Egitto e si mise in contatto soprattutto con 'Abd ar-Raḥmān b. al-Qāsim (m. 829), ragguardevole rappresentante della scuola malikita egiziana, che fu per il nostro giurista fonte di non poche gioie ma di altrettanti affanni. Asad si recava giornalmente alle lezioni del maestro, e gli argomenti che furono alla base di quegli eruditi incontri, le tesi proposte dal discente e le repliche del docente, vennero raccolti in sessanta dispense: e ne nacque la *Asadiyyah*, che per una serie di circostanze incresciose — sulle quali ho già avuto occasione di soffermarmi⁸ — fu presto soppiantata dalla *Mudawwanah* di Saḥnūn.

Appena ultimata, l'*Asadiyyah* occupò un posto di primo piano nel particolare settore del malikismo, forse perché in quel trattato si rifletteva la tendenza dell'autore ad arricchire con nuovi postulati giuridici la materia contenuta nel *Muwatta'*. Egiziani e Andalusi mostrarono allora un grande interesse per quell'opera, presto epitomata in Egitto da *fuqahā'* quali Muḥammad b. 'Abd al-Ḥakam (m. verso l'881), Abū Zayd b. Abī al-Ghumr (m. 848-849) ed al-Barqī (m. 859-60) e introdotta in Andalusia da 'Īsà b. Dīnār (m. 827-28) che aveva studiato — proprio come lo stesso Asad — alla scuola egiziana di Ibn al-Qāsim e successivamente contribuito alla propagazione del malikismo spagnolo con il famoso *al-Hadiyyah*⁹.

Ma *habent sua fata libelli*, ed a trionfare fu la *Mudawwanah*, che eclissò completamente la *Asadiyyah* in tutto il Maghrib; non è tuttavia da escludere che il trattato possa avere avuto qualche diffusione in Sicilia non già per merito del suo autore — morto nell'isola ad un anno appena dallo sbarco — ma dei suoi discepoli. Ad ulteriore conferma della scarsa fortuna dello scritto subito dopo la sua improvvisa quanto caduca notorietà,

⁸ Cfr. il mio articolo *Asad b. al-Furāt* ecc. già citato. Ulteriori ragguagli sui rapporti didattici fra Asad e Saḥnūn, il plagio di quest'ultimo dell'*Asadiyyah* ed il definitivo trionfo della sua *Mudawwanah* si trovano in M. Talbi, *op. cit.* (in cui lo studioso promette un'indagine sul rapporto fra i due testi), pp. 320-328 *passim* ed in J. Schacht, *Sur quelques manuscrits de la Bibliothèque de la Mosquée d'al-Qarawiyyin à Fès*, « Études d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal », Parigi 1962, I, pp. 281-82.

⁹ M. Talbi, *op. cit.*, p. 325.

sta il fatto che di esso ci sono stati conservati solo pochi frammenti, mentre della *Mudawwanah* — giuntaci integralmente — si sono avute nel mondo musulmano numerosi compendi e commenti¹⁰.

Asad giunse in Sicilia al comando delle truppe di occupazione quando forse aveva già superato lo sconforto di vedere la propria opera offuscata dalla *Mudawwanah*, che anche nella nostra isola si impose quale autorevole testo di diritto malikita per opera di zelanti studiosi, fra i quali non difettarono i discepoli dello stesso Saḥnūn. Costoro contribuirono a fare della Sicilia, come già dell'Ifrīqiyah e dell'Andalusia, la cittadella dell'ortodossia sunnita, dove eminenti *fuqahā'* vegliavano sulla conservazione dell'eredità avita, che nello specifico settore del malikismo non tarderà tuttavia a sfociare in una specie di immobilismo speculativo contrastante singolarmente con l'attività rinnovatrice esplicita fin da questi primi decenni del secolo IX dalle scuole dell'Oriente islamico nelle discipline teologiche e giuridiche. E tutto ci lascia intendere che la Sicilia aghlabita, come del resto la Spagna umāyyade, si sarebbe opposta accanitamente all'immissione di qualsiasi altra scuola ortodossa nel proprio ambito culturale al fine di conservare intatta l'ambita subordinazione alla scuola medinese di Mālik b. Anas. Un passo avanti in questo senso avrebbe potuto farlo, se fosse stato ancora in vita, il nostro Asad la cui *Asadiyyah* non rifletteva, a quanto sappiamo, il puro insegnamento malikita ma tendeva ad esprimere un certo sincretismo fra la posizione dottrinale di Ibn al-Qāsim — quindi dello stesso Mālik — e quella dell'autore, a sua volta influenzato sensibilmente dalla problematica ḥanafita.

Fra i primi « uomini di dottrina e di consiglio » — per usare un'espressione con cui i prosopografi musulmani sono soliti qualificare i mediatori nell'isola delle scienze islamiche tradizionali — è da ricordare, subito dopo Asad b. al-Furāt, il suo discepolo Abū Yaḥyà Aḥmad b. Muḥammad b. Qādim (m. 861), che riuniva in sé — proprio come il maestro — sia la tradizione malikita che quella ḥanafita¹¹. Nel novero dei di-

¹⁰ Sulla diffusione di questo trattato e sui discepoli di Saḥnūn, cfr. M. Talbi, *op. cit.*, pp. 329-334.

¹¹ *Centenario della nascita di M. Amari* (qui di seguito abbreviato: CA), Palermo 1910, II, p. 103.

scepoli di Saḥnūn che operarono in Sicilia, le fonti ricordano 'Abd Allāh b. Ḥamdūn al-Kalbī aṣ-Ṣiqillī (m. 883-884), forse fra i primi che ebbero giustapposto al proprio nome l'etnico « siciliano » (in arabo: aṣ-ṣiqillī)¹², nonché alcuni funzionari dell'amministrazione aghlabita, che in qualità di legulei amministrarono la giustizia. Fra questi ultimi sono da annoverare Abū'r-Rabī' Sulaymān b. Sālim al-Kindī al-Qaṭṭān, soprannominato Ibn al-Kaḥḥālah — *qādī* di Sicilia dall'894 fino alla morte avvenuta nel 901-902 — cui le fonti attribuiscono la *Sulaymāniyyah*, un trattato di *fiqh* malikita, forse composto durante la permanenza dell'autore nell'isola, che comunque partecipò localmente alla diffusione della specifica disciplina¹³.

Com'è noto a quanti si interessano della storia dei musulmani di Sicilia, la lotta impegnata dall'ortodossia islamica — dapprima nel Maghrib quindi nel Mashriq — contro le dottrine eterodosse shī'ite sostenute dai Fatimiti (che nel 909 si avvicendarono agli Aghlabiti nel governo dell'Ifrīqiyyah) si estese anche alla Sicilia, dove l'arrivo del primo rappresentante della nuova dinastia suscitò una violenta reazione da parte degli elementi locali devoti agli Aghlabiti e sostenitori, come tali, del califfato di Baghdād¹⁴. Nonostante la situazione fosse allora caratterizzata da ribellioni e sommosse, da movimenti autonomistici e resistenze legittimistiche, alcuni fra i *fuqahā'* riuscirono a trovare la necessaria tranquillità per mantenere viva, nell'isola, la tradizione culturale ortodossa, che lo shī'ismo tentava di travolgere. Ricordiamo fra questi benemeriti Di'āmah b. Muḥammad al-Faqīh (m. 909)¹⁵, Muḥammad b. Maymūn b. 'Amr al-Ifrīqī (m. 932)¹⁶ e Luqmān b. Yūsuf al-Ghassānī (m. 931), che insegnò la *Mudawwanah* ai suoi discepoli « siciliani » per ben quattordici anni¹⁷. L'opera di questi studiosi, anticipatrice di quella che sarà in epoca kalbita la scuola « siciliana » del *fiqh* malikita, si affiancava all'azione che con analoghi intenti

¹² CA, I, p. 369.

¹³ CA, I, p. 249 (e n. 7), II, pp. 103-105; Muḥammad Makhlūf, *Shagi'arat an-nūr az-zakiyyah fī ṭabaqāt al-mālikiyyah* (abbr. *Shagi'arab*), Cairo 1349 eg., I, p. 71.

¹⁴ Cfr. il mio *La cultura araba nella Sicilia saracena*, cit., pp. 99-106.

¹⁵ M. Amari, *Biblioteca arabo-sicula* (abbr. BAS), testo arabo, App. I (Lipsia 1875), p. 5; trad., (Torino-Lipsia 1880-81) II, p. 22; *Shagi'arab*, I, 74.

¹⁶ BAS, testo arabo, p. 191; trad. I, pp. 317-18.

¹⁷ BAS, testo, p. 192; trad. I, pp. 318-19; CA, I, p. 370.

svolgevano in Ifrīqiyah i loro correligionari, le cui opere passavano nell'isola subito dopo la loro apparizione nel Maghrib: sappiamo infatti¹⁸ che in Sicilia giunse — probabilmente sullo scorcio del secolo X — l'apprezzatissima *Risālah* di Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Abī Zayd an-Nafzāwī, un trattato di diritto malikita e di morale musulmana considerato un classico nello specifico settore.

Verso la metà del secolo X i Fatimiti, forse già intenzionati di trasferirsi in Egitto — che il « siciliano » Giawhar conquisterà a nome di al-Mu'izz nel 969 — affidarono il governo della Sicilia ai dinasti di una famiglia di loro fiducia: i Kalbiti, che reggeranno l'isola per un secolo. Fu, quello, il periodo in cui acquistò maggiore consistenza e forse accanimento l'impegno dei *fuqahā'* nella propagazione del *fiqh* malikita, anche per il qualificato apporto di eruditi esuli dall'Ifrīqiyah. Fra gli immigrati in Sicilia emerse la figura di al-Barādhi'ī, il quale verso la fine del secolo X, essendosi compromesso con i Fatimiti, fu costretto a lasciare Qayrawān ed a rifugiarsi nell'isola, dove, in un clima di consensi per la sua figura di studioso, portò a termine la maggior parte delle sue numerose opere di diritto malikita¹⁹: le fonti precisano che il suo *Kitāb at-taḥḍīb* — un compendio della *Mudawwanah* — presto ebbe larga diffusione in tutto il Maghrib per la singolare chiarezza e concisione. Non è neppure da escludere che tutta la produzione dell'esule abbia goduto di un considerevole credito presso i « siciliani » ove si tenga conto che il suo *Kitāb at-taḥḍīb li-mas'īl al-Mudawwanah* (un'introduzione agli argomenti trattati nell'opera di Saḥnūn) ebbe una sistematica rielaborazione da parte di Ibn Mufarraġ aṣ-Ṣiqillī²⁰, mentre il suo *Kitāb aṣh-sharḥ wa't-tamāmāt li-mas'īl al-Mudawwanah* (in cui al-Barādhi'ī integrò la stessa *Mudaw-*

¹⁸ 'Abd ar-Rahmān ad-Dabbāgh, *Kitāb ma'ālim al-īmān fī ma'rīfat abl al-Qayrawān* (abbr. *Ma'ālim*), Tunisi 1320 eg., III, p. 138. Sulla *Risālah*, cfr. Brockelmann, *GAL*, I, 77-78 e *Suppl.*, I, 301-302.

¹⁹ Su Abū'l-Qāsim (o: Abū Sa'id) Khalaf b. Abī'l-Qāsim al-Azdī, detto al-Barādhi'ī, cfr. H. R. Idris, *Contribution à l'histoire de la vie religieuse en Ifrīqiya Zirīde (Xème et XIème siècles)*, « Mélanges Louis Massignon », Damasco 1957, II, pp. 348-353; *CA*, I, 372-373; Ibn Farḥūn, *ad-Dibāġ al-mudḥḥab*, Cairo 1351 eg. (abbr. *Dibāġ*), 112; *Ma'ālim*, III, 184-189; Brockelmann, *GAL*, I, 178 e *Suppl.*, I, 302; *Shagiḥarab*, I, 105.

²⁰ Cfr. H. R. Idris, *op. cit.*, II, 352. Per una variante del nome, cfr. *CA*, I, 383 (n. 10).

wanab sulla base del contributo degli epigoni) venne compendiatto, ma anche accanitamente refutato, dal « siciliano » Ibn al-Ḥakkār (m. fra il 1106 ed il 1155) ²¹.

Ma fu soprattutto nel secolo XI che gli studi giuridici, e più specificatamente quelli di *fiqh* malikita, ebbero in Sicilia qualificati cultori, alla cui fama parteciparono in ugual misura gli scritti — parzialmente giuntici — ed i numerosi discepoli formati alla loro scuola e presto divenuti famosi in altri territori islamici del Maghrib. Di Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Yūnus aṣ-Ṣiqillī (m. nel 1059) sappiamo che fu discepolo del « siciliano » Ibn al-Ḥaṣā'irī ²² ed autore di *al-Giāmi' li-masā'il al-Mudawwanab*, trattato in cui l'autore inserì un cospicuo materiale tratto dal ben noto *Kitāb an-nawādir* di Ibn Abī Zayd ²³; di questo studioso « siciliano » alcune fonti citano pure un'opera il cui titolo di *Kitāb al-farā'id* ci lascia intendere che si trattasse di un testo di diritto successorio ²⁴.

Altro celebre *faqīh* fu Abū Muḥammad 'Abd al-Ḥaqq b. Muḥammad b. Hārūn (m. ad Alessandria nel 1703), discepolo in Sicilia — o a Qayrawān secondo altre fonti — di famosi *fuqahā'* ²⁵, nonché maestro degli spagnoli Khalaf b. Ibrāhīm detto Ibn al-Ḥaṣṣār (m. 1117) e Sulaymān b. Yaḥyā b. 'Uthmān b. Abī'd-Dunyā, di cui le fonti ci illustrano i meriti nel settore del *fiqh* andaluso ²⁶. Ad 'Abd al-Ḥaqq le raccolte prosopografiche ²⁷ attribuiscono i seguenti scritti:

- 1) *Kitāb an-nukat wa'l-furūq li-masā'il al-Mudawwanab*,

²¹ Trattasi di Abū Ḥafṣ 'Umar b. 'Abd an-Nūr, detto appunto Ibn al-Ḥakkār. Cfr. *CA*, I, 250 e 383; *Dibāğ*, 185 e *Shagiarah*, I, 125.

²² Abū'l-Ḥasan Aḥmad b. 'Abd ar-Raḥmān. Cfr. *CA*, I, 375 e 382; II, 102.

²³ Su Ibn Yūnus, cfr. *BAS*, testo arabo *App.* I, 67 e trad., II, 695-96; *CA*, I, 382 e II, 101-103; *Dibāğ*, 274; H. R. Idris, *Deux juristes Kairouanais de l'époque ziride*, « Annales de l'Institut d'Études Orientales » (Faculté des Lettres de l'Université d'Alger), XII, 1954, pp. 141 e 190. Per la descrizione dei due codici dell'opera, cfr. J. Schacht, *Sur quelques manuscrits ecc.*, *op. cit.*, pp. 277-78 (nella n. 11 vengono rettificati alcuni errori di attribuzione in cui è incorso il Brockelmann).

²⁴ *CA*, I, pp. 101-102 e *Shagiarah*, I, 111.

²⁵ Fra questi *fuqahā'* le fonti citano Abū Bakr b. Abī'l-'Abbās (*CA*, I, 376), Abū Bakr Aḥmad b. 'Abd ar-Raḥmān (H. R. Idris, *Deux maîtres de l'école juridique kairouanaise sous les Zirides* (XIe siècle), « Annales de l'Institut d'Études Orientales », XIII, Algeri 1955, pp. 30-41) ed Abū 'Imrān al-Fāsī (H. R. Idris, *op. cit.*, pp. 42-60).

²⁶ *SMS*, II, 539 (n. 3) e 550 (n. 2).

²⁷ A quelle citate da M. Amari (*SMS*, II, 549-550) occorre aggiungere: Ibn Dihyah, *al-Muṭrib min ash'ār abl al-Maghrib*, Cairo 1954, p. 212.

opera su questioni controverse di diritto malikita, molto rimangiata — specificano le fonti — dall'autore, insoddisfatto di alcune conclusioni e soluzioni cui era giunto²⁸;

2) *Tabdhīb at-tālib wa fā'idat ar-rāghīb 'alā'l-Mudawwanah*, testo in cui 'Abd al-Ḥaqq si propose di ritrattare alcuni punti del precedente lavoro, e che le fonti ci presentano quali voluminose glosse al trattato di Saḥnūn²⁹;

3) *Mukhtaṣar* — secondo alcune fonti: *Istidrāk* — del *Kitāb at-tabdhīb* di al-Barādhī³⁰ in cui l'autore censurò il giurista maghribino per avere alterato il senso di alcuni passi della *Mudawwanah* di Saḥnūn;

4) Una *'aqīdah*, ossia « catechismo » il cui contenuto sarebbe stato tratto dalle lezioni del nostro *faqīh*³¹;

5) *Baṣṭ al-fāz al-Mudawwanah*³², che dal titolo risulterebbe un trattatello inteso ad « appianare » difficoltà di carattere linguistico della *Mudawwanah*.

È infine da ricordare che 'Abd al-Ḥaqq raccolse in un'opera, parzialmente conservata, conosciuta sotto il titolo *Masā'il al-imām 'Abd al-Ḥaqq aṣ-Ṣiqillī wa aḡwibatuhā li'l-imām Abī Ma'ālī al-Giuwaynī*³³, le discussioni erudite di carattere giuridico e teologico che ebbe alla Mecca con il celebre Abū Ma'ālī 'Abd al-Malik al-Giuwaynī (m. 1085, passato alla storia con il titolo altamente onorifico di « Imām al-Ḥaramayn », cioè *Imām* delle due città sante); solo alcune fonti accennano a quei simposi ed alla raccolta che ne fece il nostro giurista³⁴.

Ma la città siciliana che può vantarsi di avere legato il proprio nome a non meno di tre giuristi fu certamente Mazara,

²⁸ CA., I, 377 e II, 96-98; in Brockelmann, *Suppl.*, I, 661 il titolo è leggermente diverso.

²⁹ CA., I, 377; Brockelmann, *Suppl.*, I, 300; *Dibāḡ*, 174; *Kaṣḥf az-zunūn* (in BAS, testo arabo, p. 701) erroneamente chiamato *Tabdhīb al-maṭālib*.

³⁰ CA., I, 377-78 e *Dibāḡ* 174.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ Di tale scritto — che non trovo citato né in Brockelmann (*GAL*, I, 388 e *Suppl.*, I, 671) né in E. I.², s.v. « al-Djuwaynī » — ci sono stati conservati alcuni fogli alla fine di un manoscritto di contenuto giuridico conservato presso la « Dār al-kutub » del Cairo (« *fiqh* Mālik 11 *shin* »).

³⁴ CA., I, 377 e II, 96-98; per alcuni versi di 'Abd al-Ḥaqq conservati da qualche fonte, cfr. il mio: *Un compendio dell'antologia di poeti arabo-siciliani intitolata ad-Durrah al-khaṭīrah*, Atti Acc. Lincei, VIII, 1958, pp. 358-59.

dalla quale le truppe di Asad b. al-Furāt nell'827 si aprirono il varco per l'ulteriore occupazione dell'isola.

Il più celebre fra tutti, colui che in forza della sua notorietà troviamo citato nelle fonti con la sola qualifica di « al-Imām al-Māzarī » fu certamente Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Alī b. 'Umar (m. 1141)³⁵. Originario di Mazara, dove probabilmente nacque nel 1061, emigrò a Mahdiyyah, che per merito suo divenne uno dei più ragguardevoli centri della scuola teologica ash'arita maghribina. Dotato di una spiccata tendenza dialettica, al-Māzarī non si dimostrò succubo della tradizione giuridica ma si distinse dai predecessori per l'originale impostazione del pensiero. Delle numerose opere citate dalle fonti, ce ne sono state conservate solo alcune, fra cui:

1) *Kitāb al-mu'lim bi-fawā'id Muslim*, il primo commento al celebre *Ṣaḥīḥ* di Muslim;

2) *Kitāb idāḥ al-maḥṣūl min Burhān al-uṣūl*, considerato il più antico commento sul trattato di metodologia giuridica intitolato *al-Burhān fī uṣūl al-fiqh* del già citato al-Giuwaynī;

3) *al-Mu'īn 'alā t-Talqīn*, vasto commento al *Talqīn* del *qādī* Abū Muḥammad 'Abd al-Wahhāb (m. 1030);

4) *Ta'līq 'alā Mudawwanah Ṣaḥnūn*, anch'esso un commento alla *Mudawwanah*.

A Mahdiyyah si trovò anche il concittadino Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Muslim al-Māzarī (m. 1135) il cui contributo alle scienze giuridiche e teologiche si compendì nel *Mihād fī sharḥ al-irshād*, che, come indica esplicitamente il titolo, è un commento al trattato di teologia dogmatica *Irshād al-kalām* del ricordato al-Giuwaynī, di cui questo mazarese commentò anche il già citato *al-Burhān* nel suo *Kitāb al-bayān li-sharḥ al-Burhān*³⁶.

Al gruppo dei giuristi mazaresi appartenne anche Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Abī'l-Faraġ al-Māzarī, detto adh-Dhakī, nato in Sicilia e morto ad Iṣfāhān nel 1118. A questo

³⁵ Il più recente lavoro su questo *faqīh* — cui lo studioso tunisino H. H. 'Abd al-Wahhāb aveva già dedicato un volumetto, pubblicato a Tunisi nel 1955 — è il documentatissimo articolo di H. R. Idris, *L'école mālikite de Mahdia: l'Imām al-Māzarī*, (m. 536 H/1141) « *Études d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal* », Parigi 1962, I, pp. 153-163.

³⁶ Cfr. CA, I, 385-86 e II, 94-95; H. R. Idris, *A propos d'un extrait du Kitāb al-Mihād*, « *Les Cahiers de Tunisie* », I, Tunisi 1953, pp. 155-159.

erudito, discepolo di eminenti *fuqabā'*, le fonti attribuiscono, oltre ad un trattato sulle « letture » del Corano intitolato *al-Istīlā'*, voluminose glosse — conosciute con il titolo generico di *Ta'liq* — su molteplici questioni di diritto malikita³⁷.

Di numerosi altri giuristi minori, vissuti in Sicilia fino all'epoca dei primi Normanni oppure emigrati altrove all'arrivo del Guiscardo, ci sono stati conservati solo i nomi e pochi accenni a quel loro magistero siciliano a cui è da accreditare un sostanziale contributo al consolidarsi nell'isola della tradizione giuridica malikita.

UMBERTO RIZZITANO

³⁷ CA, I, 380-382 e 385; *Ma'ālim*, III, 250-252; H. R. Idris, *Le crépuscule de l'école mālikite kairouanaise* (fin du XIe siècle), « Les Cahiers de Tunisie », IV, Tunisi 1956, pp. 505-507. Data la quasi completa omonimia dei tre « mazaresi », spesso le raccolte prosopografiche divergono sull'attribuzione degli scritti dell'uno o dell'altro autore; è questo appunto il caso di *al-Kashf wa'l-inbā' 'alā'l-mutargiam bi'l-Ibyā'* (un'aspra critica sui *ḥadīth*, considerati apocrifi, citati da al-Ghazzālī nel suo *Ibyā' 'ulūm ad-dīn*). Cfr. in proposito M. Asín Palacios, *Un faqīh siciliano contradictor de al-Gazzālī*, CA, II, 217 ss. e H. R. Idris, *L'école mālikite de Mahdia*, cit., p. 159, n. 30.

LA PARABOLA EVANGELICA

Appunti fenomenologici

La fenomenologia delle parabole evangeliche non ha varcato, sin qui, il limite di un giudizio retorico. Anche quando per esse si son posti problemi teologici o di critica storica, il fenomeno religioso parabola è rimasto incapsulato nella sua definizione retorica; e, in vista della figura retorica, non si è mai andati più in là della sua normazione aristotelica, o, con maggiore fedeltà al fatto storico, della sua derivazione dal « proverbio » veterotestamentario (*māšāl*). In un modo o nell'altro, si è visto nella parabola una figura particolare, non priva di elementi allegorici, ma distinta dall'allegoria per non essere fondata, come quella, sulla metafora. Si capisce che a volte anche una definizione in questi limiti comporta soluzioni d'ordine storico o teologico, ma poi, quando si va a fondo nella discussione che dovrebbe sorreggere tali soluzioni, ci si accorge che la parabola, quale mero strumento retorico, finisce per essere tagliata fuori dal reale momento religioso. Sarebbe preferibile un metodico rifiuto in questi termini: la parabola è un espediente retorico e pertanto è estranea ad ogni interesse religioso (o storico-religioso). Al quale rifiuto si potrebbe almeno opporre la constatazione che l'« espediente retorico », per quanto definito nel suo meccanismo, lascia indefinito il valore religioso delle parabole evangeliche, queste e non altre, divenute per antonomasia le parabole. Perché questo è il punto: se oggi usiamo il termine parabola, non pensiamo alla figura retorica che esso dovrebbe indicare, ma soltanto alla parabola evangelica; la figura retorica è scomparsa dalla coscienza d'oggi, e sono invece restate, come elementi di cultura, quelle specifiche parabole evangeliche che sono tuttora proposte all'attenzione sia dalla pratica teologica e pastorale cristiana, sia, su di un piano scientifico, dalla critica storico-filologica dei Vangeli. Il fatto che sia

stata usata quella figura retorica¹ piuttosto che un'altra nei Vangeli, non ha alcuna importanza, mentre è importante che le parabole siano state tramandate come parola di Dio, e ciò soltanto, e certamente non la particolare efficacia espressiva della figura retorica, spiega come alcune lingue romanze abbiano adottato il termine per indicare la « parola » *tout court*². Insomma, il giudizio sulle parabole deve tener sempre presente il predicato metafisico che le fa assumere a mezzo d'espressione unico, insostituibile e irripetibile in una determinata religione; e da un simile giudizio nasce il problema storico-religioso della parabola. Il resto è critica d'altra natura, che, muovendosi come teologia o come storiografia o come speculazione, rimane tuttavia in posizioni interne al cristianesimo, sia in quanto vera fede, sia in quanto fatto storico non comparabile, sia in quanto dottrina confutabile. Entro questi limiti non si pone il problema della parabola, ma possono sorgere altrettante questioni quante sono le parabole evangeliche.

Le tante questioni potrebbero tuttavia ridursi ad una questione fondamentale, almeno quando si tratta di parabole che sembrano portare o suggerire una concreta concezione religiosa

¹ E la stessa figura retorica può dissolversi di fronte ad una critica agguerrita. Per es. C.H. DODD, *Historical tradition in the fourth Gospel*, Cambridge 1963, p. 366, propone il superamento del concetto di parabola in una interpretazione univoca della « forma parabolica » che comprenderebbe sia le parabole classiche (ovvero proprio quelle di cui si sta qui parlando), sia certe scene significative riferite come discorso primario (per es., i bambini nella piazza del mercato), e sia le domande retoriche, ipotesi con protasi tratta da una tipica esperienza umana (per es.: « Se un uomo ha cento pecore... » in Mt. 18, 12 sgg., che in Lc. 15, 4 sgg. assume la veste propria della parabola — quella del buon pastore). Ora questa dilatazione della parabola, se è giustificata da un punto di vista concettuale, non aiuta né a porre né a risolvere un reale problema storico-religioso. Noi dobbiamo cogliere la realtà religiosa della parabola, e allora ammettiamo sì che il compilatore come il lettore o l'ascoltatore del Vangelo ponga sullo stesso piano della parabola classica certi episodi sul tipo dei bambini nella piazza del mercato, e persino domande retoriche che raffigurano una scena di vita quotidiana, ma da ciò desumiamo che la parabola classica è talmente funzionale da assorbire ogni altro tipo di discorso evangelico; ovvero il problema della parabola, quella classica, rimane, e ne è anzi posto in evidenza.

² E « solo a condizione di una compiuta partecipazione popolare » alle letture evangeliche, come è ben detto in A. PAGLIARO-W. BELARDI, *Linee di storia linguistica dell'Europa*, Roma 1963, p. 123, « si possono spiegare trapassi di significato » come l'« assunzione di *talento*, moneta, a significare "voglia, attitudine, ingegno", attraverso un'ardita elaborazione del significato dei "talenti" nella parabola del Vangelo ».

(per es. e soprattutto il « regno di Dio »). Alludo alla questione dell'« autenticità » che, ai minimi termini, si potrebbe formulare con domande di questo genere: la parabola in esame è autentica parola di Gesù o è figura retorica dell'evangelista? è forma di linguaggio storicamente condizionata, e dunque « inautentica », o ciò che la condiziona è un preciso disegno di Gesù? o risponde ad un disegno dell'evangelista? etc., etc. Ma ecco che anche questioni del genere possono essere riscattate alla storia delle religioni: una valutazione fenomenologica delle parabole nasce anche dal fatto che esse han posto quesiti i quali, comunque formulati, investono la dinamica stessa del cristianesimo in quanto religione rivelata. Facciamo dunque nostra la questione dell'« autenticità » e notiamo come essa abbia condotto in sostanza, sin dalle prime impostazioni, alla discriminazione dell'« allegorico » dal « non-allegorico » contenuto nelle parabole; donde l'impressione di stantio e di futile³ che può avere dalla letteratura relativa chi consideri la cosa da quelle che abbiamo definito posizioni interne al cristianesimo; ma da un punto di vista « esterno », ossia comparatistico, ciò che può sembrare un *hair-splitting* (come dice Dillon *cit.*) assume una sua importanza: richiama alla mente l'atteggiamento della speculazione greca nei riguardi della propria mitologia, verso la quale il massimo sforzo fatto per salvare il salvabile fu la ricerca di possibili contenuti allegorici.

Anche il più spinto criticismo (*formgeschichtliche Methode*, *form-criticism*) accetta l'allegoria, se non come vero fatto religioso da considerare nell'ordine del metastorico, almeno come fatto profano da considerare nell'ordine dello storico. In altre parole: nega l'« autenticità » della parabola (ossia la sua capacità di rivelare l'autentico messaggio di Gesù in forme metaforiche), ma giustifica la sua fortuna (origine e sopravvivenza) con la capacità di suggerire una interpretazione allegorica. Con A. Jülicher (*Die Gleichnisreden Jesu*, Tübingen 1910) prese forma scientifica l'idea che gli evangelisti e la prima comunità cristiana avessero male interpretato le parabole, pronunciate soltanto per chiarire un concetto mediante l'esercizio di un giudizio, e le avessero, pertanto, anche trasformate quando occor-

³ Così R.J. DILLON, *Towards a tradition-history of the parables of the True Israel*, « Biblica » 47 (1966), p. 12, n. 2.

reva, in vista della possibilità di considerarle allegoriche prefigurazioni del destino di Gesù e dei suoi seguaci. Con C.H. Dodd (*Parables of the Kingdom*, New York 1935) ci si avvia a precisazioni storiografiche di quell'idea: le parabole originali avrebbero subito trasformazioni nel processo di rinarrazione, e quel certo allegorimo raggiunto nella redazione finale non sarebbe che l'adattamento a mutate condizioni storiche; onde si propone all'esegesi evangelica il processo opposto, un processo, per così dire, di « de-allegorizzazione ». Che rimane dopo un processo del genere? Una pura realtà di « cronaca »: per es. la parabola intesa come mezzo di attacco (e di difesa) di Gesù nei confronti dei suoi avversari, senza il minimo accenno ad una realtà escatologica qualsiasi⁴. Ma la conclusione più estrema e conseguente, sulla via intrapresa da Jülicher, è in fondo quella di R. Bultmann (per es. in *Die Geschichte der synoptischen Tradition*⁵, Göttingen 1957, p. 1 n. 2, p. 191) il quale non cerca di salvare il salvabile ricorrendo a più o meno ingegnose ipotesi, ma nega addirittura che certe parabole (proprio le significative, le « classiche » e non i semplici « paragoni ») siano state mai pronunciate da Gesù. Motivo per cui non gli si pone nemmeno il problema delle condizioni che avrebbero indotto Gesù a quel particolare linguaggio, ma tutto il suo interesse storiografico sembra volgersi, semmai, ai fattori spurii, contingenti, psicologici o genericamente umani, che avrebbero portato alla formulazione « allegorizzante » delle parabole, la quale in Bultmann, ove se ne consideri tutta l'opera ispirata all'*Entmythologisierung*, può essere intesa anche come « mitizzante ».

Ora noi, per una tipologia della parabola evangelica (la « classica », la parabola per antonomasia: non faremo più questa precisazione⁵), non diremo certamente che essa equivalga

⁴ Peraltro, sempre dalle posizioni che abbiamo definito « interne » al cristianesimo, conclusioni del genere possono apparire come un criticismo non più scientifico: cfr. C.F. MOULE, *The birth of the New Testament*, London 1962, p. 147.

⁵ È una scelta, la nostra, puramente empirica, perché dalle nostre posizioni (« esterne ») la forma narrativa della parabola si fa più importante del contenuto, e quindi, come abbiamo rinunciato al concetto di parabola proposto da DODD, *cit.* (in n. 1), così abbiamo ritenuto di fare a meno di una preliminare elencazione e discussione delle parabole, nonché di una loro classificazione tipologica, senza, d'altra parte, accogliere e senza confutare elencazioni e classificazioni altrui (per es. quelle fornite da T.W. MANSON, *The teaching of Jesus*, Cambridge 1931, p. 66 sgg.).

al mito, ma d'altra parte non possiamo trascurare come, facendo astrazione dalle differenze « tecniche », essa, affermatasi e diffusasi quasi in funzione di mito, sia spesso sentita, proposta e discussa proprio nei termini con cui si sentirebbe, si proporrebbe e si discuterebbe un mito di qualsiasi religione. Come un mito è formalmente un racconto, ma è racconto di fatti banali, avvenimenti d'ogni giorno (Jülicher): ebbene, teniamo conto di questa « banalità » e, però, metodicamente consideriamola funzionale, riservandoci di spiegarne la funzione in una eventuale sintesi; e, d'altro canto, notiamo subito che si tratta di una banalità studiata, voluta, persino sforzata, tanto che: sempre sconfinata nel caso-limite (ad es.: non è di tutti i giorni il caso del « figliol prodigo », né quello dei « cattivi vignaioli », ecc.) che si delinea proprio come crisi della normalità (non era normale che un figlio pretendesse in anticipo l'eredità, né che i vignaioli rifiutassero al padrone i frutti della vigna, ecc.); spesso parrebbe fondarsi su una simbologia di carattere agrario (seminatore, zizzania, senape, lievito, ecc.) o d'altro genere⁶; e una volta, con l'episodio di Lazzaro e il ricco epulone, il racconto si prolunga oltre la vita mondana e ci dà addirittura uno scorcio dell'oltretomba. Ma non basta: da un confronto con la letteratura rabbinica parrebbe doversi desumere che personaggi e situazioni delle parabole, non propriamente banali nonostante lo sforzo per proporli come tali da parte del narratore, non sono neppure da considerarsi invenzioni estemporanee; la parabola evangelica, così come la parabola rabbinica, attingeva con ogni probabilità ad un patrimonio narrativo tradizionale⁷. Se togliamo, dunque, l'occasionalità alla parabola, o la restringiamo all'uso occasionale di certo materiale narrativo che, per essere consacrato dalla tradizione, trovava una particolare rispondenza negli ascoltatori, ci avviciniamo, e di molto, al meccanismo funzionale dei miti. Un maestro, un *rabbi* o lo stesso Gesù o l'evangelista nella esplicazione del suo magistero, formula un racconto che, per quanto fittizio ed estemporaneo possa sembrare, si com-

⁶ Un confronto tra parabole sinottiche e simboli giovannei (ad es. il « buon pastore » in Mt. 18, 12 sgg. e Lc. 15, 4 sgg. da un lato, e Jo. 10, 1 sgg. dall'altro) viene opportunamente stabilito anche da C.H. DODD, *The interpretation of the fourth Gospel*, Cambridge 1963, p. 134 sgg.

⁷ Cfr. S. CAVALLETTI, *Ebraismo e spiritualità cristiana*, Roma 1966, p. 57 sgg.

pone di elementi tradizionalmente significativi, ossia di « segni » (non diciamo « simboli ») che alludono ad una realtà culturale (religiosa) nella quale si dissolve la specifica occasione, e, in parte, persino il contenuto obiettivo dell'insegnamento, che si fa, invece, soggettivo, e variamente interpretabile a seconda della « religiosità » di chi lo accoglie. Così che l'insegnamento obiettivo, anziché essere chiarito dalla parabola, ne è celato, e chi ascolta non uscirà edificato tanto da una precisa verità quanto dalla prova di « religiosità » (= capacità di ascoltare il maestro con abbandono totale) che egli ha saputo fornire. « Chi ha orecchi per udire, oda », conclude la parabola del seminatore: è la prima parabola ed è quella che offre la « chiave » di tutte le parabole; e non a caso tutti i sinottici la riferiscono con le medesime parole, come si riferisce una formula.

Ora non c'è dubbio che, in astratto, la richiesta di giudizio implicita in ogni parabola, e, quindi, la richiesta di una partecipazione viva del discente, possa essere considerata un espediente didattico (potremmo addirittura fare riferimento al metodo socratico), ma in concreto, dovendo parlare non di un insegnamento qualsiasi ma proprio di *quell'insegnamento*, e non di un « paragone » qualsiasi ma di *quelle parabole*, ecco che la partecipazione viva del discepolo acquista la natura di un fatto religioso. Il discepolo attento è per ciò stesso nella grazia di Dio (« Beati i vostri occhi perché vedono, ed i vostri orecchi perché odono », Mt. 13,16); l'enunciazione della parabola-Parola (la fusione dei due significati si ha già nella *Vulgata*) è di per sé una epifania divina e la sua comprensione è un « miracolo »; la sua ri-narrazione nella liturgia cristiana — che senza dubbio ormai non risponde ad un eventuale metodo d'insegnamento — non è che la rievocazione di quell'originaria teofania (o di quel « miracolo »), o, in altri termini, è un rito che la rende presente e riattualizza il miracolo a beneficio dei partecipanti. Con ciò abbiamo compiuto un altro tentativo di ridurre la parabola evangelica nella fenomenologia del mito, in quanto « formula » di una ierofania originaria e « strumento rituale » per la ri-attualizzazione della ierofania stessa. Che non si tratti di pura astrazione logica, lo dimostra la pratica religiosa cristiana: la lettura delle parabole evangeliche ha senso solo come rito (se si trattasse di un insegnamento potrebbe e anzi dovrebbe avere diversa espressione), e la stessa predicazione che prende spunto dalla parabola evangelica sembra sostituire il rito

della lettura e trasformare il sacerdote officiante in pastore, ma in realtà si riduce ad una variazione in termini moderni di quell'antica formulazione (anche i miti hanno, e tipologicamente, le proprie varianti!), o, al massimo, ad una mozione di sentimenti tali da rendere, i presenti in quella sede e in quel momento, più capaci di ascoltare la parabola-parola divina (ossia: da suscitare le condizioni necessarie per la ripetizione del « miracolo »). Infatti la predicazione non è mai la semplice traduzione in termini moderni di certe figure evangeliche, ma è soprattutto un far rivivere il momento evangelico con l'officiante (sacerdote o pastore non importa) che impersona Gesù così come i fedeli impersonano i primi discepoli di Gesù: è un modo rituale di essere cristiani (= seguaci del Cristo) che si realizza anche con la ri-narrazione delle parabole⁸.

Potremmo azzardare anche un ultimo passo sulla via intrapresa: la parabola, come un vero mito, fonda la realtà attuale; è infatti consequenziale con quel che si è detto, che le parabole evangeliche abbiano fondato e fondino tuttora, per la loro parte, certe realtà della civiltà cristiano-occidentale. Ma a questo punto conviene piuttosto tornare alla nostra constatazione di partenza: la parabola, nonostante tutto, non è un mito. Senza dover sottolineare troppo, basta riconoscere che essa non è mai narrata come un fatto veramente accaduto — tranne che nel caso di Lazzaro e il ricco epulone —, ma invece è sempre un fatto che *potrebbe* accadere o essere accaduto. Motivo per cui i protagonisti non sono « impossibili » esseri mitici, ma « possibili » esseri umani. Insomma non ci resta che dire: la parabola non è mito, anche se apparentemente *funziona* come mito. Oppure, e meglio: la parabola non è un mito originario, ma si avvia a diventarlo in un processo, per dir così, asintotico che non le farà mai raggiungere la coincidenza con quello. Quest'ultima con-

⁸ Non serve a niente, dunque, riconoscere una qualsiasi funzione « storica » o « retorica » originaria alle parabole: esse son tali non per come furono usate (e se furono usate) nella predicazione di Gesù, ma per come sono state usate nella *religione* cristiana. Riguardo al loro uso « pastorale » potremmo ripetere quel che Jaspers fa notare a Bultmann, in polemica con la sua teologia demitizzante, sull'attualità e autenticità esistenziale del *Seelsorger* il quale suscita e alimenta la fede in sé e negli altri, senza che debba essere necessariamente aggiornato sulla critica dei testi sacri che legge e commenta: K. JASPERS, *Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung* in « Kerigma und Mythos », III, 1954 (« Theologische Forschung », 5), p. 30 sgg.

statazione si giustifica con lo svolgersi del cristianesimo nella storia⁹, mentre un criterio — statistico, forse, o empirico, ma non per questo meno valido — per il riconoscimento di veri miti è fornito dalla impossibilità di circoscriverli in una dimensione storica¹⁰. Così che da un altro punto di vista diremmo: la parabola, essendo stata fissata come tale (come « paragone ») in un documento storico, o che trae la sua fondamentale validità dall'essere considerato storico, non potrà mai diventare mito pur rispondendo in molti casi e per molti aspetti alle funzioni di un mito. Dal riconoscimento di questa eccezionale situazione nei suoi termini esatti, si può procedere ad un confronto tra parabola e mito con la certezza di non confondere le due diverse entità in una astrazione troppo spinta; e proprio i limiti obiettivi all'astrazione ci permetteranno, credo, di raggiungere una definizione del fenomeno (e fatto storico) parabola.

La parabola evangelica, contro tutti i risultati del *form-criticism* e a prescindere dall'interpretazione simbolica e prefigurativa che ha potuto suscitare nell'ambiente cristiano, è veramente un discorso escatologico. Dal confronto col mito, infatti, bene appare come la parabola offra un orientamento finalistico, ossia rivolto ad un futuro *da realizzare*, mentre l'orientamento offerto dal mito è tutto in dipendenza di un passato nel quale trova giustificazione e fondamento ogni realtà presente

⁹ Sia come religione « fondata » e sia come religione « storificante ». Molto è stato scritto sulla « storificazione » cristiana; qui basti citare: O. CULLMANN, *Christ et le Temps*, Neuchâtel 1947, per il confronto tra concezione cristiana della storia (tempo lineare) e concezione mitica (tempo ciclico) delle religioni arcaiche; e R. NIEBUHR, *Faith and History. A comparison of christian and modern views of history*, New York 1949, per un confronto tra la storia in senso cristiano, come effettiva libera possibilità di esplicitamento, e la concezione laica « progressista », come esplicitazione quasi in schemi determinabili.

¹⁰ Tale criterio empirico prende forma scientifica nella enunciazione fenomenologica del mito che distrugge la storia (cfr. M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, trad. ital., Torino 1954, p. 446 sgg.). Onde si comprende come non sia storicamente circoscrivibile neppure un mito di cui si possa stabilire la data di nascita, giacché il mito stesso, come tale, elude quell'evento, lo annulla, e, anzi, si giustifica soltanto a condizione di prescindere dal lato storico. Per es., v. il mito dell'ascia di ferro, sorto in epoca storica (con l'introduzione di questo nuovo arnese) presso indigeni del Mato Grosso, in A. MÉTRAUX, *La Révolution de la Hache*, « Diogenes » 25 (1959), p. 40: il fatto storico dell'introduzione dell'ascia è eluso completamente dalla coscienza indigena, e perché l'ascia di ferro potesse sostituire l'ascia di pietra fu necessario calare l'evento in uno schema mitico tradizionale (attribuendolo all'Eroe culturale) e dunque al di fuori di una possibile indagine storica.

X

è futura. Onde la parabola si esprime come un'ipotesi, un accadimento possibile ma non accaduto, mentre il mito si esprime come un accadimento accaduto. La redenzione messianica deve consistere proprio nel totale superamento dell'ultimo « mito » veterotestamentario (già in parte superato dal « patto sinatico »): il peccato di Adamo, l'accadimento-accaduto che fonda ancora la condizione umana; e dunque il Messia dovrà parlare con un linguaggio « anti-mitico » (= orientato in senso opposto) di quegli « accadimenti non accaduti » che realizzeranno il superamento della condizione umana. Ciò è nella logica del raccontare, a cui sia il mito che la parabola appartengono: un « accadimento » non si supera con un insegnamento ma con un altro « accadimento ». Quanto al superamento della condizione umana, esso nella predicazione evangelica è formulato in termini tipicamente mistici: consiste essenzialmente in una rinuncia al mondano. Tenendo presente tutto ciò, si può condurre un'altra serie di considerazioni: il mito è un accadimento pre-mondano che fonda il mondano, la parabola è un possibile accadimento mondano che fonda l'oltre-mondano; il mito racconta di un prima in funzione di questo mondo, la parabola racconta di questo mondo in funzione di un dopo; il tempo del mito è pre-cosmico rispetto all'ordine che sorgerà dall'accadimento mitico, e così pure il tempo della parabola è pre-cosmico (in ogni parabola è rappresentata una crisi: v. sopra) rispetto all'ordine a venire (e che sia inteso come un « ordine » è chiaramente rivelato dal termine « regno » che lo designa e che, solitamente introduce la parabola: « il regno dei Cieli è come... »); ma il tempo del mito è a-storico e pre-umano, mentre il tempo della parabola è storico e umano (dove la necessità che la sua materia sia quanto più possibile « banale », « quotidiana »: cfr. sopra), e ciò perché l'accadimento mitico fonda il tempo storico e la condizione umana, mentre l'accadimento della parabola deve fondare il meta-storico e la condizione sovrumana, ossia un *eschaton* da realizzare nella storia e con la storia.

Aggiungiamo che un confronto del genere, qui appena abbozzato, oltre ad indicare una via per la comprensione del fenomeno parabola, suggerisce anche un'osservazione sul processo di formazione dei miti: se persino la parabola, forma anti-mitica per eccellenza (ossia *funzionalmente* anti-mitica), può avviarsi,

per il solo fatto di essere un « racconto », a diventare mito (e se non lo diventa lo si deve alla sua particolare natura mistico-eschatologica), è lecito pensare che ogni « fabulazione » (per dire genericamente: idea, sentimento, immagine, fantasia, accadimento reale, giuoco, ecc. purché sia esprimibile in forma narrativa) possa *diventare* mito in determinate circostanze senza essere nato tale. Ma questo è già un altro discorso.

DARIO SABBATUCCI

SOUILLURE MORALE ET SOUILLURE RITUELLE DANS LE CHRISTIANISME PRIMITIF

L'on distingue assez communément, en matière d'interdits religieux, ceux qui ont un caractère moral et ceux qui sont de nature rituelle¹. C'est en vertu de cette distinction que l'Eglise chrétienne a opéré un partage à l'intérieur de la Loi juive: elle a retenu les préceptes — consignés pour l'essentiel dans le Décalogue — qui codifient des impératifs ou des interdits moraux; elle a rejeté tout le détail rituel de la législation lévitique². Mais cette opposition, si naturelle qu'elle nous apparaisse, n'est pas toujours d'un maniement très aisé. Il y a entre les deux domaines du moral et du rituel des interférences et il n'est pas sûr qu'une distinction qui, aux yeux des historiens modernes des religions, va de soi se soit imposée avec la même évidence dans les milieux où ces codes religieux ont été élaborés. Plus précisément, les interdits rituels peuvent ne pas correspondre tous à une seule et même motivation. Leur signification et leur portée varient peut-être selon les cas. Je voudrais illustrer cette remarque à l'aide d'un double exemple: celui de la *porneia*, péché fréquemment mentionné dans le Nouveau Testament, et de ce minimum d'interdits alimentaires retenu par l'Eglise primitive.

* * *

Dans sa signification générale, qui est celle de l'étymologie, le terme de *porneia* désigne toutes les formes de débauche et d'immoralité sexuelle: se livrer à la *porneia*, c'est se comporter comme une *pornè*, une prostituée. Les versions en langue

¹ Cet article reproduit, sous une forme plus développée, une communication présentée au XIème Congrès international d'Histoire des Religions à Claremont, Californie (Septembre 1965).

² Sur les motivations diverses de ce rejet, cf. M. Simon, *Verus Israel*, 2ème éd., Paris 1964, pp. 196 ss.

moderne de la Bible le traduisent volontiers par fornication ou un terme équivalent³. De façon plus précise, il désigne parfois, dans l'usage chrétien antique, les relations sexuelles extra-conjugales. C'est dans ce sens qu'il est employé par exemple dans *I Cor.* 7, 2, où il s'oppose aux relations maritales, considérées par Saint Paul comme seules licites. Envisagée sous cet angle, la *porneia* s'identifie souvent à l'adultère. De fait, les deux termes de *porneia*, débauche, et de *moicheia*, adultère, sont parfois rapprochés dans le Nouveau Testament. Tantôt ils désignent deux fautes apparentées, mais distinctes⁴; tantôt ils apparaissent pratiquement synonymes et interchangeables. Ainsi en *Matth.* 5, 32: celui qui répudie sa femme, sauf pour cause de *porneia*, c'est-à-dire ici, apparemment, d'infidélité, d'adultère, l'amène de ce fait même à commettre l'adultère, ποιῆι αὐτήν μοιχευθῆναι. Comme en *I Cor.* 7, 2 la *porneia* désigne, dans ce contexte, une faute de caractère strictement éthique: c'est le péché d'adultère visé dans le Décalogue⁵, que la Septante traduit précisément par οὐ μοιχεύσεις⁶, ce qui souligne la parenté et dans certains cas l'identité de sens des deux termes.

Mais dans un autre passage de la Première aux Corinthiens⁷, Paul dénonce comme particulièrement abominable un cas précis de *porneia*: celui d'un fidèle de Corinthe qui a des relations maritales avec la femme — la seconde — de son père, c'est-à-dire sa propre belle-mère. C'est là encore, à coup sûr, une violation de la loi éthique. Mais il s'agit en même temps d'un des cas énumérés et condamnés en *Lévitique* 18: « Tu ne découvriras pas la nudité de la femme de ton père »⁸: la faute ainsi dénoncée est donc de caractère rituel autant que moral; elle constitue une infraction à l'un des interdits sexuels relatifs à la famille.

³ Ainsi pour *Actes*, 15, 29: fornication (trad. Crampon), impudicité (Bible de Jérusalem), *Hurerei* (Luther), *fornication* (Authorised Version et New English Bible).

⁴ P. ex. *I Cor.*, 6, 9 et en particulier *Hébr.*, 13, 4: les *moichoï* sont ici, semble-t-il, ceux qui, mariés eux-mêmes, commettent l'adultère avec une femme mariée, tandis que les *pornoi* ne sont adultères que par rapport à leur propre femme. On pourrait aussi penser pour *pornoi* à des déviations sexuelles.

⁵ *Ex.* 20, 14.

⁶ Cf. *Matth.*, 19, 18.

⁷ *I Cor.*, 5, 1.

⁸ *Lév.*, 18, 8.

On est tenté de trouver curieux que Saint Paul, si libre vis-à-vis des prescriptions lévitiques, en dénonce ici la violation avec tant de véhémence indignée. Pareille attitude s'explique à la lumière d'une remarque de l'Apôtre lui-même: il s'agit là d'une impudicité (*porneia*) telle qu'il n'en existe pas même chez les païens. Entendons, non pas qu'il ne s'en rencontre aucun exemple dans la pratique païenne, mais que la législation païenne elle-même l'interdit comme abominable. De fait, un des documents fondamentaux du droit romain, les *Institutes* de Gaius, condamne explicitement le mariage avec une belle-mère — seconde femme du père —, même si elle est divorcée ou veuve: « Eam uxorem ducere non licet quae mihi quondam socrus aut nurus aut privigna aut noverca fuit ». A plus forte raison une telle union est-elle interdite si elle n'est pas consécutive à un divorce ou au décès du premier mari: « Ideo autem diximus "quondam" quia, si adhuc constant eae nuptiae per quas talis adfinitas quaesita est, alia ratione mihi nupta esse non potest, quia neque eadem duobus nupta esse potest, neque idem duas uxores habere »⁹. Si le cas dénoncé par Saint Paul à Corinthe est à ses yeux tellement scandaleux, c'est, selon toute probabilité, que, régulièrement divorcé ou non, le père du coupable était encore vivant. Mais fût-il même mort, ce qui apparaît à première vue comme une simple infraction à la loi rituelle juive est bien plutôt en fait un péché très grave contre une sorte de loi naturelle, dont les impératifs ou les interdits valent pour l'humanité entière et que Moïse d'une part, le droit romain de l'autre ont tous deux fixée par écrit.

Sans doute il n'y a pas entre les deux coupables de lien de consanguinité à proprement parler. Mais le lien familial qui les unit du fait du mariage de la femme avec le père de son complice fait néanmoins apparaître leur péché comme un cas particulier d'inceste. C'est comme tel que le Lévitique le condamne. Il est significatif que ni la loi mosaïque ni la loi romaine ne prévoient de sanction contre les relations sexuelles entre des célibataires que n'unit aucun lien familial et dont par surcroît aucun des deux n'est fiancé à une tierce personne, mais qu'elles punissent tout ce qui, de près ou de loin, ressemble à un in-

⁹ *Institutes*, 1, 63.

ceste¹⁰. Il est bien difficile ici de faire le partage entre le rituel et le moral. Les deux catégories se recoupent en l'occurrence et se recouvrent, et l'interdit, moral et rituel à la fois, que la loi romaine et la loi juive formulent l'une et l'autre frappe ce qui apparaît, au sens le plus précis du terme, comme anormal, contre nature.

C'est dans la même ligne, semble-t-il, qu'il faut interpréter l'interdiction de la *porneia* telle qu'elle figure dans le « décret apostolique » édicté par l'Eglise de Jérusalem¹¹. On a beaucoup discuté sur le sens de ce document. Une certaine tradition ecclésiastique, illustrée par des variantes manuscrites du texte, l'a de très bonne heure entendu dans un sens exclusivement moral, et cette conception n'a cessé de trouver des défenseurs jusqu'à nos jours¹². Elle procède d'une méconnaissance totale de la situation d'où est né le décret. Il s'agit, pour une communauté chrétienne jusqu'alors recrutée en Israël, de savoir à quelles conditions les Gentils pourront être admis dans ses rangs. Tandis que certains Judéo-Christiens veulent leur imposer la circoncision, c'est-à-dire l'observance intégrale de la Loi rituelle, les chefs de l'Eglise jérusalémite décident qu'il faut s'en tenir à un minimum, indispensable, qui, jugé d'après nos critères habituels, est de caractère rituel et non pas moral. *Aima*, dans ce contexte, ne peut signifier que la consommation du sang, et non pas l'homicide, et *porneia* doit avoir un sens plus spécifique que celui de débauche. Car s'il s'agissait, dans un cas comme dans l'autre, d'interdits moraux, on comprendrait mal que ces deux-là seulement aient été retenus, à l'exclusion de tout

¹⁰ La législation mosaïque prévoit la peine de mort pour l'homme qui a des rapports avec une femme mariée ou fiancée, et pour sa complice, sauf si, dans le cas d'une fiancée, la chose s'est passée hors ville, dans un lieu où la jeune fille, appelant au secours, ne pouvait pas être entendue (*Deut.*, 22, 22-27): il s'agit alors d'un viol, et l'homme seul est mis à mort. Si la partenaire, consentante ou non, n'est pas fiancée, et qu'il y ait flagrant délit, le seul châtement prévu pour l'homme est qu'il l'épouse (*Deut.*, 22, 28-29). Sur la morale sexuelle de l'Ancien Testament, W.G. Cole, *Sex and Love in the Bible*, New York 1959.

¹¹ *Actes des Apôtres*, 15, 23-29.

¹² P. ex. tout récemment, Th. Boman, *Das textkritische Problem des sogenannten Aposteldekrets*, dans *Novum Testamentum*, 1964, pp. 26 ss. Cf. parmi l'abondante littérature sur la question, W.G. Kümmel, *Die älteste Form des Aposteldekrets*, dans *Heilsgeschehen und Geschichte, Gesammelte Aufsätze*, Marburg, 1965.

autre, vol ou mensonge par exemple. Si les auteurs du décret déclarent, avec toute l'insistance voulue, qu'ils ont estimé ne pas devoir imposer aux convertis « d'autre fardeau », cette déclaration suffit à écarter toute interprétation éthique du document. D'obligations ou d'interdits proprement moraux il n'est pas fait mention, apparemment parce que leur observance est présumée comme allant de soi, tout comme va de soi l'abandon du polythéisme, qui n'est pas mentionné davantage. Car l'interdiction des idolâtries, sur laquelle je reviendrai, n'équivaut pas à une interdiction de l'idolâtrie. En d'autres termes, les interdits du décret ne font que s'ajouter, pour les convertis venus d'entre les Gentils, aux commandements du Décalogue, dont l'observance est tacitement postulée.

* * *

Cette interprétation du décret est corroborée par une comparaison avec les commandements dits noachiques, où les rabbins voyaient la charte religieuse de l'humanité tout entière et qu'en particulier ils imposaient à ceux des païens, les « craignant Dieu » ou demi-prosélytes, qui, sans aller jusqu'à la conversion intégrale, renonçaient à l'idolâtrie et gravitaient autour des synagogues. On s'accorde assez généralement à reconnaître que le décret est tributaire de cette législation noachique¹³. Mais — et le fait est significatif — il ne se contente pas de la reproduire telle quelle. Il ajoute aux préceptes noachiques tels qu'ils figurent dans la Bible¹⁴, qui ne connaît que deux interdits, l'effusion du sang humain et la consommation du sang des animaux. En revanche il fait un tri dans la codification rabbinique de ces préceptes qui, selon toute apparence, existait déjà à l'époque sous la forme que nous lui connaissons dans le Talmud. Celle-ci comprend sept commandements, que nous pouvons regrouper sous trois rubriques distinctes. Deux interdits sont de caractère proprement religieux: idolâtrie et profanation du Nom divin. Deux autres sont de caractère exclusivement moral: homicide et vol; ils se doublent d'un commandement positif: pratique des jugements, c'est-à-dire sans doute recours

¹³ Sur les commandements noachiques, cf. E. L. Dietrich, *Die « Religion Noabs » ihre Herkunft und ihre Bedeutung*, dans *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 1948, pp. 301 ss.

¹⁴ *Gen.*, 9, 36.

à une justice régulière, interdiction de s'instaurer soi-même en justicier. Deux autres enfin sont de caractère rituel, ou éthico-rituel: consommation de la chair d'animaux vivants et inceste. Le premier de ceux-ci équivaut pratiquement à une interdiction de consommer le sang: le sang étant le siège de la vie, une chair qui n'est pas entièrement exsangue peut être considérée comme encore vivante. Le second est un simple rappel des interdits sexuels de *Lévitique* 18. Il est clair qu'ils correspondent respectivement au *aima* et au *porneia* du décret apostolique. Il l'est également que si ce décret ne fait pas mention des autres prescriptions noachiques, ce n'est pas qu'il en tienne l'observance pour négligeable. Comment le pourrait-il, alors que dans l'optique juive, qui est celle de ses auteurs, elles lient l'humanité entière? Et c'est là une raison de plus pour repousser toute interprétation morale du décret.

Le problème qui se pose aux chefs de la communauté jérusalémite, et auquel le décret apporte une réponse, ce n'est pas de savoir à quelles obligations les nouveaux convertis doivent se plier pour être sauvés. Celles-là sont contenues dans la loi d'amour de Dieu et du prochain et dans le Décalogue, comme le rappelle Jésus au jeune homme venu l'interroger à ce sujet¹⁵. Il est, bien plus concrètement, de savoir à quelles conditions ils pourront entrer en communion avec leurs frères venus d'Israël et restés en général fidèles à l'observance intégrale, c'est-à-dire à quelles obligations rituelles ils devront se plier. C'est aux commandements noachiques que l'on se réfère tout naturellement. On en retient les deux interdits rituels fondamentaux en y introduisant, en ce qui concerne le sang, un surcroît de précision: les viandes étouffées ne représentent qu'un cas particulier de cet interdit; quant aux idolothytes, si la consommation en est interdite, c'est apparemment parce qu'il s'agit, ici encore, de chairs qui, n'ayant pas été immolées selon les normes juives, ne sont pas exsangues et aussi parce qu'elles sont entachées d'une sorte de virus idolâtrique.

Il importe par conséquent de faire à l'intérieur même des prescriptions que nous étiquetons généralement comme rituelles une distinction fondamentale. Certaines d'entre elles, circoncision, interdiction de la viande de porc et de diverses autres

¹⁵ Matth., 19, 16 ss.; Marc, 10, 17 ss.; Luc, 10, 25 ss.

viandes, etc., ne s'adressent qu'aux seuls Juifs. Elles pourraient être différentes, elles pourraient ne pas être du tout. Leur seule motivation réside dans la volonté de Dieu, qui les a imposées à son peuple précisément pour le distinguer des Gentils. D'autres au contraire sont données dans la nature même des choses. Dieu lui-même ne pourrait sans doute pas faire qu'elles ne soient pas: ainsi la consommation du sang, qui consiste à s'approprier la vie d'un autre être; ainsi la *porneia*, entendue des relations sexuelles même dans le mariage, à des degrés de parenté, de consanguinité ou simplement de relations familiales qui, en regard des impératifs de la loi naturelle, les excluent.

* * *

Il n'est pas sûr cependant que la *porneia* telle que l'entend l'Eglise primitive se limite aux cas d'inceste condamnés par *Lévitique* 18. Elle englobe aussi, a fortiori, les relations extra-conjugales, le dévergondage vulgaire. Elle englobe en outre, assez vraisemblablement, un autre type de souillure, rituelle elle aussi, celle qu'entraînent les relations sexuelles avec des idolâtres.

Dans la Septante aussi bien que dans le Nouveau Testament, *porneia* et idolâtrie sont souvent associées, soit que la première serve à désigner métaphoriquement la seconde¹⁶, soit que les textes établissent entre ces deux errements un lien en quelque sorte organique et les considèrent comme s'impliquant ou se conditionnant l'un l'autre¹⁷. On doit noter en particulier que, dans le décret apostolique, l'interdiction de la *porneia* voisine avec celle de consommer les idolothytes. Cette dernière représente à coup sûr, je l'ai noté déjà, un cas particulier de l'interdit fondamental du sang. Mais les idolothytes pourraient bien en même temps être liées en quelque manière à la *porneia*.

¹⁶ *Nombres*, 14, 33; *I Chron.*, 5, 25; Jérémie, 3, 9; Ezéchiel, 16, 15; Osée, 6, 10; *Ps.* 72, 26, etc. Dans la même ligne, les développements de l'*Apocalypse*, 17, sur Babylone, la grande prostituée, incarnation de l'idolâtrie et de tous les vices du monde païen.

¹⁷ *Ex.* 34, 15-16; *Sagesse*, 14, 12; *Gal.*, 5, 19; *I Thess.* 4, 3, etc. Il est intéressant de noter que dans l'extraordinaire épisode de la conversion récente au judaïsme, à partir de la seule lecture de la Bible, d'un groupe de paysans italiens des Pouilles, ceux-ci désignent la période chrétienne de leur vie comme « une fornication »: cf. E. Cassin, *San Nicandro, histoire d'une conversion*, Paris 1957, p. 6.

Elles le sont, très explicitement, dans l'Apocalypse, qui mentionne à deux reprises, dans les lettres adressées respectivement à l'Eglise de Thyatire et à celle de Pergame, comme péchés en quelque sorte complémentaires, le fait de se livrer à l'impudicité et celui de manger des viandes sacrifiées aux idoles¹⁸. Dans l'un et l'autre de ces passages ces fautes sont dénoncées par référence à des épisodes de l'Ancien Testament¹⁹ qui aident à éclairer le sens que l'Apocalypse elle-même donne au mot *porneia*. L'un de ces épisodes peut n'apparaître à première vue que comme un cas de débauche au sens le plus général du terme. Mais il s'agit en fait d'une débauche avec des idolâtres: c'est parce qu'ils s'étaient livrés à la fornication avec les filles de Moab que les Israélites mangèrent de la viande des sacrifices auxquels elles les avaient conviés. Le second est plus caractéristique encore, puisqu'il s'agit d'une union durable: c'est pour avoir épousé Jézabel, une idolâtre, qu'Achab alla servir Baal. L'idolâtrie, présentée parfois dans l'Ancien Testament comme la cause de la *porneia*, en est, dans ces deux cas, la conséquence. Le terme de *porneia* désigne donc dans les deux passages scripturaires sous-jacents à l'Apocalypse, et sans doute aussi dans l'Apocalypse elle-même, non pas la prostitution rituelle, pratiquée dans certains cultes du paganisme sémitique et à laquelle auraient participé des Israélites d'un côté, des Chrétiens de l'autre²⁰, mais simplement des relations sexuelles, soit passagères, soit à l'occasion d'une union régulière, avec des païennes. Ce qui en fait la gravité, ce n'est pas l'acte lui-même, ce sont les circonstances de l'acte, et ses conséquences. Une liaison ou un mariage de cet ordre exposait le partenaire juif ou chrétien à enfreindre les lois alimentaires et en particulier à se voir servir, même en dehors de tout contexte rituel, des viandes provenant d'un sacrifice païen.

L'allusion au décret apostolique paraît certaine dans les deux passages de l'Apocalypse. Peut-être dans ces conditions

¹⁸ *Apoc.*, 2, 14 et 20.

¹⁹ *Nombres*, 25, 1 et *I Rois*, 16, 31.

²⁰ L'interprétation qui voit dans le *porneia* du décret apostolique la prostitution rituelle est d'une invraisemblance totale: « on se demande si la prostitution rituelle représentait une telle tentation pour les chrétiens » remarque ironiquement, et fort justement, E. Molland, *La circoncision, le baptême et l'autorité du décret apostolique dans les milieux judéo-chrétiens des Pseudo-Clémentines*, dans *Studia Theologica*, IX, 1955, p. 37.

est-on fondé à admettre que le décret lui aussi englobe sous le terme de *porneia*, à côté des cas d'inceste mentionnés précédemment, les liaisons avec des païennes et les mariages mixtes. Il impliquerait dans ce cas un rappel non seulement — ce qui est assuré — de *Lévitique* 18, mais aussi de *Exode* 34, 15-16: « Ne faites point d'alliance avec les habitants de ces pays-là, de peur que lorsqu'ils se seront corrompus avec leurs dieux et qu'ils auront adoré leurs statues, quelqu'un d'entre eux ne vous invite à manger des viandes qu'ils leur auront immolées. Vous ne ferez point épouser leurs filles à vos fils, de peur qu'après qu'elles se seront corrompues elles-mêmes, elles ne portent vos fils à se corrompre aussi comme elles avec leurs dieux ». Le décret ne vise pas l'idolâtrie délibéré, à laquelle un néophyte a renoncé du fait même de sa conversion. Il condamne simplement ces occasions d'idolâtrie que constituent une union avec une païenne et la consommation, fût-elle inconsciente, d'idolothyes, l'une entraînant assez normalement l'autre.

Cet élargissement de sens du terme *porneia* dans le décret apostolique paraît à tout le moins possible et vraisemblable²¹. C'est ainsi en tout cas que l'a entendu un certain courant de pensée chrétienne, représenté en particulier par Tertullien, qui déclare sans ambages: « Fideles gentilium matrimonia subeuntes stupri reos esse constat »²². Le mot *stuprum*, qui dans le langage juridique romain désigne entre autres l'adultère, paraît bien être ici l'équivalent latin de *porneia*²³.

* * *

C'est ainsi également, semble-t-il, que l'entend le Coran. La position prise par Mahomet en regard des interdits alimentaires et plus généralement de la Loi rituelle juive fait apparaître des convergences frappantes avec celle de certains milieux

²¹ Il me paraît impossible d'admettre avec Molland, *op. cit.*, pp. 33 ss. que l'interprétation donnée par les Pseudo-Clémentines du mot *porneia*, à savoir transgression de lois relatives à la vie sexuelle (obligation de se laver après les rapports, interdiction de ces rapports pendant les règles), correspond au sens véritable du décret apostolique. Elle me paraît bien plutôt représenter une surenchère legaliste secondaire par rapport à l'interdit fondamental de l'inceste.

²² *Ad uxorem*, 2, 3.

²³ C'est par *stuprum* précisément que Tertullien, citant le décret apostolique, traduit *porneia*: de *paenitentia*, 8.

chrétiens. Certains de ces interdits ont été promulgués par Dieu comme « la récompense de leurs rébellions »²⁴. « Nous avons déclaré illicites, pour ceux qui pratiquent le judaïsme, des nourritures excellentes déclarées licites à l'origine pour eux, et cela en prix d'avoir été iniques, de s'être tant écartés des chemins d'Allah »²⁵. On retrouve ici un écho des polémiques antijuives de l'Eglise ancienne, qui voit dans la Loi rituelle en général et dans les prescriptions alimentaires en particulier une punition infligée par Dieu aux Juifs pour leurs fautes: « Elles vous ont été imposées à cause de votre iniquité et de la dureté de votre cœur » déclare Justin Martyr²⁶. Rappelant que « à Noé Dieu a permis, parce qu'il était juste, de manger de tout vivant, excepté la chair avec le sang », le même auteur précise que les interdits alimentaires visent à réprimer la gourmandise et la gloutonnerie qui détournent de Dieu²⁷. Le thème est abondamment développé dans la Didascalie, qui voit dans l'épisode du veau d'or la cause première des prescriptions rituelles, présentées comme l'instrument des représailles divines et opposées à la Loi véritable, consignée dans le Décalogue. Elles ont bien été édictées par Dieu, mais en quelque sorte à contre cœur, et ne doivent être observées, à titre de châtement, que par les seuls Juifs²⁸.

Pour d'autres écrivains chrétiens au contraire, ce sont les Juifs eux-mêmes qui ont imaginé ce réseau de prescriptions surajoutées au code du Sinaï et par conséquent inutiles parce que d'origine humaine. Cette interprétation a laissé elle aussi des traces dans le Coran: « Ceux d'entre eux qui furent injustes substituèrent à Notre parole un dire autre que ce qui leur avait été dit »²⁹. La Didascalie combine les deux explications. Elles se combinent de même dans le Coran: « C'est pour avoir rompu leur alliance avec Nous que Nous les avons maudits. Durs Nous avons fait leurs cœurs. Ils détournent le Discours

²⁴ *Le Coran*, trad. Blachère, 3 vol., Paris 1947-1951, n° 91, 147. Les sourates ne sont pas données dans l'ordre de la Vulgate islamique, mais reclassées, à la suite de Nöldeke, selon un ordre chronologique au moins approximatif, d'après les étapes de l'enseignement du Prophète.

²⁵ *Ibid.* 102, 158.

²⁶ *Dialogue avec Tryphon*, 18, 2.

²⁷ *Dialogue*, 19, 6 et 20, 1.

²⁸ Sur ce point, M. Simon, *Verus Israel*, pp. 113 ss.

²⁹ Trad. Blachère, 89, 162.

de ses sens et ils ont oublié une partie de ce qui leur a été envoyé comme Edification »³⁰; les lois rituelles sont à la fois la manifestation et le châtement de la méchanceté juive. Humaines d'origine, elles sont néanmoins ratifiées par Dieu qui punit ainsi les Juifs en leur imposant ce qu'ils ont eux-mêmes inventé³¹.

De tout l'ensemble des prescriptions alimentaires et rituelles de l'ancienne Loi, Mahomet ne laisse en vigueur qu'un petit noyau, dont il est question à plusieurs reprises dans le Coran. « Illicites ont été déclarées pour vous la chair de la bête morte, le sang, la chair du porc et de ce qui a été consacré à un autre qu'Allah, la chair de la bête étouffée, de la bête tombée sous des coups, de la bête morte d'une chute ou d'un coup de corne, la chair de ce que les fauves ont dévoré — sauf si vous l'avez purifiée — la chair de ce qui est égorgé devant les pierres dressées »³².

Il est communément reconnu que le point de départ de ces interdits est à chercher dans les commandements noachiques. Mais l'on n'a pas été sans remarquer des divergences assez sensibles entre les deux codifications. Alors que les commandements noachiques juxtaposent, nous l'avons vu, des prescriptions proprement rituelles et des commandements de caractère éthique, nous sommes dans le Coran en présence d'interdits exclusivement alimentaires, donc rituels. Ceux-ci apparaissent sensiblement plus étoffés et plus précis que les commandements noachiques: le Coran énumère toute une série d'interdits alimentaires qui n'ont pas d'équivalent dans la législation noachique telle que le Talmud l'a consignée, et qui en revanche s'apparentent de très près au décret apostolique. L'interdit du sang est présenté de façon identique de part et d'autre. Celui de la chair étouffée est simplement plus explicite dans le Coran: il y est formulé sous deux rubriques, la chair de la bête étouffée et celle de la bête crevée. Il en va de même pour les viandes immolées aux idoles, qu'il est facile de reconnaître d'une part dans ce qui a été consacré à un autre qu'Allah et d'autre part dans la chair de ce qui a été égorgé devant les pierres dressées.

³⁰ *Ibid.* 116, 16.

³¹ Sur ces aspects de la polémique chrétienne contre les Juifs, M. Simon, *op. cit.*, pp. 111 ss. et 196 ss.

³² Trad. Blachère, 116, 4.

Le Coran est donc plus précis dans le détail, mais la teneur de ses interdits est la même que dans le décret des Actes.

Les autres points sur lesquels il s'écarte du texte chrétien et renchérit sur lui ne font eux aussi que le préciser: la chair de la bête morte d'une chute ou d'un coup de corne, tombée sous les coups ou dévorée — partiellement — par les fauves a pour caractéristique, n'ayant pas été immolée rituellement, de n'être pas entièrement exsangue. Il y a là, par conséquent, des cas particuliers de l'interdit de consommer le sang, qui est l'interdit fondamental.

Celui de la viande de porc, absent du décret apostolique, représente évidemment un emprunt et une concession faits aux Juifs de Médine. La question est alors de savoir si le surcroît de précision dont témoigne le texte coranique par rapport au décret des Actes vient de Mahomet lui-même ou si le Prophète n'a fait que recueillir et consigner ici encore une tradition préexistante. C'est la seconde hypothèse qui s'avère fondée. En effet les écrits Pseudo-Clémentins, émanés, dans leur forme première, de milieux sectaires judéo-chrétiens, connaissent du décret apostolique une version plus précise que celle des Actes. On y voit figurer en effet, en plus de l'interdit des viandes immolées aux idoles (ειδωλοθύτων), du sang et des viandes étouffées, celui de la chair d'animaux crevés (νεκρῶν) ou tués par des bêtes sauvages (θηριαλώτων)³³.

L'un et l'autre de ces interdits se retrouvent tels quels dans le verset coranique cité plus haut. Restent donc sans parallèle uniquement les prescriptions relatives à la bête tombée sous les coups ou morte d'une chute ou d'un coup de corne. Il peut s'agir là de gloses ou de commentaires explicatifs, destinés à tirer parfaitement au clair tous les cas particuliers qui peuvent se présenter à propos de chairs qui n'ont pas été immolées rituellement. Ils représentent peut-être une tradition locale, que Mahomet se sera contenté de recueillir et d'adopter. Il ne semble guère faire de doute, en tout cas, qu'il a connu le décret apostolique sous la forme qu'il revêt dans les Pseudo-Clémentines, ou sous une forme très voisine, et que par conséquent il

³³ *Homélies*, 7, 8. Parmi l'abondante littérature sur les Pseudo-Clémentines, cf. les ouvrages récents de H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, 1949 et G. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, Berlin 1958.

a emprunté les interdits alimentaires — viande de porc mise à part — non pas aux Juifs mais à des Chrétiens et plus précisément à un groupe apparenté à celui dont sont issues les Pseudo-Clémentines. On a pu relever d'ailleurs, entre sa pensée et celle de ces écrits, d'autres affinités, assez précises, qui ne nous intéressent pas directement ici et qui confirment l'hypothèse d'un contact entre lui et ces milieu du christianisme sectaire³⁴.

Si le décret apostolique éclaire ainsi les interdits alimentaires du Coran, peut-être, à l'inverse, celui-ci peut-il aider à préciser le sens de la notion de *porneia* telle que l'entend le décret. Le Coran connaît l'interdit des incestes au sens large dont il a été question plus haut et le formule dans une énumération assez analogue à celle du Lévitique³⁵. Mais d'autre part, dans la sourate 5³⁶, immédiatement après les versets relatifs à la nourriture, en vient un sur la réglementation du mariage: « Licites sont pour vous les *mubsana* du nombre des croyantes et les *mubsana* du nombre de ceux à qui l'Écriture a été donnée avant vous, quand vous aurez donné leur douaire à ces *mubsana*, en hommes concluant mariage avec une *mubsana*, non en fornicateurs ni en preneurs de courtisanes »³⁷. M. Blachère, dans son édition du Coran, note que « cette disposition ne se rattache que de très loin à ce qui précède ». J'en suis moins sûr que lui. Si l'on considère, comme il est vraisemblable, que les interdits du décret apostolique sont sous-jacents à l'ensemble du passage, l'on est fondé à retrouver dans le verset en question une sorte de commentaire ou d'explication du terme de *porneia*. Celui-ci désignerait alors, dans l'interprétation que donnaient du décret certains Chrétiens dans l'entourage de Mahomet, non seulement les divers cas d'inceste, mais aussi les unions irrégulières et les liaisons passagères (« non en fornicateurs et en preneurs de courtisanes ») et en outre les mariages mixtes. Ceux-ci sont admis par le Coran lorsque la femme est chrétienne ou juive, mais condamnés par lui, com-

³⁴ Sur ce point, H. J. Schoeps, *op. cit.*, pp. 334-342.

³⁵ Blachère, 102, 26-27.

³⁶ Blachère, 116.

³⁷ Sur la signification du mot *mubsana*, Blachère, *op. cit.*, III, p. 931, n. 28, « Il se pourrait bien qu'ici le mot désignât toute femme en puissance maritale ».

me par l'Eglise ancienne, lorsqu'il s'agit d'une idolâtre. Il est, me semble-t-il, assez plausible que sur ce point aussi le Coran ait repris et codifié une tradition perpétuée dans les milieux chrétiens avec lesquels le Prophète s'est trouvé en contact, et dont l'origine première est dans le décret apostolique.

* * *

On voit ainsi se préciser la position du christianisme primitif sur la question. Est interdite, bien entendu, mais non pas, semble-t-il, explicitement visée dans le décret, la *porneia* au sens le plus général, la fornication, faute contre la loi morale. Sont explicitement prohibées par le décret deux variantes, deux cas particuliers de ce péché, savoir les relations sexuelles ou le mariage d'une part à l'intérieur du groupe familial, entre personnes unies par les liens du sang ou simplement alliées — c'est la *Blutschande*, l'inceste — d'autre part à l'extérieur du groupe religieux et c'est là, métaphoriquement, dans la terminologie même de la Bible, un adultère. Si la *porneia*, dans son sens le plus général, est une faute de caractère surtout moral, elle revêt dans ces deux acceptions plus précises un aspect rituel autant et plus que moral. Mais dans le cas de mariages consanguins et peut-être aussi, par le biais des infractions à l'interdit alimentaire fondamental du sang, dans le cas des unions mixtes, l'interdit rituel ne fait que traduire, aux yeux de l'Eglise naissante, héritière sur ce point de la Synagogue, une sorte d'interdit physiologique donné dans la nature même des choses, fixé par une loi non écrite, antérieure à toute codification et qui lie l'humanité tout entière depuis ses plus lointaines origines.

MARCEL SIMON

ALCUNE CONSIDERAZIONI SUL CONTRIBUTO DI ATANASIO ALLA LOTTA CONTRO GLI ARIANI

1

La figura di Atanasio, già al centro di appassionate dispute durante lo svolgimento della crisi ariana, è tornata a suscitare negli ultimi decenni animate discussioni e accesi contrasti, ovviamente circoscritti al ristretto ambito degli studiosi. Infatti alla usuale esaltazione encomiastica, avvalorata da ininterrotta tradizione plurisecolare, si è andata contrapponendo, a partire dai primi decenni del nostro secolo, ad opera dello Schwartz¹ e di altri, una sempre più forte reazione, caratterizzata da giudizi assai severi soprattutto in merito alle qualità morali del vescovo alessandrino, che è stato definito, fra l'altro, uomo orgoglioso e brutale, suscitatore di odi e di sanguinosi conflitti². Comunque, tutti gli studiosi sono d'accordo nel sottolineare l'importanza fondamentale, sul piano politico-religioso, della lunga lotta sostenuta da Atanasio contro gli Ariani.

Ma per una esatta valutazione storica — l'unica che a noi qui interessa — della personalità di Atanasio, non sarà inutile chiederci in qual misura e fino a che punto questa azione abbia effettivamente contribuito alla sconfitta degli Ariani e al definitivo trionfo della teologia nicena. A prima vista la domanda sembrerà fuor di luogo: infatti tutti sappiamo con quanta energia e tenacia Atanasio abbia combattuto fino all'ultimo istante

¹ Le sue ricerche su Atanasio sono state pubblicate in «Sitz. Akad. Göttingen» dal 1904 al 1911 e recentemente sono state ripubblicate nel v. III di *Gesammelte Schriften*, Berlin 1959. Noi ci riferiamo a questa ultima pubblicazione.

² Il giudizio è del Piganiol, *L'empire chrétien*, Paris 1947, p. 44 s..

della sua vita i seguaci di Ario. Ma non ci deve sfuggire l'estrema complessità che presto assunse il contrasto inizialmente sorto ad Alessandria fra Ario ed il vescovo locale Alessandro: tutta la cristianità orientale fu subito coinvolta nella lotta, e in un secondo momento anche quella occidentale; e la lotta, già subito dopo il concilio di Nicea, e forse anche prima, non si configurò più come la precisa contrapposizione di due partiti nettamente delineati uno in opposizione all'altro, ma assunse una fisionomia molto più complessa, e nei momenti decisivi vide coinvolti, più o meno apertamente in contrasto l'uno con l'altro, almeno quattro partiti, i cui obiettivi potevano variamente ora coincidere fra loro, ora contrastare, in un viluppo di azioni e di reazioni di non sempre agevole valutazione, soprattutto a tanta distanza di tempo.

Più in particolare dobbiamo tener conto del fatto che, almeno a partire da un determinato momento, la lotta contro gli Ariani fu condotta da partiti ortodossi divisi fra loro da impostazione dottrinale in più punti divergente e soprattutto da accesi contrasti personali: di qui derivò mancanza di armonia e di uniformità pur nel combattere il comune nemico.

Data una situazione così complessa, è compito dello storico cercar di determinare, nei limiti nei quali lo consente la documentazione in nostro possesso, sotto quali direttive, in qual misura e con quali risultati si sia sviluppata l'azione delle varie parti in contrasto. Nel caso specifico di Atanasio l'indagine deve mirare ad accertare quali risultati concreti abbia ottenuto la sua indefessa crociata antiariana, e soprattutto quale sia stata l'incidenza della sua azione e, direi anche, della sua persona nei momenti cruciali della lotta.

Esula dai nostri propositi un esame approfondito di tutta l'azione politica svolta da Atanasio³: nelle pagine che seguono ci limiteremo a proporre qualche considerazione in merito a taluni aspetti di questa azione, per cercare di determinare in che modo e fino a che punto essa abbia (o non abbia) influito sullo svolgimento delle complesse fasi della crisi ariana.

³ A maggior ragione non terremo conto dell'attività letteraria di Atanasio, che merita uno studio a parte; comunque non è difficile dimostrare che essa conseguì risultati molto più consistenti e decisivi della sua azione politica.

2

Tutti i biografi antichi e moderni di Atanasio cominciano la loro trattazione mettendo in risalto l'ostilità che Atanasio avrebbe nutrito nei confronti di Ario fin dal tempo in cui era semplice diacono, ostilità che si sarebbe concretizzata in un'attiva propaganda antiariana durante lo svolgimento del concilio di Nicea. Non abbiamo motivi validi per dubitare della fondamentale esattezza di questa notizia⁴: vediamo comunque se ed in che forma questa ostilità ebbe modo di manifestarsi anche nel primo periodo dell'episcopato di Atanasio⁵.

Com'è noto, il partito ariano, che sembrava definitivamente prostrato in seguito alle decisioni del concilio di Nicea e ai susseguenti provvedimenti presi da Costantino, non tardò a rialzare la testa, non appena il suo esponente politicamente più qualificato, Eusebio di Nicomedia, riuscì a farsi richiamare dall'esilio cui era stato condannato⁶. Eusebio, sfruttando abilmente le sue aderenze a corte, la naturale tendenza di Costantino a subordinare gl'interessi dottrinali al fine politico di ottenere e salvaguardare la pace e la tranquillità all'interno dell'Impero⁷, e l'atmosfera di malumore e di sospetto che certe espressioni del simbolo niceno avevano provocato in vasti strati dell'episcopato orientale⁸, riuscì ad organizzare rapidamente una decisa controffensiva antinicensa⁹, che nel giro di pochi anni conseguì successi molto brillanti.

⁴ Anche se essa proviene da fonte filoatanasiana, quale è la lettera enciclica dei vescovi egiziani composta nel 338 e riprodotta da Atanasio in *Apol. c. Arianos* (il passo che ci interessa è nel c. 61). Di qui dipende Socr. *Hist. Eccl.* I, 8. È invece da respingere come leggendario il particolare, già attestato in fonti antiche, secondo cui Atanasio avrebbe disputato ufficialmente con Ario durante una sessione del concilio.

⁵ Cioè nel periodo che va fino al concilio di Tiro (335).

⁶ La data del richiamo dall'esilio di Eusebio non è ben accertata: comunque è da collocare non più tardi del 327.

⁷ In questo senso Costantino era a volte propenso a compromessi, che potessero contentare un po' tutti: in questo senso si spiega la sua azione posteriore al concilio di Nicea volta a recuperare i seguaci di Ario ed infine Ario stesso.

⁸ Su questo punto torneremo fra breve: per un esame completo del simbolo niceno cfr. I. Ortiz de Urbina, *El simbolo niceno*, Madrid 1947 e J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*², London 1960, p. 205 ss.

⁹ Da non intendere senz'altro come apertamente filoariana, come vedremo fra breve.

Eusebio capì subito che una diretta reazione sul piano dottrinale non poteva portare ad altro che a risultati catastrofici, almeno per il momento, in quanto Costantino non avrebbe mai permesso di impugnare le decisioni del concilio di Nicea, da lui apertamente favorite avallate e sanzionate come il mezzo più idoneo a ristabilire la pace religiosa nell'Impero. Perciò l'azione di Eusebio e dei suoi amici collucianisti si sviluppò in altra direzione, cioè con l'obiettivo di togliere di mezzo, allontanandoli dalle loro sedi episcopali, i più accaniti avversari di Ario ed assertori del credo niceno in Oriente. Naturalmente nessuno di costoro poteva essere attaccato apertamente per tali motivi: ma in quei tempi, in cui dottrina organizzazione e disciplina ecclesiastica erano in uno stato ancora fluido di faticosa formulazione non era difficile trovare pretesti più o meno validi per condurre l'attacco.

Così avvenne che nel giro di pochi anni¹⁰ una serie di sinodi locali, presiedute e formate da Eusebio stesso e dai suoi fidi amici¹¹, chiamò in giudizio, sotto le più svariate accuse, e depose un notevole numero di vescovi orientali: i più illustri furono Eustazio di Antiochia Basilio di Ancira ed Asclepio di Gaza; ma conosciamo il nome anche di altri tramandatoci da Atanasio¹². Obiettivo finale di questa offensiva fu proprio Atanasio, che, malgrado la sua accanita difesa, fu deposto nel concilio di Tiro del 335. La vittoria di Eusebio fu coronata dalla riabilitazione di Ario, che Costantino, a seguito della presentazione di una generica formula di fede¹³, ordinò di riammettere nella comunità ecclesiastica¹⁴.

Quale fu l'atteggiamento di Atanasio, diventato vescovo

¹⁰ Le date di questi fatti sono tutte poco sicure: comunque essi si svolsero all'incirca fra il 327 ed il 335.

¹¹ L'azione di Eusebio di Nicomedia fu spalleggiata anche dal suo autorevole omonimo Eusebio di Cesarea, che pure, sotto l'aspetto dottrinale, non concordava con le tesi radicali di Ario.

¹² A *Hist. Arian.* 5 si parla di Eufrazione di Balanea, di Cimazio di Palto, di Cimazio di Tarado, di Ciro di Beroa, di Domnione di Sirmio, di Ellanico di Tripoli, ecc.

¹³ Per una breve analisi di questa professione di fede presentata da Ario a Costantino, cfr. i miei *Studi sull'Arianesimo*, Roma 1965, p. 108 s.

¹⁴ Com'è noto Ario morì proprio alla vigilia della sua riammissione nella comunità dei fedeli.

nel 328 alla morte di Alessandro¹⁵, di fronte a questa offensiva chiaramente preordinata ed i cui reali scopi non potevano sfuggire a nessuno? Fu un atteggiamento completamente passivo, di assoluto disinteresse: solo verso il 334, quando l'offensiva di Eusebio e dei suoi cominciò a svilupparsi apertamente ai suoi danni, Atanasio cominciò a correre ai ripari: solo nelle lettere festali scritte in questo torno di tempo sono precisi accenni al pericolo incombente: assultamente nulla è nelle lettere precedenti¹⁶. Ed il suo assenteismo arrivò al punto che egli, almeno formalmente, approvò e sottoscrisse la deposizione di Asclepio di Gaza, condannato da un concilio tenuto intorno al 327 sotto la presidenza di Eusebio di Cesarea¹⁷.

Per spiegare questo atteggiamento passivo non è possibile invocare *sic et simpliciter* il giudizio ripetutamente ribadito dallo Schwartz, secondo cui Atanasio nella sua azione sarebbe stato sempre e soltanto mosso da interessi egoistici, per cui lo si potrebbe ritenere completamente disinteressato, anche in questa particolare circostanza, di tutto ciò che personalmente ed immediatamente non lo riguardasse. Anche volendo ammettere, in linea generale, l'esattezza del giudizio dello Schwartz¹⁸, è impossibile pensare ad un Atanasio tanto miope, in questa specifica circostanza, da non comprendere che le ripetute deposizioni dei principali esponenti antiariani di Oriente, aumentando la forza degli Eusebiani, implicitamente venivano a diminuire la sua, e che presto o tardi l'attacco degli avversari si sarebbe sviluppato direttamente ai suoi danni. È molto più plausibile pensare che l'atteggiamento assenteista di Atanasio, lungi dal-

¹⁵ La consacrazione episcopale di Atanasio sembra sia avvenuta il 7 giugno 328.

¹⁶ Per l'intricata questione della cronologia delle lettere festali cfr. Schwartz, *op. cit.* p. 1 ss. e Lefort, in « Bull. Acad. Belgique » 1953, p. 643 ss.

¹⁷ Leggiamo questa stupefacente notizia nella lettera enciclica scritta dai vescovi orientali prima di abbandonare il concilio di Sardica, tramandata in Hil. *Frag. Hist.* III (= A IV Feder): c. 13 *Etenim cum adhuc esset episcopus Athanasius, Asclepam depositum sua sententia ipse damnavit*. Non possiamo dubitare dell'esattezza di questa notizia, facilmente confutabile se falsa, e che invece Atanasio, così pronto a difendersi per iscritto dalle disparate accuse che gli venivano mosse, non si è mai preoccupato di confutare o almeno di chiarire.

¹⁸ In realtà, nella forma apodittica con cui è formulato, questo giudizio pecca non poco di parzialità e di ingiustizia.

l'essere volontario, sia stato determinato dalla particolare condizione nella quale egli si trovava in quegli anni.

Si tenga presente che la chiesa d'Egitto da vari decenni era lacerata dallo scisma meleziano, che già al tempo di Alessandro forse era stato d'impedimento ad una più energica azione contro gli Ariani¹⁹. Il concilio di Nicea, drastico ai danni di Ario e dei suoi seguaci, lo era stato molto di meno nei confronti dei Meleziani, che alla morte di Alessandro avevano cercato di impedire l'elezione di Atanasio²⁰. Questi, appena eletto, mentre abilmente aveva consolidato la sua posizione accattivandosi il favore dei monaci del deserto²¹, aveva instaurato contro i Meleziani la politica del pugno di ferro, provocando una violenta reazione, che si era concretata in due tentativi, ambedue sventati, di porlo sotto accusa presso Costantino. È più che naturale che il vescovo di Alessandria, assorbito in questa dura lotta, si sia visto costretto a disinteressarsi dell'azione di Eusebio di Nicomedia, con la prospettiva, forse, di poterlo affrontare con efficacia una volta eliminato il pericolo all'interno della sua diocesi. Ma proprio la politica di violenza da lui instaurata e via via potenziata ai danni dei Meleziani sortì un effetto completamente negativo, in quanto favorì l'innaturale collusione di questi con gli Eusebiani²². Proprio questa collusione provocò la sconfitta di Atanasio a Tiro.

¹⁹ Mi riferisco a quanto osserva Sozomeno (I, 15) in merito ai tentativi fatti da Alessandro per risolvere pacificamente la questione sollevata in Alessandria dalla predicazione di Ario, prima di ricorrere a misure più energiche: essi si spiegano bene, considerando che Alessandro aveva già a che fare con i Meleziani e perciò era restio ad impegnarsi in altre difficoltà.

²⁰ L'opposizione dei Meleziani emerge chiaramente dalle pur confuse notizie che le fonti antiche ci hanno tramandato intorno all'elezione di Atanasio.

²¹ Egli si recò a visitarli e manifestò sempre la più grande deferenza nei loro riguardi. Questo atteggiamento si rivelò molto fruttuoso sotto l'aspetto politico, perché l'appoggio dei monaci, così influenti presso il popolino, non sarebbe mai venuto a mancare ad Atanasio, che presso di loro avrebbe trovato sicuro rifugio dopo il 355.

²² Si trattò di collusione innaturale in quanto i Meleziani erano fanaticamente attaccati alla ortodossia: se dobbiamo credere ad Epifanio, che vede molto di buon occhio questi scismatici, sarebbe stato proprio Melezio a denunciare per primo gli errori contenuti nelle dottrine divulgate da Ario (*Panar.* 69,3). La violenza dell'azione intrapresa da Atanasio contro i Meleziani è testimoniata in maniera molto significativa, fra l'altro, da una lettera di un meleziano rimontante al 334, trovata in un papiro: essa è ben esaminata da A. D'Alés in « *Rev. d'hist. eccl.* » 1926, p. 22 ss.

Sappiamo bene che la storia non si fa né con i « se » né con i « ma » e che perciò è ozioso chiederci se la reazione eusebiana avrebbe avuto possibilità di svilupparsi con lo stesso successo se sul seggio episcopale di Alessandria fosse rimasto Alessandro, il trionfatore di Nicea. Ma comunque è fuor di dubbio che la sua morte determinò in Oriente un vuoto di potere, che Atanasio, forse ancora troppo giovane, certo meno esperto del suo predecessore e dotato di minor prestigio, completamente assorbito da contrasti interni, non riuscì a colmare. In questo senso la sua elezione a vescovo di Alessandria favorì, anche se solo indirettamente e del tutto indipendentemente dalla sua volontà, la reazione eusebiana.

3

Solo pochi mesi dopo la morte di Costantino, il figlio Costantino II, cui era toccato il governo della parte occidentale dell'impero, autorizzò Atanasio a lasciare Treviri, dove era stato esiliato, ed a tornare ad Alessandria. Anche gli altri vescovi e preti esiliati da Costantino furono autorizzati a rientrare nelle loro sedi²³. Si trattava di una misura destinata ad apportare confusione e disordine in varie sedi episcopali d'Oriente: infatti, se ad Atanasio non era stato dato in Alessandria alcun successore, gli altri vescovi deposti ed esiliati erano stati regolarmente sostituiti, sì che, al loro ritorno, non potevano non verificarsi conflitti fra i loro partigiani ed i partigiani dei nuovi eletti²⁴.

Dal canto suo Atanasio, piuttosto che rientrare in Alessandria per la via più breve e comoda del mare, preferì fare un lungo viaggio per terra, attraverso i Balcani, l'Asia Minore, la Siria e la Palestina, viaggio che durò vari mesi e si concluse il 23 novembre del 337 col trionfale ingresso in Alessandria²⁵.

²³ Secondo lo Schwartz (p. 276) Atanasio, tramite il suo influente amico Massimino di Treviri, avrebbe avuto gran parte in questa amnistia.

²⁴ Così effettivamente avvenne, come testimonia, probabilmente calcando le tinte, la già ricordata lettera degli Orientali a Sardica: cfr. Hil. *Frag. Hist.* III, 9 (A IV, 9 Feder), dove si parla delle violenze che seguirono il ritorno in sede di Paolo di Costantinopoli Marcello di Ancira Asclepio di Gaza e Lucio di Adrianopoli.

²⁵ Atanasio era stato amnistiato in data 17 giugno 337 e si era messo in viaggio in luglio.

Durante questo lungo percorso Atanasio ebbe modo di incontrare Costanzo, cui era toccata l'amministrazione della parte orientale dell'Impero ben tre volte: a Viminacium sul Danubio, a Cesarea di Cappadocia ed infine ad Antiochia. Ma non fu solo questo il motivo per cui Atanasio decise di rientrare in Alessandria per una via così lunga e scomoda: nella lettera scritta dai vescovi orientali riuniti a Sardica (343) Atanasio è espressamente accusato di aver seminato discordie e fomentato disordini durante il viaggio da Treviri ad Alessandria, cercando di cattivarsi il favore di vari vescovi, di favorire il rientro di quelli a suo tempo esiliati, addirittura di crearne di nuovi:

Etenim per omnem viam reditus sui ecclesiam subvertebat, damnatos episcopos aliquos restaurabat, aliquibus spem ad episcopatus reditum promittebat, aliquos ex infidelibus constituebat episcopos, salvis et integris permanentibus sacerdotibus, per pugnas et caedes gentilium, nihil respiciens leges, desperationi tribuens totum (c. 8). Nam postea Athanasius.... seducens aliquos per suam fallaciam adulationemque pestiferam, decipiens innocentes episcopos qui eius facinora ignorabant.... scripta a singulis emendicando, ecclesias pacificas perturbabat, aut ipse sibi novas pro sua voluntate fingebat (c. 10).

Anche ammettendo che gli estensori del documento abbiano calcato un po' le tinte, non è possibile dubitare della fondamentale attendibilità dei fatti qui raccontati, ed essi chiariscono il vero motivo del lungo e scomodo itinerario prescelto da Atanasio per rientrare in Alessandria: a mio avviso, l'azione di Atanasio si configura come un preordinato tentativo di rovesciare a suo favore lo stato di cose vigente in Oriente o, quanto meno, di guadagnare qualche posizione a scapito degli Eusebiani. Evidentemente Atanasio deve aver pensato che Costanzo, dotato di autorità e di prestigio infinitamente minori di quelli di cui aveva goduto Costantino e per di più impegnato a consolidare il suo recente potere dopo i sanguinosi fatti che erano seguiti alla morte del padre, non avrebbe potuto seriamente opporsi alla sua azione²⁶. Ecco perciò adoperarsi a favorire il rientro dei vescovi esiliati nelle loro sedi d'origine, cercare di procacciarsi nuove amicizie ed attestati di approvazione per il

²⁶ È impossibile accertare se Atanasio si possa essere illuso per un istante che l'atteggiamento di Costanzo nei suoi riguardi sarebbe stato meno ostile di quello di Costantino.

suo operato²⁷, ordinare addirittura nuovi vescovi scegliendoli fra persone a lui fedeli²⁸.

In un primo momento l'azione di Atanasio e degli altri vescovi reduci dall'esilio ottenne qualche risultato concreto, in quanto Costanzo, forse colto di sorpresa forse distratto da altre preoccupazioni, non seppe o non volle ostacolarla: ma si trattò di un successo assolutamente effimero. Infatti le posizioni acquisite dagli Eusebiani si rivelarono troppo forti per essere seriamente indebolite da questa azione, e l'abile Eusebio di Nicomedia non tardò ad organizzare la riscossa²⁹, valendosi dell'appoggio di Costanzo che, anche ammesso un suo iniziale atteggiamento di neutralità³⁰, non poteva rimanere indifferente di fronte ai disordini che accompagnavano il ritorno degli esiliati ed il viaggio di Atanasio, e quindi fu facilmente attratto dalla parte di Eusebio. Nel giro di qualche mese fu ristabilito lo *status quo* e tutti i vescovi rientrati furono costretti a prendere ancora la via dell'esilio: questa volta si provvide anche a dare un successore ad Atanasio nella persona del cappadoce Gregorio³¹.

Lo sfortunato tentativo di riscossa di Atanasio non deve essere valutato soltanto sulla base del risultato negativo che conseguì: bisogna tener presente che, anche se egli si fosse limitato a rientrare in Alessandria ed a starsene buono e quieto nella sua diocesi, ben difficilmente i suoi avversari avrebbero potuto tollerare che restasse indisturbato nella sua sede un vescovo di cui essi erano riusciti a sbarazzarsi solo dopo tanti sforzi e la cui condanna dal lato formale era ineccepibile³². Non possiamo tra-

²⁷ Questo ci sembra essere il senso di *scripta a singulis emendicando* nel passo sopra riportato.

²⁸ L'azione di Atanasio si svolse in stretto contatto con quella dei vescovi che rientravano dall'esilio di cui sopra abbiamo parlato: la connessione è ben rilevata nella lettera degli Orientali.

²⁹ È fuor di dubbio che Eusebio di Nicomedia si sia sempre rivelato politicamente più abile ed accorto di Atanasio, più capace di organizzare un piano a lunga scadenza e di portarlo gradualmente a compimento. Dobbiamo comunque anche considerare che in questa particolare circostanza la sua azione aveva il vantaggio di prendere le mosse da una posizione ben più salda di quella da cui muoveva Atanasio.

³⁰ Ma tutte le fonti antiche lo danno fin dall'inizio partigiano degli Ariani.

³¹ Si trattò di un atto irregolare, in quanto l'elezione e la consecrazione episcopale erano avvenute fuori di Alessandria.

³² Anche se questo concilio, come riconosce lo stesso Schwartz, non fu altro che una macchinazione ordita per liquidare a tutti i costi Atanasio, dal

scurare l'eventualità che proprio un ragionamento di questo genere sia stato alla base del tentativo intrapreso da Atanasio, il quale avrà pensato che soltanto un'azione immediata, svolta forzando la mano a Costanzo prima che questi avesse avuto la possibilità di consolidarsi nel potere, poteva avere qualche prospettiva di successo, e che comunque, in caso di fallimento, non ci sarebbe stato gran che da perdere³³.

È comunque fuor di dubbio che la disperata azione di Atanasio, col suo corollario di tumulti e disordini suscitati in Asia Minore ed in Siria, ebbe l'effetto di alienare al nostro vescovo pressoché ogni residua simpatia in queste due grandi e popolose regioni, il cui peso sarebbe stato sempre determinante nelle contese religiose dal IV al VI secolo: alla schiera dei suoi nemici si aggiunsero molti vescovi di quelle regioni che, pur non parteggiando per gli Ariani, non avevano soverchia simpatia neppure per i sostenitori della teologia nicena e che adesso potevano facilmente essere convinti a scorgere in Atanasio nient'altro che un prepotente ed un facinoroso, che sarebbe stato opportuno tenere il più possibile alla larga.

Un sintomo inequivocabile di questo stato di fatto ci è offerto proprio dalla lettura di un passo atanasiano: siamo nel 346, Costanzo, alla morte di Gregorio il Cappadoce, per motivi di carattere politico è stato indotto a restituire Atanasio, rifugiato in Occidente, alla sua sede di Alessandria: egli sembra adesso nelle grazie dell'imperatore e tutti, perfino i suoi due accerrimi nemici Valente ed Ursacio, cercano la sua comunione³⁴: in *Hist. Arian.* 28 Atanasio afferma che più di 400 vescovi erano allora in pace ed in amicizia con lui. Ma quando leggiamo i nomi delle regioni cui tali vescovi appartenevano, vediamo enumerate quasi tutte le regioni occidentali, l'Egitto, la Libia; ma quasi nessuna menzione è fatta della Siria e dell'Asia

punto di vista formale esso era valido: in questo senso il rientro di Atanasio ad Alessandria, autorizzato dall'imperatore ma non sanzionato da una decisione conciliare che cancellasse la condanna inflitta a Tiro, poteva essere considerato irregolare. Questa spada di Damocle peserà anche sul successivo rientro di Atanasio, autorizzato da Costanzo nel 346.

³³ Nella lettera degli Orientali si caratterizza bene questo stato d'animo di Atanasio: *nihil respiciens leges, desperationi tribuens totum* (c. 8).

³⁴ Dopo la morte di Eusebio di Nicomedia gli elementi arianeggianti non riuscirono mai a sostituirlo con un capo altrettanto abile, e di ciò ebbe a soffrire la coerenza e l'efficacia della loro azione.

Minore: neppure in questo momento di particolare favore i vescovi di quelle regioni deflettono dal loro atteggiamento di ostilità per Atanasio.

Ritengo opportuno sottolineare questo particolare perché esso, a mio avviso, ci dà la chiave per comprendere perché mai i reiterati sforzi di Atanasio contro gli Ariani sortiranno sempre scarsi risultati in Oriente: in questa parte dell'impero Atanasio potrà contare quasi soltanto sull'appoggio dell'Egitto e della Libia, regioni da tempo strettamente controllate dal vescovo di Alessandria, e su qualche aderenza in Palestina, forse suggerita più dal desiderio di non inimicarsi il potente vicino che da sincera amicizia. Tutte le altre regioni gli saranno, per la massima parte, più o meno apertamente ostili. Possiamo additare varie cause per spiegare questo atteggiamento: basti ricordare il tradizionale atteggiamento di diffidenza e di sospetto dei vescovi orientali nei confronti del potente vescovato di Alessandria, che apertamente tendeva a conseguire una posizione di privilegio rispetto a tutti gli altri vescovi d'Oriente³⁵; si pensi anche all'abile propaganda di Eusebio e dei suoi seguaci tendente a mettere in cattiva luce la teologia nicena ed i suoi sostenitori in generale, ed Atanasio in particolare, ai cui danni non era difficile neppure mettere in particolare rilievo la politica di violenza da quello messa in opera contro i Meleziani. Il tentativo intrapreso da Atanasio dopo la morte di Costanzo e miseramente fallito contribuì ad acuire questo atteggiamento ostile ed a compromettere definitivamente ogni possibilità, per Atanasio, di guadagnarsi simpatie ed adesioni in regioni, quali l'Asia Minore e la Siria, di fondamentale importanza ai fini della lotta contro gli Ariani.

Per tornare ai fatti del 337 e degli anni immediatamente seguenti, Eusebio non soltanto riuscì a respingere il tentativo di Atanasio ristabilendo la situazione anteriore alla morte di Costantino, ma seppe abilmente sfruttare l'ostilità suscitata in molte regioni dall'azione di Atanasio e degli altri vescovi reduci

³⁵ Tale atteggiamento di diffidenza era acuito dal tradizionale accordo fra Roma ed Alessandria, in quanto gli Orientali, già naturalmente poco teneri verso l'Occidente latino, erano portati ad interpretarlo come uno strumento destinato ad accrescere, a loro spese, la potenza di Alessandria fino a darle, in Oriente, la posizione egemonica che la chiesa di Roma aveva acquisito in Occidente.

dall'esilio e la diffidenza provocata dalla protezione e dalla simpatia che questi vescovi trovavano in Occidente³⁶, per cementare e potenziare in senso antiatanasiano e antioccidentale quel fronte comune dell'episcopato orientale³⁷ che egli pazientemente si era adoperato a organizzare in senso antiniceno immediatamente dopo essere stato richiamato dall'esilio.

4

Ai fini della chiarificazione e della risoluzione della lotta contro l'arianesimo considero di decisiva importanza gli avvenimenti svoltisi fra il 357 ed il 360, anche se essi sembrarono concludersi drammaticamente con la vittoria della fazione più o meno apertamente simpatizzante con gli Ariani. Per valutare esattamente questi avvenimenti è necessario esaminarli alla luce di quella politica antinicena antioccidentale e antiatanasiana impostata da Eusebio di Nicomedia cui or ora abbiamo accennato.

Abbiamo già detto del modo in cui si sviluppò la reazione antinicena fino alla morte di Costantino, nel senso cioè di eliminare i fautori più accesi della teologia nicena, senza però mettere in questione le deliberazioni del concilio in materia dottrinale, in quanto Costantino non avrebbe mai permesso una cosa del genere. Esaurita con successo questa prima fase, Eusebio di Nicomedia, alla morte di Costantino e all'avvento di Costanzo, facilmente guadagnato alla sua causa³⁸, dette inizio alla seconda fase dell'operazione, quella, cioè, destinata ad investire il piano dottrinale. Sotto questo profilo in Oriente la situazione era caratterizzata dal fatto che gli Ariani veri e propri, cioè gli assertori delle tesi più radicali dell'eresiarca³⁹, si erano rivelati una

³⁶ I tentativi fatti dagli Occidentali per ottenere la riabilitazione di Atanasio Marcello e Asclepio erano visti dagli Orientali come intollerabile interferenza in questioni interne dell'Oriente, la cui risoluzione esulava completamente dalla sfera d'influenza e d'interessi della sede romana.

³⁷ L'unica notevole assenza in questo fronte fu rappresentato dall'Egitto, rimasto sempre fedele ad Atanasio.

³⁸ Oltre le convinzioni personali e l'ascendente che esercitava a corte Eusebio di Nicomedia, i tumulti provocati dal ritorno di Atanasio e degli altri esiliati erano motivo sufficiente, come abbiamo accennato, perché Costanzo si schierasse dalla parte di Eusebio.

³⁹ Cioè dell'affermazione secondo cui il Figlio era stato creato dal nulla. Infatti la tesi, secondo cui il Figlio non è coeterno al Padre, anche se non

esigua minoranza, anche se influente agguerrita e bene organizzata. Ma quasi a controbilanciare questa situazione di inferiorità stava il fatto che buona parte dell'episcopato, pur aborrente dalle affermazioni radicali degli Ariani, avanzavano molteplici riserve nei confronti degli aspetti più distintivi del credo niceno, il cui *homousios*, oltre che non attestato nelle Scritture, si presentava come termine equivoco e passibile di interpretazione sabelliana⁴⁰, mentre l'affermazione di una sola ipostasi del Padre e del Figlio contrastava con la dottrina origeniana, dominante ancora in Oriente, secondo cui il Padre ed il Figlio erano caratterizzati da ipostasi distinte⁴¹.

Una situazione di questo genere, se non era tale da alimentare speranze in merito al completo trionfo delle tesi ariane, permetteva una certa possibilità di azioni ai danni del credo niceno: in questo senso si orientò Eusebio. Si giunse così alla formula antiochena del 341⁴², i cui aspetti fondamentali si possono brevemente riassumere in tre punti: 1) condanna delle affermazioni più radicali in senso ariano⁴³; 2) accantonamento dei punti distintivi del credo niceno, in quanto l'*homousios* viene taciuto e all'affermazione della unità di ipostasi del Padre e del Figlio si oppone l'affermazione di due ipostasi distinte⁴⁴; 3) riaffermazione di una teologia di stampo origeniano⁴⁵, formalmente ortodossa, ma ormai troppo generica rispetto ai pro-

radicalizzata nella forma *erat quando non erat*, era largamente diffusa in Oriente: essa era condivisa anche da Eusebio di Cesarea.

⁴⁰ Su questo cfr. Kelly, *op. cit.*, p. 242 ss. Questa impressione era rafforzata dal fatto che fra i sostenitori dell'*homousios* c'era anche Marcello di Ancira, la cui dottrina, agli occhi degli Orientali, si presentava come sabellianismo vero e proprio.

⁴¹ Era ancora questa la dottrina professata da Alessandro di Alessandria: cfr. i miei *Studi sull'Arianesimo*, p. 124 s.

⁴² Delle quattro formule connesse col concilio antiocheno del 341 consideriamo formula ufficiale la seconda: cfr., sull'intricata questione, Kelly, *op. cit.*, p. 263 ss.; per il testo cfr. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, p. 184 ss..

⁴³ Sull'ambiguità di questa condanna cfr. i miei *Studi*, p. 172 n. 59.

⁴⁴ Propriamente si parla di tre ipostasi distinte, comprendendo anche lo Spirito Santo: la formula secondo cui le ipostasi divine sono una cosa sola per la concordia, è origeniana (c. *Celsum*, VIII, 12).

⁴⁵ Oltre il punto citato a n. 44, si veda l'insistenza sulle varie *epinoiai* del Figlio, definito sapienza luce via verità resurrezione pastore porta, ecc. Se dobbiamo prestar fede a Sozomeno, quando afferma (III, 5) che questa formula di fede del 341 è la riproduzione fedele di una formula di fede di Luciano d'Antiochia, ciò vuol dire che Luciano, almeno in questo testo, si presentava come un fedele origeniano.

blemi sollevati proprio dalla crisi ariana. In tal senso la formula si presentava tale da riuscire gradita alla gran parte dell'episcopato orientale, e insieme permetteva agli Ariani di continuare a professare, sia pure in forma attenuata e larvata, la loro dottrina⁴⁶. Su questa base non fu difficile per Eusebio ottenere larghi consensi, e la formula antiochena, abbreviata e solo leggermente modificata⁴⁷, diventerà per parecchi anni la formula ufficiale delle chiese d'Oriente.

Lo schieramento dei vescovi orientali, anche quando venne a mancare la sapiente guida di Eusebio, rimase sostanzialmente saldo sulle basi da quello gettate, e neppure il richiamo di Atanasio nel 346 valse a scalfirlo in maniera rilevante⁴⁸. Grandi novità ci furono invece in Occidente, dove Costanzo, rimasto unico imperatore a partire dal 350, riuscì a costringere tutto l'episcopato a sottoscrivere la condanna di Atanasio⁴⁹. Il completo trionfo della politica di Costanzo spinse gli elementi più accesi in senso filoariano⁵⁰ a forzare la mano ed a sostituire la formula del 341⁵¹ con una formula più decisamente subordinazionista: si giunse così alla seconda formula di Sirmio del 357⁵². Non è qui la sede per analizzare a fondo questo documento⁵³: basterà ricordare che, pur evitando proposizioni nettamente aria-

⁴⁶ Cioè nel senso di professare una concezione nettamente subordinazionista della Trinità.

⁴⁷ Come tali si presentano la cosiddetta IV formula di Antiochia e la formula di Filippoli (343). Su questa linea si manterrà anche la prima sinodo sirmiense del 351; e la seconda formula di Antiochia, non sappiamo in quale precisa formulazione, sarà la formula ufficiale degli Omeousiani.

⁴⁸ Per gl'intricati avvenimenti storici di questo periodo cfr. l'esposizione del Bardy in *Histoire de l'Eglise* di Fliche e Martin, v. III, p. 123 ss. Per gli aspetti dottrinali cfr. Kelly, *op. cit.*, p. 263 ss.

⁴⁹ A questo risultato si giunse con i concili di Arles (353) Milano (355) Béziers (356). Nel 356 Atanasio fu costretto a prendere per la terza volta la via dell'esilio e trovò rifugio fra i monaci del deserto.

⁵⁰ È difficile determinare fino a che punto fossero spinti verso le posizioni radicali ariane vescovi come Ursacio Valente e Germinio che furono tra i fautori più accesi della politica antiatanasiana e filoariana propugnata da Costanzo, in quanto, almeno esternamente, essi non potevano sottoscrivere le espressioni più compromettenti dell'eresiarca ripetutamente condannate. In questo momento il più favorevole all'arianesimo vero e proprio sembra essere Eudossio di Antiochia, protettore di Aezio, teorico dell'arianesimo radicale (anomeismo).

⁵¹ Cfr. su questo le nn. 42 e 47.

⁵² Cfr., per il testo, Hahn, *op. cit.*, p. 199 ss.

⁵³ Cfr. Kelly, *op. cit.*, p. 286 ss.

ne, esso, accentuando a fondo la subordinazione del Figlio rispetto al Padre e, proscrivendo l'uso dei termini *homousios* e *homoiousios*, praticamente costituiva un editto di tolleranza per gli Ariani e di condanna per i loro più diretti avversari⁵⁴.

La pubblicazione di questa formula, cui si accompagnava una scoperta propaganda degli Ariani più radicali (Anomei), turbò profondamente quella vasta parte dell'episcopato orientale che, pur avversa alla teologia nicena, non lo era di meno nei confronti dell'Arianesimo vero e proprio: abbiamo così la decisa reazione dei cosiddetti Omeousiani, i quali, capeggiati da Basilio di Ancira e da Giorgio di Laodicea, condussero un attacco a fondo contro la formula sirmiense del 357 e presero netta posizione non solo contro l'arianesimo vero e proprio, ma in un secondo tempo anche contro i fautori di ambigue formule di compromesso⁵⁵.

Dopo un convulso susseguirsi di concili e di formule si giunse ai grandi concili di Seleucia e Costantinopoli (359-60), che videro il trionfo dell'ambigua politica di compromesso di Acacio di Cesarea e la sconfitta degli Omeousiani⁵⁶. Ma sia il trionfo dell'uno sia la sconfitta degli altri furono più apparenti che reali, come ebbe a dimostrare la reazione ortodossa scatenatasi subito dopo la morte di Costanzo (360). Noi qui vogliamo soprattutto rilevare che fra il 357 ed il 360 andò miseramente in pezzi la trama a suo tempo intessuta con abilità e

⁵⁴ Così osserva giustamente J. Gummerus, *Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius*, Leipzig 1900, p. 57.

⁵⁵ Acacio di Cesarea Marco di Aretusa e i loro seguaci riuscirono a far trionfare nella IV formula di Sirmio del 22 giugno 359 la concezione che affermava il Figlio simile al Padre in tutto: essi però intendevano questa somiglianza come somiglianza di volontà e di azione, non somiglianza quanto all'*ousia*, come invece sostenevano gli Omeousiani. Questi perciò non persero tempo ad attaccare la formula del 22 giugno 359 nel documento riportato da Epifanio in *Panar.* 73,12 ss., composto immediatamente dopo.

⁵⁶ È noto che soltanto la fortissima pressione esercitata dall'imperatore costrinse alla capitolazione gli Omeousiani che a Seleucia avevano messo in minoranza i partigiani di Acacio (i cosiddetti Omei) e gli Ariani collegati insieme. In sostanza Costanzo, imponendo una formula che si limitava a definire il Figlio simile al Padre senza alcun'altra precisazione, sperava di contentare un po' tutti, in quanto la formula, proprio per la sua genericità, era passibile delle più svariate interpretazioni, da quella ariana a quella nicena. Ma ormai i contrasti erano tanto accesi e la questione era stata già tanto trattata ed approfondita sotto l'aspetto dottrinale, che una chiarificazione in merito era diventata improrogabile: perciò l'azione di Costanzo non avrebbe ottenuto altro risultato che ritardare per un po' questa chiarificazione.

pazienza da Eusebio di Nicomedia: abbiamo visto che tutti i suoi sforzi erano stati diretti a far passare il più possibile inosservato il pericolo rappresentato dall'arianesimo puro, mimetizzandolo sotto formule arcaiche e generiche e polarizzando verso altri obiettivi l'attenzione dell'episcopato orientale. Invece la mossa avventata del 357 ottenne proprio il risultato opposto, nel senso che sensibilizzò i vescovi d'Oriente nei confronti del pericolo rappresentati dall'arianesimo e li costrinse a prendere netta posizione in merito. Il risultato fu che si spezzò il fronte antinicensino ed antioccidentale, e gli Ariani puri con i loro più o meno aperti sostenitori furono finalmente smascherati ed isolati. La lotta si sarebbe protratta ancora, con alterna vicenda, per parecchi decenni, perché il favore degli imperatori (prima Costanzo e poi Valente) sarebbe riuscito a puntellare per un po' le vacillanti fortune degli eretici, mentre l'efficacia della reazione avversaria avrebbe avuto a soffrire non poco dei dissensi interni che laceravano il fronte antiariano⁵⁷. Ma è un fatto che dopo il 357 gli Ariani non riuscirono più ad uscire dall'isolamento in cui li aveva gettati la loro imprudente politica, e ridotti ad una minoranza, anche se potente e battagliera, vedranno sempre più scemare la loro forza e la loro influenza. In questo senso la reazione omeousiana, anche se in un primo tempo frustrata a Seleucia ed a Costantinopoli, segnò l'inizio della fase risolutiva della lotta contro l'eresia.

Ci siamo un po' soffermati ad illustrare il significato dei fatti avvenuti fra il 357 ed il 360, perché ci pare che troppi studiosi, forse proprio perché troppo polarizzati sulla figura di Atanasio, non abbiano messo nel dovuto risalto la loro importanza in rapporto alla risoluzione della crisi. Una volta rilevata tale importanza, constatiamo come Atanasio non abbia avuto alcuna parte nel loro svolgimento. Solo fino ad un certo punto ciò è imputabile al fatto che in quegli anni egli si trovava nascosto fra i monaci del deserto egiziano, in quanto, pur nascosto, non aveva alcuna difficoltà a far sentire la sua voce: il vero motivo sta nel fatto che i vescovi orientali antiariani, in gran parte,

⁵⁷ A rigor di termini non si può nemmeno parlare di un fronte comune antiariano, dati i profondi contrasti dottrinali che ancora dividevano l'Oriente ortodosso dall'Occidente. Gli stessi Omeousiani si scissero presto in più fazioni, per effetto delle divergenze sorte in merito alla determinazione precisa dello Spirito Santo ed all'atteggiamento da assumere di fronte al simbolo niceno.

nutrivano nei suoi riguardi astio ed avversione, e ciò sia perché non condividevano l'indirizzo niceno della sua teologia⁵⁸ sia perché gli erano ostili proprio sul piano personale: basti pensare che proprio i due iniziatori della reazione omeousiana erano suoi nemici personali⁵⁹. Non ci meraviglia perciò che questa reazione si sia sviluppata, sul piano dottrinale, in due direttrici: caratterizzazione netta in senso antiariano ed insieme estrema attenzione a tener ben distinta la dottrina omeousiana da quella nicena (atanasiana), considerata apertamente infetta da sabelianismo⁶⁰. Nel *De synodis*, scritto solo pochi giorni dopo la chiusura dei concili di Rimini e di Seleucia, Atanasio, che pure condanna ancora in blocco tutte le formule di fede pubblicate a partire dal 341, si dichiara pronto a discutere fraternamente con gli Omeousiani i punti di dissenso fra la loro e la sua teologia⁶¹: egli ha compreso la debolezza della sua posizione di isolato e cerca, passando sopra ai rancori personali, di inserirsi nel gran gioco che in quei giorni turbinosi si stava svolgendo. Ma, anche a causa delle particolari circostanze⁶², il suo appello era destinato a cadere nel silenzio.

5

Nella primavera del 362, pochi mesi dopo la morte di Costanzo Atanasio, approfittando della libertà di azione concessa

⁵⁸ L'impostazione rigidamente unitaria data da Atanasio alla sua interpretazione del credo niceno poteva sembrare agli Omeousiani una forma larvata di sabelianismo.

⁵⁹ È superfluo ricordare quante volte e quanto violentemente nelle sue opere Atanasio attacchi Giorgio di Laodicea; in *ep. ad episcop. Aeg. et Lyb.* 7 Basilio di Ancira è definito sostenitore dell'empietà.

⁶⁰ Questa presa di posizione è tanto più interessante, in quanto gli estensori dei documenti omeousiani riportati da Epifanio (in definitiva Basilio di Ancira) utilizzano contro gli Ariani argomenti e spunti dedotti proprio dalle opere di Atanasio: cfr. su questo punto Gummerus, *op. cit.*, p. 69, 72 e *passim*; per un'esame complessivo della teologia omeousiana cfr. i mie *Studi*, p. 160 ss.

⁶¹ Cfr. c. 41 ss. L'atteggiamento complessivamente negativo che Atanasio assume di fronte alle formule orientali pubblicate fra il 341 ed il 351, tacciate di essere tutte più o meno copertamente ariane, fa capire che Atanasio fino allora non aveva chiaramente penetrato l'estrema complessità della situazione orientale. Molto meglio di lui rivela di averla compresa Ilario nel suo *De synodis*, anche se, per motivi tattici, egli si comporta fin troppo benevolmente verso quelle stesse formule.

⁶² In quanto i rappresentanti principali del partito omeousiano sarebbero stati di lì a poco tutti deposti dal concilio costantinopolitano del 360.

da Giuliano, radunava ad Alessandria un concilio⁶³ che, libero da pressioni di parte imperiale, potesse prendere posizione in merito ai risultati dei concili di Rimini e Seleucia. Al concilio si tenne conto che solo perché costretti da Costanzo gran parte dei vescovi aveva allora sottoscritto le decisioni della minoranza filoariana⁶⁴; perciò si preferì adottare un metro di grande moderazione: e tutto ciò torna a merito di Atanasio che dimostrò di aver compreso che un atteggiamento intransigente non avrebbe apportato altro che ulteriori dissidi e contrasti, e seppe far tacere la voce del rancore e del risentimento a vantaggio di una chiarificazione che si poteva sperare definitiva.

Ecco in breve le decisioni del concilio, così come le conosciamo dalla lettera sinodale, il cosiddetto *Tomus ad Antiochenos*⁶⁵: tutti i vescovi che avevano sottoscritto le decisioni di Rimini e Seleucia perché costretti, avrebbero conservato la loro carica purché sottoscrivessero la formula di fede di Nicea; soltanto i capi del partito filoariano sarebbero stati ridotti allo stato laicale. In materia dottrinale si permetteva di parlare di una o di tre ipostasi del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo⁶⁶, a patto che si chiarisse che nel primo caso questa ipostasi comune non veniva intesa alla maniera di Sabellio, e nel secondo caso che le tre ipostasi non comportavano la scissione della Trinità in tre divinità distinte. Per favorire la riconciliazione di tutte le forze antiariane il concilio ritenne opportuno liquidare anche le decisioni prese dagli Occidentali a Sardica nel 343, soprattutto in merito alla cosiddetta professione di fede, che conteneva una interpretazione del simbolo niceno molto restrittiva e « occidentale »⁶⁷, incompatibile con i principi fonda-

⁶³ I vescovi qui convenuti erano quasi tutti egiziani, e comunque tutti di stretta osservanza nicena.

⁶⁴ Per comodità con questo termine indico anche la parte di Acacio di Cesarea, che propriamente non si può considerare *tout court* ariana: cfr. nn. 55 e 56.

⁶⁵ E per qualche punto anche dall'*ep. ad Rufinianum*: cfr. questi testi a PG, 26,796 ss. e 1180. Del *Tomus ad Antiochenos* utilizziamo soltanto le parti che direttamente interessano la nostra ricerca.

⁶⁶ Ormai la discussione cominciava a spostarsi anche sulla terza persona della Trinità: nel *Tomus* sono condannati coloro che considerano lo Spirito Santo una creatura. Tale tesi era sostenuta non solo dagli Ariani ma anche da parecchi Omeousiani.

⁶⁷ Per il testo cfr. Hahn, *op cit.*, p. 188 ss.

tali della teologia orientale⁶⁸: tale professione di fede viene adesso considerata come non ufficialmente emanata dal concilio e perciò può essere *sic et simpliciter* accantonata⁶⁹.

L'atteggiamento conciliante della sinodo alessandrina si rivela anche là dove essa prende posizione in merito allo scisma che dilaniava la comunità ortodossa di Antiochia⁷⁰, invitando le due parti alla concordia e prescrivendo che i partigiani di Paolino non esigessero dai partigiani di Melezio più che la sottoscrizione del credo niceno. Chi legge le poche righe del *Tomus* dedicate allo scisma antiocheno ha l'impressione che i partigiani di Paolino fossero la maggioranza e quelli di Melezio la minoranza, o, tutt'al più, che le due parti si equivalessero: in realtà la situazione era ben diversa, in quanto i Paoliniani rappresentavano soltanto una esigua minoranza di fronte alla gran parte degli antiocheni che tenevano per Melezio. In questo senso la pur conciliante presa di posizione dei vescovi riuniti ad Alessandria non doveva certo riuscire gradita a Melezio, che pure sul piano dottrinale si era schierato su una linea sostanzialmente coincidente con quella che Atanasio aveva fatto trionfare ad Alessandria⁷¹. L'avventata mossa di Lucifero di Cagliari, che, giunto improvvisamente ad Antiochia⁷², era entrato in comunione solo con i Paoliniani ed aveva ordinato Paolino ve-

⁶⁸ Nella professione di Sardica era stata attaccata la dottrina delle tre ipostasi, affermata nella formula antiochena del 341, che abbiamo visto essere ora considerata nel *Tomus* come non incompatibile con la teologia nicena.

⁶⁹ Non è possibile accertare se e fino a che punto Atanasio abbia partecipato all'elaborazione della professione di Sardica del 343. In essa, invece, si ravvisano sicuri influssi della teologia di Marcello di Ancira. Dal *Tomus ad Antiochenos* apprendiamo che alcuni niceni rigoristi pretendevano imporre quella professione come interpretazione ufficiale del simbolo niceno: di qui la presa di posizione del concilio alessandrino.

⁷⁰ Ricordiamo sommariamente che una piccola parte degli ortodossi, sotto la guida del prete Paolino, si manteneva fedele alla memoria di Eustazio, il vescovo deposto negli anni immediatamente successivi al concilio di Nicea. La maggioranza della popolazione era invece per Melezio, che, per quanto eletto nel 360 ad opera di Acacio e dei suoi seguaci, dopo l'elezione non aveva lasciato adito a sospetti circa la sua ortodossia di tipo omeousiano, per la quale era stato deposto ed esiliato pochi mesi dopo l'elezione.

⁷¹ Melezio nel 363 riuniva una sinodo che accettava come formula di fede il credo niceno, il cui *homousios* veniva interpretato nel senso di simile in quanto all'*ousia*, cioè nel senso di *homoiousios*.

⁷² Lucifero, che si trovava in esilio in Palestina alla morte di Costanzo, piuttosto che andare al concilio di Alessandria, aveva preferito recarsi ad Antiochia.

scovo, aveva vieppiù aumentato la diffidenza e l'ostilità di Melezio verso coloro che in qualche modo continuavano a sostenere Paolino.

Atanasio, che tramite il concilio del 362 si proponeva di assumere in Oriente l'iniziativa dell'azione volta a liquidare definitivamente l'arianesimo ed a riappacificare fra loro gli antiariani, comprese che lo scisma antiocheno poteva costituire un serio ostacolo per i suoi piani, in quanto Paolino era sostenuto quasi soltanto dai vescovi occidentali, mentre la massima parte dell'episcopato orientale era per Melezio: perciò, prima di schierarsi decisamente in favore di una delle due parti, si recò di persona ad Antiochia per abboccarsi con Melezio; ma questi agì in modo da evitare l'incontro, sì che Atanasio non potette fare altro che sanzionare l'elezione episcopale di Paolino ed entrare in comunione con lui.

È impossibile additare con certo margine di sicurezza i motivi per cui Melezio non volle abboccarsi con Atanasio⁷³: quel che è certo è che la politica perseguita da Atanasio ebbe a subire un durissimo colpo da questo fallito tentativo di chiarificazione e di riappacificazione. Infatti lo scisma antiocheno, col passare degli anni, farà sentire i suoi nefasti effetti ben oltre le mura di Antiochia e contribuirà in maniera decisiva a dividere sempre più nettamente i fautori delle due parti in contrasto: dato che, come abbiamo accennato, quasi tutto l'Oriente era per Melezio, Atanasio verrà a trovarsi ancora una volta isolato e quindi non in condizione di svolgere una politica efficace e costruttiva. Il fatto che l'Occidente era schierato tutto per Paolino non solo non era per Atanasio di alcuna utilità, ma contribuiva a peggiorare ancora di più la sua posizione nei confronti degli Orientali, sempre sospettosi nei riguardi della politica del vescovo di Roma.

In effetto, dopo lo smacco di Antiochia vediamo Atanasio rinchiudersi nella sua diocesi e rinunciare ad altri tentativi di inserirsi nelle linee di forza della politica religiosa in Oriente.

⁷³ Basilio di Cesarea, che accenna in qualche sua lettera (89, 214, 258) a questo fatto, ma in termini assai vaghi, sembra alludere all'influsso di cattivi consiglieri che avrebbero convinto Melezio a procrastinare l'incontro con Atanasio (cfr. ep. 258). Si tenga comunque presente la tradizionale rivalità fra Antiochia ed Alessandria e la provenienza di Melezio da ambienti ormai da lungo tempo ostili ad Atanasio.

Di lì a qualche anno Basilio di Cesarea si sarebbe valso della sua opera di intermediario per cercare di attenuare il contrasto che ormai divideva, in merito alla questione antiochena, l'Oriente dall'Occidente: il fallimento di questo pur generoso tentativo avrebbe sanzionato l'isolamento definitivo di Atanasio in Oriente, costretto a lasciare agli Omeousiani (Melezio) e ai loro eredi (Basilio di Cesarea)⁷⁴ la guida della lotta contro il declinante arianesimo.

I risultati del concilio costantinopolitano del 381, rovinosi per la politica ed il prestigio della chiesa di Alessandria, sono da considerare, in gran parte, diretta conseguenza dei grossolani errori commessi, durante lo svolgimento del concilio ed immediatamente prima, da Pietro, fratello di Atanasio e suo successore sulla cattedra di Alessandria: ma non credo arbitrario scorgervi le lontane premesse nell'isolamento cui, anche dopo la morte di Costanzo e solo indirettamente per sua colpa, fu costretto Atanasio.

6

Le considerazioni che abbiamo fatto fin qui in merito a taluni passi falsi commessi da Atanasio ed alla sua forzata assenza in avvenimenti che ci son parsi di importanza decisiva ai fini della risoluzione della lunga crisi non debbono far pensare ad una valutazione troppo severa della infaticabile lotta condotta da Atanasio contro gli Ariani: abbiamo infatti già premesso che il nostro compito è limitato all'esame di alcuni episodi di questa lotta, mentre solo dopo un esame completo e accurato di tutta l'azione politica di Atanasio si potranno trarre conclusioni di carattere complessivo e globale in merito ai suoi aspetti sia negativi sia positivi. A proposito di questi ultimi, mi limiterò a richiamare l'attenzione su un punto che mi sembra rivestire particolare interesse.

⁷⁴ Soprattutto in senso politico Basilio può essere considerato l'erede della politica inaugurata da Basilio d'Ancira, e di ciò fa fede il suo attaccamento a Melezio, anche se il suo atteggiamento verso Atanasio e gli Occidentali fu sempre sereno ed equilibrato. Ma anche sotto l'aspetto dottrinale l'influenza omeousiana fu fortissima su di lui.

L'azione di Atanasio contro gli Ariani, anche se iniziata in ritardo e con risultato negativo (concilio di Tiro), grazie ai due successivi esili in Occidente ebbe il risultato di sensibilizzare questa parte dell'impero nei confronti del pericolo ariano, che dopo Nicea cercava abilmente di mimetizzarsi e che proprio per questo in definitiva era più pericoloso. A questo proposito si deve tener presente che sul piano dottrinale gli Occidentali erano molto più arretrati degli Orientali e molto meno di loro adusi alle sottili disquisizioni di carattere teologico: in questo senso essi non erano in grado di potersi opporre efficacemente alla coperta ed abile azione intrapresa da Eusebio di Nicomedia, i cui caratteri abbiamo sopra sommariamente descritto. Atanasio, polarizzando con la sua instancabile attività la lotta intorno alla sua persona, riuscì a dare agli Occidentali un obiettivo immediato e concreto intorno al quale contendere con gli avversari: non fu un caso se dal 340 al 355 la lotta fu circoscritta in gran parte intorno alla persona ed alla sorte di Atanasio, ma ciò avvenne perché questi era abilmente riuscito, grazie alla sua azione ed ai suoi scritti, a far coincidere, agli occhi degli Occidentali, la sua sorte con quella stessa della fede nicena. E l'accanimento dimostrato da Costanzo nel combattere Atanasio era perfettamente giustificato, in quanto l'imperatore era convinto che, una volta eliminato questo ostacolo, non sarebbe stato difficile piegare la resistenza degli Occidentali anche sul piano dottrinale: il che puntualmente si verificò a Rimini ⁷⁵.

A questo punto si potrebbe obiettare che proprio l'identificazione stabilita dagli Occidentali fra la sorte di Atanasio e la fortuna della fede nicena ebbe un forte riflesso negativo nella lotta contro l'arianesimo: spinse infatti gli Occidentali a giudicare in blocco come Ariani gli avversari di Atanasio, e questo equivoco alimentò e potenziò la loro naturale tendenza a considerare vera e propria manifestazione di arianesimo l'opposizione degli Orientali al credo niceno ⁷⁶, che invece abbiamo

⁷⁵ L'accanimento di Costanzo contro Atanasio è ben testimoniato dal resoconto del drammatico colloquio svoltosi fra Costanzo e Liberio nel 355 e riportati da Teodoreto (*Hist. Eccl.* II, 16): in esso Costanzo arriva a dire che neppure la vittoria conseguita su Magnenzio e Silvano uguagliava ai suoi occhi il successo ottenuto ai danni di Atanasio.

⁷⁶ A determinare questo atteggiamento influì grandemente la differente impostazione che gli Occidentali e gli Orientali davano al rapporto Padre-Figlio: questi insistevano più sulla distinzione delle persone, quelli più sul-

già visto essere stata motivata, in prevalenza, da cause che non avevano molto in comune con l'arianesimo, proprio così come abbiamo visto che l'opposizione ad Atanasio non era promossa soltanto dagli Ariani, ma era diffusa in larga parte dall'episcopato orientale. In definitiva tale equivoco finì per favorire i veri e propri Ariani, in quanto agevolò la loro mimetizzazione nelle file dell'episcopato orientale e contribuì a cementare in senso antioccidentale l'opposizione alla formula di fede nicena.

Non si può negare che questa obiezione è, almeno in parte, fondata: ma per una valutazione complessiva dell'intricata vicenda bisogna riconoscere che proprio l'azione di Atanasio contribuì ad irrigidire l'episcopato occidentale in difesa del simbolo niceno; e questo fatto merita un apprezzamento sostanzialmente positivo, in quanto, nonostante i suoi punti deboli ⁷⁷, questo simbolo rappresentava una teologia che segnava un reale progresso rispetto alle posizioni del passato ed in definitiva costituiva un mezzo efficace per combattere l'arianesimo. Abbiamo già visto come l'opposizione orientale a questo simbolo si fosse concretata, con la formula del 341, in un ritorno su posizioni origeniane ormai diventate tradizionali in Oriente. Ma si trattava di una teologia a tinte troppo nettamente subordinazioniste ⁷⁸, la cui eccessiva insistenza sulla distinzione delle tre ipostasi divine comprometteva in certo senso il fondamentale dogma dell'unità di Dio ⁷⁹, prestando il fianco alla reazione monarchiana (sabelliana). Proprio la radicalizzazione della lotta fra gli estremi, ugualmente inaccettabili, del sabellianismo e dell'arianesimo faceva chiaramente toccar con mano l'insufficienza delle posizioni teologiche tradizionali e prospettava la necessità di un improrogabile chiarimento.

Il credo niceno, pur con tutti i suoi difetti, rappresentava

l'unità della sostanza. In questo senso gli Occidentali erano molto meno sensibili degli Orientali al pericolo rappresentato dal sabellianismo e più sensibili, invece, a quello rappresentato dall'arianesimo. E fuor di dubbio che il simbolo di Nicea è più aderente alla teologia occidentale che alla teologia orientale.

⁷⁷ Li abbiamo già variamente rilevati.

⁷⁸ Si tenga presente che il subordinazionismo è caratteristica di tutta, più o meno, la teologia orientale prima di Nicea: è perciò ingiusto farne un carico solo ad Origene, che in realtà attenuò di molto il carattere subordinazionista della teologia di vari apologeti.

⁷⁹ Insufficientemente salvaguardata sul piano della concordia di volontà e di azione: cfr. n. 44.

appunto un tentativo di chiarificazione: volerlo accantonare, come si illusero di poter fare gli Orientali, significava rifugiarsi su posizioni ormai superate col risultato di favorire equivoci e fraintendimenti di cui potevan giovare soltanto gli Ariani, così come effettivamente avvenne. Ci vollero i drammatici avvenimenti che ebbero luogo fra il 357 ed il 360 per aprire gli occhi agli Orientali e far comprendere almeno ad un buon numero di loro che proprio il tanto bistrattato credo niceno, opportunamente chiarito e parzialmente adattato ai tradizionali capisaldi della teologia orientale, poteva fornire un preciso punto di partenza per quella definitiva chiarificazione in materia trinitaria ormai auspicata da tutti. Questo processo di chiarificazione è già evidente nel *Tomus ad Antiochenos*: sarebbe stato merito dei Cappadoci dargli il decisivo impulso ed avviarlo verso quelle soluzioni che sarebbero state definitivamente sancite dal concilio costantinopolitano del 381.

Visto sotto questa prospettiva, il contributo fornito da Atanasio alla lotta degli Occidentali in difesa del credo niceno costituisce, sul piano politico, il suo più sicuro titolo di merito.

MANLIO SIMONETTI

LA PARABOLA DEL FIGLIO PRODIGO (Lc. 15, 11-32) IN IRENEO

È noto che delle tre parabole narrate da Luca nel cap. 15 del suo Vangelo, quella del figlio prodigo presenta caratteri suoi propri che in parte la distinguono dalle precedenti. Per non rilevare che i tratti maggiormente appariscenti, si osserva che le parabole della pecora smarrita (Lc. 15, 4-7) e della dracma perduta (Lc. 15, 8-10) si concludono con una similitudine esplicita¹, mentre in quella del figlio prodigo il paragone rimane implicito²; il racconto poi che vi si legge è più mosso, suggestivo, ricco di particolari, articolandosi in due parti ben distinte (vv. 11-24 e 25-32), ciascuna delle quali si incentra intorno ad un personaggio: la prima intorno alla figura del figlio minore, la seconda intorno a quella del maggiore³ e ambedue le parti terminano con un *logion* analogo⁴; la sua fisionomia è dunque varia e complessa: anche per ciò l'interpretazione che la prima antichità cristiana ne dà suscita particolare interesse.

L'obiettivo che si vuol perseguire in questa nota è ben circoscritto e consiste nell'esame delle testimonianze che, relativamente al nostro testo, ci offre Ireneo, obiettivo che si inserisce in uno studio più vasto, in corso di svolgimento, concer-

¹ Lc. 15, 7: "λέγω ὑμῖν ὅτι οὕτως χαρὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ἔσται ἐπὶ ἐνὶ ἁμαρτωλῷ μετανοοῦντι ἢ ἐπὶ ἐνενήκοντα ἐννέα δικαίους ὁστίνας οὐ χρεῖαν ἔχουσιν μετανοίας; Lc. 15, 10: οὕτως, λέγω ὑμῖν, γίνεται χαρὰ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ Θεοῦ ἐπὶ ἐνὶ ἁμαρτωλῷ μετανοοῦντι".

² Cfr. A. GEORGE, in « Suppl. Dict. de la Bible », s. v. Parabole, VI, col. 1155.

³ Cfr. HAUCK, in « Theol. Wörterbuch z.N.T. », s. v. παραβολή, p. 750.

⁴ Lc. 15, 24: "... οὗτος ὁ υἱός μου νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησεν, ἦν ἀπολωλώς καὶ εὐρέθη "; Lc. 15, 32: "... ὁ ἀδελφός σου οὗτος νεκρὸς ἦν καὶ ἔζησεν, καὶ ἀπολωλώς καὶ εὐρέθη ". Si vedano le osservazioni di J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, 5ª ed., Göttingen 1958, p. 115.

nente l'esegesi della parabola del figlio prodigo in autori cristiani dei primi secoli.

Per quanto ci consta, nel II secolo la nostra parabola non riceve una vera e propria interpretazione da parte dei Padri di cui si conservano gli scritti; lo stesso Ireneo, per così dire, non si cimenta in un commento completo, limitandosi a qualche cenno, che pur tuttavia riveste, come poi s'avrà modo di esporre, notevole valore dottrinale.

In un passo del IV libro dell'*Adversus haereses* si pone l'accento in particolare sulla figura del padre, che suggerisce l'idea dell'unico Dio dell'universo, Signore dell'Antico e del Nuovo Testamento. Qual posto abbiano e che cosa significhino qui i due figlioli, l'autore non pare chiederselo esplicitamente poiché, a loro riguardo, altro non fa che ripetere le parole stesse del Vangelo. Eccone il testo:

... et Dominus ... et Apostolus unum Deum Patrem annuntiabant, eum qui legislationem fecit, qui misit prophetas, qui omnia fecit. Et propter hoc ait: *Mittens exercitus suos* (Mt. 22,7), quoniam omnis homo, secundum quod est homo, plasma ipsius est, licet ignoret Dominum suum. Omnibus enim ipse ut sint praestat, qui *solem suum oriri facit super malos et bonos, et pluit super iustos et iniustos* (Mt. 5, 45). Et non solum per ea quae praedicta sunt, sed et per parabolam duorum filiorum quorum minor luxuriose consumpsit substantiam vivens cum fornicariis unum et eundem docuit Patrem, maiori quidem filio ne haedum quidem indulgentem, propter eum autem qui perierat minorem filium suum iubentem occidi vitulum saginatum et primam ei stolam donantem (Lc. 15, 11-32)⁵.

Senza dubbio l'intento principale dell'Autore consiste a questo punto nel provare, mediante le parabole narrate dal Cristo, l'esistenza di un solo Dio Padre e l'unità dei due Testamenti⁶. La sua polemica con gli gnostici è chiara: non solo con

⁵ *Adv. haer.* IV, 36, 6 = Harv. II, 283. I riferimenti (libro, capitolo, paragrafo) dell'*Adv. haer.* seguono le suddivisioni del Massuet, riprodotte dal Migne (P.G.); ad essi si aggiunge sempre l'indicazione del tomo e delle pagine dell'edizione dello Harvey. Da questa stessa edizione sono desunte le citazioni, a prescindere da quelle del I. IV tratte dalla recente edizione a cura di A. ROUSSEAU, B. HEMMERDINGER, L. DOUTRELEAU, CH. MERCIER, « Sources Chr. » 100, Paris 1965.

⁶ *Adv. haer.* IV, 36, 1, Rousseau 880 = Harv. II, 277: « Per quae ostendit (Ireneo si riferisce alla parabola dei vignaioli omicidi, Mt. 21, 33-43) manifeste discipulis suis unum quidem et eundem patremfamilias, hoc est unum Deum Patrem, qui per semetipsum omnia fecit »; *ibid.* IV, 36, 5, Rous-

Marcione⁷, ma anche con Valentino⁸; sono insomma gli *omnes... qui sunt malae sententiae* quelli a cui mira Ireneo, cioè tutti i falsi dottori che pongono l'un contro l'altro i due Testamenti. La parabola considerata serve a questo fine e, potremmo dire, trascura il materiale più abbondante del racconto evangelico, che rimane inutilizzato ai fini esegetici.

In un altro passo dello stesso libro, la parabola del figlio prodigo ricompare in modo altrettanto fuggevole, ma l'uso che ne è fatto ed il contesto in cui si inserisce sono differenti rispetto al caso precedente.

Sic Deus ab initio hominem quidem plasmavit propter suam munificentiam; patriarchas vero elegit propter illorum salutem; populum vero praeformabat, docens indocibilem sequi Deum; prophetas vero praestruabat, in terra assuescens hominem portare eius Spiritum et communionem habere cum Deo; ipse quidem nullius indigens, his vero qui indigent eius suam praebens communionem: et his qui ei complacebant fabricationem salutis ut architectus delinians, et non videntibus in Aegypto a semetipso dans ducationem, et his qui inquieti erant in eremo dans aptissimam legem, et his qui in bonam terram introierunt dignam praebens hereditatem, et his qui convertuntur ad Patrem saginatum occidens vitulum et primam stolam donans, multis modis componens humanum genus ad *consonantiam* salutis⁹.

Il disegno che si spiega dinanzi allo sguardo del lettore abbraccia la storia sacra nei suoi momenti salienti¹⁰: Dio risalta

seau 898 = Harv. II, 281: « Manifeste enim et per haec verba sua (si tratta della parabola del convito nuziale, Mt. 22, 1-14) ostendit Dominus omnia, et quoniam unus rex et Dominus omnium Pater... et quoniam ab initio nuptias praeparavit Filio suo... »; *ibid.* IV, 36, 7, Rousseau 910 = Harv. II, 283:

« Διὰ τῆς παραβολῆς τῶν ἐργατῶν » « Et per parabolam autem eorum
τῶν ἐν διαφόροις καιροῖς εἰς τὸν operariorum qui variis temporibus in
ἀμπελῶνα πεμπομένων εἰς καὶ ὁ vineam mittebantur (cfr. Mt. 20, 1-16)
αὐτὸς οἰκοδεσπότης δέκνυται... ». unus et idem Dominus ostenditur... ».

⁷ Cfr. F. M.-M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, Paris 1947, pp. 88 sgg. e 94.

⁸ Cfr. SAGNARD, *op. cit.*, p. 76.

⁹ *Adv. haer.* IV, 14, 2, Rousseau 542 sgg. = Harv. II, 185.

¹⁰ Cfr. J. DANIELOU, *Saint Irénée et les origines de la théologie de l'histoire* in « Rech. Sc. Rel. » 34 (1947), p. 230 sg.; secondo il Rousseau (*Adv. haer.* IV, ed. cit., I, 234 sg.) il cenno alla *consonantia* (= συμφωνία) salutis alluderebbe alla « sinfonia » di musiche e di canti con cui, durante il banchetto, si festeggia il ritorno del prodigo, simbolo del cantico d'azione di grazia che l'umanità salvata fa salire a Dio. In tal modo tutta la storia santa sarebbe abbracciata da Ireneo: dalla creazione di Adamo fino alla consumazione escatologica.

come il pedagogo sapiente e buono chinato amorevolmente sulla sua creatura o, per usare un'altra immagine a cui lo stesso Ireneo accenna, come l'architetto *fabricationem salutis delinians*. Dapprima la creazione, atto liberale con cui Dio plasma l'uomo. Poi, dopo la sua caduta, della quale si tace, l'opera paziente mediante cui egli riacquista la sua creatura, suscitando i patriarchi e i profeti, facendosi ora condottiero, ora legislatore, ora dispensatore di beni: è la storia del popolo ebraico debitore a Jahve di tutto ciò. Infine, la redenzione con i doni elargiti a tutti gli uomini, ma di cui godono effettivamente solo quelli fra di loro che li desiderano e si dispongono a riceverli con atti concreti. Come il figlio, nella parabola, torna pentito dal padre, dimostrandolo palesemente, così devono fare gli uomini con Dio. Nell'antica traduzione latina dell'*Adversus haereses* si legge a questo punto un termine molto significativo « ... his qui *convertuntur* ad Patrem », il quale, con probabilità, rende il verbo greco ἐπιστρέφειν, un termine per il cui mezzo è certo richiamata la nozione del pentimento, che ispira chi ritorna, e quella di una rinnovata condotta di vita, ma che esprime pure altri significati, dottrinali e non solo morali. È qui in gioco la conversione, l'ἐπιστροφή di tutto l'uomo al Signore, di cui il padre della parabola è un simbolo, a quel Signore che è il creatore dell'universo¹¹ e Dio della Chiesa: non a caso assai spesso il termine *convertere* (ἐπιστρέφειν) si accompagna in Ireneo con l'espressione *ad Ecclesiam Dei* (εἰς τὴν Ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ)¹². Solo a questa condizione dunque ci si dispone a ricevere i doni di Dio, la cui menzione, nel passo che stiamo esaminando, è fatta servendosi di immagini tratte appunto dalla parabola del figlio prodigo; il padre dopo aver accolto il figlio pentito, ordina ai suoi servi di recargli l'abito più bello e di menare il vitello grasso, per ucciderlo e banchettare; allo stesso modo Dio Padre, in un momento stabilito della storia dell'uomo, sacrifica per lui la vittima designata, Gesù, simile al vi-

¹¹ Cfr. *Adv. haer.* I, 31, 3 = Harv. I, 243.

¹² Cfr. *Adv. haer.* I, 6, 3 = Harv. I, 56; I, 13, 5 = Harv. I, 121; III, 3, 4 = Harv. II, 13; III, 25,7 = Harv. II, 137; V, praefatio = Harv. II, 313. Sulla nozione di « conversione » in Ireneo, cfr. P. AUBIN, *Le problème de la « conversion »*. Étude sur un terme commun à l'Hellénisme et au Christianisme des trois premiers siècles, Paris 1963, p. 104 sgg.; su ἐπιστρέφω, ἐπιστροφή, v. pure G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1962, p. 535 sg.

tello ingrassato, e dona a lui la *prima stola*, che null'altro è se non la partecipazione alla vita divina che la creatura, dopo la disobbedienza di Adamo, aveva perduto¹³. Ci si può chiedere legittimamente se tale spiegazione, soprattutto per quanto concerne i simboli che si celerebbero dietro le immagini del vitello e della stola, non forzi il testo, facendogli dire quanto non dice. Nulla veramente si oppone alla nostra interpretazione, anche se è necessario aggiungere che nulla, nel brano stesso, la conferma in modo esplicito. Se ci siamo indotti a proporla è perché abbiamo trovato in altri passi dello stesso autore e della stessa opera elementi probanti a tal riguardo¹⁴.

Per una fortunata circostanza, infatti, due luoghi dell'*Ad-versus haereses* illustrano il significato della figura del vitello ingrassato e della stola, l'uno in modo manifesto, l'altro implicitamente, mentre un terzo riprende il tema della redenzione servendosi di nuovo, sia pure di scorcio, della nostra parabola che si unisce a quella della pecora smarrita. Tutti appartengono al terzo libro dell'opera maggiore di Ireneo, in cui¹⁵ egli, dopo aver esposto le molteplici forme di gnosi (primo libro) e averne confutate le dottrine con argomenti razionali (secondo libro), passa a confrontare queste con gli insegnamenti delle Scritture, non prima di aver dimostrato la « verità delle Scritture » stesse, insistendo sul concetto di tradizione¹⁶. I primi capitoli del libro sono dedicati infatti a stabilire l'esistenza e il valore della tradizione apostolica; il seguito tratterà dell'« unico » Dio e dell'« unico » Cristo. Ora, sviluppando il tema dell'unicità di Dio, invoca dapprima le parole dei Profeti, degli Apostoli e del Si-

¹³ In alcuni passi Ireneo instaura un legame fra « conversione » e salvezza, la quale ultima deriva dall'essere di nuovo figli di Dio; cfr., per es., *Adv. haer.* I, 31, 3 = Harv. I, 243; IV, 41, 3 = Harv. II, 306; IV, 41, 4 = Harv. II, 306.

¹⁴ Un cenno, non documentato, a conferma di una interpretazione simile a quella da noi elaborata indipendentemente, lo abbiamo trovato nelle brevi note dell'*ed. cit.* dell'*Adv. haer.* libro IV, I, p. 234, dovute al Rousseau.

¹⁵ Cfr. Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, I, III, a cura del SAGNARD « Sources Chr. » 34, Paris 1952, introd., pp. 16-17 e 29-30. Delle osservazioni del Sagnard ci serviamo largamente in queste pagine.

¹⁶ Sullo scopo e sul piano dell'*Adv. haer.* cfr. A. BENOIT, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris 1960, p. 151 sgg.; sul piano del I, III, in particolare, cfr. *ibid.*, p. 169 sgg.

gnore, poi la testimonianza dei Vangeli; a questo punto, introduce una digressione sul loro numero¹⁷, scorgendovi la quadruplice forma della medesima rivelazione, della medesima buona novella, testimone del medesimo Verbo, sotto l'ispirazione dello stesso Spirito. Dopo alcune osservazioni sul significato del numero quattro, il Vescovo di Lione passa a rappresentare gli evangelisti con i quattro esseri animati dell'Apocalisse¹⁸, simboleggianti i quattro aspetti dell'attività del Figlio di Dio. È noto che il secondo degli esseri animati, in cui si figura Luca, è un vitello¹⁹, che caratterizza la disposizione del Cristo a compiere un sacrificio ed a esserne il sacerdote.

Τὸ δὲ δεύτερον ἕμιον μόνω, τὴν
 ἱερουργικὴν καὶ ἱερατικὴν τάξιν
 ἐμφαίνειν

Secundum vero simile vitulo (Apoc.
 4, 7), sacrificalem et sacerdotalem
 ordinationem significans²⁰.

E poco dopo prosegue:

Τὸ δὲ κατὰ Λουκᾶν, ἅτε ἱερατικοῦ
 χαρακτῆρος ὑπάρχον, ἀπὸ τοῦ Ζα-
 χαρίου τοῦ ἱερέως θυμῶντος τῷ
 Θεῷ ἤρξατο. Ἦδη γὰρ ὁ σιτευτός
 ἠτοιμάζετο μόνω, ὑπὲρ τῆς ἀνευ-
 ρέσεως τοῦ νεωτέρου παιδὸς μέλλων
 θύεσθαι.

Id vero quod est secundum Lucam,
 quoniam quidem sacerdotalis cha-
 racteris est, a Zacharia sacerdote
 sacrificante Deo inchoavit. Iam
 enim saginatus parabatur vitulus,
 qui pro inventione minoris filii
 inciperet mactari²¹.

In un tale contesto i significati delle figure, o, per essere più precisi, di alcune delle figure della parabola del figlio prodigo, sono palesi e particolarmente interessanti. Prima di tutto con l'identificazione del vitello quale simbolo dell'evangelista Luca, non vi è dubbio che la nostra parabola assume un posto fondamentale nel suo scritto; cosa confermata infatti dal passo sopra citato in cui l'opera di Luca è caratterizzata da due immagini, quella di Zaccaria sacrificante e quella del *vitulus saginatus*.

¹⁷ Cfr. BENOIT, *op. cit.*, p. 114 sgg.

¹⁸ Cfr. Apoc. 4,7, passo che si ispira ad Ezechiele 1, 9-10; sull'origine dell'interpretazione di Ireneo e sull'intero passo si veda la n. 2 del SAGNARD, *Contre les hérésies*, *cit.*, p. 193 sgg.

¹⁹ È facile rilevare che il termine (= μόνω) ricorrente in Ez. 1, 10, in Apoc. 4,7 e in Lc. 15,23 sgg. è il medesimo che Ireneo usa nei passi di cui si danno i riferimenti nelle note seguenti.

²⁰ *Adv. haer.* III, 11, 8 = Harv. II, 47 sg.

²¹ *Adv. haer.* III, 11, 8 = Harv. II, 48.

In secondo luogo le parole di Ireneo presentano altri aspetti degni di essere rilevati:

1) Cristo è rappresentato dal vitello, il quale è in pari tempo simbolo dell'attività sacerdotale e sacrificale del Figlio di Dio, ed è, secondo il racconto di Luca, destinato ad essere immolato per la *inventio* del peccatore pentito. Un'interpretazione nata forse dall'influsso dell'esegesi tipologica, esercitata dai primi cristiani sull'A.T., la quale parallelamente discerneva negli animali immolati sotto l'antica legge il sacrificio di Gesù²².

2) Implicitamente appare chiaro pure il significato della figura del padre nella parabola, che simboleggia Dio.

3) Infine nella figura del figlio minore si riconosce l'umanità che, dopo la disobbedienza di Adamo, è riscattata dal sacrificio di Cristo.

Alcuni elementi della parabola (per esempio quelli contenuti nella seconda parte, vv. 25 sgg.) sono del tutto ignorati.

Dopo molti secoli ritroviamo, nel loro nucleo essenziale, queste idee espresse figurativamente nelle vetrate della cattedrale di Bourges (XIII secolo). Esse ornano le finestre del deambulacro absidale e sono dedicate al mistero della Chiesa. Ciascun capitolo del tema trova corrispondenza in due vetrate

²² In Barnaba (*Ep.* 8, 1-2), per esempio, la vacca (δάμαλις) immolata di cui si fa menzione in Num. 19 (cfr. Hebr. 9, 13) è figura di Cristo:

«Τίνα δὲ δοκεῖτε τύπον εἶναι, ἔτι ἐντέταλται τῷ Ἰσραὴλ προσφέρειν δάμαλιν τοὺς ἀνδρας, ἐν οἷς εἰσὶν ἁμαρτίαι τέλειαι ... νοεῖτε, πῶς ἐν ἀπλότητι λέγει (sc. κύριος) ὑμῖν. ὁ μόσχος ὁ Ἰησοῦς ἐστίν...».

Come si vede il termine con cui nel punto culminante si designa tipologicamente il Cristo è quello di μόσχος. Cfr. MICHEL, in «Theol. Wörterbuch z.N.T.», IV, 769, s. v. μόσχος; H. WINDISCH, *Der Barnabasbrief*, «Handbuch z.N.T.», Erg. Bd. 3, Tübingen 1920, p. 347 sgg.; J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1958, p. 114 sg. Si veda pure *ibid.*, 7, ove è uno dei capri di Lev. 16 a divenire figura della passione di Gesù. Cfr. P. PRIGENT, *L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, «Études Bibliques», Paris 1961, p. 99 sgg. Fra i Padri che precedono Ireneo tale esegesi è testimoniata pure da Melitone di Sardi (Fragmenta IX-XII, *Sur la Pâque et Fragments*, ed. O. Perler, «Sources Chr.» 123, Paris 1966, p. 234 sgg.); ivi Cristo è paragonato ad un ariete, ad un agnello, ad una pecora immolati, mentre si applica a lui, in senso tipologico, l'episodio di Abramo, di Isacco e dell'ariete. Sull'idea di Cristo sacerdote e vittima, cfr. pure Melitone, fragm. XIV (ed. Perler, *cit.*, p. 238 sgg.); fra l'altro è detto: «qui agnus visus est, pastor mansit; qui servus reputatus est, dignitatem filii non denegavit...». Si veda anche, dello stesso autore, il Περὶ πάσχα, 33, 223 sgg., ed. Perler, *cit.*, pp. 76 e 152. Cfr. WINDISCH, *Der Barnabasbrief*, *cit.*, p. 343 sg.

simmetriche rispetto all'asse della cattedrale²³: all'immagine del figlio prodigo corrisponde quella della Passione di Gesù²⁴.

Colui che ha accolto gioiosamente il figlio minore, ritornato dopo il suo traviamiento, e che lo ha stretto tra le braccia, colui che ha sacrificato per lui il vitello è lo stesso che ha dato al mondo una suprema prova d'amore, « poiché Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo unico Figlio » (Io. 3,16) per la sua salvezza²⁵.

Nelle vetrate di Bourges come nelle parole di Ireneo il sacrificio di Cristo richiama la parabola del figlio prodigo. Sostanzialmente uguale²⁶ ci sembra l'ispirazione che ha dettato, a distanza di secoli, una tale associazione di episodi e di immagini, che testimonia una profonda unità nel pensiero teologico.

Il secondo passo dell'*Adversus haereses*, a cui ci si è sopra riferiti, si trova al termine del terzo libro: il Vescovo di Lione, dopo aver parlato a lungo della persona e della figura di Gesù, riprendendo un tema paolino, avvicina in modo suggestivo la figura di Adamo a quella di Cristo, insiste sulla dottrina della « ricapitolazione » che si compie in Cristo e sostiene la conseguente salvezza di Adamo. L'esame del contesto è importante per comprendere il passo che, pur non citando esplicitamente la parabola di Lc. 15, 11 sgg., contiene una indicazione, a nostro avviso, preziosa.

²³ Cfr. F. QUIEVREUX, *Évangile et tradition*, I, *Les paraboles*, Paris 1947, p. 241 sgg. Si ricordano qui le vetrate della Cattedrale di Bourges come un esempio, indubbiamente significativo, senza per altro esserci proposti di seguire una simile tematica presentata dall'iconografia cristiana. Per una prima informazione su tale iconografia appunto, che illustra la parabola del figlio prodigo, si veda L. REAU, *Iconographie de l'art chrétien*, II, Paris 1957, pp. 333-338.

²⁴ Cfr. QUIEVREUX, *op. cit.*, p. 100 sg.

²⁵ Cfr. QUIEVREUX, *op. cit.*, p. 256 sg.

²⁶ Si deve rilevare tuttavia una differenza: le vetrate di Bourges raffigurano la storia della salvezza dell'umanità, composta di due popoli, il popolo giudaico, rappresentato dal figlio maggiore ed il gentile raffigurato nel minore (cfr. QUIEVREUX, *op. cit.*, p. 98, che si oppone all'interpretazione di E. MÂLE, *L'art religieux du XIII^e siècle en France*, Paris 1948, 8^a ed., p. 200 sg., secondo cui anche nelle vetrate di Bourges, come in quelle di Chartres, di Sens, di Poitiers, d'Auxerre e ancora nelle sculture del portale di quest'ultima cattedrale, raffiguranti tutte la parabola del figlio prodigo, mancherebbe ogni intento simbolico); in Ireneo il figlio minore è l'immagine di tutta l'umanità. Sui motivi che verosimilmente hanno indotto il Vescovo di Lione ad assumere quest'interpretazione, si vedano le pagine seguenti.

Un capitolo del libro, il 23²⁷, è interamente dedicato a confutare l'opinione, fatta risalire da Ireneo a Taziano²⁸, secondo la quale appunto Adamo sarebbe stato dannato; dopo aver svolto argomenti di carattere razionale, Ireneo difende la sua idea, deducendo altre prove dalle Scritture. Seguendo il racconto genesiaco della punizione di Adamo, egli vi scorge i segni del pentimento del primo uomo e dell'ottenuta misericordia divina; Adamo, secondo lui, dopo il peccato, si nasconde non con l'intenzione di sfuggire a Dio, ma per timore dello stesso Dio, ritenendosi indegno di apparire alla sua presenza e di conversare con Lui: ma il « timore del Signore è inizio di conoscenza » (Ps. 110, 10; Prov. 1, 7; 9, 10); ora, la conoscenza della trasgressione conduce al pentimento e Dio si mostra benigno verso coloro che si pentono. Adamo poi avrebbe dato un altro segno del suo pentimento col cingersi di una « cintura di foglie di fico » che, a differenza d'altre, avrebbero tormentato maggiormente il suo corpo. Reprimendo così l'ardore della carne, circonda sé e la sua sposa di un freno di continenza e vive nel timore di Dio e nell'attesa della sua venuta, come se volesse dire:

Quoniam... eam quam habui a Spiritu sanctitatis stolam²⁹ amisi per ino-

²⁷ Sul cap. 23 del III l. dell'*Adv. haer.* di Ireneo, esaminato in special modo dal punto di vista della tradizione eresiologicala sull'encratismo, si vedano le pagine di F. BOLGIANI, *La tradizione eresiologicala sull'encratismo*, I. *Le notizie di Ireneo* in « Atti Accad. d. Scienze di Torino », vol. 91 (1956-57), p. 400 sgg., di cui ci si è valse in questo punto.

²⁸ Cfr. *Adv. haer.* III, 23, 8 = Harv. II, 130.

²⁹ Il SAGNARD (*Contre les hérésies*, I. III, *cit.*, p. 391) traduce: « Puisque, cette robe que j'avais reçue de l'Esprit de Sainteté, je l'ai perdue par ma désobéissance... ». Ma il genitivo *sanctitatis* può riferirsi anche al termine *stola*, e in tal senso lo intesero, pur senza soffermarsi a discutere questo passo in particolare, A. STRUKER (*Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese von Genesis 1, 26*, Münster i. W. 1913, p. 120 sg.) e E. PETERSON (*Theologie des Kleides* in « Marginalien zur Theologie », München 1956, p. 45, n. 5). D'altra parte l'uso di *Spiritus*, senz'altra determinazione, è frequente in Ireneo e l'espressione *Spiritus sanctitatis*, prescindendo dal nostro luogo che è in discussione, appare una sola altra volta (*Adv. haer.* III, 16, 3) nella citazione di Rom. 1,4; si deve però notare che altrove le parole paoline πνεῦμα ἁγιοσύνης sono rese con *spiritus sanctificationis* dalla traduzione latina dell'opera di Ireneo e che inoltre in *Adv. haer.* III, 16, 3 la tradizione manoscritta non offre un testo concorde; secondo l'apparato critico del SAGNARD (*ed. cit.*, p. 282), che basa la sua edizione su tre manoscritti, in uno di questi, l'*Arundelianus* 87, sec. XIII, si legge *Spiritus sanctificationis*, negli altri due, il *Claramontanus Phillipps* 1669, sec. IX, e il *Vossianus* 33, sec. XIV-XV, *Spiritus sanctitatis*.

bedientiam³⁰, et nunc cognosco quod sim dignus tali tegumento, quod delectationem quidem nullam praestat, mordet autem et pungit corpus³¹. Et hoc videlicet semper habuisset indumentum, humilians semetipsum, nisi Dominus qui est misericors tunicas pelliceas pro foliis ficulneas induisset eos³².

Siamo di fronte ad una esegesi simbolica di Gen. 3, 7 ereditata forse da altri e che avrà molto seguito fra i Padri; siamo di fronte ad alcune speculazioni correnti in ambiente giudaico e verosimilmente conosciute pure in ambiente cristiano³³. Esse si uniscono a spunti di polemica contro gli gnostici³⁴ e sono ispirate essenzialmente dal desiderio di confutare la tesi taziana sulla dannazione di Adamo. Ma accanto a tutto ciò ci sembra siano da mettere in rilievo elementi interessanti che, singolarmente, possono essere stati desunti forse da altri, ma nella sintesi in cui si presentano paiono essere, in parte almeno, originali.

Il problema che si deve risolvere consiste nel comprendere che cosa significhi la *stola*³⁵ di cui parla il testo. Si tratta evi-

Sui termini *sanctificatio* e *sanctitas* in Ireneo, cfr. B. REYNDERS, *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'Adversus haereses de Saint Irénée*, Louvain 1954, II, p. 287. Del resto, per ciò che si va dicendo, la questione non ha grande importanza.

³⁰ Sulla disobbedienza di Adamo e sulle sue conseguenze si sofferma Teofilo d'Antiochia, *Ad Aut.* II, 25 (ed. G. Bardy « Sources Chr. » 20, Paris 1948, p. 160 sgg.); si veda in particolare: « Οὐ γὰρ, ὡς οἴονται τινες, θάνατον εἶχεν τὸ ξύλον, ἀλλ' ἡ παρακοή », che trova una eco in Ireneo, *Adv. haer.* V, 23, 1 = « Simul enim cum esca et mortem adsciverunt, quoniam manducabant; inobedientia autem Dei mortem infert ».

³¹ Un'esegesi simbolica del passo della Gen. 3,7 si trova in Filone, *Quest. in Gen.* I, 41 (Jo. B. AUCHER, *Bibl. Sacra Patrum Eccl. Graec.*, pars. II, t. VI, Lipsiae 1829, p. 270). A noi qui interessa rilevare, piuttosto del simbolismo, la notazione sul tormento recato dalle foglie di fico, da cui prende spunto quello stesso simbolismo: « Cur folia ficus consuunt in perizomata? (Gen. 3,7) ... quod quamvis fructus, ut dixi, ficulneus suavior ceteris est, at folia duriora. Vult ergo per symbolum patefacere... ».

³² *Adv. haer.* III, 23, 5 = Harv. II, 128.

³³ Cfr. BOLGIANI, *La tradizione eresiologica, cit.*, p. 404 sg. Sull'esegesi simbolica di Gen. 3,7 nei Padri, si veda BOLGIANI, *La conversione di S. Agostino e l'VIII libro delle « Confessioni »*, Torino 1956, p. 105 sgg. Il SAGNARD (*Contre les hérésies*, I. III, *cit.*, p. 393, n. 1) ritiene che, nel passo dell'*Adv. haer.* III, 23, 5, Ireneo riferisca le parole di un presbitero: la cosa è possibile, non sicura. Che poi talune tradizioni orali trasmesse da presbiteri avessero carattere giudeo-cristiano ha dimostrato il DANIELOU (*Théol. du Judeo-Christiannisme, cit.*, p. 55 sgg.).

³⁴ Cfr. BOLGIANI, *La tradizione eresiologica, cit.*, p. 407 sg.

³⁵ Sull'uso e sul significato del termine *στολή* nell'A.T. e nel N.T., cfr. WILCKENS, in « Theol. Wörterbuch z.N.T. », VII, 687 sgg., s. v. *στολή*. È notevole rilevare che spesso in quel dominio il vocabolo non indica qualcosa

dentemente di una prerogativa che Adamo possedette e che, dopo il suo peccato, gli fu tolta. Il quesito si può risolvere ricorrendo ad altri luoghi del nostro Autore ed in special modo a quelli che interpretano il passo della Genesi (1,26) relativo alla creazione dell'uomo.

L'uomo in principio fu fatto secondo l'immagine e la somiglianza di Dio, afferma Ireneo³⁶, riprendendo le parole del primo libro della Bibbia; ma, operando sul dato scritturale, la sua speculazione formula una dottrina che assumerà una notevolissima importanza nei secoli successivi col distinguere τὸ εἰκὼν (imago) dalla ὁμοίωσις (similitudo) e col dare a ciascuno dei due termini un contenuto preciso³⁷. Come è stato dimostrato fondandosi, fra le altre, su due testimonianze fondamentali a questo riguardo, tratte dalle opere del Vescovo di Lione (*Adv. haer.* V, 6,1³⁸ e *Adv. haer.* V, 16,2³⁹)⁴⁰, τὸ εἰκὼν rappresenta

di esteriore all'uomo, ma esprime il suo stesso essere: « Die Kleidung ... erweist, was ein Mensch ist: zu einem bestimmten Sein gehört eine bestimmte Kleidung ».

³⁶ Cfr. *Epid.* 32. Cfr. la trad. in francese dall'armeno a cura di L.M. FROIDEVAUX, « Sources Chr. » 62, Paris 1959, pp. 82 sg.; *Adv. haer.* III, 23, 1 = Harv. II, 124 sg.; V, 10, 1 = Harv. II, 346.

³⁷ L'origine di questa dottrina e la sua prima chiara formulazione, che si rintraccia appunto in Ireneo, sono studiate dallo STRUKER, *op. cit.*; si vedano, in particolare, le conclusioni alle pagine 132 sg. Cfr. R. McL. WILSON, *The early history of the exegesis of Gen. 1, 26* in « Studia Patristica », I, « T.U. » 63, Berlin 1957, p. 432 e n. 5.

³⁸ *Adv. haer.* V, 6, 3 = Harv. II, 333 sgg.: « Glorificabitur autem Deus in suo plasmate, conforme illud et consequens suo puero adaptans. Per manus enim Patris, id est, per Filium et Spiritum fit homo secundum similitudinem Dei, sed non pars hominis. Anima autem et spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam: perfectus autem homo commixtio et adunitio est animae assumens spiritum Patris, et admixta ei carni, quae est plasmata secundum imaginem Dei... Si enim substantiam tollat aliquis carnis, id est plasmatis, et nude ipsum solum spiritum intelligat, iam non spiritalis homo est quod est tale, sed spiritus hominis, aut Spiritus Dei. Cum autem spiritus hic commixtus animae uniter plasmati, propter effusionem Spiritus spiritalis et perfectus homo factus est: et hic est qui secundum imaginem et similitudinem factus est Dei. Si autem defuerit animae Spiritus, animalis est vere, qui est talis, et carnalis derelictus imperfectus erit: imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per Spiritum; sicut autem hic imperfectus est. Sic iterum si quis tollat imaginem, et spernat plasma, iam non hominem intelligere potest, sed aut partem aliquam hominis, quemadmodum praediximus, vel aliud aliquid praeter hominis » etc.

³⁹ *Adv. haer.* V, 16, 2 = Harv. II, 368:

<p>Ἐν τοῖς πρόσθεν χρόνοις ἐλέγετο μὲν κατ' εἰκόνα Θεοῦ γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἐδέκνυστο δὲ ἔτι</p>	<p>In praeteritis enim temporibus, dice- batur quidem secundum imaginem Dei factum esse hominem, non autem</p>
--	--

per lui quella somiglianza con Dio inalienabile, comune a tutti gli uomini, che appunto li costituisce tali; l'ὁμοίωσις costituisce quella somiglianza con la sostanza divina, che conduce l'uomo a partecipare alla vita di Dio e a tutti i suoi beni, a partire dalla santità e dall'immortalità; una prerogativa donata in origine ad Adamo e da lui perduta con il peccato.

Se codesto è il pensiero di Ireneo, è dunque fuori dubbio che, con il termine *stola*, egli vuole significare la condizione primitiva in cui Dio aveva posto l'uomo e vuole indicare, parlando della sua perdita, la perdita dell'ὁμοίωσις⁴¹. Lo stato paradisiaco del primo uomo dipendeva dalla somiglianza soprannaturale (ὁμοίωσις) da lui posseduta e la perdita di questa portò con sé la perdita delle prerogative paradisiache⁴².

Una conferma di quanto si è detto si ha, del resto, rifacendosi a quella dottrina propria di Ireneo illustrata ampiamente nelle pagine che precedono⁴³ il passo da cui abbiamo preso

γὰρ ἀόρατος ἦν ὁ Λόγος, οὗ κατ' εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει διὰ τοῦτο δὴ καὶ τὴν ὁμοίωσιν βραδύως ἀπέβαλεν. Ὅποτε δὲ σὰρξ ἐγένετο ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ, τὰ ἀμφοτέρω ἐπεκύρωσε καὶ γὰρ καὶ τὴν εἰκόνα ἔδειξεν ἀληθῶς, αὐτὸς τοῦτο γενόμενος ὑπὲρ ἦν ἢ εἰκὼν αὐτοῦ καὶ τὴν ὁμοίωσιν βεβαίως κατέστησε, συνεξομοιώσας τὸν ἄνθρωπον τῷ ἀοράτῳ πατρὶ ...".

ostendebatur. Adhuc enim invisibile erat Verbum, cuius secundum imaginem homo factus fuerat. Propter hoc autem et similitudinem facile amisit. Quando autem caro Verbum Dei factum est, utraque confirmavit: et imaginem enim ostendit veram, ipse hoc fiens, quod erat imago eius; et similitudinem firmans restituit, consimilem faciens hominem invisibili Patri per visibile Verbum ».

Cfr. K. HOLL, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallelata*, « T.U. » XX, 2, Leipzig 1899, p. 77.

⁴⁰ Cfr. STRUKER, *op. cit.*, p. 87 sgg., a cui rimandiamo il lettore che voglia avere un quadro più complesso ed ampio delle dottrine di Ireneo, qui appena accennate.

⁴¹ Su queste idee vedasi anche *Adv. haer.* V, 12, 2-3 = Harv. II, 35. Cfr. STRUKER, *op. cit.*, p. 91 e n. 4. La stola non è dunque, per Ireneo, il simbolo del dono della vita eterna agli uomini, come afferma in una nota il Rousseau, *ed. cit.* dell'*Adv. haer.* I. IV, p. 234, anche se è ben vero che l'essere simili a Dio comporta il conseguimento della vita eterna.

⁴² Cfr. STRUKER, *op. cit.*, p. 122.

⁴³ Si veda, ad esempio, *Adv. haer.* III, 18, 1-2 = Harv. II, 95: « ... quando incarnatus est, et homo factus, longam hominum expositionem in seipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est, secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Iesu reciperemus. Quia enim non erat possibile, eum hominem qui semel victus fuerat et elisus per inobediantiam, replasmare, et obtinere bravium victoriae, iterum autem impossibile erat ut salutem perciperet qui sub peccato ceciderat, utraque operatus est Filius, Verbum Dei existens, a Patre descendens... et dispensationem consummans salutis nostrae... ».

le mosse (*Adv. haer.* III, 23,5), la dottrina della « ricapitolazione », con cui si designa il *punctum saliens* dell'intera economia di salvezza⁴⁴. I dati da cui muove il Nostro sono chiari: l'uomo ha peccato ed è stato punito, né è più in grado di riparare alle conseguenze della sua disobbedienza; perciò il Figlio di Dio viene in suo soccorso, affinché ciò che si era perduto in Adamo si abbia di nuovo in lui; Adamo è dunque « ricapitolato » nel Verbo che si fa uomo. Ora, se possiamo stabilire che cosa il Verbo ha ridato all'uomo, ci riuscirà facile sapere che cosa, secondo il pensiero di Ireneo, il progenitore abbia perduto. Invero la risposta è già contenuta nel passo dell'*Adv. haer.* III, 18,1-2 citato in nota: l'opera di Cristo ha ottenuto la salvezza della creatura⁴⁵, vale a dire, nel piano predisposto da Dio e compiuto dal Verbo, l'uomo è chiamato a divenire figlio di Dio, a partecipare nuovamente alla vita di Dio; in tal modo è redento, è riscattato dalla sua condizione di peccatore e riportato nella sua situazione primitiva⁴⁶. Cristo insomma gli ridà, ed in una forma più perfetta⁴⁷, ἡ βιωσιμότης⁴⁸.

Ma ritorniamo al punto da cui si è partiti. In *Adversus haereses* III, 23,5 dunque, descrivendo la condizione del primo uomo quale era in origine, si usa il termine *stola*⁴⁹, che è il

⁴⁴ Sul concetto di ἀνακεφαλαιώσις (connesso a quello di οἰκονομία) in Ireneo, cfr. BENOIT, *op. cit.*, p. 225 sgg.; G.T. ARMSTRONG, *Die Genesis in der alten Kirche*, Tübingen 1962, p. 61 sgg.

⁴⁵ Non mette difficoltà citare altri passi in cui si esponga lo stesso concetto; cfr. *Adv. haer.* III, 18, 6-7 = Harv. II, 100; III, 23, 1 = Harv. II, 125; III, 23, 2 = Harv. II, 126; III, 23, 7 = Harv. II, 129. E si potrebbe continuare soprattutto se, a differenza di quanto si è fatto volutamente, si tralasciasse l'ultima parte del l. III, in cui si trova il passo che ha dato inizio a questi svolgimenti, per rivolgersi ad altri punti dell'opera di Ireneo.

⁴⁶ Cfr. *Adv. haer.* III, 19, 3 = Harv. II, 104 sg.

⁴⁷ Cfr. STRUKER, *op. cit.*, pp. 102 e 123.

⁴⁸ Nello svolgersi dei pensieri che andiamo esponendo si fa luce parte della concezione della teologia della storia che caratterizza l'opera di Ireneo: nell'economia della salvezza il fluire degli accadimenti si dispiega in una sorta di circolarità o meglio in una linea composta da tanti circoli uniti; per la disobbedienza di Adamo gli uomini sono legati alla morte, per l'obbedienza di Cristo riportati alla vita. Cfr. F. BOLGIANI, *Temi di teologia della storia nel Cristianesimo antico*, disp. univ., Torino 1966, p. LXXXI; v. inoltre P. CHOCCHETTA, *Teologia della Storia. Saggi di sintesi patristiche*, Roma s.d. (ma 1953), p. 37 sgg.; J. DANÉLOU, *Sacramentum Futuri. Étude sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950, pp. 21 sgg.

⁴⁹ Un passo che tocca da vicino quanto si sta dicendo si trova nel VI Inno sul Paradiso di Efrem Siro (cfr. E. BECK, *Ephraems Hymnen über das*

medesimo adoperato da Luca in 15,22 (ταχὺ ἐξενέγκατε στολήν τὴν πρώτην)⁵⁰. Il particolare della stola è anzi uno dei pochi che, nelle allusioni alla parabola fatte da Ireneo, ricorre con maggiore insistenza, con quello del vitello ingrassato, ed a cui l'autore doveva certo attribuire una precisa significazione di carattere salvifico, come già vedevamo in pagine precedenti.

Orbene, secondo il nostro parere, il senso della parola riferita, nel contesto studiato, ad Adamo (= *Adv. haer.* III, 23, 5) aiuta ad intendere il significato che Ireneo attribuisce al medesimo termine nella parabola del figlio prodigo (= *Adv. haer.* IV, 14, 2). Una interpretazione questa che, lasciata appena intravedere dalle espressioni di Ireneo, avrà poi in seguito una notevolissima fortuna, a cominciare da Tertulliano.

Certo l'idea della veste paradisiaca, intesa come grazia soprannaturale che in principio rivestiva l'uomo, ha origine nelle speculazioni dei primi cristiani sul racconto della Genesi concernente la creazione, il peccato e la cacciata dal paradiso terrestre dell'uomo⁵¹. A noi qui preme piuttosto avanzare l'ipotesi che da quel terreno germogli l'interpretazione, rintracciata in Ireneo, secondo cui la *stola prima* della parabola lucana non è altro che la veste soprannaturale, vale a dire la natura divina

Paradies, Studia Anselmiana 26, Roma 1951, p. 51). L'inno, che comincia con la celebrazione del libro della Genesi in sé e come guida alla conoscenza del Paradiso, nelle strofe 7 sgg., dopo aver paragonato il Paradiso alla Chiesa, secondo un pensiero che già si legge in Ireneo (*Adv. haer.* V, 20, 2 = Harv. II, 379; cfr. V, 10, 1 = Harv. II, 345), dicendo: « Plantavit (deus) Hortum pulchrum, aedificavit ecclesiam puram (sanctam)... Congregatio sanctorum (= Ecclesia) similis est Paradiso... », prosegue: « Non est inter eos nudus, quia induerunt gloriam. Neque est vestitus foliis et stans in contumelia, quia invenerunt per Dominum nostrum stolam protoparentium ». (Abbiamo riportato il testo nella traduzione latina, desunta dall'opera cit. del Beck). Dunque i membri della Chiesa, fin da questa terra, mediante il battesimo che dà la grazia, ottengono di nuovo la veste paradisiaca (*stola protoparentium*). Il medesimo motivo dell'*Adv. haer.* III, 23, 5 è qui ripreso da altro punto di vista: in Ireneo si trattava della perdita della *stola* da parte di Adamo, qui del suo ricupero avvenuto per opera di Cristo.

⁵⁰ Una esposizione di carattere teologico, singolarmente fine ed acuta, fondata solidamente su testi patristici, intorno all'essenza della veste paradisiaca, alla sua perdita in Adamo, al suo riacquisto nel battesimo e al suo splendore nella gloria finale è quella di E. PETERSON, *Theologie des Kleides*, cit., pp. 41-55.

⁵¹ Cfr. PETERSON, cit., p. 42 sgg. Si vedano, su questo soggetto, i testi patristici d'età più tarda raccolti in M.J. SCHEEBEN, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, III-IV, 3ª ed., Freiburg i.Br. 1961, p. 486 sgg., par. 1027 e sgg.

restituita all'uomo da Cristo, mediante cui la creatura è « preparata » a vedere Dio⁵².

Un ultimo passo infine ricorda, di scorcio, la parabola del figlio prodigo, insieme a quella della pecora smarrita e, come gli altri finora esaminati, addita nella figura del figlio minore l'umanità, indizio di un modo, diffuso fin dai primissimi secoli cristiani, di concepire collettivamente e unitariamente la storia. Il riferimento al racconto evangelico consiste in nulla più che in una parola; malgrado ciò dal contesto si può trarre un quadro notevole che, da una parte, conferma i dati precedentemente messi in rilievo, dall'altra introduce qualche elemento nuovo e mostra il legame che, agli occhi del nostro Autore, unisce strettamente le due parabole (pecora e figlio prodigo). Il luogo che ci interessa appartiene ancora al terzo libro, a quella parte dedicata a Cristo in cui si parla della sua divinità. Fra i segni profetici che il Signore ha dato per annunciare il piano di salvezza avente per oggetto l'uomo vi è quello di Giona salvato dal ventre del gran mostro e quello della vergine che partorisce l'Emmanuele, Dio con noi; ma ecco il punto che concerne il nostro tema⁵³:

... ipse Dominus dedit nobis signum in profundum, in altitudinem sursum, quod non postulavit homo (Is. 7, 11 sgg.), quia nec speravit virginem praegnantem fieri, posse quae erat virgo et parere filium, et hunc partum Deum esse nobiscum, et descendere in ea quae sunt deorsum terrae, quaerentem ovem quae perierat (Lc. 15, 4, sgg.), quod quidem erat proprium ipsius plasma, et ascendere in altitudinem (Eph. 4, 10)⁵⁴, offeren-

⁵² V. *Adv. haer.* V, 8, 1 = Harv. II, 339 sg.; cfr. STRUKER, *op. cit.*, p. 114. Non si può dimenticare infatti la prospettiva escatologica su cui si proiettano queste idee; ma, a questo punto, si aprirebbe un nuovo campo di ricerca in connessione anche coll'esegesi di passi (per es., II Cor. 5,1 sgg.) che concernono più da vicino una tale prospettiva.

⁵³ *Adv. haer.* III, 19, 3 = Harv. II, 104 sg.

⁵⁴ In *Adv. haer.* III, 21, 6 (= Harv. II, 117 sg.) il testo di Isaia (7,11 sgg.) è di nuovo messo in relazione e spiegato con quello di Paolo (Eph. 4,10): « Quod autem dixerit Esaias, *In profundum deorsum, vel in altitudinem sursum*, significantis fuit, quoniam qui descendebat ipse erat et qui ascendebat »; mentre in *Adv. haer.* III, 6, 2 (= Harv. II, 22 sg.) l'espressione paolina (Eph. 4,10) è esplicita in funzione della « salvezza degli uomini »: « Et iterum, Filio loquente ad Moysen: *Descendi, inquit, eripere populum hunc* (Ex. 3,8). Ipse est qui descendit, et ascendit propter salutem hominum ». Questi dati, uniti a quelli che si possono ricavare dal passo citato (*Adv. haer.* III, 19, 3), ove la pecora smarrita è simbolo dell'umanità, inducono a supporre che Ireneo abbia talvolta inteso la discesa di cui parla il testo paolino come riferentesi in

tem et commendantem Patri eum hominem qui fuerat inventus (Lc. 15, 24 e 32), primitias resurrectionis hominis in semetipso faciens: ut quemadmodum caput resurrexit a mortuis, sic et reliquum corpus omnis hominis qui invenitur in vita, impleto tempore condemnationis eius, quae erat propter inobedientiam, resurgat...

Secondo la concezione di Ireneo⁵⁵ ad ogni azione deve corrispondere una azione contraria che ripercorra le stesse tappe della prima. L'uomo in Adamo *divertens in peius*, perde la somiglianza con Dio e si abbassa; il Verbo dovrà dunque umiliarsi fino ad assumere la natura umana decaduta per ricercare la pecorella perduta e poi ascendere nella gloria per offrire al Padre il figlio ritrovato. Così all'uomo è data la visione e la partecipazione alla vita divina.

Un elemento nuovo da mettere qui in rilievo è il modo con cui l'autore si serve delle due parabole; anche se sono menzionate per rapidi cenni, si avverte subito come gli spunti che offrono siano considerati in un unico quadro e come, nelle grandi linee, uguale sia l'interpretazione data e i motivi suggeriti. Due ci sembrano essere i punti da porre in evidenza. In primo luogo la pecora smarrita e il figlio peccatore sono messi alla stessa stregua, simboleggiando l'umanità *plasma* di Dio, perdutasi con il peccato. In secondo luogo, implicitamente, il pastore, figura che non trova corrispondenza nella parabola del figlio prodigo e che è identificato, secondo una tradizione molto antica, con il Logos⁵⁶, distinto dal Padre, diviene qui il mediatore fra Dio e gli uomini. È questa un'idea familiare al Nostro; egli del resto la trova in Paolo⁵⁷ e ha modo di svolgerla sia parlando delle condizioni necessarie al fine che il salvatore potesse compiere l'opera affidatagli, sia sviluppando le sue concezioni cristologiche. In un certo senso essa integra e completa la concezione del Verbo incarnato come sacerdote e vittima che era stata espressa mediante il simbolo del *vitulus saginatus*, di cui sopra si è discusso.

primo luogo alla Incarnazione di Cristo. Non così avviene in altri passi (cfr., per es., *Adv. haer.* V, 31, 1 = Harv. II, 411 sg.) in cui nelle parole dell'apostolo agli Efesini si coglie una precisa allusione alla discesa di Gesù agli Inferi. Ma la questione relativa alla storia dell'esegesi primitiva di Eph. 4,10 merita di essere ripresa, come è nostra intenzione fare altrove.

⁵⁵ Si vedano le osservazioni fatte alla n. 48.

⁵⁶ Cfr. TH. K. KEMPF, *Christus der Hirt*, Rom 1942, pp. 160 sg.

⁵⁷ Cfr. I Tim. 2,5; Col. 1,20; Gal. 3,20; Eph. 2,14-16; Hebr. 2,14 etc.

Al termine di questa serie di passi è facile osservare innanzi tutto che il Vescovo di Lione non si preoccupa di dare una esegesi completa che prenda in esame tutti gli elementi della parabola e, raggruppandoli in una cornice organica, dia di ciascuno una spiegazione coerente in rapporto agli altri. Egli si serve episodicamente di personaggi e di particolari nominati nel testo lucano; ora gli uni ora gli altri sono messi in luce secondo lo svolgimento del pensiero.

Nonostante ciò appare manifesta, pur con le limitazioni che si sono dette, una certa linea interpretativa allegorica di carattere prevalentemente soteriologico-cristologico. A prescindere dal primo dei passi citati, in cui la parabola è ricordata per provare con la Parola rivelata l'unicità di Dio contro gli gnostici, ed in cui quindi un certo scopo limita e circoscrive l'interpretazione, negli altri passi emerge in modo più o meno chiaro un'esegesi in cui è messa in evidenza l'opera salvifica di Cristo verso l'umanità, della quale è figura il figlio prodigo. Perciò sono sottolineati con speciale attenzione i particolari del vitello e della stola che, in diverso modo, vogliono significare, nell'intendimento di Ireneo, i momenti essenziali del piano redentivo, rispettivamente il sacrificio di Gesù e il frutto di salvezza che ne deriva all'uomo.

Sul tempo in cui nacque una tale esegesi di Luca 15, 11 sgg., sui probabili motivi che la originarono ed infine sulle cause della sua frammentarietà ed incompletezza, si dirà ora, concludendo.

Se non andiamo errati, non si hanno testimonianze di interpretazioni gnostiche concernenti la parabola del figlio prodigo. Al contrario sappiamo che la più antica esegesi a noi nota della parabola lucana concernente la pecora smarrita si deve fare risalire proprio agli gnostici⁵⁸. Essi la interpretavano in senso soteriologico, scorgendovi significata la salvezza ed il conseguente ritorno nel Pleroma di Sophia-Achamoth, e, vedendo nella pecora ritrovata un'immagine della raccolta e del ritorno delle particelle pneumatiche disperse nella materia. Con verosimiglianza si può pensare⁵⁹ che Ireneo, di fronte a tale esegesi degli eretici, si sia indotto a delineare, per contrappo-

⁵⁸ Cfr. KEMPF, *op. cit.*, pp. 117 sg. e 162.

⁵⁹ Cfr. KEMPF, *op. cit.*, p. 162.

sto, la sua dottrina del Logos e a scegliere, per illustrarla, quella parabola appunto di Luca (15, 4-7) di cui usavano pure, per i propri scopi, i Valentiniani. In Ireneo campeggia la figura di Cristo; egli è il pastore che ricerca la pecora perduta (cioè l'uomo peccatore) per « ricapitolare » e completare in sé l'intera creazione e poter quindi riportare nel gregge celeste la pecora. Per proporre e poi per sviluppare una tale dottrina, che forma uno dei punti di maggiore importanza nella sua teologia, il Vescovo di Lione trova adattarsi perfettamente la parabola di Luca 15, 11-32 a cui appunto accenna più volte.

Ora, come già notavamo, Ireneo nell'ultimo passo, si serve della parabola del figlio prodigo solo relativamente a quegli elementi che trovano corrispondenza con il racconto della pecora, vale a dire menziona la figura del figlio minore nella stessa parte della pecora. In altre parole, le due parabole sono impiegate in quanto presentano identità di situazioni, dalle quali sono desunte naturalmente interpretazioni uguali. Ciò che in Luca (15, 11 sgg.) differisce è trascurato.

A parer nostro, ciò fa presumere che Ireneo si sia valso della parabola del figlio prodigo sotto l'impulso della spiegazione antivaleentiniana da lui data alla parabola della pecora smarrita. In particolare, ci sembra ipotesi plausibile che l'identificazione del figlio prodigo con l'umanità sia un vero e proprio calco tratto dalla parallela identificazione ispirata dall'immagine della pecora.

Da questo punto di vista si può comprendere il perché, non essendo autonomamente intesa ma dipendendo dall'altra, l'esegesi della parabola del figlio prodigo sia frammentaria, trascuri la figura del figlio maggiore e non abbia avuto molta fortuna nei tempi successivi.

Quanto poi all'origine dell'interpretazione riguardante due particolari della parabola, il discorso è differente. Ci si trova di fronte ad una esegesi, e nel caso del *vitulus saginatus* e nel caso della *prima stola*, che, per quanto poche testimonianze siano rimaste, pare nata non in riferimento alla parabola del figlio prodigo, ma a testi ed episodi veterotestamentari, di cui si è parlato a suo luogo. Che Ireneo stesso o altri prima di lui abbiano operato questa trasposizione, è cosa difficile da stabilire.

DIECI FRAMMENTI DI PAPIRI CRISTIANI INEDITI DELLA COLLEZIONE GENOVESE

Pubblico in questo articolo alcuni frammenti inediti della collezione dei Papiri dell'Università di Genova (PUG), e li definisco « cristiani »; si tratta di testi molto frammentari, nei quali peraltro il carattere cristiano è con certezza riconoscibile.

Va però subito aggiunto che « cristiani » sono tutti quei papiri, i quali, per il fatto di portare all'inizio e nel corso del testo croci o monogrammi cristiani, o per altri precisi riferimenti di carattere contenutistico, e addirittura anche, in mancanza di tali elementi, per il mondo morale, religioso e psicologico che essi sembrano presupporre, risultano essere stati scritti da cristiani. Ciò esclude, pertanto, che si tratti sempre di testi sacri del cristianesimo, o di testi legati con la vita religiosa. Questo, è, anzi, da un punto di vista statistico, il caso che si presenta meno frequentemente; ed i *documenti* « cristiani » su papiro sono spesso documenti in tutto e per tutto identici o simili ai loro omologhi documenti pagani; hanno però di proprio, ed è questo il loro carattere specifico, che sono documentazione, più o meno importante, più o meno ricca di dati, della presenza cristiana in un determinato ambiente o epoca. Di analogo valore, e con l'aggiunta del maggiore peso che in esse ha l'elemento umano, sono le *lettere* scritte da cristiani. I lavori di sintesi, che tale messe di documenti già ha consentito, dimostrano l'utilità e l'interesse di poter disporre di testi siffatti in sempre maggior numero ¹.

¹ Circa i criteri generali per riconoscere come « cristiano » un testo che non appaia tale per segni evidenti (quali il monogramma e simili), si vedano le considerazioni del Ghedini nella introduzione alle sue *Lettere cristiane*, e, più recentemente, quanto scrive J. O' Callagan, S. J., *Cartas Cristianas Griegas*

Dedico questo breve e modesto lavoro ad Alberto Pincherle, al quale mi legano affetto profondo e sincera gratitudine per aver scoperto in lui, che incontrai dieci anni or sono a Bruxelles, doti di animo e di cuore non inferiori a quelle, veramente quasi senza confini, della sua esperienza e della sua cultura².

PUG inv. n. 1101

INIZIO DI LETTERA (?) DI UN CRISTIANO

Provenienza ignota (cm. 17,50 x 9) VI-VII^p

✠ Ἐν Χριστῷ. Τῇ πρόφασει δι' ἧς γράφω καὶ νῦν καὶ αἰὲν
 ὑπὸ φίλων ἐμῶν ..[
 δεσποτεία. Ἡ δὲ πρόφασις αὐτὴ ἐστίν: "[ἐ]πελθούσης τῆς
 ἐμῆς παραχ[ω]ρῆσεως
 γενομένης ἐπῆλθον ἐφ' ᾧ, π .η[± 10 lettere]
 ἐ[ν] λόγῳ τῷ περ[ὶ]
 εἰ]δον καλὴν διαγωγὴν κ[α]ὶ σύστασιν πραγμάτων καὶ[
 5 πρόν]οιαν καὶ ταύτην θε[οῦ

Frammento di papiro chiaro, mutilo su due lati, con margine in alto e a sinistra. Il papiro è stato piegato in strisce longitudinali di cm. 1,8 (e ne conserva la traccia in fratture longilinee); la grafia corre in parte perpendicolare alle fibre, essendo la superficie del papiro costituita da pezzi diversi. Nel retro, tracce di una linea, che dovette essere l'indirizzo. In inizio ampio monogramma cristiano, con asta verticale del P esageratamente lunga; la ν di ἐν quasi totalmente sparita, e in parte assor-

del Siglo V (Barcelona 1963) nelle pagine introduttive (che riprendono quelle del Ghedini ora citato) e nelle conclusioni finali.

In questo articolo i riferimenti a pubblicazioni di papirologia, a collezioni di papiri, a dizionari speciali etc. sono dati secondo le sigle correnti (per le edizioni dei papiri: le sigle del *Wörterbuch* del Preisigke), e non per esteso. I segni diacritici, sono quelli universalmente seguiti in papirologia, ad indicare le integrazioni [...], la soluzione di abbreviazioni (...), le lettere di incerta lettura αβγ, le lettere aggiunte dall'editore perché omesse dallo scriba <αβγ>, il numero delle lettere mancanti in una breve lacuna ...

² Un ringraziamento particolarmente caloroso debbo qui aggiungere ai dirigenti della « Fondation Egyptologique Reine Elisabeth » di Bruxelles, che così signorilmente mi hanno consentito l'accesso ai locali della « Fondation », ed in particolare alla biblioteca papirologica.

bita nei segni vicini. *Iota mutum* non scritto a ll. 1, 1, 3, 3, 3; un segno che richiama la nostra « apertura di virgolette a l. 2 (identico segno si ritrova nei codici più antichi, lo si veda riprodotto ad es. in « Acta antiqua », I, 1-2, p. 251). Puntini sulla *ι* a ll. 1, 2 (*iota mutum!*), 5. Datazione per analogia con Schubart, *Griechb. Palaeogr., Abb.* 62. Un frammentino, inizialmente male incollato in basso, contiene la l. 5 e quanto le sovrasta della l. 4. Che tale sia il posto del frammentino staccato è provato non solo dal senso, ma anche dell'andamento delle fibre (si veda la fribilla scura nel *verso*).

1. 'Εν Χριστῷ: iniziale insolita (si veda ad es.: Ghedini, *Lettere cristiane*, « Vita e Pensiero », Milano 1923) nelle lettere cristiane. Generalmente si ricorre a formule più ampie (o, almeno, al nome Χριστός si accompagna il termine κύριος) sia nelle invocazioni, che nelle imprecazioni (cfr. *μά τήν κεφαλήν τοῦ Χριστοῦ* P. Cair. Masp. III, 67322,1). Un passo in cui il nome di Cristo appare, come qui, isolato, e che pare (cfr. J. O' Callaghan, S. J., *Cartas Cristianas Griegas del Siglo V*, Barcelona 1963, p. 53) fosse sinora il solo esistente nelle lettere cristiane, si trova nel PMed 36,6 IV-V^p, da me pubblicato in « Aegyptus » 1955, p. 189-190: *ἐρῶσθαί σε εὐχομαι καί εἶν(αί) σοι ἐν Χριστῷ ἀεὶ ὁ Κύρι(ος)* (=P. Med. 86, nella ed. di S. Daris, Milano, 1966).
- Τῆ ... δι' ἧς: l'interpretazione sintattica non è possibile, data la frammentarietà del testo. Πρόφασις è indubbiamente « l'occasione », « il motivo ». Si confronti, ad es., *πρόφασις μοι ἐδόθη τοῦ γράψαι* (Stud. XX, 234, 1, VII^p), e non « il pretesto » (P. Amh. I, 3, II, 7).
- καὶ νῦν: « di nuovo ». Segue *καὶ αἰέν*, di probabile lettura, ad indicare che lettere analoghe già erano state scritte più volte.
- φίλων ἐμῶν: la lettura *φι* è certa, la desinenza probabile; così dicasi per *ἐμ* e *ων* in *ἐμῶν*.
2. *δεσποτεία*: è, anzitutto, il dominio del padrone sullo schiavo. Ed è, quindi, ogni rapporto di autorità, anche dell'autorità religiosa nei confronti dei propri dipendenti, « il potere » ad es. di un vescovo (P. Lond. 1081, 1 VII^p). Nel periodo bizantino può anche avere il semplice valore di titolo onorifico.

È chiaro che la parte perduta del documento doveva essere piuttosto ampia, perché si potesse stabilire un nesso tra la

prima e la seconda linea, ove, con questa parola, ha termine il periodo.

- Ἡ δὲ ... ἐστίν: con questa frase lo scrivente anticipa, retoricamente, e non senza un certo effetto, quanto ora dirà, a chiarimento della πρόφασις già indicata a l. 1.
- [ἐ]πελθούσης ... παραχ[ω]ρ[έ]σεως: *parachòresis* (l'integrazione è certa) è ogni « cessione », sia di terreno, sia di schiavi, danaro, beni. Qui il verbo, che deve essere integrato, indica sia l'allontanarsi ([ἀ]-; ma l'integrazione è per senso poco accettabile) sia il sopravvenire, l'accadere una cosa ad uno ([ἐ]-). Si confronti ad es. ὁ ἐπερχόμενός σοι κίνδυνος B 8, III, 22, III^p; ἐμῆς avrebbe il valore di μοί.
- 3. γενομένης: sembra presupporre un καί, ed un secondo sostantivo; l'espressione sarebbe così coordinata alla precedente, ed in parallelo sintattico-stilistico con essa.
- ἐπῆλθον: il significato di moto mi pare evidente: « mi recai », dice chi scrive; ed aggiunge « allo scopo di » (ἐφ'ᾧ, con valore prolettico, formula usatissima nei papiri).
- 4. εἶδον κτλ.: il significato testuale è ben chiaro: « (e) vidi la bella disposizione e composizione » (?). È chiaro che διαγωγὴν non può avere significato fiscale (per cui cfr. διαγωγὴν τῶν οἴνων, B 1401, 5, II^a etc.), e che διαγ. καὶ σύστ. deve costituire un concetto, espresso per endiadi, unito con quanto precede. Non riusciamo però a penetrare il significato specifico, anche per la genericità del successivo πραγμάτων (« le cose, gli affari, la situazione »?)
- 5. Si accenna qui alla « provvidenza divina »; e ancora una volta si può rilevare in chi scrive una certa ricercatezza stilistica (« atto, anche questo, della provvidenza divina »).

Una lettera siffatta, in cui chi scrive è evidentemente un cristiano, e per il modo di pensare, e per i frequenti riferimenti alla sua fede, fa ricordare, ad es., quella lettera (Ghedini, *op. cit.*, IV = P. Amh. I, 3) spedita da Roma in Egitto, e nella quale dei commercianti in cereali si rivolgono ai loro fratelli di fede nell'Arsinoite, perché si interessino alla soluzione di una certa pratica di pagamenti. Non abbiamo dunque interessi di carattere direttamente religioso, né tanto meno teologico; ma abbiamo la documentazione precisa della presenza di un gruppo di cristiani, e dei loro quotidiani problemi.

PUG inv. n. 1102

DICHIARAZIONI RELATIVE A PAGAMENTI

Provenienza ignota

cm. 11 x 10

VII^p

- 1 † Χρ(ιστοῦ) χα(ρά) ἄπ(α) ἀγ(ιω)τάτω ἔτι πολλή. Ἐπε-
 τε(λου) φό(ρου) ια', γερ(δίων) φό(ρου) ια', ἀ[ρ
 2, 3 · τῶ κ(υρίῳ) ἀγ(α)θ(ῶ) ὁ αὐτ(ός) ἐπετε(λου) φό(ρου) ια',
 γερ(δίων) φό(ρου) ια', ἀρ(γυρίου) (ἦ)
 χρ(υσίου) ν(ομίματα) ς'....

Frammento di papiro mutilo a destra, con tre ampi margini (in alto, cm. 3; in basso, cm. 5!). Grafia perpendicolare alle fibre, verso bianco. Il testo si apre, a l. 1, con un piccolissimo monogramma cristiano, e a ll. 2, 3 con un piccolo punto, in posizione corrispondente al monogramma. La grafia è tardo-bizantina (Schubart, *Papyr. Graec. Berolinenses*, 49 c) le parole quasi tutte estremamente abbreviate, e non sempre di facile interpretazione. Lo *iota mutum* non è mai scritto (ll. 1, 2, 3); le abbreviazioni sono spesso (ora con trattini sovrapposti, ora col prolungamento obliquo di certi filetti finali di lettera, ora col sovrapporre una piccola lettera a quelle normali sottostanti) ma non sempre indicate; ed esse vengono effettuate secondo il criterio generale di scrivere di ogni parola soltanto una o due lettere iniziali; talvolta, in eccezione a questo criterio, si scrivono le lettere più importanti o significative, tralasciando le altre. Per i simboli numerici valgono le stesse osservazioni: trattini, prolungamenti, o anche nulla, a seconda dei casi.

La prima linea contiene un saluto iniziale, cui fa seguito l'inizio di una annotazione (di avvenuti pagamenti?). Le linee due e tre sono identiche, e conservano una parte più ampia della predetta annotazione. Ciò che è perduto in lacuna doveva contenere, molto presumibilmente, delle indicazioni aggiuntive, ed in particolare la data degli avvenuti versamenti, e forse i nomi delle persone con essi collegate.

Il documento è interessante, e, direi, unico nel suo genere. Le mie interpretazioni, e la soluzione delle abbreviazioni, non pretendono di essere sempre definitive; esse però rispondono tutte, nei limiti del possibile, ai dati grafici del testo, nel quale ben poche sono le lettere incerte, nonostante le frequenti deformazioni di tipo tardo-bizantino.

Si tratta quindi di una serie di tre annotazioni di carattere amministrativo, nell'interesse di una persona, o di una comunità

religiosa nella quale detta persona è il veneratissimo « superiore ».

1. Nessun dubbio sulla soluzione delle due prime abbreviazioni. Qui, come nelle invocazioni di questo genere, è sottinteso il verbo, che può essere semplicemente un « sia », seguito dal dativo di interesse (o possesso).

— Ipotetica, ma verisimile, la interpretazione $\alpha\pi(\alpha) \acute{\alpha}\gamma(\omega)\tau\acute{\alpha}\tau\omega$. Per $\alpha\pi\alpha$ si veda, in questo articolo, PUG 1122, 5 e nota relativa. L'epiteto $\acute{\alpha}\gamma\omega\tau\acute{\alpha}\tau\omega\varsigma$ è frequentissimo, nei secoli VI, VII e VIII, a titolo onorifico, ed è talvolta usato anche al di fuori della stretta cerchia delle personalità ecclesiastiche. Che qui vi sia abbreviazione è chiaramente indicato sia dal prolungamento notevole del trattino finale dell' α , sia dal γ di forma slanciata e, per questo testo, insolita.

— $\epsilon\tau\iota$, scritto dalla stessa mano e in caratteri delle stesse dimensioni al di sopra di $\pi\omicron\lambda\lambda\eta$, quasi fosse stato aggiunto in un secondo tempo.

Il documento ha dunque inizio con questa formula, non insolita nei suoi singoli componenti, ma forse nuova nella sua struttura, così isolata: « la grazia di Cristo, ancora abbondante, al santissimo *apa*. ».

— $\text{Ἐπετε}(\iota\omicron\upsilon) \phi\acute{\omicron}(\rho\omicron\upsilon)$: a questa interpretazione sono giunto per via di esclusioni successive; penso essa possa essere definitiva. Certo, le lettere che si leggono nel papiro sono, nelle tre linee e nell'ordine, $\epsilon\pi\epsilon\tau\epsilon \phi\omicron \iota\alpha$ (l. 1: qui la terza ϵ è diversa dalle due precedenti), $\epsilon\pi\epsilon\tau\epsilon \phi\omicron\iota\alpha$ (l. 2), $\epsilon\pi\epsilon\tau\epsilon \phi\omicron \iota\alpha$ (l. 3). Che $\iota\alpha$ sia un numero, è indicato dal lungo prolungamento del tratto finale dell' α . Che le altre lettere siano gruppi di lettere rappresentanti parole abbreviate non è in alcun modo indicato (ma, si diceva, ciò accade anche in altri punti, dove la presenza di una abbreviazione è indiscutibile). Si tratterebbe, quindi, di un pagamento di undici (dracme?) a titolo di imposizione annuale. A proposito di $\phi\acute{\omicron}\rho\omicron\varsigma$, dobbiamo col Preisigke (*Wört.*, s.v.) ammettere che i significati specifici di tale termine sono spesso talmente celati nel testo, che non si riesce ad avvertire se si tratti di un fitto (in danaro o in natura), di una pigione, di una tassa, e se l'una o l'altra di queste voci debbano essere riferite a un rapporto tra privati e Stato, oppure a rapporti tra privati.

— $\gamma\epsilon\rho(\delta\acute{\iota}\omega\nu) \phi\acute{\omicron}(\rho\omicron\upsilon)$: è questa, a mio avviso, l'interpretazione più discutibile. Il γ infatti ha una forma diversa da

quella degli altri γ del papiro, e si potrebbe pensare a un π ; ma la ϵ , in tal caso, taglierebbe il π a metà, senza alcuna ragione; d'altra parte, qui l'abbreviazione è chiaramente indicata in tutte e tre le linee da un deciso tratto orizzontale sovrastante le lettere. Quanto a φ , il papiro ha un φ che, specie a l. 3, farebbe pensare a un ψ ; ma non trovo alcuna soluzione $\psi\sigma()$ che sia soddisfacente; e, d'altra parte, a l. 1, e anche in parte a l. 2 si è portati a leggere φ piuttosto che ψ . Le imposizioni fiscali di vario genere, relative all'arte dei tessitori, sono documentate in ogni epoca nei papiri, e, a parte il $\gamma\epsilon\rho\delta\iota\alpha\kappa\acute{o}\nu$, o $\gamma\epsilon\rho\delta\iota\alpha\kappa\acute{o}\nu$ τέλος, numerose sono le altre imposizioni « dei tessitori », fondamentale il $\gamma\epsilon\rho\delta\iota\omega\nu$ τέλος, e, accanto ad esso, il $\chi\epsilon\iota\rho\nu\acute{\alpha}\xi\iota\omega\nu$, la imposizione fiscale relativa all'esercizio professionale di una attività.

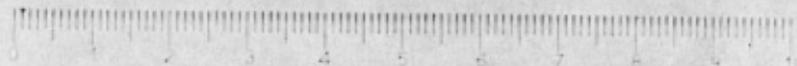
- α [: qui la lacuna impedisce di andare oltre, ma a ll. 2 e 3 noi troviamo $\alpha\rho \chi\rho()$, risolto qui sopra, con l'inserimento di una $\langle \eta \rangle$, che sarebbe caduta nel testo, e che mi sembra indispensabile per la comprensione dello stesso. Si tratta, dunque, di somme in moneta d'argento o d'oro (detta formula ritroviamo, con i termini invertiti, in $\chi\rho\upsilon\sigma\iota\omega\upsilon \eta \acute{\alpha}\rho\gamma\upsilon\rho\iota\omega\upsilon$ καινού νομίσματος (Eleph. 20, 18, che è però del III^a).
2. 3. Queste due linee contengono anch'esse una parte introduttiva, seguita dalle annotazioni amministrative, che, si diceva, sono identiche nelle tre linee. Chi scrive si rivolge all'*apa* di l. 1 dicendogli: « al signore buono, lo stesso: » L'interpretazione mi sembra persuasiva, per le seguenti considerazioni:
- $\tau\omega$, leggi $\tau\tilde{\omega}$, è chiaramente scritto.
- κ , senza alcun segno di abbreviazione: se fosse isolato lascerebbe perplessi; ma è seguito da $\alpha\gamma\theta()$, e non può non pensarsi alla universalmente diffusa endiadi di $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\varsigma$ e $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\epsilon}\varsigma$, che, non documentata in Preisigke, *Wört.*, ha però un suo preciso parallelo nella $\kappa\alpha\lambda\omicron\kappa\alpha\gamma\alpha\theta\acute{\iota}\alpha$ di Gen. 55, 5, IV^p, e di numerose altre fonti del IV e V secolo. Manca il $\kappa\alpha\iota$, tipico della nota forma $\kappa\alpha\lambda\omicron\kappa\alpha\gamma\alpha\theta\acute{\epsilon}\varsigma$, ma nulla vieterebbe di leggere qui, per asindeto, $\kappa\alpha\lambda\tilde{\omega}$, $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\tilde{\omega}$. Che si tratti di dativo, è provato sia dal $\tau\tilde{\omega}$ iniziale, sia dal confronto con l'apertura del documento, a l. 1. Tutto ciò premesso, ritengo però sia assai più prudente, e metodologicamente più opportuno, ripiegare sulla usuale interpretazione di $\kappa = \chi\rho\upsilon\sigma\iota\omega\varsigma$, anche se, per il dativo, preferiremmo un $\kappa\tilde{\omega}$ al semplice κ .

Handwritten text in a cursive script, possibly a letter or document fragment, written on a piece of paper that has been torn and is now pasted onto a larger sheet. The text is difficult to decipher due to the cursive style and the damage to the original document.

Handwritten text in a cursive script, possibly a signature or a short note, written on a piece of paper that has been torn and is now pasted onto a larger sheet. The text is difficult to decipher due to the cursive style and the damage to the original document.



Handwritten text in a cursive script, possibly a list or account, with several lines of text. The text is difficult to decipher due to the cursive style and some fading.



PUG. inv. n. 1102

— οαυτ() non può essere che ὁ αὐτός, « la stessa persona » che evidentemente è stata nominata qui sopra, in lacuna.

Abbiamo pubblicato non senza qualche esitazione questo interessante e non facile documento. Le interpretazioni che ne abbiamo date sono ora più ora meno certe, e di volta in volta lo abbiamo indicato. Ma il frammento viene utilmente ad aggiungersi alla messe di quelli che già conosciamo, e che sono relativi agli aspetti esterni, ai problemi amministrativi e fiscali (?) delle comunità cristiane dell'epoca bizantina.

PUG inv. n. 1113

INIZIO DI PETIZIONE

Alessandria (?)

(cm. 16 x 6,50)

VI^p

✠ Γινωσκέτω σου ἡ ἀρετὴ ὡς τὸ καπήλιον τ[ὸ
 ἡγόρασα παρὰ Μαρτυρίου τοῦ υἱοῦ τοῦ
 ἐν Ἀλεξανδρείᾳ εὐρεθέντος καὶ τοῦ Θεουκ[ράτους
 τὴν τούτου τιμὴν πεποίηκεν τὰς πρ[
 5].[]...κ[]..ω.πα...[

Sulla parte posteriore del papiro, sotto tracce di un grande timbro, all'altezza delle linee 3 e 4 della parte anteriore restano due linee ove si legge:

]ικίω τῷ [Στ]ιλβ(άνω) κυρίω καὶ ποθειν(ῶ) υἱῷ Ἰωάννη
 piccolo timbro π(αρά) Σαμουηλίου ἐπαρχικ(οῦ)
 circolare

Frammento di papiro assai scuro, con bella grafia, elegante, regolare e chiara (anche se in parte indebolita), disposta perpendicolarmente alle fibre. Elegante monogramma cristiano all'inizio della l. 1. Dieresi sulla ü di υἱοῦ (ad evitare confusione col precedente τοῦ!) a l. 2. *Iota mutum* omesso a l. 3, e a ll. 1, 1, 1, 1, nel verso. Iotacismi a l. 3, e nel verso a l. 1. Varie abbreviazioni nel verso. Datazione per analogia con Schubart, *Griech. Palaeogr.*, Abb. 58.

1. Γινωσκέτω: inizio deciso, ed insieme rispettosamente solenne: « voglia appurare », « voglia istituire una inchiesta su ».

- $\sigma\omicron\upsilon$ ἡ ἀρετή: la formula più diffusa nell'uso di questo titolo onorifico è ἡ σὴ ἀρετή, e con essa ci si rivolge frequentemente, tra il IV ed il VI sec. d.C. a funzionari civili; non mancano esempi di ἡ ἀρετή σου. In questo nostro testo il tono è particolarmente enfatico, e l'impostazione —si osservi anche la accuratezza della grafia! — molto ricercata. Di qui la insolita trasposizione.
 - ὡς: introduttiva di proposizioni subordinate, tale particella è frequentemente usata nei papiri di questa età con l'infinito o con il participio, soprattutto in significato finale, causale, consecutivo, o, come qui, dichiarativo.
 - κατήλιον: « la bottega » o « osteria », probabile oggetto della contesa che ha dato origine a questa petizione, è termine scarsamente usato nei papiri. Non bisogna lasciarsi ingannare dalla apparente possibilità di legare immediatamente questo testo all'inizio della l. 2; ampia lacuna deve infatti esistere sulla destra, come bene si rileva nelle linee successive. È peraltro possibile che sia caduta qualche indicazione di carattere accessorio, ad es. locale, e che quindi il senso generale sussista nonostante la lacuna. Tra « la bottega che » e « comperai » è dunque caduta più di una parola accessoria; e, se si pensa che in una petizione il rotolo di papiro, usato nel senso della sua « altezza », poteva fornire un rigo di 28-30 cm. di estensione, si capisce come la lacuna possa essere tutt'altro che trascurabile.
2. ἡγόρασα: « comperai ». Il termine è tra quelli più ampiamente documentati nei papiri greci d'Egitto.
- Μαρτυρίου: il nome del venditore è abbondantemente documentato; qui egli è « figlio di », ma manca la paternità, che potrebbe esserci utile per un tentativo di individuazione. La compravendita ha infatti avuto luogo:
3. ἐν Ἀλεξανδρία (leggi -δρεία): preziosa indicazione per la provenienza del papiro, e che consente di pensare che la petizione sia indirizzata a qualche altissima personalità (si veda il commento a verso, l. 2).
- εὐρέδεντος: il passivo di εὐρίσκω, costruito personalmente, ha spesso il significato di « risulta che », « si trova che » qualcuno ha fatto qualche cosa (e, in genere: ha commesso una scorrettezza, si è macchiato di una colpa e simili). Non è però escluso il significato proprio, di « trovarsi ». Pare però, dai molti esempi papirocei, che non a κατήλιον esso

debba riferirsi ma a uno dei nomi di persona che gli stanno, o gli stavano vicini.

— Θεουκ[ράτους: il nome è già noto.

4. τήν ... τιμήν: « il prezzo di questa », cioè della bottega. Il complemento dipende da un verbo (probabilmente « ricevere », ἀπέχειν).

— τὰς πρ[: integrerei, *exempli gratia*, e dato che siamo dinanzi a una contestazione, con πρ[οφάσεις (« i pretesti », per cui si veda in questo articolo PUG 1101, 1 e commento).

Il verso è notevole soprattutto perché conserva, accanto ad altri nomi ed indicazioni varie, ed alle tracce di un bel timbro tondo di « Alessandria », la presenza di un funzionario nelle cui mani la pratica è passata. Si tratta di un Samuelio, *eparchikos*, addetto, cioè, all'ufficio dell'*eparchos*.

verso, 1. Sotto le tracce, lavate, di un grosso timbro lineare, si legge una serie di nomi, tutti al dativo. Sembra siano presenti almeno due persone: il « signore -icio Stilbano », e « l'amatissimo figlio Giovanni ». ([Στ]ιλβ, leggi [Στ]ιλβ(άνω); ποθιν(), con segno di abbreviazione (il noto archetto ricurvo, con convessità all'esterno), leggi ποθειν(ῶ).

v. 2. Nel « timbro tondo » iniziale si intravedono abbastanza chiaramente le tre lettere PIA, che necessariamente (cfr. r. l. 3) fanno pensare ad [Ἀλεξανδ]ρία, leggi -ετα. Seguono: π, leggi: π(αρά) molto grande e con grande trattino di abbreviazione; il nome di Samuelio (forma secondaria, già nota, di Samuele) al genitivo (la υ, come spesso accade, posta al di sopra del rigo); e, abbreviato con il consueto trattino, επαρχικ(), leggi ἐπαρχικοῦ. Generalmente questo aggettivo si accompagna ad un termine indicante una carica (ad es.: ἐπαρχικὴ ἐξουσία, Freib. II, 8, IV^p; Ox. 1223, 22, IV^p). *Eparchos* era stato, dal momento della conquista romana in poi, il nome greco del *praefectus Aegypti*; ma, a partire dal momento della riforma di Diocleziano, l'Egitto cessa di essere un'unica provincia, per trasformarsi (cfr. Rouillard, *L'administration civile de l'Egypte Byzantine*, pp. 28-34, 60) in un insieme di ducati, detti correntemente *eparchie*. Si ebbero due grandi eparchie, e Alessandria, organizzata in forma autonoma. Siamo qui dunque nell'ufficio dell'augustale, che sta a capo di Alessandria.

PUG inv. n. 1115

INIZIO DI LETTERA CRISTIANA

Provenienza ignota

(cm. 8 x 10)

IV^p

]. [
 ἐ]νέχεται εἰς τὸν συγγεν[ήν [K]υρί[ω Θεῷ
]χαρᾶ χαίρειν.
 ἐ]νέχεται εἰς τὸν συγγεν[ήν
 5 ἔ]δοξεν κοινῇ ἐνδ[εῖξ]αι γράφειν .[
]εἰ ἐπιδοῦναι ἑαυτὸν κατὰ [
 ἀ]ναλώματα τῶν ἐνεχόν[των
]κοιμητᾶτον ἀγωνισαμέ[νων?
]σου δασ[...]. συνει...ν
 10]πην.[]...[

Frammento di papiro assai chiaro, mutilo su tre lati, margine in alto. Grafia parallela alle fibre, verso bianco. *Iota mutum* omesso a l. 3, 5; *v* per *γ* a l. 4; ampio spazio bianco a l. 3, tra *χαρα* e *χαίρειν*, per ragioni di eleganza. L'andamento delle lettere è regolare e chiaro, ma spesso la lettura è resa difficile da abrasioni superficiali. Datazione per analogia con Schubart, *Griech. Palaeogr.*, Abb. 96 (cfr. anche Abb. 97). Nessun segno speciale o altra caratteristica grafica. La parte caduta doveva essere piuttosto ampia (si veda commento).

1. Questa linea, di cui non rimane che qualche leggerissima traccia, e neppure una sola lettera o parte sufficientemente completa di lettera, dovette contenere il nome del mittente. È ben vero che nelle lettere cristiane il nome del mittente solitamente segue a quello del destinatario (secondo la formula τῷ δεῖνι ὁ δεῖνα χαίρειν), ma tale criterio non è rigido, e qui è escluso che il nome del mittente trovasse posto tra l. 2 e l. 3.
2. Una lettera indirizzata a degli « amati fratelli » non può essere che cristiana. I cristiani infatti usano l'espressione ἀγαπητός in un significato spirituale, che il mondo pagano ignorava. Ma qui, che si tratti di lettera cristiana è subito confermato dal riferimento al « Signore Dio », nel nome del quale vengono presentati i saluti. Sulle due integrazioni di questa linea non vi sono dubbi, per la seconda poi si ha la

conferma di alcune tracce delle lettere]υρι[, oltre che il parallelismo con numerosi documenti affini.

3. χαρῆ era forse preceduto da πολλῆ, o altro epiteto analogo. Chi scrive augura « molta » o moltissima gioia ai destinatari. Ma χαρά, più che gioia, è la gioia spirituale che proviene dalla grazia del Signore, della quale beneficia il credente.
4. Inizialmente si potrebbe integrare ἀ]νέχεται, che però non persuade né per il senso né per il costrutto, oppure, con maggiore probabilità, ἐ]νέχεται, nel senso di « essere debitore verso (εἰς) qualcuno », « essere unito a qualcuno o a qualche cosa » (cfr. l. 7).
— συνγεν[ην, leggi -γγ-: è la sola integrazione possibile, posto che la lettura συνγεν sia esatta. Vi è dunque qualcuno che è in debito verso un parente (di chi scrive?), e lo scopo della lettera, come ora vedremo a l. 5 sgg., è di ottenere che la posizione venga regolarizzata. È appena il caso di accennare che συγγενής fu, in età tolemaica, un titolo onorifico (ὁ δεῖνα συγγενής βασιλέως Πτολεμαίου), e che assunse poi la sua accezione di fratello (non necessariamente consanguineo) attraverso la formazione intermedia συγγενής ἀδελφός.
5. Nelle ll. 1-3 si è avuta la formula iniziale di saluto e indirizzo. A ll. 4 e 5 la esposizione del fatto che ha occasionato la lettera. Qui, con ἐ]δοξεν κοινῆ chi scrive si fa portavoce di una decisione presa « in comune » (siamo in una comunità religiosa? Parrebbe probabile, ma non è da escludersi che si tratti di una famiglia o di un gruppo di persone consociate), di « indicare, scrivere » etc. La successione di questi e simili infiniti è spesso tipica del *petitum*, o parte finale delle petizioni.
6. Poiché la lettura è certa, qui si vuole che sia il colpevole a « consegnarsi », « mettersi a disposizione »; seguiva, molto probabilmente « secondo le leggi » (κατὰ [τοὺς νόμους, o integrazione analogo).
7. ἀ]ναλώματα κτλ.: « le spese di coloro che sono debitori », (o: che sono uniti », cfr. l. 4). È difficile collegare fondatamente questa espressione con il lacunoso contesto. Certo, ad essa si coordinava, probabilmente con un καί, quella che segue nella l. 8.

8. κομιτᾶτον: abbiamo qui un termine proprio del lessico militare latino (cfr. S. Daris, *Il lessico latino nella lingua greca d'Egitto*, in « Aegyptus », XL, 1960, p. 225), che si ritrova in un piccolo numero di testi papiracei greci, nei quali di volta in volta si parla di appartenenti a un *comitatus*, o si chiede che un tale sia esentato dall'obbligo di entrare a far parte di un *comitatus*. Si noti che in qualche testo κομιτᾶτος è accompagnato da aggettivi quali θεῖος e ἱερός, dalla funzione elogiativa piuttosto che religiosa. Il nostro lacunoso costrutto potrebbe non essere stato lontano da quello di Gen. 51, 25, IV^p: μετὰ τῶν ἐγγεγομένων εἰς κομιτᾶτον e il passo potrebbe riferirsi a persone che « si danno da fare (ἀγωνισαμέ[νων) per entrare, o per non entrare a far parte di un *comitatus*. Tutto ciò, naturalmente, in via di ipotesi.

In conclusione, PUG 1115 potrebbe essere il frammento di una lettera-petizione nella quale lo scrivente, a nome di una comunità, chiede ai cari fratelli in Cristo, evidentemente appartenenti ad un'altra comunità, il loro intervento o appoggio (?) in relazione ad un parente (?), a certi debiti (?) o spese, e soprattutto, in relazione ad un *comitatus* al quale sembrano essere interessate varie persone.

La frammentarietà del testo mi impedisce, sino ad ora, di giungere a più precise conclusioni.

PUG inv. n. 1122

PARTE FINALE (RACCOMANDAZIONI E SALUTI)
DI UNA LETTERA CRISTIANA

Provenienza ignota (cm. 16,50 x 11)

VI-VII

. . . [.]
 τὴν ὑμετέραν θεοφίλειαν καὶ εὐχο[μαι
 σωτηρίας καὶ ἅμα τοῦ εὐλ[ο]γιμω[τάτου
 μικροῦ ὁ φιλανθ[ρώ]πος) δεσπότης θεὸς κ[ύριος] ἡμῶν ?
 5 ἀββᾶ Ἀπολλῶ διὰ Φιλαργύρου
 καὶ ῥύσσονται ὑμᾶς ἀπὸ πάσ[ης]
 τὸν εὐλαβέστατον υἱὸν ἀ[
 στο...η.....[

Nella parte posteriore, in alto a destra, leggesi:

ἀβῆ Ἀπολλῶ θ(εοῦ) ὑ(γεία)

probabilmente preceduto da tracce di altre lettere.

Frammento di papiro chiaro, mutilo su tre lati (margine a sinistra), scritto con un inchiostro rossastro a grossi e spessi tratti, lettere piuttosto ampie, andamento decisamente corsivo, perpendicolare alle fibre. Dieresi su ὑ a ll. 2, 5, 6, 7; una abbreviazione, senza alcuna indicazione, a l. 4, e due altre nel verso; iotacismi a l. 5; *iota mutum* non scritto a v. 1. Datazione per analogia con Schubart, *Pap. Graec. Berlin.*, 46, 48a.

Che si tratti di una lettera, risulta chiaramente dal tono, e dal fatto che nel verso, in alto a destra, e fino al termine del papiro (coincidente, nel recto, con il margine sinistro, l'unico conservatosi), si leggono su una linea l'indicazione del destinatario, e una formula di saluto. Che la lettera sia cristiana, lo si deduce quasi ad ogni parola, come ora verrà detto nel commento.

2. τὴν ... θεοφιλειαν (forma già nota, accanto alla più normale -λιαν): l'accusativo dipende da un verbo, con cui lo scrivente rende omaggio alla « pietà » dei destinatari. L'espressione è ben nota in papiri di questa età; e, va notato, il termine θεοφιλία ha in essa completamente perduto il suo significato originario che, nei pochi e tardi autori che ne fanno uso, è esattamente l'inverso, e cioè il favore, la predilezione degli dei verso gli uomini. Θεοφιλία è dunque ormai diventato una specie di titolo onorifico, e il termine viene usato specialmente nel rivolgersi ad autorità, a superiori, e ai religiosi che sono i superiori della comunità dei fedeli.

2-3. εὐχο[μαι —]σωτηρίας: questo passaggio può forse fornirci, ma solo a titolo indicativo, non con assoluta certezza, l'indicazione della ampiezza della parte perduta. È infatti verisimile che la integrazione debba suonare, sull'esempio delle molte simili o identiche: εὐχομαι τῷ θεῷ περὶ τῆς ὑμῶν σωτηρίας. Formula indubbiamente cristiana!

3. καὶ ἅμα κτλ.: lo scrivente invoca la benedizione divina « insieme, sul ecc. ». Se nelle età precedenti partendo da un determinato titolo onorifico si poteva, assai spesso, risalire alla carica alla quale esso tradizionalmente competeva, ben diversa è la situazione nel periodo tardo-bizantino, quando i titoli di eccellenza si sprecano, senza un criterio costante di gradualità. Εὐλόγιμος (*benedictus*, secondo il *Corpus glossariorum latinorum*) è registrato in Liddell-Scott-Jones, A

Greek-English Lexikon; il superlativo appare, ad es. in Chr. II, 71, 1, V^p: ὁ λαμπρότατος καὶ εὐλογιμώτατος σχολαστικός καὶ ἔκδικος.

È possibile che, in lacuna, seguisse un secondo superlativo, ἀγιώτατος ad es., e che i due epiteti si riferissero entrambi al personaggio di l. 5.

4. μικροῦ: si può ricordare l'espressione, che però pone i termini in posizione rovesciata, μικροῦ ἢ μεγάλου, « nelle grandi e nelle piccole cose »; qui essa non stonerebbe affatto con il tono religioso del frammento, dato che si parla (vedi appresso) della bontà di dio.
- ὁ φ(ιλανθ)ρώ(πος) δεσπότης θεὸς κ[ύριος] ἡμῶν: la soluzione di σφρω (che non porta alcun segno di abbreviazione) in ὁ φ(ιλανθ)ρώ(πος) mi pare certa; essa, così come l'integrazione finale, risponde a degli schemi molto noti.
5. ἀββᾶ Ἀπολλῶν: genitivo. Il termine ἀββᾶς, è di origine semitica, e risulta esclusivamente usato in Egitto; i papiri conoscono accanto a ἄπα e ἄππα (dal dialetto saítico) ἄβᾶς e ἀββᾶς (dal dialetto menfitico). Sotto questa seconda forma il termine è passato, attraverso il greco, nel latino, e ha dato origine a « abate »; sotto la prima forma invece il termine è rimasto nel copto, ed è tutt'ora in uso, come titolo, nell'Egitto moderno.
- φυλαργυρ[], leggi Φιλαργύρου: « per mezzo di F. », che può essere sia la persona che porta la lettera, sia l'intermediario di una azione completamente perdutasi per lacuna.
6. καὶ ῥύσσονται κτλ.: l'espressione risente molto da vicino del *libera nos a malo* della orazione domenicana, che nell'originale greco suona appunto ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τῆς πονηρίας, B 954, 23. Qui in lacuna si deve integrare ἀπὸ πάσης πονηρίας ο ἀπὸ παντὸς κακοῦ e simili. Il termine specifico ci darebbe, se fosse conservato, la chiave di questo scritto e delle sue origini.
7. εὐλαβέστατον υἰόν: ancora un titolo onorifico dall'uso generico, nel senso che esso non è attribuibile esclusivamente ad una determinata carica o personalità. Tale superlativo, come titolo onorifico (« piissimo »), è noto anche agli scrittori cristiani, specie agli epistolografi (Dionys. Ep. 71; Procop. Gaz. Ep. 126); nelle lettere greche degli ultimi secoli (V-VII) è frequente, e lo ritroviamo anche in altri papiri della collezione genovese (in questo articolo: PUG inv. n. 8670, v. 1).

In lacuna seguiva probabilmente il nome del « piissimo figlio » di cui si parla. È appena il caso di ricordare che « figlio » è il termine con cui un superiore, o un capo di comunità religiosa, si rivolge ai subordinati o ai fedeli (così come « padre » è l'epiteto con cui questi si rivolgono al superiore).

Il *verso*, con la indicazione di un solo destinatario, sembra porre in contraddizione l'indirizzo con il testo della lettera, là dove (l. 2, l. 6) questa si rivolge chiaramente a più persone. Ma, probabilmente l'abba Apollò è qui il capo di una comunità, e il « voi » si riferisce appunto ai membri della comunità stessa.

verso, 1. Prima del dativo ἀβῆ Ἀπολλῶ manca, certamente, anche se il papiro è ben conservato e non ha tracce di scrittura, il frequente ἀπ(όδοος) o ἐπίδ(ος), con cui si inizia appunto, nelle lettere, e specie nelle lettere cristiane, questa parte.

Dopo di esso, due lettere, evidentemente abbreviazione di parole, sia perché il papiro termina col margine, e quindi non vi è lacuna, sia anche perché vi è una specie di indicazione dell'abbreviazione nel gioco dei tratti. Penso di potervi leggere una ϑ e una ν che scioglierei in $\vartheta(\epsilon\sigma\bar{\upsilon}) \nu(\gamma\lambda\epsilon\iota\alpha)$; ma non è del tutto escluso che si tratti invece di $\vartheta\chi$, ed in questo caso avremmo $\vartheta(\epsilon\sigma\bar{\upsilon}) \chi(\alpha\rho\acute{\alpha})$.

Dalla prima all'ultima sua linea questo frammento rivela, pertanto, la sua appartenenza ad un mondo spiritualmente penetrato dal cristianesimo.

PUG *inv.* n. 1127

FRAMMENTO DI DOCUMENTO CRISTIANO

Ptolemaide (?) (cm. 13,50 x 6,50)

VI^p

παρά δεσποτ[
 και του ἁγίου Γεωργίου του προστάτου ἡμῶν
 ἀλ.]λ'εἰ μοι δέοι τῆς τροφῆς φρικτο[ῦ

- 5 φ.[..].αὐτοῦ ἐξῆλθον ἐν Πτολεμαίδι Α[
εὐ]καιρίας καὶ ἑμαντοῦ συστάσεως ἅς ὡς οἱ δε[

Frammento di papiro molto scuro, anticamente piegato in due con conseguente frattura verticale a metà del pezzo, mutilo su quattro lati. Linee perpendicolari alle fibre, nel *verso* tracce di due linee di scrittura e di un piccolo timbro. Una dieresi sulla ῖ di l. 5, iotacismo a l. 6. Grafia non molto regolare, datazione per analogia con Schubart, *Griech. Palaeogr.*, Abb. 59.

Il carattere cristiano di questo documento si rileva fuori dubbio dal testo della l. 3. Come il Ghedini, *Lettere Cristiane*, pp. 77, 21-22 ricorda, il termine ἅγιος è nei testi più antichi quasi un termine tecnico, con cui il cristiano viene distinto dal non cristiano; solo in un secondo tempo esso assume il significato che rimarrà poi nei secoli, di « santo ».

2. *παρά*: da questa preposizione si potrebbe dedurre che siamo all'inizio del documento, inizio formulato con il dativo del destinatario e suoi titoli, il *παρά* con genitivo della persona che scrive, ed il *χαίρειν*, eventualmente unito ad espressioni di saluto.
- *δεσποτ*[: dovrà integrarsi *δεσπότ*[της?, o forse anche *δεσποτ*[εία? (il caso, resta ignoto), indicandosi con entrambi i termini, l'uno concreto, l'altro per astrazione — secondo l'uso caro all'età bizantina — sia il potere divino, sia (qui, più verisimilmente) la autorità umana, che sarà, dato il contesto, una autorità religiosa piuttosto che civile.
3. *καὶ ... ἡμῶν*[ν: la linea, di chiara lettura e chiaro significato, non si collega sintatticamente né per senso con il resto. Lo stesso dovrà dirsi delle linee che seguono. Ciò porta a concludere che la parte perduta in lacuna dovette essere molto ampia. Ἄγιου, attribuito a viventi, è comunissimo nei papiri cristiani, ove troviamo, specie nell'epoca tardo-bizantina, anche il superlativo ἀγιώτατος, « santissimo », di cui si stupiva il Ghedini, *Lettere Cristiane*, p. 36 (cfr. anche *ibid.* p. 77, 22-23) come di un epiteto indebitamente usato. Il « santo Giorgio, nostro *prostates* » è il « superiore » di una comunità, probabilmente una comunità religiosa, o anche solo un gruppo di fedeli. In secoli precedenti, con *προστάτης* si indicava genericamente una autorità civile; ma qui è fuori dubbio che siamo dinanzi ad una autorità religiosa.

4. ἀλ.]λ'εἰ ... δέοι: «qualora (o simile congiunzione) io abbia bisogno di...». Il δέοι, forma già nota nei papiri, presenta, tra le molte e più usuali indicazioni ed usi, anche quello specifico dell'«aver bisogno di una cosa» (cfr. ad es.: Lips. 35, 8, IV^p, οὐ δεῖ μοι βιβλίων).
- φρικτο[υ: la lezione, incompleta, è quasi incomprendibile: τροφοῦ è femminile; φρικτός è la persona o la cosa che incute terrore al malvagio. Usatissima l'espressione, che però è qui fuori causa, ὄρκος φρικτός, il giuramento, cioè, che mette i brividi per la sua terribilità. La lezione τροφου è a tutta prima incerta, e potrebbe essere sostituita da γραφου; ma, a parte il fatto che in tal modo non si ottiene un significato persuasivo, un confronto generale con la grafia del papiro porta a concludere in favore di τροφου.
5. ἐν Πτολεμαίδει (leggi -ίδι) α[: potrebbe integrarsi Ἄ[ράβων. Tale città è nota da papiri del II e del III sec. d.C. (B. 487, 9; B. 558, III, 8). Il dativo difficilmente potrebbe farsi dipendere da ἐξῆλθον, che ha forse nella lacuna precedente i propri complementi; e l'espressione locale sarebbe qui una aggiunta all'esposizione del fatto.
6. εὐ]καιρίας και ἑμαυτοῦ συστάσιος, leggi -εως: la lettura εὐ]καιρίας mi sembra certa; il parallelismo della frase implica, in lacuna, e subito innanzi a εὐ]καιρίας un aggettivo che faccia da corrispondente a ἑμαυτοῦ. Chi scrive allude dunque al «momento favorevole» (?) e al suo proprio appoggio (per σύστασις in tal senso si veda ad es. Soc. 717, 12; 15, 20, II^p: ἵνα διὰ τῆς σῆς δεξιᾶς ἦ μοι σύστασις, e, per l'età bizantina, Masp. 323, 2: ὁ δεῖνα [οὐκ ἠμέλησε] διὰ θεὸν τῆς συστάσεως τῆς ὑμῶν κώμης).
- ἄς: si riferisce ai due sostantivi precedenti. ὡς: probabilmente con valore temporale. οἱ δεῖ non può integrarsi che a titolo di esempio, con δε[σπύται.

Nessun dubbio, dunque, sul carattere cristiano di questa lettera (cfr. l. 3), ma nessun dubbio altresì che essa sia, come nella maggior parte dei casi avviene, una lettera che tratta affari e interessi personali, e cioè, espone un torto subito, ne dà i particolari essenziali, e poi chiede l'intervento di qualche alta autorità religiosa. La natura del frammento mi impedisce di formulare ipotesi più specifiche. Purtroppo, le difficoltà di lettura della l. 5 non fanno che aggravare il compito di chi cerchi di interpretare questo frammento.

PUG *inv. n.* 1128

FRAMMENTO ACCUSATORIO

Provenienza ignota (cm. 13 x 11)

VII^p

].[].

καὶ καινοτομοῦσιν αὐτοὺς π[

γραμμιάτων εὐκλειᾶν ἔτυχον[

Πατρικίου πρὸς Λέοντα τοῦ[

5 ὡς αὐτοῦ Εὐαγγελίου τελευτήν [

καὶ ἂν κελεύονται αὐτῶν .[

].....[

Frammento di papiro chiaro, mutilo su tre lati, margine a sinistra; grafia perpendicolare alle fibre, di tipo decisamente tardo-bizantino (cfr. Schubart, *Griech. Palaeogr.*, Abb. 62), con andamento molto corsivo ed inclinato verso destra. Nessuna peculiarità grafica, verso bianco.

La natura di papiro cristiano è qui solo congetturale. Il nome Evangelio, a l. 5, anche se è, come il testo porta a supporre, un nome di persona, non per questo cessa di essere chiaramente di origine cristiana (vedi commento, qui appresso). Il rimprovero evidentemente contenuto nell'« innovano » di l. 2 potrebbe bene addirsi ad un moralista, o ad una autorità religiosa, che si riferisca a certe novità introdotte da qualcuno (nelle pratiche religiose?). La « gloria delle lettere » ancora una volta suona a rimprovero, presuppone una visione cristiana dei valori, per cui tale gloria resta confinata nella sfera, inferiore, dei beni terrestri. La l. 4 potrebbe contenere un riferimento addotto a titolo di esempio: (« come, ad esempio, il caso) di Patrizio contro Leone ». La « morte dello stesso Evangelio » (l. 5) potrebbe essere un secondo esempio. Se tutto ciò è esatto, le ll. 2-5 contengono delle frasi in forma di inciso, e la l. 6 (« e, qualora venisse loro ordinato di... ») si collega direttamente con la l. 1.

Naturalmente, è questa una interpretazione formulata in

via di ipotesi, e senza alcuna possibilità di venire ancorata a qualche preciso dato di fatto.

2. *καινοτομοῦσιν*: più che in senso proprio (« tagliare, scavare di nuovo ») questo verbo, di uso tipicamente letterario, è impiegato nella accezione metaforica di « fare innovazioni, modificare » (è verbo attivo). Registrato dal Preisigke col solo esempio di P. Lips. 35, 19, IV^p, appare ora anche in questo papiro genovese.
— *αὐτοῦς*: riferirei questo pronome a dei testi (testi sacri?) per il concetto che segue a linea 3. È del resto difficile attribuire il pronome a persona, in dipendenza dal precedente « modificano ».
3. *γραμμιάτων εὐκλείαν*: bisogna supporre in lacuna una preposizione o un verbo che diano il significato « (ispirandosi alla, mirando alla) gloria delle lettere ». Naturalmente, l'espressione rimane vaga. È però da escludersi, così almeno penso, per *εὐκλείαν* il significato metaforico, proprio dell'età bizantina, per il quale questo termine è diventato titolo onorifico del *δούξ*, del *πάγαρχος* e simili; ed è anche da escludere, penserei, che esso possa dipendere da *ἔτυχον*, per quanto grammaticalmente la cosa sia possibile (*τυγχάνω* con l'acc. si ha ad es. in Goodsp. 15, 14, IV^p *εἰ μὴ ἔτυχον βοήθειαν*, per non citare casi di epoca anteriore).
4. *Πατριλίου πρὸς Λέοντα τοῦ* [x] : il fatto che a *Λέοντα* seguisse il patronimico (*τοῦ* [x]) fa pensare che *Πατριλίου* possa essere il genitivo indicante la paternità di un personaggio sconosciuto citato a fine di l. 3 in lacuna. In tal caso la lacuna, che evidentemente deve essere molto ampia, dato che non si riescono a collegare tra loro le linee, diventa anche maggiore, poiché a l. 3, oltre ad altre parole completanti la frase, doveva anche trovarsi il nome del figlio di questo *Patricius*. Mi sembra assolutamente da escludersi l'interpretazione *πατριλίου* nel senso di *patricius*, nome di un'alta carica egiziana.
5. *ὡς αὐτοῦ ... τελευτήν*: questa « morte di Evangelio stesso » rimane purtroppo senza indicazioni.
6. *ἐὰν κελεύονται*: la costruzione passiva è del tutto regolare nei papiri di ogni età.

PUG *inv. n.* 1178

FRAMMENTO DI LETTERA (O CONTRATTO)

Provenienza ignota (cm. 4 x 9,50)

IV-V

✠	ΠΕΝΕΟ[✠	Πενεο[υῆρις
	αρφιειμ[Ἄρφειμ[ώνει
	ναπααλ[ν ἄπα Αλ[
	τηννευτη[την Νευτῆ[ριυ
5	νμονε[ν Μονε[
6-9[.....[

Frammentino di papiro scuro, mutilo a destra, e con tre margini. Ampia croce all'inizio della l. 1. La metà inferiore del frammento illeggibile per abrasioni. Linee perpendicolari alle fibre, verso bianco. Iotacismo a l. 2. Datato per analogia con Schubart, *Pap. Graec. Berolin.* tav. 38a.

Il frammentino contiene una successione di nomi incompleti, tutti egiziani, e solo parzialmente leggibili (da l. 6 a l. 9 non rimane che qualche traccia).

I nomi stessi non sempre appaiono scritti con grafia sicura. Pur trovandoci qui dinnanzi ai resti di un documento (e non, ad es. di un esercizio scolastico; la mano dello scriba è infatti chiaramente distinta da quella dello studente), non si può altro che supporre la natura. Escluso il registro o « conto » (in tale tipo di documento infatti ad ogni linea ha inizio un nome, cosa che qui non accade a ll. 3 e 4, e forse altrove) rimane, probabile, la lettera o il contratto. Si inizia (l. 1) con un nome, probabilmente al nominativo; segue (l. 2) un altro nome, probabilmente al dativo; sono il mittente ed il destinatario della lettera, o le due parti in causa del contratto. A l. 3 la presenza di *apa* conferma la natura cristiana del documento, per la quale peraltro la croce iniziale non lascia dubbi. Si noti, infine, che l'interlinea è notevolmente grande, anche in relazione all'altezza modesta delle lettere; e che l'andamento corsivo e l'inclinazione a destra non impediscono allo scriba di conservare una netta distinzione tra lettera e lettera.

1. Πενεο[può forse integrarsi con Πενεο[υῆρις.
2. αρφιειμ[può essere, se si ammette la grafia errata per iotacismo, Ἄρφιειμ[ῶνις qui al dativo.
3. ναπααλ[si dovrà leggere τὸ?]ν ἄπα Ἄλ[. Su ἄπα si veda in questo articolo il commento a PUG. 1122, 5.
4. ηννενητη non sembra dare soluzioni possibili, in favore di un unico nome, per cui penserei a τ ?]ῆν Νεντη[ρην.
5. νιμονε: τὸ?]ν Μονε[?

Un esame rapidamente condotto attraverso il *Namenbuch* del Preisigke permette di concludere che sia αλ[(l. 3) sia μονε[(l. 5) si prestano a numerose integrazioni. Quanto agli altri nomi che qui appaiono integrati, essi non sono purtroppo nomi tipici del IV-V sec.; anzi, essi sembrerebbero appartenere, sempre secondo le indicazioni del *Namenbuch*, a un'età anteriore (II^a). Non ho però trovato altre soluzioni possibili, e quindi propongo i nomi di ll. 1, 2, 4 a titolo di possibile ipotesi.

PUG inv. n. 8670 verso

INIZIO DI LETTERA CRISTIANA

Provenienza ignota (Framm. A: cm. 7,50 x 5) VI-VII
 » B: » 8 x 10)

Εὐλαβεστάτω πατρὶ Ἄπ[

βανὸς χ[αίρειν

Πρὸ μὲν παντὸς λόγου πολ[λά

.....

5

]τῆς σῆς ὑγείας καὶ ὀλοκλη[ρίας

]οσου ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῷ Σα[μβαταίῳ

ἐκκ]λ[η]σίαν με ἐλθεῖν πρὸς τὴν [

]..ειν ἄμα Νη.αν μόν[

10

]κελεύεις τῷ Σαμβαταίῳ

]...ι αὐτὸ ποιήσον κατὰ [

].....μαι πρὸς τῆ[ν].ε[

]...[

Due frammenti di papiro chiaro; mutilo il primo su due lati (è conservato l'inizio del documento, con margine in alto e a sinistra), il secondo su tutti e quattro, e da collocarsi leggermente più a destra, rispetto alla posizione del primo, che lo precede, in quanto sono cadute alcune lettere iniziali. Tra i due frammenti non manca che una linea o due (di l. 4 si hanno le tracce superiori nel framm. 1; manca probabilmente una linea 5) e, con il secondo frammento, si riprende alla l. 6 del documento originale. *Iota mutum* non scritto a l. 1, 7, 7, 7, 10. Iotacismi a l. 6. Linee perpendicolari alle fibre, *recto* occupato da un conto relativo a tappeti, materassi ed altre voci. Detto conto conserva il margine in alto, e, nel primo frammento, quello a destra (corrispondente al margine conservato a sinistra del *verso*); è però stato scritto prima del testo del *verso*, e ciò non solo perché lo scriba ha disposto le linee parallelamente alle fibre, su una superficie ottima, ma soprattutto perché i caratteri sembrano di epoca leggermente anteriore (inizi sec. VI; si veda Schubart, *Pap. Graec. Berolin.* tav. 47 e *Griech. Palaeogr.*, Abb. 61).

La natura di lettera cristiana del frammento risulta da alcuni elementi i quali, se isolatamente presi, non sarebbero tutti egualmente probanti, ma la cui contemporanea presenza in un testo finisce per avere un valore determinante.

Anzitutto l'epiteto onorifico iniziale, il quale, come si vedrà nel commento, è tipicamente cristiano (cfr. commento a l. 1). In secondo luogo la presenza, a l. 8, di *ἐκκλησίαν*, che non è termine pagano, nel senso di « chiesa » (sia come edificio, che come insieme di fedeli), mentre lo sarebbe nel senso — qui da escludersi — di « assemblea ». In terzo luogo il *πατρι* di l. 1, che non è il « padre » (al quale il titolo di *εὐλαβέστατος* difficilmente potrebbe conferirsi da un figlio che gli scrivesse), ma è una autorità religiosa (un vescovo o altro capo di una comunità) così come *ἄμα* di l. 9. Quarta considerazione, la formula iniziale di saluto è troppo lunga perché non si sia quasi costretti a supporre, in lacuna, anche una invocazione di carattere religioso. Questo quarto argomento può sembrare più debole, ma esso viene di rincalzo ai tre che lo precedono, e non è del tutto da trascurarsi.

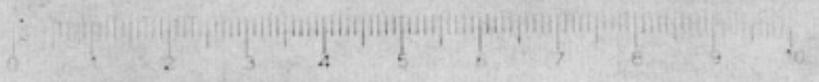
1. *εὐλαβεστάτω*, leggi *-τω*: è titolo onorifico (« reverendissimo »; « religiosissimo ») caro a certi epistolografi cristiani,



PUG. inv. n. 1113

Ἐχάρωνος ἑταίρου
ἑταίρου
ἡλικίας τριάντων ἐτῶν

ἡλικίας τριάντων ἐτῶν
ἡλικίας τριάντων ἐτῶν
ἡλικίας τριάντων ἐτῶν
ἡλικίας τριάντων ἐτῶν
ἡλικίας τριάντων ἐτῶν
ἡλικίας τριάντων ἐτῶν
ἡλικίας τριάντων ἐτῶν
ἡλικίας τριάντων ἐτῶν



PUG. inv. n. 8670

quali Procopio di Gaza (*Ep.* 126) o Dionigi (*Ep.* 71), e che non sembra noto all'epistolografia pagana su papiro. Nei papiri cristiani è epiteto di *aba*, di *lettori*, di *diaconi*, di *vescovi*, di *monaci*, di *preti*, di *economi ecclesiastici*, di *superiori* di monastero; bene si inserisce quindi, nella lista, questo « padre », che certamente è un alto grado nella gerarchia ecclesiastica.

- 'Απ[offre numerose possibilità di integrazione. Alla fine della linea doveva leggersi *παρά Λει-* o *παρά Στιλ-*; non pare vi siano altre possibilità, sulla base del *Rückläufiges Lexikon der griechischen Eigennamen* di Dornseiff-Hausen.
2. *χαίρειν*: alla secchezza di questo verbo, non accompagnato da alcuna delle frequenti indicazioni aggiuntive, fa contrasto la ricchezza delle formule di saluto che seguono, a ll. 3-6.
 3. *πρὸ μὲν παντός*: è più usuale la forma *πρὸ μὲν πάντων*. Ma questo papiro si fa notare per una serie di piccole peculiarità, quasi ricercatezze del suo estensore, che di volta in volta indicheremo. « Innanzitutto », quindi:
 3. *λογω*, leggi *-ω ?*: altra peculiarità. Solitamente all'« innanzi tutto » segue un « mi auguro che stiate bene », o « chiedo a dio di farvi star bene »; qui invece la frase è più elaborata, e con *λόγω* sembra introdurre una nuova espressione. Penserei però, che *λογω* possa essere male scritto per *λόγου*; ed in tal caso rientreremmo nella ben attestata formula *πρὸ μὲν παντός λόγου* (« innanzitutto »), con cui spesso si aprono questi saluti iniziali. Si cfr. Masp. 68, 1, VI^p: *πρὸ μὲν παντός λόγου προσκυνῶ καὶ ἀσπάζομαι σε*.
- *πολλά*: molto usato con valore avverbiale innanzi a *εὐχομαι*, *προσκυνέω* ecc.
6. Frasi correnti, quando si augura « buona salute, e benessere » sono ad es.: *πρὸ μὲν πάντων εὐχομαι τῷ ὑφίστῳ θεῷ περὶ τῆς σῆς ὑγίας καὶ ὀλοκληρίας κτλ.* (Lips. 1, 111, IV^p).
 7. Entra qui in scena Sambataios, che probabilmente è avversario dello scrivente, in una causa di cui le lacune impediscono di conoscere gli estremi. Sambataios parrebbe documentato solo per l'epoca tolemaica. *ἐν τῇ ἡμέρᾳ*, seguito dal genitivo del nome di una persona o di un martire, ne indica nei testi cristiani « la festa »; ma qui il genitivo, se mai, precede, e il significato specifico rimane oscuro e forse indica « nel giorno stesso ».

8. ἐκκ[η]σίαν: come si diceva è la « chiesa », sia nel senso materiale (l'edificio) sia nel senso spirituale (« l'insieme dei fedeli »).
9. ἀμα: indeclinabile, è, così come ἀμμά, -ής, e ἀμμάς, -ῆς, il nome della « badessa », la suora più anziana che sta a capo del convento. Il nome proprio che seguiva rimane incerto, così come non può essere persuasivamente integrato, data la frammentarietà del testo, il μον[finale.
- 10-11. Parole isolate, che non possono venir collegate in un testo corrente: « ordini a Sambataio »; « fa ciò ».

Il frammento, pregevole per l'aspetto paleografico, data l'accuratezza della grafia e lo stato generale di conservazione, è purtroppo tale da non consentirne una interpretazione che vada al di là delle singole frasi o espressioni esaminate. Né esso rientra in uno di quegli schemi-tipo (come certe categorie di contratti, di dichiarazioni, di ricevute e simili) che consentono, anche attraverso poche parole, una sicura identificazione ed una ricostruzione corrente. Qui pare che lo scrivente rivolga, in forma di lettera o di petizione, una richiesta ad un'alta personalità ecclesiastica, per ottenere (e con urgenza? cfr. l. 7) da un avversario (?) Sambataios la riparazione di un torto subito; e che egli dopo le formule iniziali di saluto e di augurio entri immediatamente *in media res*, esponendo rapidamente il fatto (ll. 7-9) e producendo le sue richieste (ll. 10-11). La fine del documento poteva contenere un complemento di richieste, e le formule di congedo.

PUG *inv. n.* 8671

INIZIO DI DICHIARAZIONE DI AFFITTO

Ossirinco

(cm. 6,50 x 10)

VI^p

† Ὑπατίας τοῦ Ἀ[

δεσ[πότου ἡμῶν ?

Τῷ εὐλαβεστάτῳ [

τῆς ἁγίας ἐκκλησίας

- 5 Ἄπρου [...]ενους . [
 πόλεως Α[ύ]ρήλιος .[
 Ἡραεῖδος [ό]ρμύμ[ενος ἀπό
 τοῦ Ὁξυρ[υγγ]ίτου ν[ομοῦ
 ἐπιδέχομαι μισ[θώσασθαι
 10 ἔτους ... τι[μῆς
 ... ἄς παρά σου

Nella parte posteriore, in direzione perpendicolare al testo, una linea preceduta da una gran croce, in caratteri molto grandi e rudimentali:

† Βησάμι(ονι) Αύρήλ.[

Due frammenti contigui (la frattura è verticale, a 4-5 lettere dalla fine di ogni linea) di un papiro scuro, scritto in caratteri molto chiari e distinti, calamo piuttosto forte, aspetto generale accurato, andamento delle linee parallelo alle fibre. Iotacismo a l. 1; *iota mutum* non scritto a ll. 3, 3. Una croce « greca » precede l'inizio della prima riga. Datazione, per confronto con Schubart, *Pap. Graec. Berlin.* tav. 45, e *Griech. Palaeogr., Abb.* 58.

La successione di certe linee, e soprattutto, nell'ordine di persuasività, 7-8, 3-4, 1-2, 6-7 fanno a tutta prima pensare che la parte caduta a destra, per lacuna, sia molto modesta (4-7 lettere); e, partendo da questo dato di fatto, le congetture e le integrazioni sembrerebbero acquistare un valore abbastanza sicuro. Ma, in realtà, a ll. quali 5-6 e 9-10 una lacuna di così brevi dimensioni è impensabile, mentre negli altri luoghi ora indicati è senz'altro possibile, ed anzi verisimile, che le parti cadute siano assai più lunghe. Ciò premesso, possiamo egualmente tentare di intravedere la natura di questo frammento.

Il documento, di indubbia origine cristiana e per la croce iniziale, e per le inequivocabili indicazioni di l. 4 e di l. 3, è un atto, probabilmente di affitto, rilasciato sotto data consolare (ll. 1-2) a un « reverendissimo » titolare di una chiesa (ll. 3-4), da un Aurelio di Eraclide (ll. 6-7) legato al nomo Ossirinchita (ll. 7-8) il quale dichiara di essere disposto ad affittare (ll. 9 sgg.)... e qui il documento diventa illeggibile, e poi si spezza.

1. ὑπατειας, leggi -ίας κτλ.: le datazioni consolari del sec. VI sono, nei papiri, poco numerose; i papiri di Ossirinco non offrono nulla che possa aiutare a integrare questa lacuna.
2. δεσ[: vedrei qui una parte dell'epiteto del console, poiché il documento sembra redatto in forma soggettiva, e cioè non vi è un destinatario e un mittente, come nelle lettere, ma un destinatario, al dativo (l. 3 e sgg.) al quale il mittente, che parla in propria persona (ll. 6-9) rilascia, appunto in prima persona (l. 9) la dichiarazione di ricevuta.
3. εὐλαβεστατω, leggi -τω: per il valore e l'uso di questo titolo onorifico, propri dell'ambiente cristiano, si veda in questo articolo PUG 8670, v., 1 e nota relativa. In lacuna poteva trovarsi un secondo superlativo, caso assai frequente, e poi il nome del religioso titolare della chiesa di l. 4.
4. τῆς ἁγίας ἐκκλησ[ίας: l'epiteto ἅγιος è pertinente, e frequentissimo, con ἐκκλησία, che va intesa nel senso dell'edificio. Seguiva, in lacuna, parte del nome della chiesa, che poi continua a l. 5. Un esame dei dati raccolti da L. Antonini, *Le chiese cristiane d'Egitto dal IV al IX secolo* (in: « Aegyptus », 1940, pp. 129-208) permette di concludere che questa chiesa non gli è ancora nota.
5. Ἄφρου[è la parte iniziale di molti nomi, tutti bizantini e assai simili tra di loro.
- 6-7. Αὐρήλιος [] Ἡραεῖδος. I volumi dei papiri di Ossirinco conoscono molti personaggi nominati, come il nostro, « Aurelios ... di Herais » ma è impossibile tentare una identificazione.
- 7-8. [ὄ]ρμώμ[ενος ἀπό: espressione tecnica, per indicare il proprio luogo di origine. Esempi esistono numerosissimi nei secoli V, VI e VII. Data la necessità di postulare una lacuna piuttosto ampia, non si può qui pensare a integrare secondo il facile modulo ὀρμώμενος ἀπό τοῦ Ὁξυρυχίτου νομοῦ, ma piuttosto secondo quell'altro, assai più ampio, che troviamo ad es. in SB 5656, 3, 6: ὁ δεῖνα ὀρμώμενος μὲν ἀπὸ τῆς Ἀνταιοπολιτῶν, διάγων δὲ τὰ νῦν ἐνταῦθα καὶ παραμένων ἐπὶ ταύτης τῆς Ἀντινοέων πόλεως, modulo che comprende sia l'origine, sia la attuale residenza.
9. ἐπιδέχομαι μισθώσασθαι: altra espressione tecnica, usuale, nei contratti di affitto. Seguiva, in lacuna, la descrizione dell'oggetto affittato, e (ll. 9-10) l'indicazione del periodo.

10. ἔτους: probabilmente da integrare: ἀπὸ τοῦ εἰσιόντος (?)] ἔτους: ο ἐπὶ τούτου τοῦ] ἔτους.
- τι[μῆς: è qui indicato il prezzo. Non mi è possibile integrare e comprendere le poche lettere che precedono.
11. ... ἀς παρά σ[ου: è qui attestato che il prezzo viene ricevuto; si deve infatti intendere: « al prezzo (di x dracme), che da te (ricevo ecc.) »; mancano le modalità: poteva esservi, « subito », « globalmente », « in parte » e simili.

AUGUSTO TRAVERSA

PAOLO SARPI, IL GENERALE FERRARI
E L'ORDINE DEI SERVITI
DURANTE LE CONTROVERSIE VENETO-PONTIFICIE

Le vicende dell'interdetto lanciato da Paolo V contro la repubblica di Venezia hanno attirato l'attenzione di numerosi studiosi; basta ricordare i nomi del Cornet¹, del Cappelletti², del Cecchetti³, del Capasso⁴, dello Scaduto⁵, del De Magistris⁶, e, oggi, quelli del Savio⁷ e del Pirri⁸. Lo stesso va detto natu-

¹ *Paolo V e la Repubblica veneta. Giornale dal 22 ottobre 1605 al 9 giugno 1607*, Vienna 1859; *Paolo V e la Repubblica veneta (Nuova serie di documenti)*, Venezia 1873.

² *I gesuiti e la Repubblica di Venezia*, Venezia 1873.

³ *La Repubblica di Venezia e la Corte di Roma nei rapporti della Religione*, Venezia 1874 (2 voll.).

⁴ *Fra Paolo Sarpi e l'interdetto di Venezia*, Firenze 1880.

⁵ *Stato e Chiesa secondo Fra Paolo Sarpi e la coscienza pubblica durante l'interdetto di Venezia del 1606-1607*, Firenze 1885.

⁶ *Carlo Emanuele I e la contesa fra la Repubblica Veneta e Paolo V*, Venezia 1906; *Per la storia del componimento della contesa tra la Repubblica veneta e Paolo V (1605-1607)*, Documenti, Torino 1941 (opera pubblicata postuma).

⁷ *Per l'epistolario di Paolo Sarpi*, in «Aevum» X (1936) pp. 3-104; XI (1937), pp. 13-74, pp. 275-322; XIII (1939), pp. 558-622; XIV (1940), pp. 3-84; XVI (1942), pp. 3-43, 105-138. Questa edizione di lettere sarpiane è corredata da una ricchissima documentazione.

⁸ *L'interdetto di Venezia del 1606 e i gesuiti*. Silloge di documenti con introduzione, Roma 1959. La storiografia dell'interdetto che molto spesso aveva dovuto basarsi, almeno nella delineazione dell'atteggiamento assunto dai gesuiti, su una documentazione non sempre esauriente e valida perché per lo più unilaterale, ha finalmente per questo settore delle fonti primarie. In queste pagine di documenti si può con una certa sicurezza cogliere cosa i gesuiti pensassero, secondo quali direttive si muovessero e, ancora, a quali precisi scopi mirassero Paolo V e la diplomazia curiale nella controversia veneto-pontificia.

Per la politica seguita dalla repubblica di Venezia nel periodo che va dal 1607 al 1618, anno della «congiura» spagnola, si veda F. Seneca, *La politica veneziana dopo l'interdetto*, Padova 1957. Tra i lavori più recenti che si occupano dei problemi connessi con l'interdetto si veda: F. Chabod, *La politica di Paolo Sarpi*, Roma (edizioni dell'Ateneo) 1952, ristampato, Venezia-Roma s.d.; B. Ulianich, *Considerazioni e documenti per una ecclesiologia di Paolo Sarpi*, in «Festgabe Joseph Lortz», II, Baden-Baden 1958, pp. 363-444 (citiamo dall'estratto); G. Cozzi, *Il Doge Nicolò Contarini - Ricerche sul patriato veneto*

ralmente della « guerra delle scritture » che costituisce un aspetto di quelle vicende e rappresenta il banco più concreto di confronto e di prova delle varie posizioni dottrinali relative ai rapporti fra Stato e Chiesa. Si sa come tutta la « repubblica letteraria » d'Europa partecipasse vivamente a questa contesa: se ne trovano tracce negli epistolari del Casaubon, del Canaye de Fresne, del Leschassier, del Gillot, del Du Plessis-Mornay, dello Scaligero, del Diodati, del von Dohna, dello Heinsius e nelle *Memorie* di Pierre de L'Estoile. E non è certo il caso di ricordare la trepidazione con cui si seguiva lo svolgersi della lotta, anche sul piano letterario, da parte delle corti europee⁹.

La « guerra delle scritture », nonostante diverse raccolte di fonti e talune buone monografie, attende ancora uno studio d'insieme, moderno e criticamente condotto. Ma il compito che qui ci prefiggiamo è assai limitato e di modesta portata. Costatato che nessuna ricerca è stata mai dedicata alla posizione assunta dall'Ordine dei Serviti nella controversia letteraria che ha visto di fronte i sostenitori dei buoni diritti della repubblica di Venezia ed i fautori delle ragioni curiali, abbiamo pensato di farne oggetto del presente lavoro. Come pure abbiamo cercato di delineare brevemente taluni atteggiamenti che si riscontrano nell'Ordine immediatamente dopo l'interdetto.

Ma prima di passare all'argomento, vorremmo esprimere una semplice constatazione: questa lacuna, sebbene in sé non gravissima, rivela tuttavia la scarsa o nessuna attenzione che è stata dedicata al Sarpi Servita. Ma molti altri temi aspettano, in questo ambito, di essere ancora puntualizzati. Ad esempio: la formazione del Sarpi nell'ambito della Congregazione dell'Osservanza e nell'Ordine poi; l'influsso su di lui esercitato dai suoi Maestri e particolarmente dal Capella; il modo, lo stile, con cui il Sarpi esercitò le magistrature nell'Ordine

agli inizi del Seicento, Venezia-Roma 1958; Id., *Paolo Sarpi tra il cattolico Philippe Canaye de Fresnes e il calvinista Isaac Casaubon*, in « Bollettino dell'Istituto di Storia della Società e dello Stato veneziano » I (1959), pp. 27-154; A. Stella, *La proprietà ecclesiastica nella Repubblica di Venezia dal secolo XV al secolo XVII*, in « Nuova Rivista Storica » 1958 (XLII), pp. 50-77; B. Ulianich, *Sarpi e i Gallicani: primi appunti*, in *Paolo Sarpi - Lettere ai Gallicani*, edizione critica, saggio introduttivo e note a cura di B. Ulianich, Wiesbaden 1961, pp. V-CXLV.

⁹ Per questa parte rinviamo a B. Ulianich, *Sarpi e i Gallicani: primi appunti*, in *op. cit.*, pp. XIII-XXXVII e alle fonti ivi ricordate.

(prima come provinciale e poi come procuratore generale) o, ancora, i singoli incarichi affidatigli dai vari generali; l'atmosfera culturale dell'Ordine che conobbe nel XVI e XVII secolo una fioritura di ingegni vivaci nell'ambito delle scienze teologiche, filosofiche e naturali; i rapporti che egli ebbe come religioso e sacerdote con personalità dell'Ordine, come del più ampio mondo ecclesiastico contemporaneo (ricordiamo soltanto il cardinal Carlo Borromeo). Allo stato attuale delle ricerche in questo settore, possiamo ben dire che il Sarpi Servita non ci è noto se non superficialmente. In questo orizzonte dai contorni assai imprecisi e oscillanti, la presente ricerca vuol essere anche uno stimolo ad ulteriori indagini e approfondimenti.

* * *

Sino alla vigilia dell'interdetto, i rapporti fra l'Ordine e il Sarpi furono ottimi. Per l'anno 1605 si hanno ancora documenti che comprovano la piena fiducia che il generale Filippo Ferrari ¹⁰

¹⁰ Il Ferrari va considerato una fra le notevoli personalità della storia dei Serviti. Non solo per la sua vasta cultura nel campo delle scienze matematiche (fu professore di matematica e astronomia nell'Università di Pavia per 48 anni, anche se di questi soltanto 26 furono effettivamente dedicati all'insegnamento), della geografia (fra i numerosi lavori in questo ambito ricordiamo una *Epitome geographica*, pubblicata a Pavia nel 1605, un *Lexicon geographicum* uscito a Milano nel 1627) e della letteratura (scrisse anche *Additiones ad dictionarium Calepini*, apparso a Venezia nel 1620). Ma anche per la sua attività da lui espletata, soprattutto dopo il generalato, nel campo della agiografia (nel 1609 pubblicò a Venezia una *Nova topographia in Martyrologium Romanum*; nel 1613, a Milano, il *Catalogus Sanctorum Italiae*; nel 1625 a Venezia il *Martyrologium sive Catalogus generalis Sanctorum qui in Martyrologio Romano non sunt*). Il *Catalogus Sanctorum Italiae* fu dedicato dal Ferrari a Paolo V « cui se nostra Religio — così si legge nell'epistola dedicatoria — ob magna accepta beneficia, maxime devinctam fatetur, quaeque me Romam abeuntem ut aliquid huiuscemodi scriberem hortari dignata est ». (Dell'attività agiografica del Ferrari si è occupato L. Scotto, *L'opera agiografica del p. Filippo Ferrari*, diss. ms. presso la fac. teol. Marianum, Roma 1960. Circa le sue opere in generale si veda: *Annales* II, pp. 574 sgg.; Tozzi, *De scriptoribus Ordinis Servorum B.M.V.* [quest'opera manoscritta del Tozzi, conservata nell'Arch. Gen. O.S.M. di Roma è stata trascritta e poligrafata a cura del p. P. Branchesi], Bologna 1964, p. 73; F. Piermei, *Memorabilium Sacri Ordinis Servorum B.M.V. Breviarium*, IV, Romae 1934, pp. 221 sgg.). Per quanto riguarda le notizie circa la sua vita rinviamo ad *Annales*, cit. e, per una notizia biografica più recente, a A.M. Vicentini, *Il p. M. Filippo Ferrari*, Casal Monferrato 1926. Ricordiamo qui soltanto alcuni elementi che ci possono interessare più da vicino. Nel 1579, proprio nell'anno in cui il Sarpi fu eletto provinciale della provincia veneta, il Ferrari venne

riponeva in Fra Paolo: si tratta di deleghe a giudicare in suo nome e a dirimere intricate questioni con pienissima facoltà¹¹. Non solo, ma con ogni probabilità dovette esserci un'approvazione esplicita da parte del generale perché il Sarpi potesse assumere l'incarico di consultore della Repubblica di Venezia (28 gennaio 1606): così sostiene il Grisellini¹² e, sulla sua scia, il Bianchi-Giovini¹³; così ritiene il Dal Pino¹⁴. Non sappiamo invece nulla di preciso per quanto concerne l'atteggiamento del Ferrari nei confronti del Sarpi nel periodo che va dal concistoro del 17 aprile 1606, in cui Paolo V aveva minacciato di scomunica il Senato e di interdetto tutto lo stato veneto, e l'effettiva entrata in vigore delle sanzioni. Ci sono tuttavia degli elementi, se pur indiretti, che ci possono in qualche modo illuminare al proposito: si tratta della partenza da Bologna per Venezia, avvenuta il maggio 1606, di fra Fulgenzio Micanzio.

Tra il 28 aprile e il 6 maggio 1606 il generale Ferrari si

chiamato a ricoprire la carica di reggente nello Studio dell'Ordine in Padova (Tozzi, *De scriptoribus*, cit., *ib.*).

Nel 1604 il Ferrari fu eletto generale nel capitolo tenutosi a Roma. E nel 1606 Paolo V prorogò di tre anni il suo mandato, quasi certamente a causa della situazione creatasi con l'interdetto. Per quanto riguarda lo stile del suo generalato, va detto che egli si prefisse di calcare le orme del generale Montorsi (si pensi ai decreti che furono emanati per sua iniziativa nel capitolo generale del 1604), dal quale era stato molto stimato (cfr. *Annales*, II, p. 320). Dopo il generalato ritornò all'insegnamento. Nel 1624 uscì nuovamente dall'ombra e venne creato direttamente da Urbano VIII vicario generale dell'Ordine, alla vigilia della consacrazione episcopale del generale Bolognetti. Presentato come candidato unico da tutti i capitoli provinciali al capitolo generale del 1625, stornò da sé l'elezione per poter attendere alla stesura del suo *Lexicon geographicum* (*Annales* II, p. 566).

Morì a Milano il 3 settembre 1526.

¹¹ Cfr. *Estratto dei Regesti dei generali Tavanti, Menocchi, Montorsi e Ferrari*, in A.M. Vicentini, *I Servi di Maria nei documenti e codici veneziani*, parte II, vol. I, Vicenza 1932, pp. 110-111.

¹² *Delle Memorie spettanti alla vita ed agli studi di Fra Paolo*, in « Opere di F. Paolo Sarpi », I, Helmstat (ma Verona) 1761, p. 45: « elezione (quella di consultore teologo), a cui Fra Paolo non consentì se non dopo aver ottenuto dal Generale del suo Ordine il permesso e la benedizione ».

¹³ *Biografia di Frà Paolo Sarpi teologo e consultore di Stato della Repubblica Veneta*, I, Zurigo 1846, p. 218: « il quale incarico prima di accettare, volle il consenso del generale dell'Ordine Frà Filippo Ferrari Alessandrino che allora si trovava in Venezia, e ne ricevette la benedizione in ginocchio ».

¹⁴ *Fra Fulgenzio da Passirano negli anni di studio e d'insegnamento*, in « Studi Storici O.S.M. », 8 (1957-58), p. 147. Il Dal Pino scrive: « Un'approvazione ci sarà pur dovuta essere ». Aggiunge tuttavia: « Quanto alla presenza del P. Generale a Venezia a fine gennaio 1606, non ve ne è traccia nei suoi Registri, mentre secondo essi è certamente a Vicenza il 14 gennaio ».

trovava a Bologna¹⁵. Reggente nello studio dell'Ordine di Bologna era allora il Micanzio. Proprio il 28 aprile egli era stato riconfermato nella carica^{15 bis}. Il Micanzio partecipò il 29 aprile¹⁶ insieme al generale alla cerimonia del conferimento del grado di maestro in teologia al p. Pier Paolo da Udine. Il giorno seguente veniva pubblicato dai gesuiti nella loro chiesa di Bologna, all'insaputa dell'arcivescovo, l'interdetto contro Venezia¹⁷. Proprio in quel giorno passava però da Bologna, diretto a Roma, il gesuita p. Possevino. La missione a Roma del Possevino fece sorgere la speranza che, nonostante da parte di Venezia si avessero chiarissimi segni che non avrebbe mai accettato le richieste ultimative del papa, si potesse giungere ad un accomodamento¹⁸.

¹⁵ Il generale Ferrari si trovava a Bologna certamente almeno dal 28 aprile. La sua presenza è attestata nei *Regesta Priorum Provincialium Romandiolae ab anno 1570 ad annum 1608* (in Arch. della provincia di Romagna O.S.M., Bologna), f. 176. Il giorno 28 aprile fu celebrato in Bologna nel convento dei Servi il capitolo provinciale « presente Rev.mo P. Ma. Philippo de Alexandria Generali ». Il 6 maggio, come risulta dal *Registro delle lettere del Generale Filippo Ferrari dall'Anno 1604 fino all'Anno 1609* (in Arch. Gen. O.S.M., Roma, Reg. PP. Gen. Flor. 46), f. 100v., egli scriveva da Bologna al p. provinciale di Venezia.

^{15 bis} *Regesta Priorum Provincialium Romandiolae ab anno 1570 ad annum 1608, ms. cit.*, f. 176. Tra le decisioni prese nel capitolo del 28 aprile (il Micanzio risulta di stanza « in conventu Servorum Bononiae ») si ha: « R.P.Mg. Fulgentius de Passirano, regens ». Il Micanzio tiene presente questa conferma, quando scrive nella *Vita del Padre Paolo Sarpi* (in « Opere di Paolo Sarpi », VI, Helmstat (ma Verona) 1765, p. XLII): fra Paolo « risolvette ... d'aver seco in compagnia il sudetto F. Fulgenzio, il quale all'ora si trovava in Bologna, nel sesto anno di carica di leggere la Teologia Scolastica, avendo prima letto tre anni a Mantova, e anco dal Generale dell'Ordine era stato disposto che perseverasse altri tre anni in Bologna, e aveva dato principio ».

¹⁶ *Registrum anni MDCIII usque ad An. MDCIX sub Rev.mo P.re Mag.ro Philippo Ferrario de Alexandria Generali* (in Arch. Gen. O.S.M., Roma, Reg. PP. Gen. Flor. 45), f. 25.

¹⁷ Cfr. la relazione del Possevino pubblicata in P. Pirri, *L'interdetto di Venezia...*, cit., p. 133: « ... Archiepiscopus indoluerat vehementer se inscio id factum fuisse, quasi plus nostris Pontifex quam sibi fideret ». L'arcivescovo di Bologna prese poi netta posizione contro Venezia sottoscrivendo per primo (« Alphonsus Palaeottus Archiepisc. Bonon. et Princeps, ac Collegiatus ») al *Sacri ac venerandi iuris utriusque Collegii Bonon. Responsum pro libertate ecclesiastica*, apparso a Bologna nel 1607.

¹⁸ Cfr. G. Cappelletti, *I gesuiti e la Repubblica di Venezia*, cit., p. 44. È il Micanzio che riferisce a Venezia ai Savii: « Che il detto Arcivescovo (di Bologna) haveva detto ragionando col Generale de' Servi, che si sperava, che questi dispareri si accomodassero perché il padre Possevino Gesuita era passato per Bologna et andava a Roma mandato per questo effetto, il che era voce publica per quella Città ».

In questa atmosfera di attesa, il 2 maggio, il Micanzio lasciava Bologna per recarsi a Venezia dove lo chiamava « il comandamento del Maestro che lo ricercava senza eccezione, e con espressione d'averne necessità per la sua vita »¹⁹. La data è ricordata in un documento pubblicato dal Cappelletti: « Essendosi inteso esser arrivato da Bologna il padre Maestro Fulgentio dell'Ordine de' Servi et che riferiva alcune cose attorno la pubblicazione dell'escomunica fatta in Bologna, fu fatto chiamare dalli Eccl.mi Sig.ri Savij per intendere quanto sapeva in tale proposito et essendo dimandato disse: Che era partito di Bologna, Marte di sera, doi del presente... »²⁰. La relazione fatta in questa occasione dal Micanzio combacia perfettamente con le notizie circa la pubblicazione dell'interdetto in Bologna stilate dal Possevino nella *Memoria sopra la sua missione in Roma* redatta per l'Acquaviva²¹. Ma dal racconto del Micanzio emerge un'altra notizia: l'arcivescovo di Bologna « aveva detto ragionando col Generale de' Servi, che si sperava, che questi dispereri s'accomodassero... »²².

Ma, nonostante tutto, non si riesce a spiegare come mai il Ferrari potesse dar licenza al Micanzio di recarsi nel dominio veneto proprio il 2 maggio, alla vigilia si può dire dello scadere dei termini fissati da Paolo V. Tanto più poi che egli conosceva — ed erano noti a tutti — gli strettissimi legami che intercorrevano fra il Micanzio e il suo maestro Paolo Sarpi. Inviò il gene-

¹⁹ F. Micanzio, *Vita del Padre Paolo Sarpi*, in *op. cit.*, p. XLII. A proposito della *Vita*, è da dire che manca ancora una edizione critica. Alla non perfetta fedeltà dell'edizione che ora possediamo rispetto al manoscritto conservato nella Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia aveva già rinviato il Cicogna in *Delle iscrizioni veneziane*, V, Venezia 1842, p. 601: « il manoscritto va di pari passo, in generale, colla stampa, tranne qualche diversità di parole e di collocazione di esse, e qualche periodo che nel manoscritto è da una linea cancellato, e che quindi dalla stampa fu omesso ». Vi manca tutto il proemio. In esso si parla delle « continue istanze » fatte anche « da religiosi dell'ordine » perché il Micanzio avesse a scrivere una biografia del Sarpi, cosa che sarebbe stata di « grand'interesse dell'ordine, ove presso a 60 anni ha servito a Dio... ».

Sull'argomento è ritornato A. Favaro (*Amici e corrispondenti di Galileo Galilei*, XX. *Fulgenzio Micanzio*, in « Nuovo Archivio Veneto », n.s., XIII (1907), pp. 34-76) che cita alcuni brani direttamente dal manoscritto. Per la recente bibliografia sul Micanzio, rinviamo al ricco articolo già citato del Dal Pino.

²⁰ G. Cappelletti, *I gesuiti e la Repubblica di Venezia*, cit., p. 44.

²¹ P. Pirri, *L'interdetto di Venezia...*, cit., p. 133.

²² Cfr. n. 18.

rale Ferrari a Venezia il Micanzio su richiesta della Repubblica? Se questa ipotesi fosse « non lontan[a] dal vero », come è stato di recente affermato²³, si sarebbe trattato di un normale trasferimento del Micanzio dal convento dei Servi di Bologna a quello in cui si trovava il Sarpi a Venezia. Ma è possibile una cosa del genere, quando appena il 28 aprile il Micanzio era stato riconfermato reggente nel capitolo provinciale? Nel caso di un normale trasferimento, non si capisce poi perché il Micanzio avrebbe dovuto subire quelle conseguenze a cui accenna nella *Vita* del Sarpi: « lasciata la lettura e qualunque speranza che potesse aver concepita di dignità nella Religione, e con sicurezza di quello che in breve gli avvenne, della confiscatione della sua povera libreria e di quei mobili che si trovava concessi ad uso, venne ove la carità del suo amato Maestro e Padre lo richiedeva »²⁴. E, ancora, non si comprende perché non si sarebbe dato un successore al Micanzio, considerato che si era appena ad alcuni giorni dall'inizio dell'anno di reggenza.

Tutto considerato, non ci sembra che le cose si svolgessero in modo così semplice e chiaro. Ma esiste un'altra testimonianza sull'andata a Venezia del Micanzio. È del p. Giovan Francesco Graziani da Perugia, che era « baccalaureus conventi » durante la reggenza del Micanzio, e che di essa dà notizia in una *Vita di fra Fulgentio de' Servi scolaro di fra Paolo*, stilata per ordine di Paolo V nel 1610²⁵. Secondo il Graziani, il Micanzio aveva pre-

²³ Cfr. A. Dal Pino, *Fra Fulgentio da Passirano*, cit., p. 148. Il Dal Pino basa questa sua cauta conclusione sulla lettera scritta dal generale Ferrari da Bologna al provinciale di Venezia il 6 maggio. D'altra parte il Dal Pino formula la sua ipotesi in base ad un materiale dal quale esula sia il documento riportato dal Cappelletti, sia la relazione del Possevinio, sia, infine, la *Vita di Fra Fulgentio* del Graziani, che utilizziamo più avanti.

²⁴ *Vita*, in op. cit., p. XLII.

²⁵ Questa *Vita di fra Fulgentio*, inedita, costituisce soltanto una parte della *Relazione dell'attentato a Fra Paolo* che si trova al British Museum (Add. 6 877) di Londra. Di tutta la relazione ci occuperemo in altra sede. Diamo qui la parte iniziale: « Acciò che la S.tà V. B.ma habbia in quel miglior modo che io con le mie deboli forze potrò il più compito et minuto ragguaglio che possibile sia, si del caso occorso intorno alla mia persona in Venetia, come anco delle attioni di fra Paulo et F.re Fulgentio de' Servi uno delli sette teologi, de frat'Antonio da Viterbo seg.rio di fra Paulo, come anco delle pessime attioni de' Nobili, il tutto si esporrà da me fra Giovan Francesco dell'Ordine de' Servi da Perugia humilissimo et obedientissimo figliolo della S.V. puramente, come si conviene essendoché a' piedi vostri non lice esporsi se non la pura et mera verità » (f. 1). Il Graziani, implicato nel 1609 nella preparazione di un attentato al Sarpi, venne processato a Venezia, condannato a morte e quindi, commutata la pena, al

dicato la quaresima di quell'anno 1606 in Udine ed era tornato a Bologna « cinque o sei giorni prima » che fosse « venuta di Roma la scomunica contro Venetiani ». Non più di « dodici o quottordici giorni » dal suo ritorno, il generale gli avrebbe dato licenza che « potesse andare a predicare quell'istate in Udine ». Ed aggiunge: « Di già lo stato era interdetto, se ben ancora non eran passati li 24 giorni delli termini assegnati acciocche la scomunica avesse vigore che Fra Fulgentio si partì da Bologna per Venetia... et fu visto che portò seco un gran tamburo et valigie di robbe et delli scritti il che non era necessario se avesse havuto pensiero di ritornare il che medesimamente diede cattivo inditio, et li frati cominciorno a dire vedendo fare queste cose, che lui non sarebbe tornato più »²⁶. Se le cose fossero andate come

bando perpetuo. Nella relazione a Paolo V egli descrive minutamente tutta l'azione da lui intrapresa, il processo che gli fu intentato e aggiunge poi notizie su fra Paolo, fra Fulgenzio e su alcuni nobili veneziani. Per quanto concerne le notizie su fra Paolo e fra Fulgenzio, bisogna dire che esse sono nauseanti: si tratta di calunnie sul piano morale, per lo meno atroci. Il modo quasi compiaciuto con cui vengono descritte, fa pensare che quelle colpe potessero essere ascritte con maggior ragione al Graziani stesso. Nonostante ciò, riteniamo che le notizie da noi utilizzate possano esser vere, sia perché la narrazione circostanziata è inserita esattamente nel tempo in cui avvenne effettivamente la partenza del Micanzio per Venezia, sia perché si tratta di un fatto che a distanza di appena qualche anno dagli avvenimenti poteva essere facilmente verificabile. Diciamo che le alcune verità della *Vita di fra Fulgenzio* avrebbero dovuto servire a rendere maggiormente credibili alla Curia le calunnie contro il Micanzio stesso. La relazione dell'attentato combacia invece in modo impressionante con le notizie che il Micanzio dà nella *Vita del Sarpi* (cfr. pp. LXV-LVII). Il Graziani fu « baccalaureus conventus » durante la reggenza del Micanzio nello stesso convento dei Servi di Bologna dal 1603 al 1606.

²⁶ *Ms. cit.*, ff. 23 v-24. Stralciamo alcuni altri brani che hanno interesse per il nostro argomento. Giunta a Bologna « la scomunica contro Venetiani et io havendo quel foglio in mano in camera sua, et vedendo che io lo leggevo me lo pigliò di mano con sdegno grandissimo del quale atto io ne feci cattivissimo concetto, et ne restai molto amirato, pensando male. Poiche fra Fulgentio era tornato da Venetia cinque o sei giorni prima, havendo predicato in Udine la quaresima et sapeva bene come le cose dovevano andare, poiché m.o Paolo molto prima era stato dichiarato teologo della Rep. di Venetia. Il compagno di m.o Fulgentio chiamato fra Giulio, che era stato ancora lui in sua compagnia a Udine et Venetia cominciò a dirli in Bologna, che non era ben pubblicata et che era invalida, et che non erano stati osservati li debiti modi et cominciava a straparlare; questo che lui diceva l'haveva prima sentito da fra Fulgentio, et qs. fra Giulio per la gran passione cominciò a straparlare che io lo sentii più di una volta. Fra Fulgentio in quel poco di tempo che stette in Bologna doppo la pubblicazione della scomunica si cognosceva che lui era pieno di veleno. Con tutto ciò che tutta la rel.ne et il mondo strepitasse contro m.o Paulo, che facesse

narra il Graziani, si potrebbero capire anche le conseguenze di cui parla il Micanzio. È vero che il Ferrari scrisse al p. provinciale della provincia veneta — come risulta dal *Registro delle lettere* — che « metta alcuni frati che dimandano li Signori Procuratori, et ne levi altri ch'essi scrivono nel convento della Giudeca, per non la rompere con detti SSri »²⁷. Ma questa lettera fu scritta da Bologna il 6 maggio — si noti bene, all'indomani della presentazione a Venezia del breve d'interdetto che faceva seguito al monitorio del 17 aprile —, quando il Micanzio era già a Venezia, né di lui si fa alcun cenno. E l'argomento trattato è circoscritto all'ambito della giurisdizione del provinciale.

* * *

Ma come si comportò il generale dopo che la scomunica e l'interdetto avevano colpito la repubblica di Venezia?

Il 19 maggio egli scriveva da Firenze al provinciale della provincia veneta che facesse « dar in mano propria la citatione al P. M.ro Paolo da Vinetia che venga da noi in Bologna aspettandoci ivi per cose spettanti a noi »²⁸. Pochi giorni dopo (25

et che dicesse in danno della Chiesa, se ben per ancora non haveva mandato fuori alcuna scrittura et il p. Gen.le nostro sapendo quanta amicitia ed intrinsechezza passava fra m.o Paulo et m.o Fulgentio che era Reggente di Bologna che non si poteva dir più, nondimeno il p. Gen.le diede licenza a m.o Fulgentio che potesse andare a predicare quell'istate in Udine ». La relazione continua con altri appunti rivolti al modo di agire del generale: « Il p. Gen.le per li nostri ordini non li poteva dar licenza, perché come Reggente fra Fulgentio era obbligato a leggere et il Gen.le non haveva authorità di farlo assente dal leggere,... ». Dopo aver detto che il Micanzio andò direttamente a Venezia e, che dopo esservisi trattenuto per alcuni giorni, sarebbe passato a Udine, afferma il Graziani che egli « tornato che fu poi a Venetia li da poco venne fuori quel libro di quelli sette Theologi fra quali m.o Fulgentio era anco lui sottoscritto: e il G.le fu cagione di qs., perché vedendo la fretta, che faceva m.o Fulgentio in voler partire, et in tempi così calamitosi, et ingarbugliati et sapeva che intrinsechezza passava fra m.o Paulo et lui non gli doveva dar licentia, e tanto più che per vigore delle ns. leggi non lo poteva far assente dal leggere, veramente, tutti li Padri di Bol. pigliorno ammirazione che il p. G.le havesse fatto questo (...). Ma perché il p. G.le era amicissimo di m.o Paulo et di m.o Fulgentio gli volse dare qs. soddisfazione con tanto biasimo della ns. povera rel.ne, anzi di più il G.le doppo di lui per quanto poteva voleva Generale fra Paulo et se non nasceva questo che è nato lo faceva essendo fra di loro amicissimi » (*ib.*).

²⁷ In *ms. cit.*, f. 100 v.

²⁸ *Registro delle lettere, ms. cit.*, f. 101.

maggio) tornava a scrivere da Roma allo stesso provinciale che « non potendosi osservare l'interdetto posto da N.S. per violenza di quei Signori intimi, e comandi a tutti li Padri che si partino »²⁹. E aggiungeva, che desse « avviso della citatione che si mandò al P. M.ro Paolo di Fiorenza ». Dopo questa data nel *Registro delle lettere* del generale Ferrari non ricorre più il nome del Sarpi. Il generale insisteva ancora, in una lettera scritta da Roma il 3 giugno al provinciale della marca trevigiana, che facesse partire dallo stato veneto i suoi frati, considerato che, restando, erano « forzati a violare l'interdetto e vedendo gl'altri religiosi partire »³⁰. E sempre lo stesso giorno ordinava al priore (o p. Vicario?) di Ferrara che « accetti li Padri che verranno dallo Stato Veneto et avvisi »³¹.

Dopo gli inviti, ordini perentori e minacce di sanzioni. Così il 23 giugno il generale intimava al priore di Lavello che « osservi l'interdetto », e aggiungeva: « sotto pena di privatione dell'ufficio et altro »³². Ma, a quella data, le famiglie religiose che avevano deciso di osservare l'interdetto avevano già lasciato il territorio della Repubblica. I gesuiti, una volta conosciute con chiarezza le intenzioni che Paolo V aveva espresso al p. Paoli — « Voliamo che l'interdetto s'oservi... Noi habiamo posto l'interdetto et voliamo che si oservi »³³ — dopo un burrascoso colloquio del preposito p. Castorio con il Doge, decidevano di osservare l'interdetto e venivano cacciati da Venezia e dall'intero territorio della Repubblica³⁴. Pochi giorni dopo, i gesuiti furon seguiti dai cappuccini³⁵ e dai

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ib.*, f. 96 v. Al provinciale della provincia veneta scriveva lo stesso giorno (*ib.*, f. 101): « Si replica, che faccia partire i frati essendo astretti a non osservare l'interdetto ».

³¹ *Ib.*, f. 96 v.

³² *Ib.*, f. 101.

³³ P. Pirri, *L'interdetto di Venezia*, cit., p. 78.

³⁴ Cfr. P. Pirri, *L'interdetto di Venezia*, cit., p. 22 sgg.

³⁵ Ma alcuni cappuccini rimasero ugualmente a Venezia. Fra questi quel fra Ippolito Averolfo che pubblicò a Brescia dedicandolo alla sua « diletta patria » (in data 7 novembre 1606) un opuscolo dal titolo: *Testimonianze della Fede, Scienza, Vita et costumi, del rev. padre F. Hippolito Averoldo cappuccino fatte da noi superiori Generali et Provinciali* (sono testimonianze redate prima delle contese veneto-pontificie). Una giustificazione per esser rimasti nel dominio veneto senza osservare l'interdetto fu pubblicata sempre in Brescia nel 1606 (la lettera reca la data del 9 novembre) da F. Bernardino da Bergamo, F. Francesco Foresto, insieme a fra Ippolito da Brescia, già ricordato

teatini. Insieme al clero secolare e a molti membri di altri ordini religiosi, restarono i Serviti³⁶. Certamente non è da sottovalutare in questa presa di posizione l'influenza esercitata dalla personalità del Sarpi, tra l'altro già provinciale della provincia veneta e procuratore generale dell'Ordine. Ma forse — e qui ci muoviamo sul piano dell'ipotesi — può aver contribuito anche un certo atteggiamento di insoddisfazione, più o meno chiaro e cosciente, dei Serviti veneti nei confronti della Curia romana per la soppressione della Congregazione dell'Osservanza e il suo riassorbimento nell'Ordine.

Il 27 giugno 1606 il tribunale dell'Inquisizione di Roma proibiva, sotto pena di scomunica a chi la leggesse o tenesse presso di sé, la *Risposta di un Dottore di Theologia; ad una lettera scrittagli da un Reverendo suo amico, sopra il Breve di Censure della Santità di Paolo V. publicate contra li Signori Venetiani*, scrittura apparsa senza nome d'autore, ma di Giovanni Marsilio. In essa « si esortava li curati — per dirla con le parole del Sarpi — ad attendere alle loro chiese, senza timore di offender Dio non servando l'interdetto »³⁷. Ma prima della *Risposta* era apparso in Venezia il *Trattato, et resolutione sopra la validità delle scomuniche di Gio. Gersono Theologo, et Cancelliere Parisino, tradotto dalla Lingua Latina nella volgare con ogni fedeltà in opuscoli due*. Esso venne stampato « per far opposizione » ad una scrittura « molto pernicioso » pubblicata in Milano da « alcuni ecclesiastici di gran qualità » in cui si affermava che a causa dell'interdetto « li matrimoni sarebbero stati invalidi, la congiunzione de' maritati adulterio, e li figliuoli non legittimi » e che « fosse non solo lecito, ma anco merito delli

e ad « altri Frati Cappuccini del dominio veneto » — come si legge nel frontespizio.

³⁶ Qualcuno di essi non si limitò a restare semplicemente, ma prese apertamente posizione dal pulpito contro l'interdetto. Basti ricordare il caso del padre Servita che predicava a Padova e del quale si occupa in una lettera del 10 giugno 1606 il gesuita p. Giacomo Lambertengo (cfr. P. Pirri, *L'interdetto di Venezia, cit.*, p. 223). Il Servita avrebbe predicato « con molto pericolo, perché cominciò ad esortar all'andar a messa e disse che chi non vi va pecca mortalmente, et dell'altre cose poco bone, etc. Pian piano — aggiungeva il Lambertengo — se non vi si porge rimedio, si farà del male. È avvisato il Vescovo ».

³⁷ *Istoria particolare delle cose passate tra 'l Sommo Pontefice Paolo V e la Serenissima Repubblica di Venezia gli anni MDCV, MDCVI, MDCVII divisa in sette libri*, in « Istoria dell'interdetto e altri scritti editi ed inediti » a cura di M.D. Busnelli e G. Gambarin, I, Bari 1940, p. 104.

pastori abandonar il gregge »³⁸. Uscì senza nome del curatore, ma in effetti per iniziativa del Sarpi che premise alla traduzione una lettera indirizzata « Al pio e religioso lettore » recante in calce la data « Di Parigi al primo d'aprile 1606 »³⁹.

Proprio nei giorni in cui l'Inquisizione condannava la *Risposta* del Marsilio, un ex gesuita, il Bellarmino aveva terminato la confutazione di quello scritto⁴⁰. E subito dopo egli si metteva all'opera per stilare una *Risposta* al *Trattato* del Gerson⁴¹. Agli scritti del Bellarmino, seguirono la *Paraenesis*⁴² del cardinal Baronio e una *Sententia*⁴³ del cardinal Colonna.

Ognuno di questi interventi serviva ad uno scopo ben preciso. Il Bellarmino si prefiggeva, con interventi brevi, lucidi, duri, di difendere ed esaltare l'autorità papale, per « batter le coscienze pie ». Forse, poteva sembrare, in modo non del tutto consono a quanto egli aveva scritto nel *De Summo Pontifice*. Il Baronio credeva, « maledicendo e declamando, tirar a sé l'animo di tutte le persone erudite » (Questo giudizio del Sarpi potrebbe sembrare settario; ma persino il preposito generale della Compagnia di Gesù, p. Acquaviva⁴⁴, si era espresso in modo nettamente negativo sul tono aspro con cui il Baronio aveva redatto il suo libello). Il Colonna infine mirava ad intimorire « li prelati e altri ecclesiastici maggiori col terrore di censure e privazioni di dignità e benefici »⁴⁵.

Con l'attacco sferrato da Roma aveva inizio la « guerra delle scritture » che vide la pubblicazione di centinaia di volu-

³⁸ *Ib.*, pp. 103-104.

³⁹ Il *Trattato et resolutione del Gerson* è ristampato in « *Istoria dell'interdetto...* », cit., II, Bari 1940. La lettera è alle pp. 173-174.

⁴⁰ Si veda relativamente alla risposta del Bellarmino la documentazione in P. Pirri, *L'interdetto di Venezia*, cit., pp. 224-225, 229.

⁴¹ Per le varie edizioni sia della confutazione della *Risposta di un Dottore di Theologia* del Marsilio come pure del *Trattato* del Gerson (i due opuscoli vennero stampati insieme nel 1606 in ben tre edizioni che uscirono in Roma « appresso Guglielmo Faccioto »), si veda Ch. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, I, Bruxelles-Paris 1890, col. 1208 sgg.

⁴² *Presbyteri card. tit. SS. Nerei et Achillei sedis Apostolicae bibliothecarii Paraenesis ad Republicam Venetam*, Romae et Ferrariae 1606. Ne furono stampate altre edizioni, sempre nel 1606, a Roma e ad Augusta. Una traduzione italiana (*Esortazione alla Repubblica Veneziana*) fu pubblicata a Siena nel 1606.

⁴³ *Ascanii S. R. E. Card. Columnae Episcopi Praenestini Sententia. Contra Reipub. Venetae Episcopos. SS. DD. N. Pauli PP. V. Interdicto non obtemperantes*, Romae, Apud Aloisium Zannetum, Anno 1606.

⁴⁴ Cfr. P. Pirri, *L'interdetto di Venezia*, cit., p. 249.

⁴⁵ P. Sarpi, *Istoria particolare...*, in *op. cit.*, p. 104.

mi ed opuscoli e che si protrasse con i suoi strascichi, sia dall'una parte che dall'altra, oltre il periodo in cui rimase in vigore l'interdetto.

Quale fu l'atteggiamento assunto dai Serviti in questa prima fase della « guerra »?

Non riusciamo a ricostruire per mancanza di dati espliciti quale fosse la posizione del generale Ferrari e delle gerarchie dell'Ordine per l'arco di tempo che va dalla fine di giugno alla metà di settembre del 1606. Abbiamo tuttavia degli elementi che ci permettono di seguire, almeno con una certa attendibilità, quale fosse la linea di azione dell'Ordine.

In questo periodo, due Serviti si proposero di dare il loro contributo alla « guerra delle scritture ». Ma la loro iniziativa sembra aver avuto carattere privato, in quanto nei loro lavori non risulta esplicitamente impegnato l'Ordine. Va rilevato inoltre che i loro scritti non sono rivolti *direttamente* né contro il Sarpi né contro il Micanzio, i quali *mai* vengono in essi nominati.

I due Serviti sono Angelomaria Sermarini⁴⁶, della provincia bolognese, nativo di Rimini e quivi esercitante il suo ministero, e Agostino Vigiani⁴⁷, della provincia toscana, fiorentino di nasci-

⁴⁶ Pochissime le notizie sul Sermarini che abbiamo rinvenuto. Poiché diversi sono gli « Angelus Maria de Arimino » che si incontrano nei *Regesta Priorum Provincialium* della provincia bolognese, ciò ha costituito una notevole difficoltà nell'individuare il nostro. Siamo partiti dunque dal periodo in cui egli certamente si trovava nel convento di Rimini, vale a dire nel 1606, e abbiamo cercato di ricostruire il suo iter. Per gli anni che vanno dal 1602 al 1607 egli è « lector casuum » nel convento di Rimini (cfr. *Regesta Priorum Provincialium Romandiolae ab anno 1570 ad annum 1608, ms. cit.*, ff. 163 v., 165 v., 169 v., 173 v., 176 v., 181 v.) e viene sempre indicato con il grado di « magister ». Come « lector casuum » e già col grado di « magister » egli era sempre nel convento di Rimini negli anni 1595 (*ib.*, f. 128 v.) e 1596 (*ib.*, f. 130 v.). Per gli anni 1597-1599, il « lector casuum » nello stesso convento è « in pectore r.p. provincialis » (cfr. *ib.*, ff. 134 v., 138 v., 144). Per l'anno 1601 è lettore dei casi il p. Eugenio da Bologna che ricopre anche la carica di priore (*ib.*, f. 146 v.); per il 1602 ricopre l'ufficio di lettore dei casi il p. M. Fulgenzio da Budrio (*ib.*, f. 154 v.). Come mai negli anni che vanno dal 1597 al 1602 il Sermarini non ricopre nessuna carica? A noi sembra che il Sermarini fosse stato punito « ad poenam apostasiae ». Di un Angelo Maria di Rimini si parla infatti negli stessi *Regesta*, nel dicembre 1600 (f. 149), in un rescritto del cardinal di s. Severina: si rimettono le pene ma si conferma ancora l'incapacità di voce attiva e passiva.

⁴⁷ Sul Vigiani si veda: F. Tozzi, *De scriptoribus Ordinis Servorum O.S.M.* (trascrizione citata a cura del Branchesi, pp. 193-194); L.G. Cerracchini, *Fasti teologici*, Firenze 1738, pp. 359-360; A. Giani-L. Garbi, *Annalium Sacri Ordinis Fratrum Servorum*, II, Lucae 1771, pp. 438-439. Nato a Firenze nel 1577, si

ta, allievo di vivace ingegno del p. Giacomo Tavanti⁴⁸ ex generale dell'Ordine e professore presso lo Studio di Pisa.

I lavori del Sermarini e del Vigiani apparvero nel 1607, a brevissima distanza dall'opera di un altro servita, il padre Lelio Baglioni, la prima in effetti a vedere le stampe fra le scritture stilate dai serviti. Ma riteniamo — come si vedrà più avanti — che il Sermarini e il Vigiani avessero iniziato prima che il Baglioni ponesse mano alla sua scrittura.

distinse già da ragazzo per la sua conoscenza del greco e dell'ebraico. Fra le cariche che ricoprì, fu quella di consultore del S. Ufficio in Firenze e di reggente dello Studio dell'Ordine nella stessa città. Morì a Firenze il 30 agosto 1615.

⁴⁸ Il Tavanti è una figura che va ricordata, almeno in alcuni suoi tratti. Era entrato nell'Ordine dei Servi il 12 gennaio 1539. Studiò filosofia in Padova con Simone Porzio nel 1546. Nel 1548-49 era nello Studio dell'Ordine in Bologna: era allora reggente Stefano Bonucci, poi generale dell'Ordine e quindi cardinale. Baccelliere nel 1551, era nel 1555 reggente dello Studio dell'Ordine in Firenze. « Primaria Sacrae Theologiae Cathedra in Gymnasio Pisano... vacante, Cosmus Dux Florentiae die 27 Augusti (1560) lecturam illam. I. Jacobo Tavanthio, qui tunc Florentinae domus Academiam regebat,..., libentissime contulit, et merito quidem, sicuti postea annos probavit eventus » (*Annales*, II, p. 196). Questa cattedra egli resse sino alla morte avvenuta il 6 agosto 1607. Eletto generale dell'Ordine nel 1576 fu riconfermato per un triennio nel capitolo generale celebrato a Parma nel 1579. A questo capitolo intervenne anche il Sarpi che da qualche mese era provinciale della provincia veneta. Fu in questo capitolo che il Sarpi, allora ventiseienne, fu scelto insieme ad altri due padri (il provinciale della Lombardia, Alessandro da Scandiano e il socio provinciale di Romagna, Cirillo da Bologna) per riformare le Costituzioni dell'Ordine adeguandole allo spirito e ai decreti del concilio di Trento. Il Tavanti nella prefazione alla pubblicazione delle Costituzioni corrette (le si vedano in *Monumenta Ordinis Servorum Sanctae Mariae* editi a cura del p. A. Morini e P. Soulier, VII, Bruxelles 1905, pp. 5-69) che uscì in Venezia nel 1580, riferendosi ai tre, li definisce eccellenti fra i più prudenti « ingenio, sapientia, doctrina et rerum gerendarum prudentia » (ed. di Venezia p. A3; ed. dei « Monumenta », p. 7). E, poco più avanti dice di essi: « multo studio, cura, industria, iudicio et sudore utentes, corrigendo, declarando, et ad abusus tollendos aliquid addendo, ita disposuerunt, ut tandem per quadraginta tria capita omnia complecterentur » (ed. di Venezia p. A4; ed. dei « Monumenta », p. 8). Il Micanzio scrive a proposito della parte svolta dal Sarpi: « Tutta l'opera fu di tutti tre i Deputati; ma perché egli aveva squisitissima cognizione della Giurisprudenza Civile, e delle determinazioni Conciliari (si noti bene!), a lui fu rimessa la cura di questo particolare, e formò solo quella parte tutta, ove si tratta de' giudizi accomodatamente allo stato claustrale, con tanta brevità, chiarezza, e profondità, che tanti consumati Giresconsulti, esercitati nelle Giudicature, l'hanno ammirata come parte d'uno, che avesse consumata la sua età nelle Leggi di quell'Ordine, sotto le quali si governa, ed è argomento convincente l'errore di coloro, che stimano, che il profundarsi straordinariamente nelle scienze renda gli uomini inabili a' governi, ed alle polizie » (*Vita*, in *op. cit.*, p. XIV). Del Tavanti restano una grande quantità di lavori, tutti manoscritti, di teologia, di esegesi biblica (ricordiamo le *Lectiones super epistolam ad Hebraeos, Paduae*

Il Sermarini ha scritto una *Confutatio duorum tractatum*⁴⁹. I due trattati in questione sono la *Risposta di un Dottore di Theologia* e il *Trattato, et resolutione sopra la validità delle scomuniche* del Gerson, esattamente le prime due scritture ad essere state pubblicate, come si è visto, da parte veneta.

Nella brevissima introduzione alla *Confutatio* il Sermarini scrive: « peractis quibusdam ab hinc mensibus, allatus est libellus: et Ioannis Gersoni, de validitate censurarum titulo inscriptus et ignoti sub auctoris nomine alius Theoremata, qui complectitur ad summam octo ». E aggiunge: « Quos quidem libellos percurrere cum primum ceperim, nec quicquam aliud, quam erronea et a Catholica veritate admodum abhorrentia perspexerim, esse et meum intellexi, ut qui Sancte Apostolice Sedi, Sanctissimo D.N. Orthodoxeque fidei sum vel ab incunabulis addictissimus, in eosdem insurgere... Et cum in ipsis, harum controversiarum ac adversariorum praecipua, sita sint fundamenta; ea divellere, et ad nihilum redigere conabor » (p. 3). Il brano citato di per sé non contiene alcun elemento preciso da cui si possa inferire la data d'inizio o quella in cui il Sermarini

habita; i *Commentaria in epistolam ad Romanos* del 1551; i *Commentaria in epistolam Jacobi* e i *Commentaria in Psalmos*) e raccolte di sermoni. Talune sue opere si trovano alla Biblioteca Nazionale di Firenze nel Fondo *Conventi soppressi* (C. X, 1786; G. VIII, 1399; G. VIII, 1421). È strano davvero come tanto poca attenzione sia stata concessa ad un uomo di così grande vigore intellettuale ed alla mole veramente imponente di lavori da lui lasciata. Oltre agli *Annales* (II, pp. 176, 195, 196, 203, 221, 256, 258, 263, 265, 271, 361-363) e al Tozzi, *De scriptoribus Ordinis Servorum B.M.V.* (trascrizione citata, pp. 180-183), rinviamo ad A. Fabroni, *Historiae Academiae Pisanae*, II, Pisa 1792, pp. 111-115 (in modo particolare per l'attività da lui svolta presso lo Studio di Pisa) e al *Memorabilium Sacri Ordinis Servorum B.M.V. Breviarium* del p. A.F. Piermei, IV, Roma, 1934, pp. 35-39, 182-185 (con numerosa bibliografia) e passim.

⁴⁹ Così seguita il titolo: *vernacula lingua inscriptorum quorum primus est. Risposta d'un Dottore in Theologia ad una lettera scrittagli da un Reverendo suo amico... et secundus Trattato, et resolutione sopra la validità delle scomuniche di Gio. Gersono...* Sempre nel frontespizio si spiega poi: « In qua quidem Confutatione D.N. Iesu Christi secundum naturam humanam, et S. Sedis Apostolicae, Temporalis praecipue Monarchia in toto terrarum orbe defenditur. Omnesque Temporales Potestates, a Deo mediante Papa pendere tuetur. Auctoritatibus divinarum litterarum una cum expositionibus SS. Patrum, et determinationibus sacrorum Conciliorum, Canonum ac Theologorum. Summum quoque Pontificem esse supra Concilium Generale; nec ad illud a iudicio Papae appellari posse asseritur ». In effetti il frontespizio indica già chiaramente a quale linea il Sermarini che si qualifica « Artium, et sacrae Theologiae Magister », intenda attenersi nella confutazione. L'opera venne stampata « Arimini. E Typographia Joannis Simbenei MDCVII ».

portò a termine il suo lavoro. Si parla soltanto dell'intervallo di « alcuni mesi » che sarebbe intercorso fra il momento in cui egli vide i due opuscoli e il termine della stesura. Ma ci sono altri elementi che possano aiutarci a fondare almeno una ipotesi? Intanto il Sermarini cita il *Trattato dell'interdetto* appena nelle ultime pagine della confutazione della *Risposta* (138-139) e alla fine della confutazione del *Trattato, et resolutione* del Gerson⁵⁰ (184, 186, 187), laddove sarebbe stato naturale, se lo avesse conosciuto prima, che lo avesse citato in altri punti in cui la materia da lui trattata si toccava con le proposizioni del *Trattato* stesso. Ora il *Trattato* venne pubblicato entro il mese di agosto⁵¹. Non viene mai ricordata invece l'*Apologia per l'opposizione* contro la *Risposta* del Bellarmino che venne pubblicata nel mese di settembre⁵². Nessuna datazione è posta in calce al nulla-osta per la stampa da parte dell'Ordine concesso, con

⁵⁰ Si ha la netta sensazione leggendo il contesto che la menzione del *Trattato dell'interdetto* sia stata aggiunta all'ultimo momento. Ma nell'inciso, il Sermarini promette un lavoro contro di esso: « ut in proprio tractatu contra Septem Theologos dicemus » (pp. 138-139).

⁵¹ Manca una chiara cronologia delle opere sarpiane. Tuttavia per la datazione ci rifacciamo sia all'indicazione del Sarpi in *Istoria particolare* (in *op. cit.*, p. 105) sia ad una lettera del p. Lorenzo Paoli, procuratore generale della Compagnia di Gesù, al p. Barisone, rettore a Ferrara, scritta da Roma il 30 agosto 1606. In questa si dice: « Hiermattina mandai a Palazzo li doi polizzini che mi furno mandati a (ma certamente « da ») Ferrara, uno delle facoltà d'absolvere, et l'altro dell'opera di fra Paolo che si stampa ». L'opera a cui si allude è, come osserva il Pirri in nota, il *Trattato dei sette Teologi* (cfr. *L'interdetto di Venezia, cit.*, p. 246). Forse il Pirri ha tratto questa notizia dalla lettera con cui giunsero al p. Paoli « li doi polizzini ». Ma questa lettera non ci sembra sia stata pubblicata. Il 28 ottobre dello stesso anno il p. Paoli scrivendo al provinciale di Milano poteva avvertirlo che il Bellarmino e il p. Bovio avevano già stilato la risposta al *Trattato* (cfr. *ib.*, p. 253).

E, del resto, già una settimana prima, il 21 ottobre 1606, il card. Borghese scriveva al nunzio in Germania: « Il Sig. Card. Bellarmino ha risposto a quel F. Paolo servita et a li sette nuovi Teologi, li quali hanno scritto contra l'interdetto de la San.tà di N. Sig.re; V. S. vedrà dal libretto qui aggiunto la lor malitia, et de le ragioni se ne potrà valere ne le occorrenze per confondere l'altrui ignoranza » (C.P. De Magistris, *Per la storia del componimento della contesa tra la Repubblica Veneta e Paolo V (1605-1607), cit.*, p. 96).

⁵² La licenza per la stampa reca la data del 6 settembre. Il 21 settembre il p. Donato da Ferrara, un Servita, aveva già avuta in mano l'opera del Sarpi e ne dava notizia al p. Aurelio Menocchi a Bologna: « Non ho che dirgli di nuovo; se non che M.o Paulo ha mandato fuori un altro libro, con un Crucifisso, con queste parole: regnum meum non est de hoc mundo! » (Arch. di Stato, Bologna, *Misc.* 153/6243, n. 55). E l'*Apologia* reca proprio al centro del frontespizio le parole trascritte dal p. Donato da Ferrara.

distinti giudizi, prima dal p. Aurelio Menocchi⁵³, ex generale e professore di Sacra Scrittura nell'Archiginnasio bolognese e poi dal p. Adriano Farini⁵⁴, vicario generale per la provincia bolognese e incorporato nel collegio dei teologi di Bologna. Ma il nome del p. Menocchi apposto al nulla-osta per la stampa di un'opera antiveneta, ci può forse fornire un altro elemento. Il 16 settembre 1606, il generale Ferrari scriveva da Firenze al p. Menocchi di non chiamarlo a Roma « per un servitio importantissimo » per non « l'incomodare in questa età, et anco per essere lei lettore publico ». « Ma — aggiungeva — forse toccherà a lei la sua parte costì »⁵⁵. Poiché il « servitio importantissimo » a cui fa riferimento il generale concerneva una risposta da darsi al Sarpi con delle scritte che avessero rappresentato una presa

⁵³ Il Menocchi giudicava il lavoro del Sermarini: « multa doctrina reftum, doctorum quorumcumque hominum lectione dignum ». Il Menocchi era stato reggente degli studi nel convento di Bologna a partire dal 1566. Era stato eletto provinciale nel 1573. In quello stesso anno (*Annales*, II, p. 233) fu creato procuratore generale da Gregorio XIII in luogo del p. Coradini impossibilitato a risiedere a Roma. In tale carica rimase sino al 1579. Durante questo periodo tenne nella università di Roma, come è affermato negli *Annales* (II, p. 433) « Theologalem... Cathedram ». Eletto generale nel 1582, fu rieletto per un secondo triennio nel 1585. Nel 1588 ritornò a Bologna dove fu « a Bononiensi Senatu inter publicos Universitatis illius Theologos cooptatus » (*ib.*). E da allora insegnò Sacra Scrittura sino alla morte avvenuta il 20 gennaio 1614. Negli *Annales* il Garbi afferma di aver veduto il 6 dicembre 1715 nella « biblioteca fiorentina » dei Serviti a Pisa moltissimi manoscritti del Menocchi con opere di filosofia, di teologia e di esegesi biblica. Di quest'ultima egli cita una serie di lezioni sul *Genesi*. Ricorda infine un « prae caeteris omnibus... praeclarum... opus » di cui dà il titolo (*Tractatus de Apostolicis Institutionibus, quae in novo Testamento non habentur*) e a proposito del quale scrive: « In eo... plura de Apostolicis Traditionibus, quae sunt in Ecclesia continua temporum serie conservatae, et quae per contrariam consuetudinem abolitae » (*ib.*). Nell'Archivio di Stato di Bologna (*Misc.* 153/6243, n. 75) si ha una lettera del generale Ferrari indirizzata al Menocchi e scritta da Firenze il 9 aprile 1605 in cui gli si comunica che egli avrebbe dovuto visitare il convento dei Servi di Venezia ed interrogare anche dei testimoni secolari. A questo scopo, aggiungeva il generale, « Doverà col mezzo del p. m. Paulo d'havere la licenza acciò il tutto si faccia giuridicamente ». Alla lettera era allegata una « patente » (*ib.*, n. 115) che lo autorizzava a presiedere in nome del generale il capitolo provinciale. Per un elenco degli scritti del Menocchi, cfr. F. Tozzi, *De scriptoribus Ordinis Servorum* (trascrizione citata) p. 125.

⁵⁴ Il Farini era stato per un triennio a partire dal 1588 (cfr. *Regesta Priorum Provincialium Romandiolae ab anno 1570 ad annum 1608, ms. cit.*, f. 100) definitorie provinciale. Dal 1597 (*ib.*, f. 134) al 1600 fu priore provinciale. Nel 1604 fu tra gli eletti dal capitolo alla candidatura di generale (*ib.*, f. 169). Dal 1606 (*ib.*, f. 176) al 1609 fu socio generale.

⁵⁵ Archivio di Stato, Bologna, *Misc.* 153/6243, n. 98.

di posizione ufficiale dell'Ordine, nulla vieta di ritenere che il Ferrari pensasse al Menocchi per la lettura e un giudizio da darsi sul lavoro del Sermarini.

Considerando insieme i vari elementi, potremmo forse concludere che il Sermarini potrebbe aver terminato la *Confutatio* nel mese di settembre e iniziato, se i due opuscoli gli giunsero con qualche ritardo — erano usciti nel mese di maggio⁵⁶ — in giugno o luglio.

Agostino Vigiani scrisse un *De ecclesiastica immunitate disputationes sex quibus adversus huius temporis Novatores Clericorum Exemptio a Potestate civili ex Iure Divino, Pontificio, et Caesareo; necnon ex Sanctis Patribus, et Rationibus demonstratur*. Questo lavoro doveva esser terminato prima dell'8 novembre 1606, giorno che appare in calce alla lettera di dedica al cardinale Girolamo Bernerio, protettore dell'Ordine. Il permesso per la stampa da parte dell'Ordine, concesso dallo stesso generale Ferrari, reca la data del 5 dicembre 1606. Ma passarono ben cinque mesi dalla fine della stesura prima che il *De ecclesiastica immunitate* potesse esser stampato. Lo dice il Vigiani stesso: « Quod autem tam sero prodierint, ut vix tandem post quinque menses (breviter dicam, et libere) in causa fuere aliorum promissa, mea credulitas, et impressoris negocia ». Il lavoro del Vigiani trae origine dalla posizione assunta da Venezia nei confronti delle « immunità ecclesiastiche » e occasione prossima dalla *Risposta di un Dottore di Theologia* del Marsilio. È il Vigiani stesso ad affermarlo nella « disputatio prima »: « praeterquam quod huius examinis ansam aliquam his temporibus praebet, Theologus quidam nomine multis sane ignotus; at ex libello suo, qui lingua vernacula exaratus inscribitur *Risposta d'un Dottore di Theologia* etc. falsarum opinionum et schismatum disseminator notissimus, ex eo scilicet hominum genere, qui dum mundanis Principibus (quorum mens alioquin optima est)

⁵⁶ Cfr. A. Rotondò, *Nuovi documenti per la storia dell'«Indice dei libri proibiti» (1572-1638)*, in «Rinascimento» II serie, 3 (1963), pp. 145-211. Si veda il doc. n. 26 (pp. 182-183). Il card. Arigoni scrive all'inquisitore di Modena: « si è hauto notizia che in Venetia sono stampati alcuni opuscoli e trattati cavati dall'opere di Giovanni Gersone in materia delle censure ecclesiastiche et autorità del papa, senza porvi il nome dell'autore né luogo della stampa; et quello che più importa, detti opuscoli non sono intieri, ma cavati troncadoli dall'opere del Gersone ». E gli si chiede che « da sé, procuri di raccogliere gli esemplari di detti opuscoli senza mostrare d'haverne ordine di qua... ».

quod esse cupiunt, persuadent, eisque licere quod non licet, inculcant, suae et alienae salutis obliti incautos atque Ecclesiae libertati infensos, secum praecipites ad interitum trahunt».

Il Vigiani conosce la *Risposta* del Bellarmino, ma gli è ignota la *Difesa* con cui il Marsilio rispose all'attacco del Bellarmino. La *Difesa*, che ottenne il permesso del Consiglio dei Dieci per la stampa l'11 settembre 1606, è sconosciuta anche al Sermarini.

A noi sembra si possa affermare che il Vigiani iniziò a stilare il suo lavoro prima del settembre 1606.

Nel periodo dunque che va dalla fine di giugno alla metà di settembre, l'atteggiamento dell'Ordine dei Serviti ci sembra sia caratterizzato da una politica di attesa. Politica di attesa nei confronti del Sarpi (nessun attacco diretto) e, nello stesso tempo, di allineamento con le iniziative decise dalla Curia. Le *Risposte* del Bellarmino al libello del Marsilio e agli scritti del Gerson vennero stampate nel mese di luglio⁵⁷. Il Sermarini e il Vigiani, a titolo personale, ma certamente non senza il consenso dell'Ordine, decisero di dare il loro contributo alla « guerra delle scritture », proprio nella sua fase iniziale.

Ma non sarà fuori luogo considerare brevemente il taglio delle due « scritture ».

La *Risposta di un Dottore di Theologia* era stata confutata nel 1606, oltre che dal Bellarmino, anche da Giovanni Filoteo di

⁵⁷ Cfr. P. Pirri, *L'interdetto di Venezia*, cit., pp. 225, 229, 234 (« Presto uscirà fuori in stampa una risposta del Card. Belarmino che darà molta sodisfattione etiam alli huomini di mediocre lena »: così il p. Paoli al provinciale p. Confalonieri). Ci sembra tuttavia che ci sia un errore nella nota esplicativa n. 47 alla stessa pagina 234. Leggendo bene i testi alle pagine che abbiamo indicato non si può trattare che della risposta al *Trattato et resolutione* del Gerson. Cfr. anche *ib.*, p. 246, n. 74. La lettera del p. Paoli che è dell'8 luglio 1606 è assai interessante anche per un altro aspetto. In essa si legge: « Quel che si desidera da V.R. è questo, che lei vada considerando chi delli nostri della famiglia di Venetia, di quest'anno, o vero delli anni passati, possa saper qualche cosa di quel fra Paolo dell'ordine de Servi, che sia heresia o errore, o *contra bonos mores*, et a quelli V.R. scriva che, sotto sigillo di secreto, scrivano a V.R. tutto quanto quello che sanno di detto Padre, et V.R. tutto quello haverà da detti Padri o da altri ancora che non fossero delli nostri, lo pigli et me lo mandi con ogni diligentia, perché sarà gran servizio di Dio N.S. ». E, si aggiunge ancora: « Bisogna pensare a qualcuno che habbia altre volte parlato con lui o vero lette cose sue. Se V.R. ne sapesse ancor lei qualche cosa non manchi di dirlo ». Si raccoglievano già le prove per un processo al Sarpi.

Asti⁵⁸ e dal domenicano Gregorio Servanzi⁵⁹, creatura del cardinal Pietro Aldobrandini che lo aveva fatto elevare dallo zio Clemente VIII, al vescovado di Treviso. Eppure il Sermarini, rispetto a questi autori (egli non cita mai la *Risposta* del Bellarmino al Marsilio — si vedrà più avanti il perché — mentre ricorda del Bellarmino il *De translatione Imperii Romani* e, costretto dalle proposizioni del Marsilio, il *De Summo Pontifice*), si muove con indipendenza di argomentazione che si riflette anche nelle conclusioni ultime. Le sue tesi si presentano assai radicali e possono far collocare il loro sostenitore nello schieramento curiale più estremo.

Per attingere il nucleo fondamentale delle argomentazioni che sottende tutto il suo lavoro, basterà ricordare come il Sermarini confuti quella parte della terza proposizione della *Risposta* in cui si afferma essere « dottrina nel vero scandalosa, et poco fundata », difesa « senza alcuna ragione, o autorità del novo Testamento » che il papa sia « Dominus totius orbis directe in temporalibus » (pp. 80-81). Posto pure che il Soto e il Bellarmino — espressamente citati dal Marsilio, ma nei quali il Sermarini non riesce a rinvenire quanto il Marsilio afferma — ed altri teologi e canonisti affermassero che il papa non possiede « potestatem temporalem directe in toto terrarum orbe de iure divino », egli non è di questo avviso. E così delinea la propria posizione: « Nos autem cum multis alijs oppositum sustinemus, et iam manifestavimus, Christum secundum naturam humanam habuisse regnum temporale, et potestatem illam exercuisse, et quod utramque dignitatem regiam; scilicet et Sacerdotalem transtulit in Ecclesiam, adeo quod directe utraque coniuncta fuerit in Petro, et successoribus ». E tutto ciò egli ritiene di poter dimostrare « auctoritate Sacrarum Scripturarum cum expositione Sanctorum Patrum, Summorum Pontificum, et Sacrorum Conci-

⁵⁸ Il Grisellini, in *Delle Memorie spettanti alla vita ed agli studi di Fra Paolo*, in *op. cit.*, p. 94, ritiene che sotto lo pseudonimo di Giovanni Filoteo di Asti si celi il Possevino. La *Nuova risposta* pubblicata a Bologna, « nella stampa Archiepiscopale » nel 1606, fu edita nuovamente sempre nello stesso anno a Firenze e, quindi, nel 1607, a Viterbo. Si tratta di un testo di 44 pagine che segue l'impostazione del Bellarmino, ma se ne discosta per il linguaggio acutamente polemico.

⁵⁹ Aveva pubblicato a Bologna « per gli Heredi di Giovanni Rossi », nel 1606 una *Difesa della potestà et immunità ecclesiastica*. La dedica al Padre Inquisitore reca in calce la data del primo settembre 1606 (pp. 3-7).

liorum » (p. 81). Alla potestà indiretta sostenuta precipuamente dal Bellarmino nel libro quinto del *De Summo Pontifice*, il Sermarini contrappone la dottrina della piena potestà del papa sia « in spiritualibus » che « in temporalibus ».

Una volta tolto l'ostacolo del potere indiretto, che legittimava l'intervento del pontefice « in temporalibus » ma soltanto in ordine alle cose spirituali, vale a dire quando ciò fosse richiesto dal bene delle anime (pur se sempre al pontefice veniva riconosciuto il diritto e il dovere di giudicare quando si presentassero gli estremi per un tale intervento), la strada sarebbe stata completamente spianata per una facile confutazione di fondo delle tesi del Marsilio e dei sostenitori delle ragioni della repubblica di Venezia.

L'argomentazione del Sermarini si riduce sostanzialmente a questi passaggi. Cristo era re, secondo la sua natura umana, anche « in temporalibus » e di fatto ha esercitato tale potestà⁶⁰. Ora, in Matteo 16, Cristo promette a Pietro la sua autorità: « Tibi dabo claves regni coelorum ». Ma tutti i cattolici credono che, con queste parole, Cristo abbia conferito a Pietro la somma potestà « in spiritualibus »; « ergo ei tradita est summa potestas in temporalibus, sive, quod est idem, Petro datae sunt claves Regni Coelorum, ergo terrarum » (p. 90). A questo punto, il sillogismo si apre per la prova della conseguenza: « in rebus ex omni parte subordinatis, semper inferiora, et ignobiliora saltem eminenter in suis superioribus, et nobilioribus continentur, quae quidem continentia eminentiae nihil tollit de rebus contentis, sed eandem rem importat, licet nobiliori quodam modo, quam in seipsis habeant sicut dicimus, quod omnia sunt in Deo eminenter, hoc est, nobiliori modo, quam sint in seipsis, sed temporalis potestas subordinatur ex omni parte spirituali, ut contra primam propositionis Authoris a nobis probatum fuit, ergo in illa continebitur saltem eminenter, ergo si Petro concessa est summa potestas in spiritualibus erit concessa, et in tempora-

⁶⁰ Tutta questa argomentazione tradisce chiaramente come il Sermarini avesse di mira la confutazione della *Risposta*, ma non dimenticasse di tener presenti, per combatterle, le tesi del Bellarmino. Nel c. IV del V libro del *De Summo Pontifice*, il Bellarmino affermava: « Christus, ut homo, dum in terris vixit, non accepit, nec voluit ullius provinciae vel oppidi mere temporale dominium » (*Disputationum Roberti Bellarmini Politiani S.J. S. R. E. Cardinalis. De Controversiis Christianae fidei adversus hujus temporis Haereticos*, t. I, Venetiis MDCCXXI, p. 435).

libus » (*ib.*). Se esaminiamo la confutazione della prima proposizione della *Risposta* alla quale il Sermarini rinvia esplicitamente, vi troviamo affermato che la potestà « in spiritualibus » è immediatamente da Dio nel papa, laddove la « (potestas) temporalium est per claves, quas Christus immediate promisit Petro »⁶¹. Così che egli può concludere: « potestatem temporalem quam habent Principes saeculares, non pendere immediate a Deo, sed mediante Summo Pontifice tanquam ei subdelegatam » (p. 5). Gli unici fondamenti che vengono desunti dalla Scrittura sono il passo di Matteo 16 che abbiamo già visto e il « pasce oves meas, pasce agnos meos » di Giovanni 21.

Bastano questi esempi di argomentazioni per far vedere come l'ordine dei valori che l'Autore dice di voler seguire nella confutazione, sia in effetti capovolto. L'*auctoritas* delle « divinae litterae » non è il punto d'appoggio sul quale egli *realmente* costruisce il suo discorso. Tutta la impalcatura delle sue argomentazioni è sottesa da una impostazione rigidamente canonistico-scolastica. Ed è alla luce di questa impostazione predeter-

⁶¹ A proposito di Matteo XVI e di Giovanni XXI, qui espressamente citati, è assai interessante notare quanto egli scrive a p. 121: « ... quando... dixit Petro. *Symon Ioannis diligis me? Pasce agnos meos, Pasce oves meos.* Non determinavit potestatem, ad auctoritatem dimittendi peccata, sed illi tribuit omnem potestatem, et regimen, et quo ad temporalia, et spiritualia, sicut probatum fuit in superioribus ». E aggiunge: « Sic etiam quando Matth. capit. 16 dixit. *Et tibi dabo claves regni coelorum. Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis etc.* Ut dictum fuit ». E a proposito dell'*oremus* in cui si leggeva, prima della riforma del breviario, « Deus qui beato Petro animas ligandi atque solvendi potestatem tradidisti », egli osserva « *Omnis anima potestatis etc. accipi [debet] pro toto homine. Et ideo ad tollendum errorem in reformatione breviarij, Deo forsan inspirante, particula illa ablata fuit* » (*ib.*). A proposito di questa orazione va ricordato quanto il Sarpi scrive in *Della potestà coattiva* (in « *Istoria dell'interdetto...* », cit., III, p. 220): « Io, serenissimo principe, dallo studio delle scritture divine e dalla dottrina de' santi padri ho imparato che la potestà data da Cristo è spirituale, per sciogliere e legare le anime, come la chiesa romana nell'orazione sua per molti secoli ha pubblicamente confessato e professato prima che Baronio la mutasse; per il che anco è in tutto e per tutto separata da potestà temporale, che Dio ha dato alli precipi... ». Cfr. anche quanto il Sarpi scriveva al Leschassier il 12 maggio 1609: « a Leonis aetate ad nostram usque lecta fuit in ecclesia oratio, *Deus qui beato Petro apostolo tuo animas ligandi atque solvendi pontificium tradidisti.* Baronio auctore, libri omnes sacri hac in parte sunt correcti, et hoc modo legi volunt, *Deus qui b. Petro apostolo tuo ligandi et solvendi pontificium tradidisti*, voce illa (*animas*) sublata. Neque dissimulant id ab eis actum, quod haeresis sit pontificiam potestatem spiritualibus claudere, et ad peccata restringere; ligandi et solvendi potestatem, dicunt posse crimina omnia tam spiritualia quam temporalia solvere » (*Lettere ai Gallicani, cit.*, p. 43).

minatamente costituita che viene citata la Scrittura e si riportano brani dai Padri e dai concili, almeno dai primi concili. Così che appaiono falsati nel loro primigenio, autentico significato passi che si trovano in tutt'altro contesto. La Scrittura non è considerata e letta, in sé, ma è attinta dalle glosse del *Decretum Gratiani*. Per quanto concerne poi l'enorme massa delle citazioni dai Padri e anche dai canoni conciliari, va notato che esse sembrano desunte da *Summae* e che non siano state mai lette nel loro contesto originale. Il brevissimo tempo in cui questo lavoro fu stilato può costituire un forte argomento a favore di questa ipotesi.

Nella seconda parte dell'opera in cui viene confutato il *Trattato, et resolutione sopra la validità delle scomuniche* del Gerson (pp. 145-187), il Sermarini si ispira al Bellarmino per i giudizi da lui espressi, sul piano dogmatico, in rapporto alle singole proposizioni. Anche se poi egli li fonda e sviluppa, senza rinnegare la dottrina esposta nella prima parte, con un maggior numero di *auctoritates*. Ma, in complesso, nulla di veramente nuovo rispetto al Bellarmino sia nella confutazione del primo che del secondo opuscolo del Gerson⁶².

Una certa perplessità desta il fatto che il Sermarini non abbia speso neppure una parola per confutare la lettera premessa agli scritti del Gerson — anche se il nome non appare — da Paolo Sarpi. E si noti che il Bellarmino aveva dedicato allo smantellamento delle affermazioni contenute nella lettera più di un terzo delle pagine della sua *Risposta*⁶³.

È possibile che sfuggisse al Sermarini la gravità — dal suo punto di vista — di quanto in quella veniva affermato? Si tratta di una iniziativa personale (ma come spiegarla?) oppure di obbedienza ad una direttiva superiore? Ma non vogliamo cristal-

⁶² I due opuscoli recano nella stampa curatane dal Sarpi questi titoli: 1) *Resolutione circa la materia delle scomuniche ed irregolarità*; 2) *Esamine di quell'asserzione: Sententia pastoris, etiam iniusta, timenda est, dell'istesso Gio. Gersone cancelliero* (li si veda in « Istorìa dell'interdetto », *cit.*, II, Bari 1940, pp. 171-184).

⁶³ Cfr. *Risposta del Card. Bellarmino a due libretti uno de' quali s'intitola Risposta di un Dottore di Theologia... Et l'altro Trattato, et resolutione sopra la validità delle Scomuniche...* In Roma 1606, pp. 58-67. L'intera confutazione va da p. 58 a p. 84. Si noti che in taluni casi, come al termine dell'opera (p. 187), il Sermarini mutua di peso un esempio che si riscontra proprio nella chiusa dell'opera del Bellarmino (p. 84).

lizzare la questione in queste due congetture anche se, sul piano delle ipotesi, la seconda ci sembra probabile.

Come fu accolta l'opera del Sermarini? Non ne abbiamo alcuna notizia. Sappiamo tuttavia che egli null'altro scrisse durante la sua vita. Avrebbe voluto stendere una risposta al *Trattato dell'interdetto*⁶⁴, ma certamente la sua intenzione fu superata e dal corso degli avvenimenti e dalle decisioni delle superiori gerarchie. Nonostante qualche suo probabile trascorso, l'anno seguente all'apparizione della sua opera venne eletto priore del convento di Rimini⁶⁵ e divenne poi nel 1613 socio provinciale⁶⁶.

Il *De ecclesiastica immunitate* di Agostino Vigiani, pur avendo in qualche modo in comune con la prima parte della *Confutatio duorum tractatum* del Sermarini lo scopo di combattere i principi che sottendono la *Risposta di un Dottore in Theologia*, si discosta da esso nel metodo seguito, oltre che nella dottrina. Mentre il Sermarini infatti confuta le proposizioni del Marsilio esaminandole una ad una, il Vigiani si serve della *Risposta* per iniziare, sulle immunità ecclesiastiche, un discorso che supera l'ambito abbastanza circoscritto del libello del Marsilio.

L'opera del Vigiani si articola in sei « disputationes ». Nella prima (pp. 1-21), l'Autore vuol dimostrare che i chierici sono immuni « in rebus divinis et ecclesiasticis a laicorum Principum legibus ». Per quanto concerne le cose spirituali, i laici in genere, non esclusi i principi, sono soggetti agli ecclesiastici. Nella seconda (pp. 23-47), il Vigiani cerca di fondare l'immunità dei chierici dalle leggi e dall'autorità dei principi laici (p. 23), sia per il foro criminale che civile. Tale immunità non può, secondo il Vigiani, esser sospesa neppure con il consenso dei chierici stessi (pp. 40, 47). I quali son tenuti ad obbedire alle leggi civili — in ciò che spetti al governo civile — purché queste non siano in contrasto con i sacri canoni e l'ufficio ecclesiastico: non tuttavia « vi legis », ma unicamente « vi rationis » (p. 44). Nella terza « disputatio » (pp. 48-70), il Vigiani si

⁶⁴ Cfr. la n. 50.

⁶⁵ *Regesta Priorum Provincialium Romandiolae ab anno 1570 ad annum 1608, ms. cit., f. 184.*

⁶⁶ Cfr. *Registro 1609-1657* ff. 18, 21 (Arch. di Stato, Bologna, *Servi* 163/6253, vol. I). Per il 1609 fu confermato priore per il secondo anno (f. 3) e nel 1610 fu nominato secondo definitore provinciale (f. 7).

preoccupa di sostenere l'immunità reale: benefici e beni in possesso di chiese o persone ecclesiastiche sono esenti da qualsiasi legge o potestà laica (p. 53). E confuta e condanna qualsiasi tentativo che intacchi questo principio (pp. 64 s., 67 ss.). Nella quarta (pp. 71-111) viene affrontata la questione se le immunità personali e reali sussistano « de iure divino ». In rapporto a questo problema, il Vigiani afferma che l'immunità dei chierici è conforme al diritto naturale (pp. 77 ss.), è fondata nella Sacra Scrittura (pp. 81 ss.) ed è ritenuta essere « de iure divino » dai concili e dai sommi pontefici (pp. 88 ss.). Posto il caso — questo l'argomento della quinta « disputatio (pp. 112-116) — che l'immunità ecclesiastica non fosse « de iure divino », avrebbe potuto il papa, di sua iniziativa, concedere ai chierici un simile privilegio? La risposta è che il pontefice gode della facoltà di esimere singole persone dal diritto comune con leggi private (= privilegi: cfr. p. 112) e quindi avrebbe potuto e sarebbe stato giusto che avesse esentato sia le persone sia i beni ecclesiastici dalle leggi e dalla potestà dei laici (p. 113). Ma qualora — così vien posta la questione dal Vigiani nella « disputatio » sesta (pp. 117-123) — la esenzione dei chierici fosse stata introdotta soltanto per diritto pontificio o cesareo, potrebbe il principe laico, « quantumcunque summus », derogare ad esse con leggi contrarie? La risposta è netta: non solo non può (p. 118), ma se lo facesse, le leggi contrarie all'immunità ecclesiastica sarebbero « iniquae... et non servandae » (p. 119).

L'opera termina con una « peroratio ». In essa il Vigiani esorta i principi ad imitare i « pii imperatori » nel corroborare le « libertà ecclesiastiche », se non vogliono attirare su di sé ed i propri regni « caedem, eversionem, incendia, et alias gravissimas calamitates » (p. 123). I mali che affliggono la società civile derivano dal fatto che i principi — egli afferma — invece di attingere la verità da colui che « summus in Ecclesia constitutus est Pastor, et Doctor, ... aliunde mendacium petunt... ». Si rivolgono cioè a coloro che combattono le immunità ecclesiastiche e si pretendono dottori, « dum verae doctrinae, ac sapientiae ignaros se produnt » (p. 124). E questi torcono il senso della Scrittura — come già fecero Lutero, Ecolampadio, Zwingli e i loro seguaci (p. 125) — in modo da adulare i principi (p. 126). Mali ancor più gravi attendono i principi e i loro stati se questi uomini insensati non verranno scacciati (p. 127).

Il Vigiani in quest'opera spesso si richiama al Bellarmino, senza per altro seguirlo pedissequamente. Diverso nella tesi di fondo (anche se non affronta espressamente la questione, egli afferma tuttavia esplicitamente la « potestas indirecta » del pontefice - p. 115) rispetto alla *Confutatio* del Sermarini, il *De ecclesiastica immunitate* non tradisce nemmeno quelle rudezze e quel taglio troppo categorico, dettato forse da una eccessiva sicurezza di sé, che si riscontrano nell'opera del Sermarini. Il Vigiani scrive seguendo naturalmente una certa impostazione. Ma, lo si avverte, solo a malincuore è polemico. Crede nella verità del suo assunto, a tal punto da ritenere il rispetto delle libertà ecclesiastiche « conditio sine qua non » per la salvezza. Eppure non presume mai di sé. Preferisce nascondersi dietro un procedere sillogistico, quasi spersonalizzato. E quando gli sembra che le sue conclusioni siano troppo nette e recise, si preoccupa di attenuarle nella forma con un « arbitror », un « mihi videtur » o un « possumus ».

Tenendo presente questo suo stile, si può quasi credere che egli volesse lasciar questo lavoro « in tenebris », come afferma nella prefazione indirizzata « Catholico et pio Lectori ». A pubblicarlo sarebbe stato spinto da altri, a cui si sentiva legato e che avevano espresso un diverso parere: « alijs aliter visum, ijs potissimum, quos veneror... ». Chi fossero questi « altri » è specificato nella lettera dedicatoria al cardinal Girolamo Bernerio. Si tratta, oltre alcuni non meglio identificati amici (« Amicorum rogatu »), del p. Giacomo Tavanti, « mei (...) amantissimi praeceptoris ». Fu soprattutto « consilio ne dicam iussu » del p. Tavanti, che il Vigiani si decise a dare alle stampe il *De ecclesiastica immunitate*. Il Vigiani inviò una copia del suo volume al cardinal protettore dell'Ordine, al quale l'opera era dedicata. E il cardinal Bernerio si premurava di ringraziarlo il 3 (o 5) maggio 1607 in questi termini: « Abbiamo ricevuto il suo Libro, et ci è stato di consolatione il vedere che vi si sia impegnata con particolar profitto. Iddio la prosperi a maggiori progressi de suoi studij. Et noi con ogni affetto corisponderemo a suoi buoni desiderij et li prego ogni bene ». Nel post-scriptum il cardinal Bernerio aggiungeva: « ho già ottenuto da N.S.re che V. P. possa esser fatta Mg.ro di Theologia in quella Università per ottenere quella lettione del P. Tavanto e vi manderò il de-

creto quanto prima »⁶⁷. In effetti, il breve con la concessione del magistero a Pisa reca la data del 19 maggio⁶⁸. Il 29 ottobre 1607, il Vigiani venne incorporato come dottore di teologia nel collegio di Pisa⁶⁹ e divenne lettore straordinario di filosofia. Egli ebbe così un immediato riconoscimento per il contributo dato alle tesi curiali nella « guerra delle scritture ».

Il Vigiani scrisse anche un *De Sanctissima et Individua Trinitate disputationes XXI*, pubblicato a Firenze nel 1609, e si dilettò anche nel comporre carmi, epigrammi e versi in volgare a sfondo religioso. Di lui il Tozzi scrive: « Morì a 30 agosto 1615 in Firenze di etisia, in età di anni 38. Fu di moltissimo ingegno. Fu Reggente di Cesena e di Firenze. Fu eccellente negli studi d'umanità, poesia latina e volgare »⁷⁰.

* * *

Alle « scritture » che da parte romana si erano stampate nel mese di luglio e che si andavano diffondendo in ogni paese cattolico attraverso i nunzi pontifici⁷¹, rispose Venezia con un'offensiva che ebbe inizio nel mese di agosto e raggiunse il suo punto culminante nel mese di settembre. È questo il periodo in cui fu pubblicato sotto il nome del Sarpi e di altri sei teologi fra i quali il Micanzio, il *Trattato dell'interdetto*, furono stampate le *Considerazioni sopra le censure e l'Apologia per l'opposizione fatte dall'illustrissimo e reverend.mo signor Cardinale Bellarmino alli trattati, et resolutioni di Gio. Gersono sopra la validità delle scomuniche del Sarpi* e apparve l'*Aviso delle ragioni della Serenissima Republica di Venetia* del senatore Antonio Quirino. Non

⁶⁷ *Lettere del Card.le d'Ascoli Protettore del N.O.*, in Arch. Gen. O.S.M., Roma, *Epist. PP. Gen. I* (le pagine non sono numerate).

⁶⁸ *Negotia Religionis*, n. 83, f. 28 (in Arch. Gen. O.S.M., Roma).

⁶⁹ L.G. Cerracchini, *Fasti teologici, cit.*, pp. 359-360.

⁷⁰ *De scriptoribus Ordinis Servorum B.M.V.* (trascrizione citata), p. 194.

⁷¹ Cfr.: B. Ulianich, *Sarpi e i Gallicani: primi appunti*, in *op. cit.*, pp. XXVI sgg. Si veda inoltre C.P. De Magistris, *Per la storia del componimento...*, *cit.*, pp. 91, 96, 103; *Correspondance d'Ottavio Mirto Frangipani premier nonce de Flandre (1596-1606)*, publiée par A. Louant, III, Bruxelles-Roma 1942, p. 761 (nr. 428 e nr. 430); *Correspondencia entre la Nunciatura en España y la Santa Sede - Reinado de Felipe III (1598-1621)*, a cura di J. de Olarra Garmendia e M.L. De Larramendi, Viuda De Olarra, III, Roma 1963, pp. 46 (nr. 236), 50 (nr. 264 e 267), 57 (nr. 308), 59 (nr. 324), 64 (nr. 356 e 359), 79 (nr. 463).

eran più gli opuscoli del Gerson a venir stampati e neppure libelli come la *Risposta* del Marsilio. Ora le « scritture » da parte veneta sembravano obbedire ad un piano ben coordinato. Si usava un linguaggio rispettoso nei confronti dell'autorità spirituale del pontefice, ma la si inseriva (vedi Sarpi) in un contesto ecclesiale che, senza annullarla, abbastanza nettamente la delimitava. Quale l'ambito in cui l'autorità papale poteva esercitarsi (da qui l'enorme importanza del dibattito sulla « potestas » diretta o indiretta del papa)? Che valore poteva avere una scomunica papale, qualora non vi fosse stata prima una colpa, un peccato? Erano peccato le leggi decretate da Venezia, era colpa il suo procedere contro ecclesiastici rei di delitti comuni? Si poteva scomunicare uno stato intero? Erano valide le censure? Questi e altri problemi — che implicavano una discussione sul merito e la forma delle censure — venivano apertamente dibattuti nelle « scritture ».

Il Sarpi veniva a trovarsi ora, rispetto a Roma, in una nuova situazione. Mentre sino ad allora il suo nome era sulla bocca di tutti — si sapeva che egli era il cuore della resistenza veneta contro le pretese di Paolo V — ma nessuno scritto poteva chiaramente essergli attribuito, ora v'erano delle opere che portavano il suo nome e dimostravano nettamente la sua posizione-chiave nel sistema difensivo veneto. A Roma, venuti in possesso dei suoi scritti, si pensò immediatamente ad un processo da celebrarsi contro di lui dinanzi al tribunale dell'Inquisizione. Nel mese di settembre, mentre la « guerra delle scritture » infuriava — da parte romana intervennero università, prelati, rappresentanti di Ordini e, in particolar modo, i gesuiti — e Paolo V accarezzava l'idea di schiacciare con un intervento militare la Repubblica ribelle⁷², i consultori del S. Uffizio ini-

⁷² Cfr. C.P. De Magistris, *Per la storia del componimento ... cit.*, pp. 152-153: « Lunedì si è chiamata una Congregazione di 13 Cardinali, della qualità che lei vedrà dal nome di essi che sarà descritto nel fine della lettera. Con questi il Papa ha sfogato il suo gran sdegno concetto dalle ultime scritture, et dappoi haver considerata la continuata fermezza di costà et le offese grandissime fatte alla dignità di questa Santa Sede et il pregiudizio che vien fatto alla giurisdizione Ecclesiastica, ha ricercato consenso, per passar avanti, dicendo che lo ricerca per il modo, che per il doverlo far è risolutissimo, se dovesse perdere la propria vita. Onde havendo veduto li Cardinali il Papa ridotto a quel passo a punto che desideravano tutti, caricarono la mano con mille laudi et con mille benedittioni, che volesse sostentar la dignità et la giurisdittione della Chiesa con virtù heroica et degna della sua grande pietà. Et

ziavano l'esame del *Trattato dell'interdetto* e delle *Considerazioni delle censure*, mentre l'*Apologia* veniva censurata da mons. Pagna e il Bellarmino estraeva dalle tre opere ricordate le proposizioni « eretiche »⁷³.

La mutata situazione si ripercuote immediatamente all'interno dell'Ordine dei Serviti. Ma non sapremmo dire con chiarezza se e fino a qual punto il diverso atteggiamento assunto dalle gerarchie dell'Ordine nel mese di settembre del 1606 nei confronti, in particolar modo, del Sarpi, scaturisse da una autentica decisione progressivamente maturata all'interno dell'Ordine stesso o se esso non fosse piuttosto l'effetto di istruzioni, pressioni o ordini venuti dall'alto.

Nel *Libro delle memorie* del convento di Pistoia redatto dal p. Cornelio Peraccini e riportato in stralci dal Palombella nel suo *Cathalogus*, troviamo scritto che avendo già « efficacissimamente » risposto i cardinali Bellarmino e Baronio « et altri » alle opere di fra Paolo « che ha fatto un grandissimo dishonore et danno alla nostra Religione », « l'Ill.mo Sig. Protettore, per mostrare che ci erano degli huomini da bene nella nostra Religione et obsequenti a S. Chiesa et della sua grandezza et libertà zelantissimi, chiamò di molti Padri, principalissimi della Religione a Roma, acciò vedessero l'opere di M. Paulo et de seguaci, et con loro scritti le confutassero. » E, si aggiunge, « Et tra gli altri chiamati due fuorno di questa nostra provintia, cioè il R.mo P. Lelio et il R.P.M. Dionisio reggente; il primo de quali andò li 22 di settembre alla volta di Roma, et il secondo partì il primo d'ottobre per Roma ». Si tratta del p. Lelio Baglioni e del p. Dionisio Bucherelli. Concludendo questa notizia, il Peraccini scriveva: « Hora si starà a vedere il nobilissimo parto che uscirà da loro pelegriani ingegni per honore di S. Chiesa et della nostra

poi si discorse lungamente sopra il modo del far la guerra et sopra provisione de danari;... » (lettera inviata dal cardinal Dolfin ad Alessandro Contarini il 9 settembre 1606). In rapporto all'idea che Paolo V aveva di far guerra a Venezia, si veda anche R. Tauci, *Intorno alle lettere di Fra Paolo Sarpi ad Antonio Foscarini*, Roma 1939, pp. 36 sg., 146, 149.

⁷³ Già il 20 settembre 1606 era stato deciso dal S. Ufficio che gli scritti del Sarpi non potessero « né divulgarsi, né leggersi, né tenersi » (cfr. la risposta del Sarpi alla sua citazione a Roma da parte della Inquisizione in « Opere di F. Paolo Sarpi », III, Helmstat (ma Verona) 1773, p. 180. Si veda per tutta la questione relativa alle censure del S. Ufficio la documentatissima esposizione fatta da R. Tauci in *Intorno alle lettere di Fra Paolo Sarpi ad Antonio Foscarini*, cit., pp. 216-231.

povera Religione »⁷⁴. Gli appunti del Peraccini trovano riscontro in una lettera scritta da Firenze dal generale Filippo Ferrari al p. Aurelio Menocchi il 16 settembre 1606. « Ho ordinato ad alcuni Padri nostri — così in essa si legge — che si trovino quanto prima a Roma per un servitio importantissimo, e mentre stavo anco per scrivere alla P. V. Rev.ma, restai, per non l'incomodare in questa età, et anco per essere lei lettore publico, ma forse toccherà a lei la sua parte costì. »⁷⁵. Interessante è notare come in una lettera indirizzata allo stesso p. Menocchi alcuni giorni dopo (21 settembre) dal p. Donato da Ferrara si legga: « Ho inteso che lei è da N.S. addimandata a Roma per scrivere contro di lui (nella proposizione precedente il p. Donato comunicava al Menocchi come il Sarpi avesse pubblicato l'*Apoloogia* del Gerson in risposta alla confutazione fattane dal Bellarmino) insieme con delli altri. Sarà honore che possi ascendere a dignità. »⁷⁶.

Da queste testimonianze, che sono almeno nella sostanza fra loro concordanti, emerge con evidenza un dato di fatto e cioè che nel mese di settembre venne deciso (da chi? dal generale? dal generale sotto la sollecitazione del cardinal protettore — non si dimentichi la dedica a lui del volume del Vighiani — o dello stesso Paolo V?) che dei padri « principalissimi » si recassero a Roma. Il « servitio importantissimo », di cui scrive il generale, concerne evidentemente degli scritti di risposta al Sarpi.

Tra « gli altri » convocati a Roma dovettero esserci con ogni probabilità coloro che effettivamente collaborarono a scrivere contro il Sarpi e cioè il p. Deodato Ducci, il p. Valerio Seta (che, secondo il Bonfrizieri, sarebbe stato proposto a questo scopo a Paolo V dal cardinal Bonifacio Bevilacqua⁷⁷), il p. Antonio Vivolo, il p. Liberio Bianchini e il p. Cristoforo Galgani.

A partire da questo momento si può parlare di volontà delle gerarchie dell'Ordine di prender posizione pubblicamente nei confronti del Sarpi per scindere le proprie responsabilità dagli atteggiamenti da lui assunti.

⁷⁴ A.M. Vicentini, *I Servi di Maria nei documenti e codici veneziani*, parte II, vol. I, cit., p. 109.

⁷⁵ Archivio di Stato di Bologna, Misc. 153/6243, n. 98.

⁷⁶ *Ib.*, n. 55.

⁷⁷ *Diario Sagro dell'ordine dei Servi di Maria Vergine*, Venezia 1723, p. 542.

Il p. Lelio Baglioni fu il primo Servita a scrivere direttamente contro il Sarpi. La sua *Apologia*⁷⁸ ha infatti come scopo la confutazione delle *Considerationi sopra le censure* e del *Trattato dell'interdetto*.

Chi era il Baglioni⁷⁹ e quale valore assume la sua opera?

Nato con ogni probabilità a Firenze nel 1550, entrato nell'Ordine nel 1559, maestro in teologia nel 1576, scrisse nel 1577 un *Tractatus de praedestinatione* a cui seguì nel 1579 un *Tractatus de peccato originali*. Si tratta di due lavori che si inseriscono nella trattatistica teologica di stampo controversistico assai in voga dagli inizi del '500 e che sono ispirati, pur nell'ambito delle decisioni conciliari tridentine o, almeno, di una certa interpretazione dei decreti tridentini, ad una assai accentuata fiducia nelle forze dell'uomo in rapporto alla giustificazione. La posizione assunta in essi si discosta nettamente da quel filone che si richiamava al pensiero di s. Agostino ed era stato ed era ben vivo con Agostino Bonucci, il Mazzocchi e potremmo anche aggiungere il Capella, anche nell'Ordine dei Serviti. Filone nel quale in qualche modo si inseriva anche Paolo Sarpi, come è dato vedere dall'atteggiamento da lui preso nella controversia *de auxiliis* e come traspare da molte pagine della *Istoria del concilio Tridentino*. La divergenza di idee che si riscontra fra il Baglioni e il Sarpi non investe dunque unicamente la concezione della potestà pontificia, dei rapporti fra Stato e Chiesa — per usare una terminologia ormai consacrata dall'uso — ma affonda le sue radici in un terreno più propriamente o specificamente teologico.

Eletto provinciale della provincia toscana nel 1585, successe al Sarpi come procuratore generale dell'Ordine nel capitolo generale celebratosi a Cesena il 4 giugno 1588. Nominato da Sisto V vicario generale dell'Ordine nel 1590, alla morte del generale G.B. Libranzio da Budrio, fu eletto generale nel capitolo tenutosi a Parma il 1° giugno 1591. Rieletto nel 1594, venne

⁷⁸ Così seguita il titolo: *contro le Considerationi di Fra Paolo da Venezia dell'ordine de Servi sopra le censure della Santità di N. S. Papa Paolo Quinto e contro il Trattato de sette Theologi di Venezia sopra l'Interdetto di Sua Santità divisa in due parti, dove si tratta della Potestà, e Libertà Ecclesiastica*, in Perugia, per Vincenzo Colombara. Con licenza de' Signori Superiori. MDCVI.

⁷⁹ Per una più ampia nota biografica si veda *Lelio Baglioni* di B. Ulianich, in « Dizionario Biografico degli Italiani », V, Roma 1963, pp. 225-228. A questa « voce » rinviamo anche per la bibliografia.

a trovarsi verso lo scadere del secondo triennio in forte tensione con il cardinal Santori, protettore dell'Ordine. Si era rifiutato infatti di favorire la candidatura alla suprema carica dell'Ordine del p. Gabriello Colisconi, appoggiato dal Santori e ritenuto invece dal Baglioni ambizioso e disonesto. L'atteggiamento assunto e dal cardinal protettore e dal Baglioni ebbe immediate e profonde ripercussioni nell'Ordine che si divise in due correnti⁸⁰. Dalla parte del Baglioni si schierò anche Paolo Sarpi, che fu sempre un religioso rigido, come dimostrano anche le sentenze da lui pronunciate nei processi che istruì⁸¹.

Dal 1598 sino alla morte avvenuta nel 1620 insegnò metafisica allo Studio di Pisa. Dal 1599 al 1602 lesse anche Sacra Scrittura.

Del Baglioni vanno ricordate altre due opere rimaste inedite⁸².

La prima, *Considerationi sopra il discorso di fra Marcantonio Capello sulle controversie fra N.S. e la Serenissima Repubblica di Venetia*, confutava lo scritto del minore conventuale Marc'Antonio Capello, il cui nome compariva anche fra i teologi estensori del *Trattato dell'Interdetto*. Le *Considerationi* non furono pubblicate, non tanto forse per la sopravvenuta pacificazione fra Paolo V e la repubblica di Venezia, quanto invece perché, a neppur tre mesi di distanza dalla stampa di *Delle controversie*⁸³, « stimato il più pernicioso che sia uscito dalla parte avver-

⁸⁰ Si veda quanto dice a questo proposito il Micanzio nella *Vita* del Sarpi, in *op. cit.*, pp. XXIX-XXX.

⁸¹ Citiamo soltanto un caso che desumiamo dai *Regesta Priorum Provinciae ab anno 1570 ad annum 1608, ms. cit.*, f. 103 v: « Die 7 septembris 1589. R.P.Mg. Paulus Venetus Bononiam venit, missus ab Ill.mo et Rev.mo DD. Protectore, et Provinciae Romandiolae commissarius ac visitator effectus, qui inter visitandum R.Mg. Apollonium Painium de Bononia relegavit in conventu Servorum Mediolani; Fratrem Alexandrum e conventu s. Joseph perpetuo bannivit a Provincia Romandiola et in Provincia Januae relegavit; Mg. Dionillum de Bononia per triennium relegavit in conventu Servorum Parmae; et Mg. Alexandrum de Bononia in conventu Faventiae, aliis poenitentiis salutaribus adiunctis. Mg. Vitalem de Bononia et simul cum eo multos alios voce activa et passiva privavit, eo quod texeris luderint ». Tra le persone punite v'erano quattro maestri in teologia di cui un primo definitore provinciale e un altro priore del convento dei Servi di Bologna.

⁸² Il manoscritto si trova alla Biblioteca Nazionale di Firenze, *Fondo Conventi soppressi*, G.V. 1315.

⁸³ Il volume fu pubblicato alla fine del 1606 (il permesso del Consiglio dei Dieci reca la data del 22 dicembre).

sa », il Capello fuggì da Venezia, come scrive il Possevino⁸⁴, « per gittarsi a' piedi di Sua Santità ».

L'altra reca il titolo *Examen haereticarum fabularum quibus libri quattuor de Repubblica Ecclesiastica Marci Antonii De Dominis referti sunt*. Con la confutazione della prima parte dell'opera del De Dominis apparsa a Londra nel 1517, il Baglioni, che si muove nell'ambito di posizioni chiaramente bellarmine (intendiamo riferirci in particolare alle *Controversiae*), si prefiggeva di portare il suo contributo alla controffensiva cattolica condotta contro il De Dominis dal Bayerlinck, dal Boudot, dal Becan, dal Cidonio e dal Lloyd.

Quando il Baglioni iniziò a scrivere contro il Sarpi non era un « homo novus », come il Sermarini e il Vighiani, né sul piano delle cariche all'interno dell'Ordine né sul piano dell'attività letteraria. Egli stilò il suo lavoro con estrema alacrità, se esso poté vedere la luce, unico fra quelli scritti da Serviti, « avanti il Natale del 1606 »⁸⁵. Ad accelerare la stesura e la stampa^{85 bis}, dovette contribuire anche la particolare atmosfera carica di odio nei confronti del Sarpi che lasciava presagire a breve scadenza una sua formale condanna da parte del tribunale dell'Inquisizione romana. Il 30 ottobre 1606 il Sarpi era stato citato a comparire, entro 24 giorni, dinanzi all'Inquisizione. E analoga citazione veniva pubblicata a Roma il 4 novembre per il Micanzio⁸⁶. Anche se la sentenza di scomunica per i due Serviti venne in effetti pronunciata il 5 gennaio 1607, era ben chiaro quale sarebbe stato l'esito del processo: i consultori del S. Uffizio avevano già redatto le loro censure prima della citazione. Poteva dunque apparire opportuno che, prima della condanna formale del Sarpi da parte

⁸⁴ P. Pirri, *L'Interdetto di Venezia*, cit., p. 317. Per la corrispondenza intercorsa fra il Capello e il Possevino, si veda *ib.*, pp. 313-327 (alle pp. 313-314 vien delineata con una certa compiutezza la figura del Capello).

⁸⁵ Lo afferma il p. Cornelio Peraccini nel *Libro delle memorie* già ricordato (cfr. A.M. Vicentini, *I Servi di Maria nei documenti e codici veneziani*, parte II, vol. I, cit., p. 109).

^{85 bis} Che sia la stesura sia la stampa dell'opera si succedessero con un ritmo serrato, lo afferma il Baglioni stesso nell'Avviso indirizzato « Alli cattolici e prudenti lettori ». In esso si ha: se leggendo l'*Apologia*, « i vostri Elevati Ingegneri non resteranno a pieno sodisfatti, pregovi in cortesia ad haver riguardo alla brevità del tempo in comporla, et anco scorgendo in essa errori, alla prestezza in stamparla, ... ».

⁸⁶ Cfr. R. Tauci, *Intorno alle lettere di Fra Paolo Sarpi ad Antonio Foscarini*, cit., p. 166 sgg. Si vedano le risposte del Sarpi e del Micanzio alle citazioni del S. Uffizio in « Opere di F. Paolo Sarpi », III, cit., pp. 180-186.

dell'Inquisizione, un Servita, a nome dell'Ordine intero, pubblicamente si fosse distanziato da lui. E proprio all'inizio dell'opera il Baglioni esprime, « a nome di tutta la religione », il « grandissimo cordoglio, e rammarico »⁸⁷ per « l'atto » compiuto dal Sarpi che tradisce « un odio intenso contro il Pontefice Romano, e contro la sua Autorità un gran disprezzo ». Con le posizioni difese nelle *Considerationi*, il Sarpi ha rimesso a nuovo la « dottrina... del Brenzio ne' suoi prolegomeni, di Filippo Melantone ne' suoi luoghi comuni, di Pietro Martire, nel 13 cap. dell'Epistola de Romani,... di Giovanni Calvino lib. 4 institut. cap. II. § 15 »⁸⁸. E « questo grave errore da lui si va seminando in queste considerationi, per adulare i Principi secolari, e fargli suoi partiali in questo negotio, o almeno raffreddargli in ciò, a pigliar protezione della Chiesa Cattolica Romana, per quello, che egli mostra d'interesse loro »⁸⁹. Ma come mai il Sarpi ha agito così? Non riesce neppure ad immaginare il Baglioni « qual cosa a ciò fare l'abbia spinto », per aver conosciuto il Sarpi « in tutte le sue attioni molto riguardevole e circospetto nel parlare, e massime mordacemente ». Avrebbe dovuto comportarsi diversamente il Sarpi, almeno « per l'habito di Religioso, che porta, e di quella Religione in particolare, che sempre con favori, gratie, e privilegij è stata favorita dalla Santità del presente Sommo Pontefice, che a dirne il vero, non è stata gratia, che le sia stata domandata, che benignissimamente non glie l'abbia conceduta. E perciò di quest'atto fatto da lui indebitamente, la detta Religione humilissima, e fidelissima serve sempre alla Santa Sede, ne sente un'incredibile, et estremo dolore »⁹⁰. Tutto il tono con cui è stilata la introduzione indica che questa fu scritta quando la condanna del Sarpi era già sicura.

La confutazione delle *Considerationi* è invece condotta con ponderato equilibrio; la discussione è improntata ad uno spirito che vuol essere il più possibile oggettivo e mai scade in attacchi volgari. Mai il Sarpi viene nominato nel corso dell'*Apologia*. Proposizioni e giudizi suoi vengon sempre riferiti impersonalmente: « s'opponne », « si dice », « non sarà alcuno che dica », « molto mi meraviglio che si dica », « a quello che si dice », e così via.

⁸⁷ *Apologia contro le Considerationi*, p. 3.

⁸⁸ *Ib.*, p. 1. Analogo giudizio ritorna nella confutazione del *Trattato* (parte II, p. 5).

⁸⁹ *Ib.*, p. 2.

⁹⁰ *Ib.*, p. 3.

Il suo modo di procedere non segue passo passo la scrittura del Sarpi. Al contrario, egli articola l'*Apologia* secondo un proprio schema che tende a scalzare alla radice le argomentazioni sarpiane. Delle quattro parti in cui si articola l'opera⁹¹, ci limitiamo a considerare la prima, in quanto le rimanenti tre si sviluppano tenendo presente e applicando ai problemi concreti presentati dalle *Considerationi* la base dottrinale esposta e dimostrata nella prima.

Il fondamento delle argomentazioni sviluppate dal Baglioni è dato dalla proposizione VII in cui si afferma che « Il Sommo Pontefice, ha amplissima potestà temporale, sopra tutti li Prencipi, Repubbliche, Re, e Imperatori Christiani, in ordine al fine Spirituale »⁹². Non si tratta di un'autorità temporale *simpliciter*, ma di una « autorità temporale, per quello, che sia necessario al vero cammino del bene spirituale, che non gli possa esser impedito ». Vale a dire, il papa ha « l'autorità sopra le cose temporali, per ordinarle, quando sia necessario, alle spirituali: laonde vediamo, che la potestà civile, per questo rispetto è soggetta alla potestà spirituale del Papa »⁹³. E in questa esposizione è facilmente riconoscibile la tesi sostenuta dal Bellarmino. Ma ci sono, nelle proposizioni seguenti, delle esplicitazioni di questo fondamento da parte del Baglioni, che vanno senz'altro ricordate. Naturalmente — egli afferma — qualora si tratti di una causa pura laicale », che « torna in detrimento delle cose temporali » è da seguire il « Principe Cristiano », perché « il governo delle cose temporali appartiene al Principe temporale datogli da Dio, e deve stare diligentemente per il comodo di quelle, e che non gl'occorra danno alcuno ». Laddove si deve ascoltare e seguire il papa « governatore delle cose spirituali », quando « dalle cose temporali di

⁹¹ La prima parte è propriamente dottrinale: in essa « si statuiscono Trenta Propositioni, la verace Dottrina delle quali... conduce maravigliosamente a conoscere la falsità delle cose, che malamente, e stortamente s'apportano ». Nella seconda parte si dimostra che « N.S. Papa Paolo V. necessariamente per debito di coscienza, e per conservazione della libertà Ecclesiastica, è stato astretto a fulminare Censure contro il Serenissimo Doge, Signori Veneziani, e Stato Veneto ». Nella terza si prova che le censure fulminate « veramente obbligano all'osservanza tanto Ecclesiastici, quanto Laici di quello Stato Veneto, sotto pena di peccato mortale ». La quarta parte presenta esempi dai quali appare che coloro che « hanno voluto introdurre Abusi, o nuove Dottrine, sono stati severamente puniti ».

⁹² *Apologia*, p. 14.

⁹³ *Ib.*, pp. 14-15.

qualsivoglia... si ritardino, o impediscano le cose spirituali »⁹⁴. (Ed in ciò il Baglioni si richiama esplicitamente a Tommaso e rinvia anche al Vitoria). Ed è al papa che spetta giudicare « se le leggi siano in pregiudizio della libertà Ecclesiastica...; perché è materia de Canon, che s'appartiene a lui, che gl'ha fatti »⁹⁵. Quanto poi alle libertà ecclesiastiche, egli rifugge da qualsiasi definizione della controversia: non vuol discutere se esse siano *de iure divino* o *de iure naturali*. Gli basta constatare il fatto che « veramente, e realmente nella Santa Chiesa Cattolica si trova questa esentione, e gl'Ecclesiastici sono di questa in giusta possessione, per centinaia d'anni »⁹⁶ e ribadire che i principi cristiani son tenuti a rispettarle. L'argomentazione addotta a questo scopo è assai interessante, perché ci fa cogliere il pensiero del Baglioni, anche circa il modo di conferimento dell'autorità al principe: « ... tutta l'autorità de Principi è dalla Repubblica e da' popoli. Hora tutta la Repubblica Christiana già hà consentito all'esentioni de gli Ecclesiastici, adonque non possono, ne devono i Principi levarla, c impedirla »⁹⁷. È vero che al termine dell'argomentazione il Baglioni rinvia anche al Soto, citando un suo brano in cui si afferma: « nichilominus potuit Papa etiam Inconsultis Principibus, et debuit eos ab eorum exactionibus et foro excipere, cui quidem exemptioni Principes contradicere nequeant »⁹⁸. Ma, in effetti, non è questo il filone ad essere precipuamente fatto proprio dal Baglioni. Nella proposizione XX, in cui è ripresa la questione delle libertà ecclesiastiche, il Baglioni insiste nell'argomentare *de facto*⁹⁹. Ma abbandona questo procedimento e si sforza di dare al suo discorso un fondamento *de iure divino* non appena affronta la questione del foro ecclesiastico a cui rinviavano i fatti all'origine della controversia veneto-pontificia. Così il Ba-

⁹⁴ *Ib.*, p. 19.

⁹⁵ *Ib.*, p. 20.

⁹⁶ *Ib.*, p. 21.

⁹⁷ *Ib.*, p. 24.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ Egli scrive: « Le leggi fatte, e le dichiarazioni de gl'Imperatori, Re, e Principi a favore di qualcheduno, e li Privilegi concessi, i Possessi, e Dominij delle cose, doppo che sono invecchiati per uso, e consuetudine, et hanno acquistato ogni ragione, passate tutte le prescittioni civili, e canoniche, non si devono di nuovo a capriccio di qualsivoglia esaminare, se siano buone, e giuste, se conformi alla legge Divina, e Naturale, se fosse ragionevole la causa del Privilegio, se chi la diede, la poteva dare; in che modo si possesga; o se il titolo, con che si possiede, è giusto » (p. 29).

glioni nella proposizione XXVIII enuncia questa tesi: « Non deve alcun Principe, o Magistrato Secolare essere Giudice delle cose della fede, o delle cose spettanti alla Chiesa, et Ecclesiastici, ne meno delle cose temporali delle Chiese, e persone Ecclesiastiche per qualunque causa, e delitto, essendo officio solo del Sommo Pontefice, de Vescovi, e de gl'altri Giudici Ecclesiastici, e de loro Delegati, e questo è de Iure Divino »¹⁰⁰. La tesi, che affronta il nucleo centrale della controversia, ponendo insieme sin dall'inizio senza aver prima dimostrato la necessità di un loro sostanziale collegamento, « cose della fede » e « cose temporali », ecclesiastici nell'esercizio della loro funzione ministeriale ed ecclesiastici nella loro vita comune, all'interno di uno stato, evita di rispondere al problema che preliminarmente veniva posto dal Sarpi e dai teologi veneti. Questa tesi, in ogni modo, vien provata con gran numero di *auctoritates*: dalle *Decretali* al Soto, al Vitoria, all'Almain. Non mancano poi, in secondo luogo, le citazioni dalla Scrittura. È riportato un lungo passo dal Deuteronomio (17, 8 ss.) ed è ricordato Paolo (Ef. 4, 11-14). Ma non vien ripetuto il passo, citato in appoggio alla tesi dal Soto, di I Cor. 2, 14 ss. E non sappiamo se perché al Baglioni l'esegesi del passo, nonostante la secolare tradizione di taglio canonistico che se ne appropriava il senso per fini ben precisi, sembrasse non corretta o perché gli bastasse di aver rinviato al Soto che su quelle proposizioni di Paolo incentrava la sua argomentazione. Seguono poi testimonianze tratte dai Padri greci e latini, da decreti papali e conciliari, per concludere che « L'opposito di questo, è errore dannato in Santa Chiesa da Giovanni 22. come dice il Turrecremata libro 4. de Ecclesia in fine »¹⁰¹.

Si inizia con le *Decretali* e si termina con il Turrecremata: un insieme di *auctoritates* molto varie alla luce delle quali si interpreta la Scrittura. È l'argomentare, è il modo di procedere dei canonisti e dei polemisti del tempo, che sembra trovare riscontro in un analogo modo di procedere dei teologi.

Ma un altro atteggiamento del Baglioni che va ricordato, in quanto se, per un verso, sembra ribadire il suo appoggio alla dottrina della « potestas indirecta » del papa « in temporalibus », per l'altro pare invece infirmarla, prende corpo nella proposizio-

¹⁰⁰ *Ib.*, p. 38.

¹⁰¹ *Ib.*, p. 42.

ne XXX e nella dilucidazione di essa. Scrive dunque il Baglioni nella proposizione XXX: « Per ultimo avvertiscasi, che quando in qualsivoglia luogo io parlo dell'Amplissima potestà del Papa, et in particolare per quello, che ho detto nella Propositione settima, non intendo in modo alcuno di reprobare l'oppenione di quelli, che tengono, che il Papa habbia pienissima potestà in tutto il mondo, tanto nelle cose spirituali quanto nelle temporali »¹⁰². E nel corso della esplicazione egli afferma di non voler decidere neppure quale delle due opinioni sia la più vera o probabile, perché esse, se ben considerate, « hanno il medesimo fine » e si differenziano unicamente « nel modo del parlare, in quanto all'esecutione »¹⁰³. In effetti la posizione delineata nella proposizione VII non impedisce al Baglioni di assumere atteggiamenti, come quelli riscontrabili nella proposizione XXI, che sembrano richiamarsi alla dottrina della « potestas directa »¹⁰⁴. Si tratta di oscillazioni, di posizioni ambigue di natura tattica? Considerato il taglio di tutta l'opera propenderemmo per il crederlo.

Nella seconda parte, vale a dire nella risposta al *Trattato dell'Interdetto*, il Baglioni si attiene invece all'ordine seguito dai sette teologi e confuta una ad una le diciannove proposizioni di cui consta lo scritto. Il fondamento ultimo di questa risposta si ritrova nell'*Apologia contro le Considerationi*. È il Baglioni stesso ad affermarlo, quando scrive che « la maggior parte delle cose, che Questi sette Theologi vanno adducendo, e seminando contro la potestà, e libertà Ecclesiastica, e contro l'obediienza, e riverenza, che si deve da tutti al Sommo Pontefice, mirano, e tendano quasi a un medesimo scopo con quelle di Fra Paolo »¹⁰⁵. Ma quanto ci interessa porre qui in rilievo tralasciando di addentrarci in questa seconda parte, è un giudizio che si legge nella introduzione alla risposta al *Trattato* (si noti che la numerazione ri-

¹⁰² *Ib.*, p. 43.

¹⁰³ *Ib.*, p. 44. Era quanto sosteneva anche il Sarpi. Egli scrive infatti nella *Istoria particolare delle cose passate tra 'l Sommo Pontefice Paolo V e la Serenissima Republica di Venezia*, in *op. cit.*, p. 108: « E se ben tutti convenivano nell'asserir queste massime (circa l'autorità del pontefice sui principi anche "in temporalibus"), però non erano d'accordo nel modo: perché li toccati da un poco di vergogna dicevano che tanta autorità non è nel papa perché Cristo li abbia dato autorità temporale, ma perché alla spirituale questa è necessaria: e però Cristo, dando la spirituale, ha dato anco indirettamente la temporale ».

¹⁰⁴ *Ib.*, p. 30.

¹⁰⁵ II parte, p. 2.

prende dalla pagina 1) e che costituisce quasi la ripresa dell'introduzione alla confutazione delle *Considerationi*. I sette teologi — così in essa si legge — « forse a imitazione di Lutero, Calvino, e altri moderni Heretici, cercano apertamente, di levar via la Monarchia, posta da Christo nostro Salvatore nella Santa Chiesa ». Non solo, ma la loro dottrina attinge anche il piano più propriamente politico: « Anzi con gli Anabatisti, Libertini, et altri heretici, tentano levare l'obediencia a Precipi tutti; riducendo le Leggi loro, e Statuti, avanti che siano obligati a osservarli, all'esamine, e censura propria de sudditi »¹⁰⁶. La radice di simili atteggiamenti — e qui ci sembra che il Baglioni voglia dare indirettamente una risposta all'interrogativo che aveva lasciato aperto nella prima introduzione (« Ne posso immaginarmi qual causa a ciò fare l'abbia spinto ») — si trova in quella « libertà di coscienza » che mira a « non conoscere alcuno per superiore, né obedirlo in qualsivoglia modo, se non quanto loro piace; fine a punto di tutti gli Heretici moderni »¹⁰⁷.

Questa accusa veniva rivolta al Sarpi, e non dal solo Baglioni, perché egli aveva di fatto esaminato e combattuto una decisione del pontefice in materia di censure. Ma il motivo all'origine del suo esame era chiaro: « Il cristiano non deve prestar obbedienza al comandamento che gli viene fatto (se ben fosse del sommo pontefice) se prima non verrà esaminato il comandamento quanto la materia ricerca, se è conveniente e legitimo obligatorio;

¹⁰⁶ *Ib.*, p. 5. Il Baglioni ricorda anche « li tumulti contro li Precipi in Germania, in Francia, in Fiandra, in Inghilterra, in Ungaria, et altrove,.... ». Si può cogliere in queste proposizioni la tesi ancora ben radicata al tempo del Baglioni che mutamento sul piano religioso portasse necessariamente con sé una rivoluzione dell'ordine politico. Il Sarpi stesso si faceva portavoce di questi giudizi che erano penetrati nell'animo dei Veneziani — non perché li condividesse, ma perché riteneva necessario che venissero sradicati — in un colloquio con Christoph von Dohna: « Per la guerra di Carlo V, e per la fama che ne fu sparsa, si credeva che quella religione riformata portava seco guerra e mutazione di Stato, e, per questo, fu conchiuso di tenerla lontano, e quest'opinione ha fatto radici grandi ne' cuori di questa Signoria » (4 agosto 1608, in *Lettere ai protestanti*, a cura di M.D. Busnelli, II, Bari 1931, p. 123). Ma la tesi del Baglioni (e quella descritta dal Sarpi), se la si riduce alla constatazione della ben stretta connessione intercorrente fra mutamento di religione e mutamento sul piano politico, era già presente nella prefazione premessa dal luterano Sleidan al suo *De statu religionis*, opera che certamente il Sarpi e forse anche il Baglioni conoscevano. Se ne era avuta un'edizione anche in italiano.

¹⁰⁷ II parte, p. 5.

... »¹⁰⁸. Poiché « non solo li pontefici di santità, ma quelli ancora che si sono governati più con mezzi umani hanno confessato di aver potuto fallare, e offertisi alla retrattazione »¹⁰⁹. E quando dall'esame dovesse risultare che « li comandamenti » del pontefice sono « ingiusti e nulli (o perché eccedino l'autorità datagli da Cristo, o perché siano contro la legge divina) » ed egli, per farli eseguire, « fulmina sentenza o censura di scomunica o d'interdetto... non si debbe ricevere né ubidire né stimare, salva la riverenza debita alla sedia apostolica »¹¹⁰. Sono tutte affermazioni da considerarsi nel contesto di un discorso ben preciso: quello riguardante la concreta situazione veneta. Anche se esse mirano a scalzare un principio che il Sarpi considerava come precipuamente inculcato dai gesuiti: quello della cieca obbedienza¹¹¹. Cieca obbedienza che sarebbe stata, secondo il Sarpi, uno degli strumenti più potenti con cui il papato e la curia avrebbero fondato e rafforzato la loro potenza politica, temporale. Non si tratta di libero esame della Scrittura o di decisioni prese dalla Chiesa sul piano dogmatico, ma di esame di una decisione ritenuta esulante dall'ambito di specifica competenza della Chiesa e quindi anche del papato. Da qui l'importanza nodale del dibattito sulla « potestas » papale nella « guerra delle scritture ».

La confutazione del *Trattato dell'interdetto* si presenta più dura e decisa rispetto a quella delle *Considerazioni*. E anche il tono diventa più polemico. Laddove tra introduzione e confutazione delle *Considerazioni* si avverte una profonda differenza di tono, come se l'introduzione fosse stata stilata da una diversa persona, nessuna differenza si riscontra invece, nella seconda parte dell'opera, fra introduzione e testo (in cui vien talora espressamente nominato « Maestro Paulo »).

Appare probabile che le introduzioni alla prima e alla seconda parte come pure la confutazione del *Trattato dell'interdetto* risentano da vicino dell'atmosfera particolarmente incan-

¹⁰⁸ *Trattato dell'interdetto* in « Istoria dell'interdetto... », cit., III, p. 21 (prop. XII). « Questa 12. propositione,... è l'heresia di Luthero », così il Baglioni nella parte II, p. 38.

¹⁰⁹ *Considerazioni sopra le censure* in « Istoria dell'interdetto... », cit., II, p. 27.

¹¹⁰ *Trattato dell'interdetto*, in op. cit., p. 28 (prop. XV).

¹¹¹ Cfr. B. Ulianich, *Considerazioni e documenti per una ecclesiologia di Paolo Sarpi*, in op. cit., p. 25 sgg.

descente che era venuta creandosi a Roma (e, di riflesso, in qualche modo, anche fra le gerarchie dell'Ordine) nei confronti del Sarpi e dei teologi veneti. Ciò non esclude per altro che il Baglioni abbia voluto procedere in modo diverso all'interno di una discussione di un'opera del Sarpi e di un'altra che andava sotto il nome dei sette teologi. Forse il Baglioni non voleva né desiderava una rottura totale con il Sarpi. Egli era un uomo di studio, con la sua impostazione teologica chiaramente definita che non collimava affatto con quella del Sarpi, ma la stima e forse l'amicizia che al Sarpi lo legavano gli impedirono, in un primo tempo almeno, di attaccarlo a fondo, al di là del piano puramente dottrinale. L'*Apologia* risulta così, nel suo insieme, un lavoro non perfettamente unitario sia nel tono, sia nella tesi dottrinale di fondo, che tradisce talora oscillazioni, senza precludere per altro ogni possibilità di apertura. L'*Apologia* è, in effetti, un lavoro su commissione, in cui traspare un non compiuto processo di omogeneizzazione fra personalità dell'autore e gli ordini che a lui certamente furono impartiti.

Quanto il Baglioni scrisse contro il Sarpi non influisce, sembra, sul giudizio espresso su di lui dal Micanzio nella *Vita* del suo maestro: il Baglioni fu « uomo veramente di gran vivacità, ardito, dotto, e anco di vita incolpata »¹¹². E questa potrebbe essere forse una riprova del fatto che il Baglioni combatté il Sarpi senza odio, soltanto per obbedienza.

Come fu accolta l'opera del Baglioni negli ambienti curiali? Non sappiamo. Il p. Peraccini nel *Libro delle memorie* già ricordato osserva che l'*Apologia* « dette grandissima soddisfazione a chiunque l'ha visto per le tante allegazioni di dottori d'ogni sorte che cita in difesa della S. Sedia apostolica »¹¹³. Ma appariva il Sarpi sufficientemente combattuto? Non sappiamo se alla curia bastasse. Alcune missive dure che il cardinal protettore dei Serviti scrisse al Baglioni¹¹⁴ (secondo gli *Annales*¹¹⁵ sarebbe stato il Ber-

¹¹² In *op. cit.*, p. XXIX.

¹¹³ In A.M. Vicentini, *I Servi di Maria nei documenti e codici veneziani*, parte II, vol. I, *cit.*, p. 109.

¹¹⁴ Cfr. *Lettere del Card. d'Ascoli, ms. cit.* Si veda in modo particolare la lettera del 28 giugno 1608: « Noi non habbiamo saputo, se non per la sua delli 21 del corrente che la P.V. insieme con gl'altri frati mangiasse così spesso in camera, crediamo bene che il P. Provinciale facendogliene correptione possa haverli detto che son cose ch'a noi dispiacciono sommamente com'è la verità,

nerio stesso a dar l'incarico al Baglioni di scrivere contro il Sarpi) qualche tempo dopo che era apparso il volume, senza naturalmente che mai di questo si parlasse, ci sembra lascino almeno aperto l'interrogativo.

* * *

Certamente il Baglioni era una personalità di rilievo nell'Ordine. Ma la risposta che potremmo definire ufficiale va considerata la *Difesa delle censure pubblicate da N. S. Paolo Papa V. Nella causa de' Signori Venetiani. Fatta da alcuni Theologi della Religione de' Servi. In risposta Alle Considerationi di F. Paolo da Venetia dello stesso Ordine. Et al Trattato dell'Interdetto de' sette Theologi*, pubblicata in Perugia nel 1607. I firmatari della *Difesa* vanno senz'altro considerati, e dal punto di vista della rappresentatività delle provincie italiane e per il posto che essi occupano nella gerarchia, dei notabili dell'Ordine. Essi sono, seguendo l'ordine con cui il loro nome appare in calce alla perfezione: Deodato Ducci da Borgo San Sepolcro¹¹⁶, procuratore generale; Valerio Seta¹¹⁷, provinciale della marca trevigiana (aveva abban-

parendoci che non convenga in niun modo, e che le ragioni ch'ella allega nella sua lettera non siano punto rilevanti; avvertisca per ciò di non mangiar per l'avvenire in camera se non ne' giorni che leggerà, et allhora solo e non con altri frati, il che osserverà inviolabilmente, si per mantener in noi la buona opinione c'habbiamo di lei come anco acciò non ci dia occasione di far contro di lei qualche risentimento che non li piaccia, e per fine li preghiamo ogni bene ».

¹¹⁵ II, pp. 480-481: « Opusculum Hieronymi Cardinalis Protectoris jussu pro tuenda Ecclesiastica immunitate editum ».

¹¹⁶ Il Ducci era stato reggente degli studi dell'Ordine in Cesena e in Foligno (*Annales* II, 429 e F. Tozzi, *De scriptoribus Ordinis Servorum B.M.V.*, trascrizione citata, p. 65). Procuratore generale per il triennio 1594-1597 aveva tentato attraverso l'interessamento del nunzio in Francia presso il quale un suo fratello prestava servizio come abbreviatore, di accedere alla suprema magistratura dell'Ordine (A. F. Piermei, *Memorabilium Sacri Ordinis Servorum B.M.V. Breviarium*, IV, Roma 1943, p. 49). Dal 1605 era nuovamente procuratore generale (*Annales*, II, p. 353). Secondo gli *Annales* (II, p. 429) da procuratore generale egli avrebbe tenuto delle orazioni dinanzi al papa e ai cardinali « ex quibus nonnullae collectae fuerunt, et in lucem editae per Angelum Rocham Pontificium Sacristam ».

¹¹⁷ Il Tozzi dà nel *De scriptoribus Ordinis Servorum B.M.V.* (trascrizione citata, pp. 169-170) un elenco di pubblicazioni poetiche del Seta. Era stato reggente degli studi in Pavia nel 1597 ed era una creatura del cardinal Bonifazio Bevilacqua, come afferma il Bonfrizieri (*Diario Sagro dell'Ordine dei Servi di Maria Vergine*, Venezia 1723, pp. 542-543). Si veda su di lui *Annales* (II, pp. 274, 364, 563).

donato il territorio della Repubblica per osservare l'interdetto); Antonio Vivolo da Corneto¹¹⁸, già procuratore generale, creatura del cardinal Pietro Aldobrandini; Dionigio Bucherelli¹¹⁹, reggente degli studi dell'Annunziata di Firenze, già provinciale della provincia toscana; Cristoforo Galgani¹²⁰, di Siena, predicatore; Libero Bianchini¹²¹ di Roma, socio della provincia mantovana. Ma se si eccettui il Bucherelli, si tratta più di uomini di governo che non di studio. Questa affermazione resta vera anche se il Seta ha scritto carmi latini e versi volgari e una *Genealogia della famiglia Bevilacqua*¹²².

¹¹⁸ Secondo *Annales* (II, pp. 420-421) il Vivolo sarebbe entrato nell'Ordine quando era già giovane (« dum adhuc degeret in seculo, et secularibus negotiis nimis addictus ») in seguito all'apparizione di una bellissima donna che lo invitò ad andare nella chiesa dei Servi di Corneto. Prima « magister studii » e poi « baccalaureus conventus » in Perugia, ricevette il grado di maestro in teologia durante il capitolo generale tenutosi a Roma nel 1582. Quindi fu reggente degli studi a Foligno, Padova e Perugia. Era della famiglia del cardinal Pietro Aldobrandini che lo aveva scelto come suo confessore e teologo (Pl. Bonfrizieri, *Diario Sagro...*, cit., pp. 196-198; cfr. anche F. Piermei, *Memorabilium... Breviarium*, cit., IV, p. 189). Dal 1600 al 1603 fu procuratore generale dell'Ordine. Viene ricordato anche come predicatore.

¹¹⁹ Entrò nell'Ordine nel 1573 (F. Piermei, *Memorabilium... Breviarium*, cit., IV, p. 197). Già da giovanissimo (secondo *Annales*, II, p. 447) « theologicis lectiones in Universitate Pisana pro Jacobo Tavanthio habuit (...) ». Baccelliere nel 1586, fu incorporato alla università dei teologi di Firenze nel 1602 (F.L. Cerracchini, *Fasti teologali*, cit., p. 317). Fu reggente degli Studi dell'ordine a Rimini, Siena, Bologna e, per ultimo, a Firenze. Ed era anche consultore della S. Inquisizione di Firenze (*Annales*, ib.). Negli anni dal 1603 al 1606 era stato provinciale della provincia toscana (*Cronotaxis Priorum Provincialium O. S. Provinciae Tusciae, Florentiae* 1893, p. 13. Per gli anni 1604-1606 si ha questa nota: « Suspensus fuerat hoc anno (1604) ab officio, sed cito restitutus »). Di lui gli *Annales* (ib.) e il Tozzi (*De scriptoribus Ordinis Servorum B.M.V.*, trascrizione citata, p. 33) ricordano numerosi commenti alle opere di Aristotele e di Pier Lombardo.

¹²⁰ Di lui sappiamo soltanto (Tozzi, *De scriptoribus Ordinis Servorum B.M.V.*, trascrizione citata, p. 52) che predicò in Pistoia « con grande applauso » nel 1595. Viene ricordato soltanto per l'opera in collaborazione *Difesa delle censure*.

¹²¹ Secondo il Mazzuchelli (*Gli Scrittori d'Italia*, vol. II, parte II, Brescia 1760, pp. 1190-1191), il B. ricoprì « con riputazione » diverse cariche nell'Ordine. Maestro in teologia, tra gli anni 1600 e 1602 fu parroco di S. Maria in Via a Roma (F. Piermei, *Memorabilium... Breviarium*, cit., III, Roma 1931, p. 286). Fece parte, insieme al Vivolo e al Seta, dell'Accademia degli Insensati di Perugia col nome di « l'addormentato » (*Rime di Francesco Coppetta ed altri Poeti Perugini scelte con alcune Note di Giacinto Vivoli*, I, Perugia 1720, p. 147).

¹²² Ferrara, 1606.

Quale sia stata la parte di ciascuno dei sei teologi nella stesura della *Difesa* è impossibile da stabilire, mancando al proposito qualsiasi documentazione. Né significato molto rilevante a questo fine riveste il fatto che, subito dopo la prefazione, in cui, come dice il titolo, « si spiega la cagione dello scrivere; e si scusa la tardanza di publicar l'opera », si abbia un indirizzo di saluto di Marco Antonio Bonciari al p. Valerio Seta (« Tuam lego Apologiam, Seta vir doctissime,... »). In quanto è più che probabile che il Bonciari si rivolgesse in primo luogo al Seta (si parla poi infatti di « tui sodales », di « vestra elegantia », « vestra modestia »), poiché questi era, fra i sei, il più a lui vicino in quanto si esercitava in composizioni poetiche.

Stando alle indicazioni che si possono cogliere nella prefazione, l'opera è da considerarsi come frutto di collaborazione di tutti e sei i Serviti. Per quanto concerne poi il ritardo con cui la *Difesa* fu pubblicata, gli autori insistono a tal punto su tutti i motivi che ne sarebbero stati all'origine¹²³, da far pensare che l'opera fosse apparsa quando la contesa veneto-pontificia era già risolta. È forse proprio per questo motivo che la *Difesa* non dà tutto quanto promette nel titolo. In effetti mai fu pubblicata la risposta al *Trattato dell'interdetto*. Nella « chiusa dell'opera » scrivono i sei teologi che avrebbero esaminato l'opportunità o meno di dare alle stampe la confutazione di quello scritto. Ma si avverte già in qual senso sia orientata la loro decisione, quando aggiungono: « Quantunque s'estimi, che poco più sarà mestiere di publicarla, havendo già gravissimi Theologi così dottamente, e con tanta eccellenza risposto, che non si vede, o qual'altra cosa aggiugner vi si possa, che da essi non sia portata; o qual difficoltà ci rimanga, che non sia disciolta »¹²⁴. Laddove i sei autori rinviano esplicitamente, in una nota in margine, ai nomi del Bellarmino, del Baglioni e del gesuita perugino Paolo Comitolo, che aveva pubblicato in Bologna, nel 1606, un *Trattato apologetico*, « lodato assai », come scrive il p. Acquaviva¹²⁵.

L'intento della *Difesa delle censure* è quello di ovviare al disonore arrecato da fra Paolo (« in questo non Paolo, ma Saulo »)

¹²³ Fra questi: « gli Autori non hanno potuto così tosto adunarsi, e convenir insieme a tal'effetto »; e, inoltre, « havendo altri prevenuto in rispondere, e portato di quelle cose, che già da essi apparecchiate s'erano, è convenuto far qualche mutatione, per non toccar la medesima corda, e non parer di dir quello ch'è d'altrui ».

« al santissimo pontefice » e « alla stessa Madre Religione » (che ne sente « estremo dolore » e non può star « senza lagrime ») mostrando che « se uno, o due di quest'Ordine hanno offesa la santa Sede Apostolica, gli altri tutti sono a lei ubbidientissimi, e disposti a spargere il sangue, et esporre la vita in difesa della sua autorità, e del suo honore ».

L'atteggiamento assunto nei confronti della sede apostolica si annuncia già con la xilografia riportata nella parte inferiore del frontespizio. Essa raffigura Paolo V assiso in trono con la tiara in testa e ricoperto di abiti pontificali. Nella mano sinistra stringe le due chiavi; la mano destra è sollevata in atto benedicente. Tutt'intorno alla xilografia è riportato il versetto 10 dal I capitolo di Geremia: « Ecce constitui te super gentes et regna ut evellas et destruas, aedifices et plantes ». E già nelle prime pagine del volume si avverte chiaramente, nonostante essi affermino di « tentar'insieme, se racquistar potessero questo mal'accorto lor fratello, rendendolo della verità capace... », quale sarà la posizione che i sei teologi prenderanno nei confronti del Sarpi. Essi dicono di « voler ferire, et in tutto abbattere l'Avversario (così F. Paolo sarà sempre in questo Libro nominato)... », che è un « falsario », un « sinistro Consigliere », affinché « della stessa Vipera incenerita, e quasi fatta Thriaca, si porti l'antidoto al morso, et alla piaga ». Seguendo un metodo che sarà poi adottato nei confronti del Sarpi anche dal Pallavicino, i sei teologi raggruppano in un elenco premesso alla confutazione¹²⁶ le « bugie più manifeste » (sono 31) desunte dalle *Considerazioni*. Nelle proposizioni da essi citate, il Sarpi si servirebbe prevalentemente « d'argomenti d'Heretici, di ragioni fallaci, di bugie, di luoghi mendacemente allegati, e d'altre si fatte cose, le quali appresso a chi non sa, possono acquistar qualche credenza »¹²⁷. Il taglio dell'opera resta fedele a queste premesse ed è duro, aspro. E si distacca decisamente dal modo, dallo stile che il Baglioni ha seguito nella confutazione della stessa opera sarpiana.

Poiché le *Considerazioni* del Sarpi miravano ad affossare le

¹²⁴ *Difesa*, p. 303.

¹²⁵ P. Pirri, *L'interdetto di Venezia*, cit., p. 258.

¹²⁶ *Difesa*, pp. 5-8.

¹²⁷ *Ib.*, p. 5.

immunità, reali o personali che fossero ¹²⁸, i sei autori concentrano i loro sforzi nel provare che le immunità sono inattuabili dal potere secolare, in quanto non aventi origine da esso sul piano del diritto. Motivo per cui ritengono « invalide, e nulle, ancorché favorevoli fossero », le leggi relative agli ecclesiastici che un principe temporale avesse potuto emanare « di propria autorità », vale a dire « senza dispensazione, e beneplacito della sede Apostolica » ¹²⁹. In questa prospettiva, l'intervento di Paolo V, anziché esser inteso — come veniva giudicato dai teologi veneti — un « ingerirsi ad esaminar le Leggi et amministrazioni della Repubblica... », appare invece consono all'ufficio pastorale del pontefice ¹³⁰. Esso impone al papa di difendere la « Potestà e Libertà della Chiesa ». Ma perché i principi secolari non avrebbero alcun potere di legiferare, entro limiti ben precisi, relativamente agli ecclesiastici? Poiché questi ed i beni ecclesiastici sono esenti dal potere secolare « de iure divino » ¹³¹ e « de iure naturali ». Questa la tesi sostenuta dai sei Serviti, anche se essi poi non condannano la dottrina secondo la quale l'immunità ecclesiastica sarebbe almeno « consonatissima alla legge divina, e naturale » ¹³². Ma quale è l'area a cui si estendono le immunità ecclesiastiche? Esse non si riferiscono a « cose meramente Ecclesiastiche, e spirituali ». Entro questi limiti esse son concesse persino dagli eretici, « i quali anch'essi, si come tolgono in altre cose l'immunità a gli Ecclesiastici, così non la negano nelle spirituali » ¹³³. Le immunità ecclesiastiche invece investono anche, e precipuamente, l'ambito temporale: è in questa direzione che si muove l'opera e si esercita la dialettica dei sei autori. La legittimità di questa estensione delle libertà ecclesiastiche è fondata nelle « leggi ecclesiastiche ». E poiché queste « risguardano a fine celeste, et a bene spirituale, e

¹²⁸ Ma questa era, a nostro avviso, la conseguenza di tutta una impostazione, niente affatto occasionale del suo pensiero.

¹²⁹ *Difesa*, p. 10.

¹³⁰ Ufficio pastorale, aggiungono i teologi Serviti, « qual santamente sostiene », *ib.*, p. 12. Ma era stato lo stesso Paolo V ad affermare che, nel caso di Venezia, si era sentito costretto ad agire dal suo « debito pastorale » (P. Sarpi, *Considerationi sopra le censure*, in « Istoria dell'interdetto... », *cit.*, II, p. 214).

¹³¹ I sei Autori non negano che « alcuni altri hanno altrimenti sentito ». Aggiungono però subito dopo: « tuttavia la comune opinione, e la verità è questa, che l'immunità Ecclesiastica sia di legge divina » (*Difesa*, p. 22).

¹³² *ib.*, p. 30.

¹³³ *ib.*, pp. 26-27.

soprahumano, ch'è la salvezza dell'anima »¹³⁴ esse obbligano tutti gli uomini. Ben più delle leggi civili che « sono inferiori, e come ministre all'Ecclesiastiche, e mirano a fine terreno, et a bene temporale ». Ma le leggi rinviano al legislatore. Quelle ecclesiastiche hanno la loro radice nell'autorità del papa. È il papa che tiene il luogo di « Christo... in terra ». Quanto egli « approva, è accettato; quello, ch'[egli] riprova, è rifiutato ». Nel suo « petto... è come uno scrigno, et Archivio, in cui tutte le leggi racchiuse si trovano »¹³⁵. L'autorità pontificia non solo è superiore e non costretta o temperata da qualsiasi altra istanza o realtà esistente nella Chiesa, ma essa è superiore a qualsiasi potestà secolare: come lo spirituale è superiore al temporale. Ma quale è più precisamente il rapporto che intercorre fra queste due potestà? I sei teologi ritengono « vera » la dottrina secondo cui il papa « per ragione del Pontificato, ha direttamente pienissima potestà, e giurisdizione sopra tutti i Principi del mondo, non solo in cose spirituali, ma temporali altresì, in quella maniera, che un Rè, o Principe secolare ha potestà immediata sopra tutti del suo Dominio »¹³⁶. Tuttavia, poiché questa dottrina « ad alcuni non così intieramente aggradisce » e al fine di meglio « convincere l'Avversario », essi seguono nell'argomentazione la teoria della « potestas indirecta », « da tutti... senza controversia accettata, et approvata »¹³⁷. Ma che questa posizione non sia abbracciata sinceramente quanto invece tatticamente, lo si avverte non appena si passi a considerare i contenuti della « protestas » da essi difesa. Nessun principe secolare « dee... contraporlesi, ne farle resistenza » quando essa « fà leggi, et ordinationi sopra la secolare [potestà],... sapendo, tal'essere il volere, e la disposizione del supremo Reggitore dell'anime, Padre, e Giudice di tutto il Christianesimo, nel quale si presume ogni santa intentione, e diritta giustizia »¹³⁸. Nessun titolo di legittimità possiede un principe che non riconosca la « S. Chiesa per Madre, e la Cathedra del beatissimo Pietro per Maestra »¹³⁹. Non si danno quindi principi legittimi tra gli infedeli. Come pure, « i Principi già creati, e regnan-

¹³⁴ *Ib.*, p. 33.

¹³⁵ *Ib.*, pp. 33-34.

¹³⁶ *Ib.*, p. 40.

¹³⁷ *Ib.*, p. 41.

¹³⁸ *Ib.*, p. 46; cfr. anche p. 51.

¹³⁹ *Ib.*, p. 54.

ti, se cadono in heresia, *ipso iure* della dignità sono privati »¹⁴⁰. Il papa è « Arbitro del mondo »¹⁴¹. Il « mundus » del canone gelasiano viene identificato qui con « ecclesia », con « christianitas ».

Dopo aver puntualizzato nei primi capitoli della *Difesa* la dottrina comprovante la legittimità delle libertà ecclesiastiche, i sei autori passano a confutare direttamente¹⁴² la massima parte delle affermazioni e argomentazioni sarpiane delle *Considerationi*. Il metodo da essi seguito nel riportare le proposizioni del Sarpi è da essi stessi delineato: « gli argomenti, o pruove dell'Avversario si rapportheranno qui con le medesime sue parole: ma in guisa tale, che, per maggior brevità, e chiarezza, alcune tal'hora se ne tralascieranno, non necessarie al concetto; et alcune s'aggiungeranno per maggior intelligenza dell'argomento; l'uno, e l'altro si farà in tal modo, che si riferirà fedelemente ciò, ch'egli dice, in questa maniera »¹⁴³. Ma come vengono attuati questi criteri? Intanto le *Considerationi* del Sarpi pur se lasciano chiaramente riconoscere lo schema secondo cui sono sviluppate, posson venir contraffatte nello spirito che le anima, quando si voglia estrapolarne singole argomentazioni, magari non sempre in sé concluse,

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ *Ib.*, p. 55. È interessante notare come i sei teologi per fondare la superiorità della *potestas* papale sul potere politico si rifacciano al *De consideratione* di s. Bernardo. Essi citano unicamente il c. 8 del II libro (cfr. PL 182, 751). La citazione di s. Bernardo è alla p. 44 della *Difesa*. Essi non ricordano affatto un concetto fondamentale del *De consideratione*, vale a dire che anche il papato è un ufficio, un *ministerium*, non un *dominium*. A questo proposito, si veda A. Dempf, *Sacrum Imperium* (trad. it. di C. Antoni), Messina-Milano s.a., pp. 160 sgg.

¹⁴² Alla confutazione diretta son dedicati sette capitoli, a partire dal capitolo VI il quale tratta del decreto relativo al fabbricar chiese (pp. 70-99; 196-200 delle *Considerationi* sarpiane, in « Istoria dell'interdetto... », cit., II - la seconda indicazione di pagina rinvia all'opera del Sarpi). Il cap. VII si prefigge di mostrare l'invalidità del decreto concernente la proibizione ai laici di alienare beni in favore di ecclesiastici (pp. 100-152; 201-216). L'VIII (pp. 152-206; 216-231) tenta di scalzare gli argomenti avanzati dal Sarpi per sostenere la giurisdizione della Repubblica anche sugli ecclesiastici. Il IX (pp. 207-240; 232-242) confuta la validità della legge emanata dal senato veneto circa i beni concessi ai laici in enfiteusi. Il X (pp. 241-265; 242-252) sostiene la validità delle censure. L'XI (pp. 266-278; 243-246) vuol dimostrare la necessità in cui Paolo V si è trovato di agire come di fatto ha agito. Il XII (278-302; vengono citati brani da tutta l'opera sarpiana) sostiene che le censure sarebbero state pubblicate nelle forme legittime.

¹⁴³ *Difesa*, p. 84.

senza individuarne le radici ultime. Non vogliamo affermare che tutta la confutazione in blocco risenta fondamentalmente di questo vizio di impostazione. Vorremmo dire soltanto che se si volesse ricostruire il pensiero più vero del Sarpi, quale si esprime nelle *Considerazioni*, sulla base delle proposizioni riportate dai sei teologi, saremmo alla fine assai lontani da esso. Tutte le argomentazioni positive, molti giudizi formulati sul modo di procedere della Chiesa raffrontato con lo spirito del Vangelo e le istanze e la prassi della Chiesa primitiva; numerosi argomenti che potevano esser ritenuti scottanti in rapporto alla mentalità allora dominante nella curia romana (ad esempio, la chiara delimitazione dell'infallibilità pontificia — non avulsa però dalla Chiesa — ad un ambito univocamente religioso, spirituale) vengono accuratamente ignorati dai sei teologi Serviti. Le radici del pensiero teologico sarpiano, il valore che la Scrittura assume in esso, la sua concezione della Chiesa e della funzione della gerarchia nella Chiesa, che costituiscono a nostro avviso la premessa indispensabile per la comprensione della posizione assunta dal Sarpi nelle scritture confutate, non solo non vengono minimamente messe in luce, ma si cerca di procedere come se non esistessero e come se tutto si esaurisse in una rivendicazione sacrilega di diritti della Chiesa da avocare allo stato. I sei teologi vedono così eresie e falsità in ogni proposizione. E ciò perché essi non si preoccupano minimamente di sincerarsi se alla radice delle ragioni dell'« avversario » possa trovarsi un minimo fondamento di verità o di ricerca della verità e un atteggiamento di sincerità. Potremmo citare molti esempi. Ci limitiamo ad uno soltanto che riteniamo paradigmatico. I sei autori riportano nel capitolo VII alcune proposizioni del Sarpi sotto la « pruova » trentaduesima e trentatreesima¹⁴. Ma essi eliminano completamente un passo che si trova fra quelle due « pruove » e che così suona: « Imperocché certa cosa è la somma del carico pastorale essere la predicazione dell'evangelio, le sante ammonizioni e istruzioni delli costumi cristiani, il ministero delli santissimi sacramenti, la cura delli poveri, la correzione delli delitti che escludono dal regno di Dio: cose che Cristo nostro Signore ha raccomandate a San Pietro, e datele per carico; le quali sole sono state esercitate tanto da lui,

¹⁴ *Ib.*, pp. 148-151.

quanto dalli santi martiri suoi successori e dalli santi confessori ancora, che sono succeduti di tempo in tempo, non in quel modo che le tenebre succedono alla luce. La gloria di Dio nelle scritture divine vediamo essere nella propagazione dell'evangelio e nella buona vita delli cristiani; e in somma, come san Paolo dice, nella mortificazione dell'uomo esteriore e vita dell'interiore, e nell'esercizio dell'opere di carità (II Cor. 4). Ma se la gloria di Dio stasse nell'abondanza delli beni temporali, avremmo molto da temere di noi medesimi, poiché alli suoi Cristo non ha promesso se non povertà, persecuzioni, incomodi (Gio. XV); e finalmente, come l'istesso vulgo conosce, li travagli e patimenti sono le visite e le prove degli amici di Dio, e niuno, dice l'evangelio, segue Cristo, se non dopo aver presa sopra le spalle la propria croce (Matt. X, 38) »¹⁴⁵.

Questo brano profondamente evangelico avrebbe potuto costituire una chiave di interpretazione della posizione assunta dal Sarpi nella proposizione precedente, in cui si parlava del « debito pastorale » del papa e si cercava di circoscriverlo. Ma neppure si intravede un minimo tentativo di comprendere le istanze religiose che sottendono le sue affermazioni. Chiesa povera, Chiesa sotto il segno della croce non sono, per i sei teologi, categorie reali su cui commisurare l'effettiva vita della Chiesa.

Se dovessimo dare un giudizio globale su quest'opera, diremmo che pur utilizzando la formula della « potestas indirecta », essa rappresenta un grande passo indietro rispetto a quanto il Bellarmino stesso aveva con nettezza affermato nel *De Summo Pontifice* trent'anni prima. Basti pensare alla dottrina esposta dai sei teologi relativamente ai principi infedeli e al rapporto fra potere politico e potere ecclesiastico¹⁴⁶. Si tratta di un compromesso fra la linea bellarminiana e quella difesa dal Pegna, consigliere di Paolo V, nella *Assertio Ecclesiae libertatis adversus eius impugnatores* e ribadita poi nel *De regno Christi*. (Il Pegna difen-

¹⁴⁵ In « Istoria dell'interdetto... », cit., II, pp. 214-215. Quanto al modo di citare, si confronti *Difesa* p. 136 (« pruova » 22) e *Considerationi* (nella edizione citata) p. 215. Vengono sistematicamente eliminate le espressioni in cui si dice che con i beni della Chiesa venivano alimentati i poveri.

¹⁴⁶ Cfr. *De Summo Pontifice*, l. V, c. IV, in *Disputationum Roberti Bellarmini...*, I, cit., pp. 434, 439-440.

deva la tesi secondo cui Cristo avrebbe trasmesso al papa « verum et proprium dominium directum omnium rerum »¹⁴⁷).

L'opera dei sei teologi, per la decisa affermazione di un certo modo di intendere la supremazia papale che non poteva non essere ben accetto agli ambienti curiali, dovette trovare ottima accoglienza e presso Paolo V e presso il cardinal protettore. Non abbiamo prove dirette al riguardo. Ma forse può aiutarci a giungere a questa conclusione il considerare brevemente la « carriera » dei sei teologi dopo l'interdetto. In effetti gli uomini che governarono l'Ordine negli anni immediatamente successivi vanno ricercati fra i sei teologi. Nel capitolo generale tenutosi a Roma nel 1609 fu presentata da Paolo V una terna di nomi¹⁴⁸ che comprendeva Deodato Ducci, Antonio Vivolo da Corneto e il Bolognetti, una creatura del cardinal Millini. I voti dei padri capitolari andarono ad Antonio Vivolo da Corneto¹⁴⁹ che godeva delle simpatie del cardinal protettore e dell'appoggio del cardinal Pietro Aldobrandini. Nello stesso capitolo fu chiamato alla carica di procuratore generale Dionigio Bucherelli¹⁵⁰. Nel capitolo celebrato di nuovo a Roma¹⁵¹ nel 1612 fu eletto alla suprema dignità dell'Ordine il Ducci che resse l'ufficio sino alla morte avvenuta

¹⁴⁷ Cfr. B. Ulianich, *Considerazioni e documenti per una ecclesiologia di Paolo Sarpi*, in *op. cit.*, p. 52.

¹⁴⁸ *Annales*, II, p. 371.

¹⁴⁹ *Ibidem*. Durante il suo governo furono approvate da Paolo V le Costituzioni per la congregazione degli eremiti del Monte Senario, alla cui revisione collaborarono, insieme al Vivolo, anche il Ferrari e il Bucherelli (F. Piermei, *Memorabilium... Breviarium*, cit., IV, p. 63). Promosse lo studio di Enrico di Gandes, del quale nel capitolo generale del 1609 si era stabilito di pubblicare le opere (*ib.*, p. 61; si riteneva che Enrico di Gandes fosse stato un Servita: interessante sarebbe studiare il ruolo svolto dal suo pensiero in certa tradizione dell'Ordine). Durante il suo generalato cominciò nuovamente a propagarsi in Germania l'Ordine dei Serviti. Con la Riforma, l'Ordine aveva perduto quasi interamente la provincia tedesca (cfr. *Monumenta Ordinis Servorum*, cit., I, Bruxelles 1887, p. 113 sgg.). Terminato il triennio della carica generalizia, il cardinal Pietro Aldobrandini lo volle con sé a Ravenna. Quivi morì nel 1613 (*Annales*, II, p. 421).

¹⁵⁰ Rimase in carica sino al 1612. Morì in Firenze il 30 novembre 1617 (*Annales*, II, p. 417).

¹⁵¹ A partire da questo periodo, diventano assai rari, delle eccezioni, i capitoli celebrati in altre sedi. Tra il 1609 e il 1804, anno in cui si tenne il capitolo generale a Firenze, soltanto due volte esso fu riunito fuori Roma: a Bologna nel 1618 e a Reggio Emilia nel 1660. (Cfr. *Serie cronologica dei capitoli generali celebrati nell'Ordine dei Servi di Maria*, in A. Rossi, *Manuale di storia dell'Ordine dei Servi di Maria (MCCXXXIII-MCMLIV)*, Roma 1956, pp. 783-785).

nell'agosto 1614¹⁵². Il Bianchini divenne provinciale della provincia mantovana e in tale carica morì il 1° aprile 1613¹⁵³. Valerio Seta, provinciale della marca trevigiana al tempo dell'interdetto — non poté più rientrare nel dominio veneto per esercitare il suo ufficio — venne creato da Paolo V vescovo di Alife il 24 novembre 1608¹⁵⁴ e questa diocesi resse sino al 1625, anno della morte. L'unico a restare nell'ombra fra i sei teologi è il predicatore Crostoforo Galgani. È vero che gli altri cinque non erano uomini nuovi alle cariche, cosa che certamente non va trascurata. Ci pare tuttavia che l'aver assunto nella *Difesa delle censure* una posizione decisamente curiale abbia avuto il suo peso nella loro ascesa.

Le gerarchie dell'Ordine, con la pubblicazione degli scritti del Sermarini, del Vigiani, del Baglioni e dei sei teologi, potevano dimostrare a Paolo V e alla curia romana che sebbene quello del Sarpi (e del Micanzio) fosse un fatto grave, scandaloso, tuttavia esso costituiva un episodio ben circoscritto che non poteva mettere in causa la fedeltà, nei confronti del papa, dell'Ordine intero.

Considerato l'insieme delle posizioni emerse negli scritti dei teologi serviti (ma senza voler circoscrivere il giudizio unicamente ad essi) e tenendo presente la posizione del Sarpi, una cosa ci sembra apparire in modo abbastanza evidente. In ultima analisi — ne siano tutti i protagonisti ugualmente coscienti o meno — pur senza voler costringere in due rigidi blocchi posizioni talora diverse e sfumate, ci sembra si scontrino due visioni, due concezioni della Chiesa.

A nostro avviso la radice più profonda, che informa anche le rivendicazioni di diritti al potere secolare sul piano più propriamente politico è, nel Sarpi, senza voler negare anche l'esistenza di altre componenti, pur di notevole peso, una ben precisa concezione della Chiesa. Che postula una chiesa evangelica, povera, tutta dedicata al servizio del mondo nell'evangelizzazione e non preoccupata di dominarlo, deformatosi nell'attaccamento alle

¹⁵² *Annales*, II, p. 429; F. Piermei, *Memorabilium... Breviarium*, cit., IV, p. 168.

¹⁵³ *Annales*, II, p. 420.

¹⁵⁴ Eubel-Gauchat, *Hierarchia Catholica medii et recentioris Aevi*, IV, Monasterii 1935, p. 78.

cose del mondo, politicizzandosi. Una Chiesa altresì non svuotata del suo contenuto più profondo con una esaltazione illimitata dell'autorità papale, quasi che nella Chiesa esistesse unicamente il papato e tutto in esso si esaurisse: quasi che il papato non fosse anch'esso una funzione ministeriale nella Chiesa, in funzione della Chiesa, e non un dominio sulla Chiesa. E qui si innesta, nel Sarpi, anche il problema dell'infallibilità pontificia, che è ritenuta non sussistere al di sopra o al di fuori di quella della Chiesa, ma solo in funzione interpretativa di quella e sempre in un ambito specificamente religioso, evangelico. Queste idee chiave sottendono le argomentazioni delle scritture sarpiane combattute dai teologi Serviti.

Dall'altra parte ci troviamo di fronte ad una concezione della Chiesa, non molto elaborata: essa è tuttavia presente. La preoccupazione più grave è quella di fondare e sostenere il *potere papale* sotto la spinta di una tradizione canonistica che, nonostante tutti i suoi aspetti positivi, aveva contribuito a far considerare sempre più la Chiesa (e in essa il papato) come istituzione prevalentemente calata ed esprimendosi adeguatamente in forme giuridiche, di potere, e a trascurare, lasciandolo nell'ombra o non sviluppandolo, il suo contenuto più vero, essenziale, quello di una realtà di salvezza. Nelle argomentazioni dei teologi Serviti antiveneti (anche se essi non scrivono un trattato di ecclesiologia) sembra quasi che la Chiesa si esaurisca nel papato e che credere nel papato, con tutte le prerogative di potere che essi gli attribuiscono e così come essi lo presentano, sia una delle condizioni fondamentali, se non addirittura l'unica condizione necessaria per la salvezza. Ma quello che più emerge dai loro scritti è la confusione, la mescolanza fra ciò che è di fede e ciò che è invece prodotto di elaborazione canonistica. Tutto è dogmatizzato, tutto è di fede. Non vi è distinzione fra tradizione e tradizione: la tradizione di Graziano è vincolante allo stesso modo di una tradizione apostolica. Ed è per questo che così spesso — anche se non in tutti gli autori che scrissero contro il Sarpi — si incontra l'accusa di eresia lanciata contro coloro che in qualsiasi modo si fossero opposti alle libertà ecclesiastiche, ad un certo modo di considerare le libertà ecclesiastiche. Sembra quasi, in taluni momenti, che il rispetto delle libertà ecclesiastiche diventi l'elemento discriminante per un giudizio di ortodossia. I sei teologi affermano esplicitamente, ad esempio, che « i Canoni, Concilij, e De-

creti Pontificij obligano, e *particolarmente* quanto all'immunità Ecclesiastica »¹⁵⁵. Si tratta evidentemente di una assolutizzazione di elementi aventi valore di legittimità quando siano al servizio del centro di gravità autentico ed essenziale e non quando tentino di sostituirsi ad esso. È a questa falsificazione, attraverso una assolutizzazione di elementi pur veri — se ben contenuti e subordinati al nucleo centrale — che reagisce il Sarpi. D'altra parte è pur vero che il Sarpi con la sua reazione che si attua dal di dentro di una concreta situazione politica, di un conflitto aperto con il papa, ha in qualche modo indebolito la forza d'urto e di verità della sua concezione ecclesio-logica, quale essa si manifesta negli anni 1606-1607. Poiché si tratta, in concreto, di affermazioni che avrebbero potuto essere intese — come in effetti lo furono — come finalizzate alla rivendicazione e al raggiungimento di determinati scopi politici.

La posizione del Sarpi rappresenta, per la curia romana ed i teologi Serviti, un attentato, un tentativo di rottura di tutta una tradizione. Per quanto, nell'ambito della storia della Chiesa, posizioni e sviluppi sia dottrinali che istituzionali vadano criticamente considerati alla luce del Vangelo che costituisce una norma assoluta a cui ha da attenersi sia lo sviluppo della Chiesa che un giudizio su di esso, tuttavia, per poter comprendere anche atteggiamenti che da quel confronto potessero risultare spurii o meno veri, è necessario considerare i singoli filoni di tradizioni, i tempi e gli ambienti in concreto in cui determinati uomini si sono trovati effettivamente ad operare. La situazione è assai complessa, se la si consideri dall'interno di una certa mentalità, alla luce di talune concatenazioni e, soprattutto, di un certo tipo di ecclesiologia a sfondo trionfalistica che veniva insegnata e nella predicazione e nelle scuole e, oltre che insegnata, era vissuta. E si potrebbero aggiungere anche altri elementi. Ne ricordiamo uno soltanto. Il Sarpi cerca di rifarsi direttamente alla Scrittura; ad essa si alimenta la sua argomentazione. Gli scrittori favorevoli alla Curia si servono della Bibbia come giustificazione di tutto uno sviluppo di pensiero e di ragionamento — che all'origine era certamente partito dalla Bibbia ma si era poi amalgamato con forme e modi di essere a lei estranei — extrabiblico. La Bibbia è una *auctoritas*, ma non costituisce di fatto il nucleo

¹⁵⁵ *Difesa*, p. 31.

centrale di partenza e di costante riferimento dell'argomentazione. È per questo forse che il Sarpi vede crescere la Chiesa, sulla terra, all'ombra della croce. Ed è forse per questo che la Chiesa per gli scrittori curiali ed i teologi Serviti — pur con tutta una gamma di sfumature — è già aureolata della luce e della gloria del trionfo.

E se dovessimo ricercare dei filoni all'interno dell'Ordine, a cui sembrerebbero rinviare la concezione della Chiesa del Sarpi e quella che sembra sottendere le posizioni dei teologi Serviti, rinverremmo a due grandi personalità: il cardinal Laurerio e il generale Agostino Bonucci. Per essere più espliciti, alla posizione assunta dal Laurerio nel *Compositionum defensio*¹⁵⁶ e a quella che traspare nella sino ad ora non sufficientemente studiata omelia tenuta da Agostino Bonucci nella IV sessione del concilio di Trento, l'8 aprile 1546¹⁵⁷. Nella prima abbiamo una concezione che potremmo chiamare trionfalistica della Chiesa (che è « sine macula et ruga » già su questa terra). Nella seconda, una concezione della Chiesa imperniata nella croce: « reiecta cruce, evangelium ut reiciatur necesse est »¹⁵⁸; « ecclesiam fide, fidem evangelio, evangelium cruce gigni, formari atque gaudere, ut eatenus illa in Christo nitatur in hoc saeculo, quatenus his malis vexata crucem sustinet... »¹⁵⁹. Al di sopra del contrasto del momento, si rivelano divergenze ben più profonde. Ma questo è un discorso che ci porterebbe lontano. Basti avervi accennato, rinviando per un ulteriore sviluppo ad altra sede.

* * *

Abbiamo parlato di Sarpi e dei teologi Serviti che si schierarono contro il Sarpi. Ma ci si potrebbe chiedere ora se l'atteg-

¹⁵⁶ CT XII, pp. 215-226. In essa il Laurerio prende posizione contro il *Consilium super reformatione S.R. ecclesiae* redatto dal Contarini alla fine del 1537 (CT XII, pp. 208-215).

¹⁵⁷ CT V, pp. 95-101.

¹⁵⁸ *Ib.*, p. 97, 2-3. Si veda anche quanto il Bonucci scrive nella *Conversio Pauli* (« Evangelii ministerium crucem sibi annexam habet... », f. 37 v). La *Conversio Pauli*, uno scritto dedicato dal Bonucci a Paolo III nel 1545, è stata pubblicata di sul codice *Vat. Lat. 3638* della Bibl. Apostolica Vaticana, da M. Aldrovandi in appendice a *Fra Agostino Bonucci Priore Generale O.S.M. e la sua partecipazione al Concilio di Trento* (« Studi Storici O.S.M. », XIII (1963), pp. 118-154). Il brano citato si trova alla p. 146.

¹⁵⁹ *Ib.*, p. 95, 9-13.

giamento della base dell'Ordine — se ci si permette l'espressione — fosse adeguatamente espresso dalla presa di posizione ufficiale assunta attraverso i teologi che intervennero nella « guerra delle scritture ». Qui il discorso si scontra con enormi difficoltà. Sarebbe da ricostruire tutta un'atmosfera all'interno delle singole provincie dell'Ordine, dei singoli conventi. E non esiste neppure un accenno di inizio di lavoro. Ma c'è forse un dato di fatto che potrebbe servire da giustificazione e da stimolo per una simile ricerca: la venerazione e quasi il culto per il Sarpi che è testimoniato nei modi più diversi (un quadro raffigurante il Sarpi, una copia manoscritta della sua *Istoria del Concilio Tridentino*, opere in difesa e tutta una tradizione che chiameremmo « orale » in suo favore) nelle varie comunità dell'Ordine e non solo nell'ambito della provincia veneta.

Gli apologisti, i polemisti avevano colto davvero il nucleo più profondo del pensiero e dell'azione del Sarpi? Quanti invece ritenevano nell'Ordine che nella posizione assunta dal Sarpi si nascondesse una carica di rinnovamento evangelico, una istanza di purificazione della Chiesa dalla mondanizzazione, dalla politicizzazione perché potesse essere più genuinamente fedele alla sua missione essenziale? Non vogliamo dare qui una risposta; ci basta aver posto il problema. Si può accennare tuttavia a qualche elemento che può servire da spia di una certa situazione e da punto di riferimento per dubitare forse che quella delle « scritture » fosse l'unica posizione esistente nell'Ordine. E ciò senza voler qualificare nella loro spinta di fondo eventuali altre posizioni.

Il 23 maggio 1607 il cardinal Bernerio si rivolgeva al generale Ferrari perché intervenisse a favore di un padre Cornelio, bergamasco, che aveva abbandonato il convento di Bergamo per osservare l'interdetto. Dalla lettera del cardinal Bernerio¹⁶⁰ e da un'altra acclusa del p. Cornelio¹⁶¹ stesso desumiamo un episodio, indicativo almeno di un certo stato d'animo. Il p. Cornelio aveva lasciato il convento di Bergamo nel settembre 1606 — proprio in

¹⁶⁰ *Lettere del Card. d'Ascoli, ms. cit.* Poiché il manoscritto non ha fogli numerati, ci limiteremo a citare soltanto la data della lettera. Le lettere sono tutte cronologicamente ordinate.

Il generale Ferrari eseguì l'ordine del cardinal protettore. Nel *Registro delle lettere del Generale Filippo Ferrari (ms. cit., f. 101)* sotto la data del 15 giugno 1607 si legge: « Al R. P. f. Cornelio con lettera aggiunta al P. Priore di Bergamo che l'accetti e gli renda la sua camera ».

¹⁶¹ Essa reca la data del 9 maggio 1607.

coincidenza con l'offensiva sferrata da parte curiale contro il Sarpi. Appena andatosene, il priore aveva distribuito le cose in suo uso ai confratelli, come se egli « fusse il maggior ribello che habbia hauto S. Chiesa ». Una volta « accomodatisi i romori et levate le censure » se ne era tornato a Bergamo con il permesso del provinciale di Mantova sotto la cui giurisdizione si era rifugiato. Ma appena giunto in monastero, il priore — così scrive il p. Cornelio — « alla libera mi protesta non volermi in questo Monastero, non ostante le molte mie preghiere, somissioni et offerte fattegli; et di questo non contento mi ha alloggiato nella più lorda e fetente camara del Monastero senza pur lasciarmi guardar nella mia havendola per ogni uno fatta forestaria fuori che per me, trattandomi nel resto in tal modo ch'un cane a tal guisa non si tratterebbe e non potendo di molte mie robbe ch'egli et altri ha, haver pur minima cosa,... ».

Ma del particolare stato d'animo dei padri Serviti delle provincie venete può in qualche modo essere testimonianza la linea d'azione imposta dal cardinal protettore¹⁶² al generale Ferrari nella questione dei capitoli provinciali che avrebbero dovuto tenersi nel 1608, ad un anno di distanza quindi dalla fine dell'interdetto, nelle due provincie del dominio veneto. Ce ne occupiamo abbastanza estesamente, perché l'episodio ci sembra assai significativo.

Il cardinal Bernerio, non certo senza superiori sollecitazioni (« così da N.S. anco consigliato »), si rivolgeva il 14 maggio 1608 al nunzio in Venezia monsignor Gessi per chiedergli se fosse stato il caso di celebrare i capitoli provinciali, o se non « saria più espediente, che il P. Generale con autorità datali da N.S. provedesse lui quei Conventi de Priori, et altri offitiali, qual provisione havesse forza, come se fusse stata fatta in Capitulo ». Il motivo di questa richiesta scaturiva dal timore che, celebrandosi i capitoli, il Sarpi e il Micanzio avessero voluto intervenire: « per dubio che F. Paulo, et F. Fulgentio della medesima Religione vogliano intervenir a quel Capitulo, che dovesse farsi nella lor Provincia... ». Era quindi necessario premunirsi contro una simile eventualità, « per evitar quegli inconvenienti, che la pre-

¹⁶² A proposito di coloro che avevano osservato l'interdetto, il cardinal Bernerio era inesorabile. Il 12 maggio 1607 scriveva al generale Ferrari, relativamente al convento di S. Maria in Via a Roma: « In S.ta Maria in via proceda V.P. come le pare che sia espediente purché mandi chi non ha obedito al interdetto ».

senza loro in un di quei Capituli potrebbe apportar alla Religione sudetta ». Ma, nonostante il cardinal protettore avesse ingiunto al Ferrari di non compiere alcun passo nella questione « senza [suo] ordine espresso », questi aveva scritto di sua iniziativa al provinciale di Venezia « di voler far il Capitulo di quella Provincia in Vicenza, o in Venezia ». Giunta la notizia al cardinal Bernerio, questi si precipitava a scrivergli in termini assai secchi: « non sento punto volentieri, ch'in questi negozi così gravi s'alterino gl'ordini dati doppo tanti discorsi, e mature resolutioni sopra ciò fatte: avvertisca per ciò di non far intorno al far detto Capitulo senz'ordin mio, ch'ai bisogni di quelle Provincie si provvederà con quei rimedj ch'a Dio piacerà metterci avanti; e con i quali si procurerà di schifar tutti gli scogli, che dimostrano difficile quella navigatione... »¹⁶³. Per prevenire qualsiasi altra mossa del generale, il 4 giugno il cardinal protettore gli comunicava, ponendo innanzi una decisione presa al riguardo dal papa stesso: « Per resolutione di quanto V.P. doverà fare nelle due Provincie dello stato di Venetia, m'occorre dirle d'ordine della S.tà di N.S. datomi vivae vocis oraculo, che non si faccia in modo alcuno Capitulo in dette Provincie ». Il Ferrari avrebbe dovuto, di sua iniziativa, provvedere i conventi delle due provincie di nuovi priori « havendo l'occhio d'eleggere persone suddite alli Signori Venetiani, e le quali non siano in disgratia loro ». Gli veniva suggerito di non mandare nessun nuovo padre nel convento dei Servi di Venezia in cui si trovava fra Paolo e si proponeva che venisse nominato priore in quel convento il p. Benedetto Ferro il quale non avrebbe avuto « contraddittione »¹⁶⁴. Si

¹⁶³ Lettera del 14 maggio 1607.

¹⁶⁴ « Nel Convento de' Servi di Venetia potrà far Priore Maestro Benedetto Ferro Venetiano et avvertisca di non porre in detto convento persona nuova ». E nel post-scriptum ritornava ancora il Bernerio sull'argomento: « Mi vien scritto da Venetia che questo P. Benedetto Ferro non avrà contraddittione se sarà fatto Priore, proveda ancora agli altri Conventi secondo i loro bisogni di Priori, et altri offitiali, conforme a quanto di sopra s'è detto, che così N.S. ha ordinato a bocca, et per ciò se li dà l'autorità da S. S.tà, per ciò fare, come se fosse in capitulo congregato » (4 giugno 1608, in *ms. cit.*). Il p. Benedetto Ferro era già stato priore nel convento dei Servi di cui parla il Bernerio nel 1598 (cfr. A.M. Vicentini, *I Servi di Maria nei documenti e codici veneziani*, parte II, vol. I, *cit.*, p. 81). Stando al Vicentini, morì il 24 gennaio 1627. Di questo p. Ferro parla anche il Micanzio nella *Vita del Sarpi* (in *op. cit.*, p. IV): « E 'l Padre Maestro Benedetto Ferro ancor vivo, suo coetaneo, e che fu seco in noviziato, narra della sua puerizia quella ritiratezza, silenzio, quiete e il rubarsi da ogni giuoco puerile, e lo dice, come in proverbio: *Tutti noi altri a bagatellare, e Fra Paolo a' libri* ».

voleva evitare che la Signoria avesse avuto qualche motivo di intervenire contro le decisioni prese a Roma e, nello stesso tempo, si voleva impedire che il Sarpi e il Micanzio, partecipando al capitolo, avessero potuto influenzarlo e rafforzare quindi le loro posizioni o, addirittura, che venissero eletti essi stessi a qualche carica nella provincia.

Il generale Ferrari credette bene, a questo punto, di chiedere ai provinciali dello stato veneto che gli inviassero una nota dei padri « atti ai Priorati » e manifestò la sua intenzione di recarsi a Venezia. E di ciò scrisse anche al cardinal protettore. Ma anche questo non andava a genio al Bernerio. Che bisogno c'era di compiere un simile passo presso i provinciali veneti, quando l'ordine impartitogli era così chiaro? Quanto all'andar a Venezia così gli rispondeva il Bernerio: « Ne anco mi par bene ch'ella per far questo vada in quello stato, si come scrive di voler fare, e — aggiungeva — doverà per ogni modo disintimare ogni Capitolo ch'ella prima n'avesse intimato » (28 giugno 1608)¹⁶⁵. Ma il Ferrari, quando il Bernerio scriveva questa lettera, si trovava già a Venezia. Ne dava avviso al cardinal protettore il nunzio monsignor Gessi, il quale lo ragguagliava anche circa « gl'impedimenti suscitati costì, acciò non s'eseguisca la buona mente di N.S. »¹⁶⁶. Nella risposta del 5 luglio il Bernerio non poteva trattenersi dal dirgli come il generale dei Servi fosse passato nello stato veneto « contr'alla commissione... datali »; e lo pregava « con ogni affetto » che seguisse « questi negotij ». Ma proprio il 5 luglio monsignor Gessi gli inviava notizie poco liete circa « il successo de' negotij dei Padri Serviti » in Venezia¹⁶⁷. Cosa era avvenuto? Lo sappiamo

¹⁶⁵ Poche righe prima scriveva: « Circa i negotij dello Stato Veneto la P.V. doveva, si come dovrà eseguir gl'ordini datili, né occorre che scrivesse a quei Provinciali che li mandassero nota de Padri atti ai Priorati, essendoseli già ordinato che deputasse Priori persone suddite e non in disgratia a quella Repubblica,... » (*ms. cit.*).

¹⁶⁶ Il Bernerio fa menzione nella sua lettera del 5 luglio di una missiva scrittagli dal nunzio in data 28 giugno e ripete alcune notizie che monsignor Gessi gli aveva comunicato.

¹⁶⁷ Si veda la lettera del Bernerio al nunzio a Venezia del 12 luglio 1608 (*ms. cit.*): « Ho inteso dalla lettera di V.S. delli 5 corrente il successo de' negotij dei Padri Serviti in cotesta Città, né m'occorre dirli per adesso altro, se non che la ringratio della fatica che s'è pigliata in favorir detti negotij i quali io sto tuttavia raccomandando a Dio, et a V.S. prego ogni felicità ». Circa l'interessamento del nunzio, si veda anche una lettera da Venezia in *Borghese II*, 283, f. 181 (Arch. Segreto Vaticano).

in primo luogo dal registro del generale Ferrari. Sotto la data del 3 luglio 1608 leggiamo questa laconica annotazione: « Ingressi Collegium a Principe decreto publico Priores in ea Provincia absque capitulo autoritate Apostolica prohibiti fuimus instituerre »¹⁶⁸. Nonostante l'intervento del nunzio in Collegio a favore del generale, nulla di positivo era stato ottenuto. Anzi, si era risposto « in Collegio che si conosce a che fin si cammina col non voler che si faccia qui il capitolo, et che il Generale muti da per se gl'uffitiali. Cosa insolita e che tende a far risorgere i disgusti passati più presto che a sopirgli et levarne la memoria... ». Asdrubale dei conti di Montauto, residente a Venezia del granduca di Toscana, nella relazione stesa il 5 luglio 1608¹⁶⁹, da cui abbiamo citato le frasi precedenti, aggiungeva: « et così restano gli uffitiali vecchi, et quel fra Paolo con più autorità che mai ». Il colpo non era riuscito. E il cardinal Bernerio ricevuta notizia di come erano andate le cose anche dallo stesso generale, gli rimproverava in una lettera del 19 luglio non solo di essersi recato nello stato di Venezia « contr'all'ordine... più volte scrittoli » per « eseguir quello, che fuor d'esso poteva commodamente eseguire », ma anche di « haver mostrati gl'ordini c'haveva, potendo lei di propria autorità far quanto doveva senza mostr'altr'ordine ». Insomma, il Ferrari era reo di aver fatto chiaramente intendere che se i capitoli non si facevano — contrariamente a quanto egli aveva comunicato ai provinciali veneti — ciò non dipendeva propriamente dalla sua volontà quanto invece da un ordine tassativo di Roma. La stizza appena contenuta in questa lettera sembra sottendere un'altra seccchissima missiva del Bernerio al generale (26 luglio) che pone termine a tutta la questione dei capitoli: « Ho ricevuto le dui lettere di V.P. una degli XI, l'altra delli 28 del corente, né m'occorre per hora dirl'altro, se non che si conservi sana; e Dio la contenti ».

L'episodio dei Capitoli è, a nostro avviso, un'ottima riprova di come l'ascendente di cui godeva il Sarpi fra i Serviti delle provincie venete non fosse stato minimamente scalfito dalle vicende dell'interdetto e neppure dalla scomunica. L'attentato poi dell'ottobre del 1607 — che si riteneva compiuto per volere della stessa curia romana — lo aveva ulteriormente rafforzato.

¹⁶⁸ *Registrum anni MDCVIII usque ad An. MDCIX sub Rev.mo P.re Mag.ro Philippo Ferrario de Alexandria Generali* (in Arch. Gen. O.S.M., Roma, Reg. PP. Gen. Flor. 45), f. 53 v.

¹⁶⁹ Arch. di Stato, Firenze, *Fondo Mediceo* vol. 3000, f. 415.

Considerati questi episodi che ci sembrano sufficientemente indicativi, ci parrebbe di poter affermare che l'atteggiamento assunto con le « scritture » non fosse espressione di *tutto* l'Ordine. Almeno nelle provincie dello stato veneto il Sarpi (e con lui il Micanzio) godeva del favore della maggior parte dei confratelli. Non si capirebbero altrimenti i gravi timori nutriti a Roma nei confronti della celebrazione dei Capitoli e la decisione, presa dallo stesso Paolo V, che non si tenessero. Ma un atteggiamento favorevole o, almeno, non contrario al Sarpi si ebbe unicamente nelle provincie venete? Non sappiamo. È una ricerca che resta da compiere. Sul piano delle ipotesi tuttavia — che si fondano su un certo tipo di tradizione esistente non unicamente nelle provincie venete — non lo crederemmo.

* * *

Ma dopo questo giro d'orizzonte, potremmo chiederci quale fosse in sostanza l'atteggiamento del generale Ferrari nei confronti del Sarpi per l'arco di tempo che va dall'aprile 1606 al maggio 1608.

Intanto, ci sembra non sia da dimenticare quanto il Micanzio afferma nella vita del Sarpi, e cioè che il Ferrari era « amico intrinseco »¹⁷⁰ di fra Paolo. Al di là del grande ottimismo del Ferrari circa la possibile positiva evoluzione della questione veneta, ci pare che il suo modo di procedere nell'aprile e nei primi giorni del maggio del 1606 fosse improntato a particolare benevolenza nei confronti del Micanzio e, indirettamente, del Sarpi (Non si può escludere categoricamente un intervento di fra Paolo per ottenere che il Micanzio potesse recarsi — non discutiamo ora sugli eventuali motivi addotti — nello stato veneto). Dopo che l'interdetto fu entrato in vigore, il Ferrari ordinò al Sarpi di recarsi a Bologna¹⁷¹. Ma egli non insistette nella citazione e neppure colpì il Sarpi con le censure previste dalle Costituzioni in casi del genere. Nella prima fase della « guerra delle scritture », due Serviti scrissero contro le ragioni di Venezia, ma, come abbiamo visto, il Sarpi non venne mai attaccato. E non sappiamo perché le loro opere venissero stampate con notevole ritardo

¹⁷⁰ In *op. cit.*, p. L.

¹⁷¹ Cfr. qui p. 590.

rispetto alla stesura. (In effetti, esse appaiono fra quelle del Baglioni e dei sei teologi. Corrisponde questa successione ad una ben precisa intenzione?). È soltanto nel settembre del 1606 che il Ferrari, preso dalla piega degli avvenimenti, sembra assumere una posizione decisa: occorre mostrare come l'Ordine non fosse consenziente con le posizioni anticuriali pubblicamente assunte dal Sarpi (e dal Micanzio). Ma ci sembra che questa decisione potesse essere, in ultima analisi, e almeno in parte, conseguenza delle pressioni esercitate dalla curia romana e, in modo particolare, dal cardinal Bernerio. Non possediamo le lettere da lui indirizzate al Ferrari durante il periodo dell'interdetto. Tuttavia, quelle relative agli anni 1607-1608 dimostrano a sufficienza come il Bernerio esercitasse sull'Ordine una vera e propria giurisdizione (e il suo nome che viene così spesso ripetuto a proposito delle « scritture » dei Serviti può esserne una conferma per il caso particolare). Del resto, il titolo stesso che un Servita dell'epoca ha apposto al volume delle lettere è abbastanza eloquente: « Lettere del Card.le d'Ascoli Protettore del N.O. dalla quale apparisce la giurisd.ne che esso esercitava sopra i Relig. ».

Ma quale fu la posizione che il Ferrari prese nei confronti del Sarpi dopo la fine dell'interdetto? Ci limitiamo ad esporre soltanto quegli elementi che abbiamo potuto ricavare dall'indagine.

Appena venuto a conoscenza dell'attentato subito dal Sarpi il 5 ottobre 1607, il Ferrari, che si trovava, stando alla testimonianza del Micanzio, a Treviso¹⁷², si precipitò a Venezia. Restò alcuni giorni nel convento in cui si trovava fra Paolo, trattenendosi spesso e a lungo al suo capezzale (questa esplicitazione è data dal Graziani¹⁷³). Il nunzio monsignor Gessi il 13 ottobre ne

¹⁷² *Vita del Sarpi*, in *op. cit.*, pp. LVIII-LIX: « Seppe il suo caso il suo Padre General Filippo Alessandrino la seguente mattina in Treviso, e venne in diligenza a visitarlo, essendo stati amici intrinseci, che, udendo onde veniva il fatto, restò attonito, e Fra Fulgentio, con cui aveva comunicato le sue commessioni, non sapeva più formar parola ».

¹⁷³ *Vita di Fra Fulgentio*, in *ms. cit.*, f. 24 v: « Quando m.o Paolo fu ferito il p.re G.le stava quasi sempre in camera di m.o et me ce trovai anch'io che andavo a Padova di stanza. Ma io non vi volsi mai andare a veder m.o Paolo ». Interessante è quanto il Graziani scrive a proposito di uno sfogo che in quei giorni avrebbe fatto il Micanzio: « Questi bravi vecchioni — avrebbe detto — di qs. ns. Signori per sino adesso hanno saputo che in qs. fatto vi hanno mano Papi cardinali et Nuntii: De' papi non ce n'è altro che uno, si sa chi è, et poi soggiunse, voglio dar lungo il tempo, non passeranno 20 anni che li Pontefici per le loro bestialità non haveranno da far più cosa alcuna in

informava la curia: « Il Generale dei Servi comparve in Venezia subito che seppe il caso di F. Paolo, è l'andò a visitare »¹⁷⁴. Ma, aggiungeva subito dopo, « io l'ho esortato a levarsi di qua quanto prima, ... et credo certo che sia partito ».

Nel periodo immediatamente successivo all'attentato, si ebbe una stasi nel tentativo di recupero, da parte del nunzio monsignor Gessi, dei teologi che, durante l'interdetto, avevano scritto a favore della Repubblica¹⁷⁵. Nonostante il cardinal di Gioiosa avesse il 21 aprile 1607 assolto tutti coloro che erano incorsi nella scomunica e nelle censure, da parte romana non si era, di fatto, mai voluto riconoscere che l'assoluzione avesse riguardato anche i teologi veneti; e si esigeva da essi che si fossero recati a Roma, « ad pedes »¹⁷⁶. Nei primi mesi del 1608 il Gessi riprendeva l'offensiva con ogni mezzo. E pare che anche il generale Ferrari fosse stato mosso a scrivere in questo senso al Sarpi. Già nel novembre del 1607 si suggeriva a Roma il nome del Ferrari: non avrebbe potuto ricevere « chi ha ingannato la Rep. colpo più mortale in testa, che se fra Paolo spontaneamente abiurasse; forse se il suo Generale non ha mutato opinione, essendogli stato sempre svisceratissimo, potrebbe farlo risolvere. È vero — si aggiungeva — che di questo se ne parla senza sapere quel che al presente sia nell'animo di esso Generale, et altri potranno saper meglio, e dirvi ciò per quanto può valere... »¹⁷⁷. Nell'aprile 1608, il nunzio Gessi riferiva al cardinal Borghese che — così aveva sentito dire — « il p. Generale de' Serviti haveva scritto una lettera a fra Paolo Servita, persuadendolo che venisse a Roma a rimettersi alla benignità di N.S. »¹⁷⁸.

qs. Città, et disse di più Qs. fatto farà diventare tanti heretici più che non ho io peli nella barba ».

¹⁷⁴ In E. A. Cicogna, *Delle iscrizioni veneziane*, V, Venezia 1842, p. 611.

¹⁷⁵ Si veda, in rapporto all'azione intrapresa dal nunzio, P. Savio, *Il nunzio a Venezia dopo l'interdetto*, in « Archivio Veneto » LXXXV, quinta serie, voll. LVI-LVII (1955), pp. 55-105.

¹⁷⁶ Cfr. R. Tauci, *Intorno alle lettere di Fra Paolo Sarpi ad Antonio Foscarini*, cit., p. 168 sgg.

¹⁷⁷ Gio. Antonio Vespucci a Girolamo Donati (il card. Caetani, cfr. *ib.*, f. 87) a Gaeta. La lettera è datata « di Gradisca li 6 nov. 1607 » e si trova in Arch. Segreto Vaticano, *Borghese II*, 18, f. 74 (112).

¹⁷⁸ Lettera di mons. Gessi al cardinal Borghese del 19 aprile 1608, in Arch. Segreto Vaticano, *Borghese II*, 274, f. 335. Seguita la lettera: « et che egli la portò al Doge con dirgli che haveria risposto, o lasciato di rispondere, secondo che a lui piaceva, et che in ogni cosa haveria ubbidito a S. Ser.tà, eccetto se gli comandasse di andare a Roma et che si risolsero di non dare altra risposta ».

Ma anche in questo caso il Sarpi non obbedì e il generale Ferrari non gli impose l'obbedienza.

Poco dopo, il generale Ferrari si recò a Venezia per la questione dei Capitoli. E, stando ad un passo della *Vita* di fra Paolo del Micanzio, si potrebbe arguire¹⁷⁹ che il generale tentasse nuovamente di persona di convincere il Sarpi (e il Micanzio) di recarsi a Roma, togliendoli così dal servizio della Repubblica. Ma, anche in questo caso, il Ferrari non ebbe dal Sarpi una risposta positiva.

Era certamente una situazione delicata e complessa quella che il Ferrari si trovava a dover affrontare: il Sarpi era un Servita, ma investito anche di funzioni pubbliche. E come consultore della Repubblica, egli era una potenza politica. E di ciò il generale Ferrari doveva tener conto. Ma ci sembra che il Ferrari a nessun costo volesse una rottura con il Sarpi.

Rimase ancora l'amicizia « intrinseca » fra il Ferrari e il Sarpi dopo tutta questa serie di prove? Ma questa potrebbe essere considerata una questione di carattere puramente personale. Quello che interesserebbe sapere è se gli atteggiamenti del Ferrari (sempre tendenti, entro i limiti di una concreta, esplosiva situazione, ad evitare una rottura) potessero essere il riflesso di una diversità, di una molteplicità di posizioni esistenti nell'Ordine nei confronti del Sarpi. Ma questa è una delle tante questioni che restano ancora da indagare.

BORIS ULIANICH

¹⁷⁹ Cfr. *Vita* del Sarpi, in *op. cit.*, p. L. Non siamo certi tuttavia che quanto scrive qui il Micanzio, trattandosi di un contesto di tempo abbastanza allargato, debba necessariamente riferirsi al periodo del quale parliamo. Riportiamo il brano: « E certo è che, partendosi da Roma il Generale de' Servi, Maestro Filippo Ferrari, Alessandrino, amico intrinseco del Padre, Papa Paolo gli diede strettissime commissioni di rimuover dal servizio della Repubblica i due del suo Ordine, F. Paolo, e F. Fulgenzio, con ampie promesse; e il Generale rispose che quanto al Padre Paolo non sperava di far frutto ». Nel passo che segue il Micanzio cita anche il cardinal Bernerio (« Conosceva quel grande e dottissimo Prelato la sodezza delle ragioni Venete,... »); si veda anche quanto il Micanzio scrive *ib.*, p. VI: il Sarpi da procuratore generale sarebbe stato in « stretta familiarità » con l'allora p. Inquisitore F. Gerolamo Bernerio e con lui « continuò la servitù sino che visse ». Ma certamente il Micanzio non sapeva quale era stato il vero atteggiamento assunto dal Bernerio nei confronti del Sarpi e suoi.

APPUNTI SU DI UN TRATTATO ARABO DI GINNOLOGIA

Dice il poeta arabo:

Eravamo, nella nostra compagnia, come le Pleiadi,
E ci ha diviso il tempo, come le stelle dell'Orsa.

Ho conosciuto Alberto Pincherle nel 1915 (gruppo di studenti in tempo di guerra). Nei successivi cinquant'anni, sempre seguendo con amicizia e ammirazione la sua carriera di studioso, l'ho riveduto forse tre volte. Grattissima l'occasione di fargli sapere che lo ricordo e lo ammiro. Imbarazzante, per un piccolo coltivatore diretto di studi arabi e musulmani, la collaborazione a questo nobile volume di omaggio. Ecco, comunque, qualche pagina sui *ginn*, esseri senza pretese, ai margini della storia delle religioni.

Sarebbe offensivo spiegare all'erudito lettore chi sono i *ginn*. Il relativo articolo dell'*Encyclopédie de l'Islam* si trova s.v. *djinn*. Veniamo subito al trattato.

Secondo il gusto arabo dell'epoca, il titolo è in rima e bizzarro: *Kitāb ākām al-margiān fi aḥkām al-giānn*, « Libro delle collinette di corallo¹ circa le norme che reggono i *ginn* ». Ha 140 capitoli in 231 pagine², l'autore, ash-Shibli³ (Badr ed-Dīn Abu 'Abdallāh Moḥammed ibn 'Abdallāh, Damasco 712-1312 - Tripoli di Siria 769-1367) era un *cadi* hanafita.

L'opera è tarda e in gran parte di seconda mano, ma compilata coscienziosamente e ben documentata; può interessare per l'abbondanza delle notizie e delle citazioni e come tipico

¹ Shibli cita spesso un'opera intitolata *La Collana di Corallo* (*Iqd al-margiān*) di al-Burhān al-Ḥalabī; potrebbe essere un'altra opera di ginnologia, e avergli suggerito il titolo del suo trattato.

² L'edizione di cui disponiamo è del Cairo, Maṭ. as-Sa'ādah, 1326 (1908-9), pp. 8+231.

³ Niente a che fare col noto mistico; il nome viene da ash-Shibliyyah, moschea alla periferia di Damasco, di cui suo padre era amministratore. Si veda C. Brockelmann, *Gesch. der Arab. Litt.*, II, 75 e *Suppl.*, II, 82.

prodotto dell'islamismo medievale, come collezione di aneddoti fantastici, di ragionamenti strani e di particolari gustosi.

« Questo libro — dice Shibli — è nato da un dibattito sulla liceità dei matrimoni fra ginn ed esseri umani, che non raggiunse una conclusione perché non si erano chiariti prima questi punti: Esistono i ginn? Hanno corpi identificabili, e di che specie? Possiedono le qualità richieste per adempiere agli obblighi dell'islamismo? La missione di Maometto si rivolgeva anche a loro? »

Non si può dire che Shibli abbia detto l'ultima parola su questi ed altri problemi della ginnologia; sia attenendosi alla scienza musulmana, sia ricorrendo anche a quella occidentale, molti punti restano oscuri, perché i passi coranici sui ginn⁴ formano un *corpus* incompleto e contraddittorio; il *hadith*, illustrandolo con oceani di narrazioni e notizie (spesso affascinanti) rende sempre più densa quella « nuvola nera » entro la quale (secondo un preteso testimonio oculare) il Profeta conferiva con i ginn. E gli etnologi hanno ancora molto da lavorare sulle eredità che i ginn hanno raccolto dalle popolazioni diventate musulmane.

⁴ Sarà bene citarli tutti, in ordine cronologico, seguendo la numerazione della traduzione di A. Bausani (Firenze 1955), che è quella del « Corano di Fu'ad » (Cairo 1345/1926-27). Si noti che a Medina non c'è più nessun ginn nel Corano (La *Sūrat ar-Rahmān*, medinese per la tradizione musulmana, sarebbe del secondo periodo meccano, cfr. trad. Bausani, nota a Cor. Cap. LV).

Primo periodo meccano: LI, 56 (i ginn creati per adorare Dio); CXIV, 6, formula apotropaica contro i ginn.

Secondo periodo meccano: LV, 15 (ginn creati di fuoco); 33 (impotenti di fronte a Dio); 39 (i ginn nel Giorno del Giudizio); 56 e 74 (le Hur mai toccate da uomini e da ginn); XXXVII, 6-15 (i ginn spiano i segreti celesti); 158 (sono inferiori a Dio); XV, 16-18 (spiano i segreti celesti); 26 (creati di fuoco); 30-42 (ribellione di Satana); LXXII, 1-15 (predicazione di Maometto ai ginn); XVII, 88 (incapaci di inventare un Corano); XXVII, 10, 17, 39, 40 (sogetti a Salomone); XVIII, 50-51 (ribellione di Satana).

Terzo periodo meccano: XXXII, 13 (ginn dannati); XLI, 25 (idem); XXVIII, 31 (la verga di Mosè si agita « come i ginn »); XXXIV, 12-14 (lavorano per Salomone); 41 (gli adoratori dei ginn); XLVI, 18 (dannati); 29-32 (convertiti all'islam da Maometto; cfr. LXXII, 1-15); VII, 38 e 179 (dannati); VI, 100 (adorati insieme a Dio); 112 (nemici dei profeti); 128 (dannati); 130 (refrattari alla fede).

Versetti in cui Maometto (e in quattro casi altri profeti) è definito « sucube del ginn », cioè pazzo: VII, 184; XV, 6; XXIII, 25 e 70; XXVI, 27 (Mosè); XXXIV, 46; XXXVII, 36; XLIV, 14; LI, 39 (Mosè) e 52 (profeti in generale); LII, 29; LIV, 9 (Noè); LXVIII, 51; LXXXI, 22.

Torniamo alle collinette di corallo; per dare un'idea dell'opera potrà bastare il riassunto dei primi venticinque capitoli.

1. *Esistono i ginn?* - È comprensibile che gli *zanādiq* e molti dei *falāsifah* lo neghino, ma l'esistenza dei ginn non ripugna alla ragione e il Corano la conferma in modo irrecusabile. Stranamente, alcune sette musulmane (qadariti, mu'taziliti, *giahmiyyah*) dubitano o negano⁵.

Poiché ginn viene da *gianna* (essere nascosto, coperto)⁶ « posso considerarsi ginn anche gli angeli ed altri esseri nascosti ai nostri sguardi ». I diavoli (*shayāṭīn*) sono ginn cattivi (Corano, XXXVII, 7).

2. *Creazione dei ginn e ribellione di Satana.* - I ginn furono creati prima di Adamo, inferiori agli angeli come la terra è inferiore al cielo. Ginn ribelli uccisero il profeta Yūsuf, inviato loro da Dio, e furono sconfitti ed esiliati « nelle isole del mare » da un esercito di ginn fedeli, guidato da Iblīs (Satana), il quale divenne loro sovrano e fu poi ribelle a Dio, come narra il Corano. Secondo az-Zamakhsari (da Abu Hurairah!) gli angeli sono i 900/1000 degli esseri creati, i diavoli i 99/1000, i ginn i 9/1000 e gli uomini l'1/000. Novanta diavoli e nove ginn per ogni uomo...

3 e 4. *Natura del corpo dei ginn.* - I ginn furono creati di fuoco, come gli uomini di terra. Difficoltà di spiegare come un organismo vivente possa essere fatto di fuoco. Conclusione: come l'uomo, tratto dalla terra, è di carne, così il ginn, tratto dal fuoco, è di una materia *sui generis*, diversa dal fuoco. Conferma: il Profeta, disturbato nella sua preghiera da un ginn cattivo, lo prese per il collo, e poté constatare che la sua saliva era fredda.

5. *Varie specie di ginn.* - Dice Maometto (*ḥadīth*): « Dio creò i ginn di tre specie: 1. Serpi, scorpioni, insetti e uccelletti. 2. Simili al vento. 3. Soggetti alla resa dei conti ed ai

⁵ Vari commentatori musulmani moderni del Corano propongono nuove interpretazioni dei ginn. Evasive, come quella degli Aḥmadiyyah di Lahore, « una comunità non identificabile », o pseudo-scientifiche: i ginn sarebbero i microbi.

⁶ Si veda A. J. Wensinck, *The Etymology of the Arabic djinn*, citato nella bibliogr. dei suoi *Semietische Studiën*, Leida 1941.

castighi⁷. E creò gli uomini di tre specie: 1. Simili alle bestie (e cita il Corano, VII, 178). 2. Con il corpo dei figli di Adamo e lo spirito di demonii. 3. Uomini « che staranno all'ombra di Dio, nel giorno in cui l'unica ombra sarà la Sua. »

6. *Trasformazioni dei ginn in vari aspetti.* - Indubbiamente i ginn assumono la forma di animali (serpenti, scorpioni, cammelli, bovini, ovini, cavalli, asini, muli, uccelli) ed anche di uomini. In due punti del Corano (VIII, 30 e 48) si allude a diavoli che presero aspetto umano per nuocere al Profeta.

Né diavoli né angeli hanno il potere di cambiare la forma in cui furono creati, però Dio può insegnare loro atti e parole che hanno la virtù di ottenere da Lui tali metamorfosi (caso di Satana trasformato in un medinese, e di Gabriele che assunse forma umana per dare l'Annuncio a Maria). I *gbūl* sono « i maghi dei ginn »; non si trasformano ma producono, per effetto di magia, l'illusione di un aspetto diverso da quello vero. Per metterli in fuga è efficace intonare la chiamata alla preghiera rituale.

È opinione accettabile dei mu'taziliti che i corpi dei ginn sono di materia sottile e perciò invisibili, e che Dio li rende consistenti, robusti e visibili durante la vita dei Profeti; lo conferma l'autorità di Salomone sui ginn, che facevano per lui lavori pesanti (Corano, XXXIV, 12-14). All'infuori delle epoche profetiche i ginn sono invisibili; diceva perciò giustamente l'Imām ash-Shāfi'i: « Non accettiamo in giudizio la testimonianza di quelli che affermano di vedere i ginn. »

Considerazioni sulla forma di angeli, diavoli ed esseri umani.

7. *Alcuni cani sono ginn.* - Il Profeta avrebbe detto: « Se non fosse che i cani sono una nazione⁸ ordinerei di ucciderli, ma ho paura di distruggere una nazione; uccidete dunque soltanto i cani neri, sono (sicuramente) dei ginn. » Aggiungeva « Se un cane nero passa davanti al musulmano che compie la

⁷ Cioè esseri responsabili, *mukallaf*. Forse quelli che possono assumere forma umana?

⁸ *Ummab*; dice Bausani (trad. del Corano, p. 521, nota al v. 104): « La nazione in senso coranico è una comunità, oggetto di un piano divino, fondata e guidata da un Messaggero di Dio ». Si veda anche, per le nazioni di animali, *ivi*, p. 541, nota al v. 38.

preghiera rituale, la rende invalida, perché è un diavolo » (non così i cani rossi e gialli). Anche il gatto nero è un ginn, « perché la nerezza raduna le forze sataniche », ed anche il cammello. Ma c'è chi precisa: questi animali non *sono* ginn, *somigliamo* ai ginn, infatti « un animale nato da animali, come potrebbe essere altro che un animale? »

8-9. *Le sedi dei ginn.* - In seguito ad un arbitrato di Maometto fra ginn pagani e musulmani, questi ultimi abitano nei villaggi e nei monti, i primi nelle grotte. Sui tetti delle case vi sono ginn musulmani, che scendono a mangiare con le famiglie. Per impedire ai diavoli di passare la notte nelle case, bisogna invocare il nome di Dio rientrando in casa e mettendosi a tavola.

Le latrine sono particolarmente frequentate dai ginn (giaculatorie da pronunciarsi entrandovi, precetto di nascondere ai ginn le proprie nudità). Sono convegno di ginn tutti i luoghi impuri, dove non è permesso compiere la preghiera rituale: cimiteri, conerie, letamai, quadri, bagni pubblici. « Anche gli eretici frequentano questi posti, per ricevervi comunicazioni diaboliche. »

10. *Il ginn compagno.* - Si veda il Corano, VI, 112. *Hadith* « Ognuno di voi ha due compagni, un angelo e un ginn. » Domandarono al Profeta: « Anche tu hai il tuo ginn? » Rispose « Sì, senonché Dio mi ha aiutato contro di lui: quel ginn si è fatto musulmano e non mi comanda più altro che il bene. » E avrebbe aggiunto « Sono stato privilegiato in confronto di Adamo, in due cose: il mio diavolo miscredente si è fatto musulmano, e le mie mogli mi hanno assistito, non tradito. »⁹.

D'altra parte vi sono orazioni da recitare prima di addormentarsi, per chiedere a Dio protezione contro il proprio diavolo; risalgono a Maometto. Shibli spiega che il Profeta evidentemente le pronunciava prima della conversione del suo diavolo.

11-13. *Mangiano e bevono i ginn?* - Vi sono tre opinioni:
1. Nessun ginn mangia e beve. 2. Alcuni ginn mangiano e be-

⁹ Maometto non potrebbe aver detto questo: nel Corano Eva (mai ricordata per nome) non fu tentata da Satana per prima, né fu tentatrice del marito.

vono; i « ginn puri » (i vènti) non mangiano, non bevono e non procreano. 3. Tutti i ginn mangiano e bevono. Altro quesito: si nutrono soltanto dell'odore e dei fumi degli alimenti, o « masticano e inghiottono »? Quest'ultima opinione è confermata da un *hadith*: un uomo mangia senza aver detto « in nome di Dio! » prima di cominciare. Se ne ricorda all'ultimo boccone, e il Profeta afferma « Finora un ginn cattivo ha mangiato con te una parte del tuo pranzo; quando hai detto « in nome di Dio » l'ha dovuto rigettare. »

Che cosa mangiano i ginn? Dice un *hadith* che « i ginn chiesero al Profeta di assegnare loro un alimento, e furono concesse loro "le ossa su cui è stato pronunciato il nome di Dio" (cioè ossa degli animali uccisi ritualmente), e per le loro calvalture il letame dei quadrupedi. A favore dei ginn le ossa spolpate si rivestono di carne e il letame diventa foraggio fresco. Il Profeta ha proibito ai musulmani di adoperare questa roba per usi sudici, dicendo "Sono gli alimenti dei vostri fratelli, i ginn". »

14. *I ginn contraggono matrimonio e generano.* - Dice infatti il Corano (LV, 56 e 74) che le Hur, spose dei beati in Paradiso, non furono « mai toccate, prima di loro, da uomini o da ginn », e parlando di « Iblis, uno dei ginn » Dio dice « prenderete dunque lui e la sua progenie come protettori, invece di Me? » (Cor., XVIII, 50). Opinione del cadi 'Abd al-Giabbār (chi era costui?): « Come animali minutissimi, quasi invisibili, generano esseri altrettanto minuti, così la sottigliezza dei ginn non impedisce loro di generare. » E Shibli conclude « Sia glorificato l'Onnipotente: quando vuole una cosa dice sii, ed è. »

15-18. *I ginn sono mukallaf? La missione di Maometto è destinata anche a loro?* - La piena responsabilità dei ginn risulta chiaramente dal Corano, che descrive la loro conversione all'islamismo, minaccia loro i castighi prescritti per chi viola « i comandamenti e i divieti » islamici, e accomuna uomini e ginn nella famosa *Sura del Misericordioso* (LV) ove Dio si rivolge ad ambedue indistintamente, usando la forma duale. Secondo Ibn 'Aqīl « la parola *uomini* comprende anche i ginn. »

Prima di Maometto i ginn ebbero almeno un profeta della loro nazione (si veda il capitolo 2 di Shibli, citato qui sopra, e il Corano, VI, 130). Ma nessun profeta fu mandato ad uomini

e ginn insieme, prima di Maometto, il quale convertì una parte dei ginn, diventati poi « ammonitori » dei loro fratelli, per invitarli all'islam.

Il detto del Profeta « Fui inviato ai neri e ai rossi » è per solito interpretato « agli arabi e ai greci » (dal colore dei capelli), alcuni però intendono « agli uomini ed ai ginn »; questi ultimi sono « i neri » perché somigliano agli spiriti (*al-arwāh*) detti neri (*aswadāh*).

Aneddoto su Corano, LXXII, 6: « alcuni della razza degli uomini si rifugiarono presso alcuni della razza dei ginn » e discussione sulle circostanze e l'epoca dei successivi incontri di Maometto con i ginn e sull'azione dei ginn convertiti per diffondere l'islam presso la loro gente. Numero dei ginn in relazione diretta con Maometto (sette, nove, dodicimila), loro provenienza (Ḥarrān, Nisibi).

Leggende sulla morte di ginn che avevano conosciuto il Profeta; eccone un saggio: 'Omar ibn 'Abd al-'Azīz¹⁰ trova un serpente morto (variante, un ginn morto) lo avvolge in un lembo del suo mantello e lo seppellisce. Una voce di persona invisibile lo informa che quel serpente è uno dei ginn i quali udirono il Corano da Maometto e che egli stesso è l'ultimo superstite di quel gruppo. Altro racconto: il narratore (anonimo) assiste al conflitto di due violentissimi venti, provenienti da direzioni opposte, che si disperdono dopo il conflitto, lasciando sul terreno un'enorme quantità di serpi. Nota una serpicina gialla che esala un soave profumo; « pensando che dev'essere buona » la avvolge nel suo turbante¹¹ e la seppellisce. Una voce di essere invisibile¹² lo informa che vi è stata battaglia fra ginn figli di Satana e ginn dei Banu Qays¹³, la serpicina « caduta martire » è uno dei ginn che udirono il Corano dal Profeta.

19. *Particolari sull'incontro di Maometto con i ginn.* - az-Zubair ibn al-'Awwām, e specialmente 'Abdallāh ibn Mas'ūd, raccontano di aver accompagnato Maometto al luogo del con-

¹⁰ Califfo ommiade, m. 101/720. L'aneddoto dimostra la longevità dei ginn.

¹¹ Spesso i turbanti erano lunghi sette volte un giro di testa, misura sufficiente per servire da sudario.

¹² Queste voci si chiamano *bātif*; la parola è passata nell'arabo letterario moderno a indicare il telefono.

¹³ Nota tribù; era certamente un ginn la serpe della tribù di Azd ricordata da Tabari; si veda Meloni, *Saggi di Filologia semitica*, p. 234.

vegno con i ginn. 'Abdallāh non vide e non udì niente, perché il colloquio avvenne nel centro di una densa nuvola nera, mentre lo spettatore era fermo sopra una linea o dentro un cerchio, che il Profeta aveva tracciato per terra, vietandogli di uscirne. Contro la testimonianza del Corano, questi *hadith* dicono che il Profeta ricevette ginn a Medina spesso (da sei a trenta volte); è evidente il parallelo con la lunga serie delle delegazioni di tribù e popolazioni d'Arabia, venute a Medina dopo la presa della Mecca. Quei ginn erano « uomini neri vestiti di bianco », « uomini alti come lance ».

20. *Ginn di varie religioni e sette.* - In base al Corano, LXXII, 11 e 14: « Fra noi vi sono buoni e cattivi, siamo anche noi compagnie svariate, ... chi si è dato a Dio e chi da Dio si allontana », si afferma che i ginn sono sunniti ed eretici, cadariti, murgiti, cristiani ed ebrei (cfr. Corano, XLVI, 30, ove i ginn diventati missionari dell'islam presso i loro fratelli parlano di « un Libro rivelato dopo quello di Mosé, a conferma delle Scritture precedenti », quasi rivolgendosi a ebrei e a cristiani).

21. *Ginn che partecipano alle devozioni umane.* - Un devoto pregava di notte insieme ai « ginn di casa », che ascoltavano la sua recitazione del Corano.

22-25. *Se i ginn vadano in Paradiso.* - Che i ginn cattivi vanno all'Inferno è nettamente affermato dal Corano. Circa il premio dei ginn musulmani nella vita futura, grande varietà di opinioni; alcuni credono che vadano in Paradiso come gli altri musulmani, la tesi opposta è che la loro ricompensa consista soltanto nello scampare all'Inferno, « diventano terra come gli animali » (Abu Ḥanifah). Oppure sono ammessi in Paradiso, ma esclusi dai banchetti celesti; i beati vedono i ginn, ma non viceversa (rovesciamento delle rispettive posizioni in terra). Opinione moderata: esclusi dal Paradiso, i ginn sono collocati in al-A'raf, il Limbo di quelli che « non sono ancora entrati nel Giardino, pur desiderandolo ardentemente ». (Corano, VII, 46 e 48). Finalmente c'è chi nega ai ginn in Paradiso la visione di Dio, riservata agli uomini in premio di « obbedienze » che neppure gli angeli conoscono: la guerra santa, la lotta contro le passioni, la paziente sopportazione dei dolori terreni.

In conclusione quasi tutti gli autori musulmani pensano che i poveri ginn, se ammessi in Paradiso, vi subiscono discriminazioni, perché sono inferiori agli uomini.

* * *

Titoli dei capitoli 26-89.

26. Il ginn può dirigere la preghiera rituale. 27. Ancora le relazioni di Maometto con i ginn. 28. Stesso argomento del capitolo 2. 29. Norme giuridiche per il caso che un essere umano uccida un ginn. 30-34. Il matrimonio fra ginn ed esseri umani e gli amori dei ginn con le donne. 35. Posizione della moglie di un uomo rapito dai ginn. 36. È vietato mangiare animali macellati per un ginn o invocando il suo nome. 37-38. Ginn trasmettitori di *hadīth* a studiosi di scienze musulmane. 39-41. I ginn consolano gli afflitti, danno massime e sentenze, ispirano poeti, insegnano agli uomini la medicina. 42. Una vertenza giudiziaria fra ginn e uomini. 43. Ginn e uomini hanno paura gli uni degli altri. 44. I ginn e Salomone. 45-47. Malefatte dei ginn e modo di difendersi da loro. 48. Ginn, diavoli e magia. 49. I ginn contraccambiano agli uomini il bene e il male. 50-56. Malattie causate dai ginn. 57. I ginn e il malocchio. 58. Conflitto di un Compagno del Profeta con un diavolo. 59. Diavoli e ginn maligni incatenati durante il Ramadān. 60. Le gazzelle sono le cavalcature dei ginn. 61. Uomini adoratori di ginn (Corano, XVII, 57). 62. Se sia lecito riferire i discorsi dei ginn. 63. I ginn spiano i segreti celesti. 64-67. Notizie portate da ginn durante la vita di Maometto. 68. È lecito interrogare i ginn sul passato? 69. I ginn e i muézzin. 70-82. I ginn annunciano le morti e fanno lamentazioni funebri. 83. Durata della vita di ginn e diavoli. 84-86. Questioni relative a Satana. 87-89. Corano, CXIV.

I capitoli 90-140. trattano unicamente di Satana, astraendo dalla sua qualità di ginn. Li segnaliamo ai demonologi.

VIRGINIA VACCA

APPUNTI SULLA TERMINOLOGIA ESEGETICA DI S. AMBROGIO

1. Ciò ch'è in rapporto alla rivelazione, è talvolta qualificato da s. Ambrogio come *thesaurus*. Il termine è di chiara derivazione evangelica e pare voglia rendere l'idea di ricchezza inesauribile e disponibilità infinita. Si estende su di uno spazio concettuale ch'è definito o almeno orientato in senso evangelico. Così sono da dirsi innanzitutto tesoro il Cristo-Dio¹ ed il suo sacrificio vittorioso: « *thesaurus Christi* »²; « *thesaurus sanguinis Christi* »³; « *thesaurus resurrectionis* »⁴. In senso generale si può parlare di un « *thesaurus divinitatis* »⁵.

Con reminiscenza scritturistica altrettanto precisa sono da dirsi tesori i misteri della sapienza e scienza del Cristo⁶. È il mistero, in sostanza, dell'economia contenuto nel Cristo⁷ onde Gesù ristora e ricrea la miseria umana⁸.

In via deduttiva tesoro è anche la Scrittura. Anzi, da un punto di vista di concreta disponibilità, si potrebbe dire che, in via pratica, tesoro sono soprattutto le sacre Scritture. Queste infatti costituiscono il patrimonio di cui disponiamo (« *patrimonium caelestium scripturarum* »⁹) per realizzare le vie della

¹ *Exp. ev. Lc.* 4,75: « *Habebat igitur primus ille martyr, Stephanus scilicet, in ore thesaurum, cum Christum in passione loqueretur* » (CSEL 32-4, 177 c).

² *De Hel.* 57 (CSEL 32-2, 445 A).

³ *De off.* 2,138-140 (PL 16,149 A-B).

⁴ *Exp. ev. Lc.* 4,45 (CSEL 32-4,161 c).

⁵ *ib.* 5,47 (CSEL 32-4,200 A).

⁶ *Apol.* 58: « *in futura prospiciens thesauros sapientiae et scientiae vidit in Christo* » (CSEL 32-2,339 F).

⁷ *De par.* 9: « *thesauros eius altitudinis et scientiae absconditos in Christo et occultos* » (CSEL 32-1,269 c).

⁸ *De os.* 41: « *Jesus ieiunia mundana miseratus aperuit horrea sua et mysteriorum caelestium thesauros scientiae patefecit absconditos* » (CSEL 32, 101 F).

⁹ *Expl. ps.* 11,20 (CSEL 62,246).

salvezza e nel quale le singole parole sono come tante gemme di un tesoro¹⁰.

2. In prospettiva diversa il tesoro della rivelazione acquista un nome diverso: *veritas*. Verità è il rivelarsi del Padre nel Figlio e la partecipazione agli uomini, attraverso il Figlio, dei misteri divini¹¹. Parallelamente, è *verità* l'uscire dell'umanità dall'ombra dell'attesa, del desiderio e della prefigurazione e il suo collocarsi nella chiarezza della luce divina riflessa nel Figlio dal Padre.

È perciò *verità* lo stesso apparire dell'*imago* divina¹². È opportuno tenere presente che quest'ultimo concetto può dar luogo ad un certo equivoco terminologico a seconda della prospettiva in cui esso si colloca. Se si tratta di una visione teocentrica, allora la progressione del processo di salvezza vede il passaggio dell'umanità dall'*umbra* dell'attesa all'*imago* della rivelazione del Verbo nella carne: il che pone le premesse di un'ulteriore attesa escatologica, intenta alla svelata visione di Dio a faccia a faccia nella quale apparirà la *veritas* senza mediazioni¹³. Ma se si tratta di una visione scritturistica, allora si ha reciproca compenetrazione tra *umbra* e *vita-veritas*¹⁴, riferite alla rivelazione storica, parziale e umanamente inesauribile, dei divini misteri. Dio non inganna, ma ha parlato nel Cristo; Gesù non ha ingannato, ma ha umbratilmente manifestato i segreti di Dio. Cristo, misteriosa immagine del Padre, è la verità¹⁵. Si rammenti, che, appunto in questo senso, *imago* aveva acquistato una sua rilevanza teologica tecnica, per cui doveva essere

¹⁰ *ib.*, 2,27 (CSEL 62,36).

¹¹ *Exp. ev. Lc.* 2,94: « Si diligimus Deum, praecepta eius servemus; si diligimus eum, noverimus eum. ... Quomodo enim potest deum diligere qui non diligit veritatem, cum deus veritas sit? Audiamus ergo patrem; invisibilis enim pater. Sed et filius invisibilis secundum divinitatem..., sed demonstrare se voluit in copore, adeo probare voluit pater nobis in filio esse praesentem... » (CSEL 32-4,96 B).

¹² *ib.* 3,49: « Iam de ipso Adam, qui iuxta apostolum figuram accepit Christi, quid pulchrius potuit convenire quam ut sacrosanta generatio a dei filio inciperet et usque ad dei filium duceretur creatusque praecederet in figura, ut natus in veritate sequeretur, ad dei imaginem factus praeciret, propter quem dei imago descenderet? » (CSEL 32-4,137 c).

¹³ *De off.* 1,238: « umbra in lege, imago in evangelio, veritas in caelestibus » (PL 16,100 c); *De exc. fr.* 2,109: « umbra in lege, imago in evangelio, veritas in iudicio » (CSEL 73,312); *Expl. ps.* 47,2: « non exemplar, non umbra, sed veritas » (CSEL 64,347).

¹⁴ *Expl. ps.* 118, 3,18 (CSEL 62,50).

¹⁵ *De exc. fr.* 2,109 (CSEL 73, 311-12).

usato, preferibilmente, in raffronto alla maestà del Padre¹⁶. Per altri rapporti specificamente esegetici sono preferiti termini quali *typus*, *figura*, ecc. Premeva infatti tutta la problematica relativa al testo del Genesi sull'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio.

Verità è poi la divina Scrittura in quanto, per intera, *sermo Dei, vox Domini*. La indiscutibilità delle Scritture appare subito nell'assumerle come discorso integrale del Cristo¹⁷.

Da ciò viene la normatività liberatrice ma assoluta della Scrittura, che, per estensione, può essere detta *lex*¹⁸. In sede di esegesi può darsi assai facile distinzione tra legge antica e legge nuova, tra legge figurale e legge di grazia, ma, in sede latamente teologica, la Scrittura è semplicemente un divino proporre le vie della salvezza, le norme della redenzione: cioè, appunto, complessivamente, *lex*¹⁹. La sua pienezza normativa appare del tutto esplicita là dove espressamente il Verbo parla in Gesù o per mezzo dei profeti o degli apostoli ecc.: allora si tratta di *oracula*²⁰, di *sententiae* autoritative²¹. I termini hanno spesso una loro pregnanza tutta particolare. Ambrogio addirittura contrappone alla *formula* giuridica umana la irriducibilità della *sententia* divina²². La normatività degli oracoli e delle sentenze

¹⁶ *De sp.* 2,2: « Imago enim et operatio et similitudo communis, quid aliud nisi maiestatis eiusdem [Patris et Filii] significat unitatem? » (CSEL 79,87).

¹⁷ *Exp. ev. Lc.* 7,13: « Et fortasse vestimenta verbi sermones sunt scripturarum » (CSEL 32-4,288 D).

¹⁸ *De Abr.* 2,79: « lex iubet, mystico utique praecepto... » (CSEL 32-1,631 c).

¹⁹ *De Is.* 39: « illa Hierusalem in caelo, in qua abundant divinae legis interpretes et disciplina periti » (CSEL 32-1,665 F).

²⁰ *Exam.* 1,31: « Responsum quoque divinum refulsit oraculo salutari »... « ipsius divinae legis oraculum » (CSEL 32-1,33 D); *De Noe* 75: « oraculum caeleste... responsum » (32-1,467 F); *De Abr.* 2,47: « oraculum domini... responsum caeleste » (32-1,600 B); *De Cain* 2,36: « oracula prophetarum » (32-1,407 D).

²¹ *Exp. ev. Lc.* 7,4: « divinae sententiae auctoritas » (CSEL 32-4,283 B); *ib.* 7,56: « dominicae sententiae auctoritas » (32-4,305 E); *Expl. ps.* 1,49: « vis sententiae divinae » (64,41); *Exp. ev. Lc.* 7,195: « dominica sententia » (32-4,371 E); *De Cain* 2,11: « secundum Christi sententiam » (32-1,338 c); *Exam.* 1,16: « illud propheticum... quod secutus apostolus aliis verbis in eandem conclusit sententiam » (32-1,14 E).

²² *De off.* 3,67: « Veterem autem istam de dolo, non iurisperitorum formulam, sed patriarcharum sententiam Scriptura divina evidentem expressit » (P.L. 16,173 c).

è in questi casi infatti fondata sulla liberatrice volontà divina²³ e differisce per qualità intrinseca dalla legalistica rigidità dei *praecepta legis*²⁴.

Alla *veritas* dell'*imago* è orientato l'*ordo mysticus* dell'intera Scrittura²⁵. L'organicità di questa sta appunto nell'*ordo* per cui tutto è rivolto alla rivelazione della divina *imago* e al relativo mistero. Finché non appare la riflessa luce dell'*imago*, tutto resta come nell'ombra: ed *umbra* infatti è la storia che porta al Cristo; tuttavia tutto, appunto, porta al Cristo e in qualche modo lo anticipa²⁶. Le sentenze e gli oracoli della legge antica o dei profeti sono *tipi* della nuova *gratia*; la stessa complessiva *series legis* è, nella sua interna misteriosa armonia, *tipo* del mistero del Cristo²⁷. Gli eventi ed i protagonisti della storia biblica sono *figure* del Cristo, di cui anticipano in qualche misura l'esperienza di lotta, di sofferenza, di trionfo, anticipandone pertanto, parzialmente, anche la presenza. Alla luce dell'*imago* si comprendono, umbratilmente, i tipi, le figure, le stesse *sententiae*. Infatti è il mistero dell'*imago* che illumina — ma noi li vediamo dal retro — figure, tipi, di cui noi cogliamo la parte oscura. Bisognerebbe intrinsecamente possedere il mistero dell'*imago* perfetta per riuscire a vedere frontalmente illuminati i tipi e le figure. Comunque, alla luce mistica del Cristo, si vede il loro orientamento, il loro essere disposti al mistero del Cristo.

Ciò dà un'organicità misticamente orientata alla *historia* degli eventi biblici, i quali sono collegati in continuità di *series* rispetto al Cristo venturo. Ciò anche pone un problema di *disciplina* nella lettura o comunque nella pratica della Bibbia. All'*ordo mysticus* che allaccia ed orienta eventi e protagonisti deve corrispondere un *ordo* nella lettura. *Ordinem teneamus*²⁸.

²³ *Exp. ev. Lc.* 4,33 (CSEL 32-4,155 B): il peccato di Adamo e la *sententia* (divieto) di Dio.

²⁴ *Ep.* 74,3 (PL 16,1309 B).

²⁵ *ib.* 6,71: « Ubique igitur mysterii ordo servatur... In modum lactis quinque sunt panes, esca autem solidior corpus est Christi, potus uehementior sanguis est domini » (CSEL 32-4, 261-62 B-c).

²⁶ *De vid.* 18: « sanctus Gedeon mystici certaminis praeliator... futurae capiens insigne victoriae, spiritale sacramentum vigore menti agnovit » (PL 16,253 B).

²⁷ *Exp. ev. Lc.* 2,56: « vides omnem legis veteris seriem fuisse typum futuri » (CSEL 32-4,72 D).

²⁸ *De fide* 1,55 (CSEL 78,24).

Si esponga prima il vecchio e poi il nuovo testamento²⁹. Questo ripercorrere nella pratica personale di lettura e nell'esposizione pastorale le tappe del mistico viaggio biblico ai tesori del Cristo pare essere una misura didattica sostenuta però da precise preferenze personali per il *puteus* profondo³⁰, per il mare vasto³¹, per l'*iter* fascinoso³² della storia veterotestamentaria.

3. Chiave alla lettura della Scrittura sono dunque i *mysteria* di Dio rivelatisi nel Cristo. Il criterio esegetico non era certo nuovo, né del resto Ambrogio intendeva dire novità. La lettura scritturistica vuol essere essenzialmente *mystica*. Giovanni evangelista aveva veduto a fondo gli eterni misteri³³; Abramo era tutto disposto alla conoscenza dei futuri misteri³⁴; Giuseppe manifestò in sé i misteri futuri³⁵; Giobbe parlava alludendo ai misteri a venire³⁶, ecc.; così per tutta la scrittura antica. Occorre dunque, nella lettura biblica, avvertire, fissare, conservare e quasi filtrare nel proprio cuore³⁷ i misteri di Dio: solo a questo modo essa è salutifera e apportatrice del Cristo. Ma bisogna sapere scavare, pazientemente e sottilmente, financo dentro le parole della Scrittura, perché sia possibile pervenire all'altezza dei misteri cristologici³⁸.

Ne risulta chiaro il senso di teoreticità attribuito al termine *mysterium*³⁹. Il mistero può essere veduto, intraveduto, rivelato, disquisito, raggiunto, conservato interiormente: si tratta comunque di un oggetto proposto all'intelligenza segreta⁴⁰

²⁹ *Expl. ps.* 1,33 (CSEL 64,29-30).

³⁰ *Ep.* 63,78: « *vetus scriptura quasi puteus* » (PL 16,1262 B).

³¹ *Ep.* 2,3: « *scriptura divina est mare* » (PL 16,918 A).

³² *Exp. ps.* 118, 14, 11: « *sit tibi iter scriptura divina* » (CSEL 62, 305-9).

³³ *De sacr.* 3,11 (CSEL 73,43).

³⁴ *De Abr.* 2,11 (CSEL 32-1, 572 F).

³⁵ *De Jos.* 15 (CSEL 32-2,82 E).

³⁶ *Exp. ev. Lc.* 4,40 (CSEL 32-4,159 c).

³⁷ *Exp. ev. Lc.* 2,32: « *Scribamus spiritu mysteria, si volumus loqui, scribamus praenuntium Christi non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus* » (CSEL 32-4,58 D).

³⁸ *Expl. ps.* 43, 52: « *Qui diligenter et subtiliter verba scripturae rimatur, is altitudinem mysteryorum pervenire consuevit* » (CSEL 64, 298).

³⁹ *Exp. ev. Lc.* 2,25: « *miraculum sentio, cognosco mysterium* » (CSEL 32-4,55 B); *Expl. ps.* 39, 21: « *simul cognosce mysterium* » (64, 226); *Exp. ev. Lc.* 2,92: « *advertamus mysterium* » (32-4,95 c).

⁴⁰ *Expl. ps.* 118, 15, 13: « *oculi ad videnda mysteria acuti et parati ad penetranda scripturae secreta divinae* » (CSEL 62,337).

della fede⁴¹. Ciò appare in modo inequivoco là dove Ambrogio parla dei misteri dell'antica legge⁴². La legge è oggetto di studio, di osservanza intellettuale, di considerazione teoretica: altrettanto è da dirsi per i misteri in essa contenuti.

Mysterium ha inoltre un'accezione contenutistica. L'uso del termine e le sue qualificazioni lo definiscono come qualcosa che sta dentro a qualche cosa d'altro. Del resto è evidente: trattandosi di un oggetto proposto non agli occhi della ragione ma a quelli della fede, denso di una sua divina sostanza impenetrabile, esso deve essere rivestito e quindi contenuto da qualcosa che appunto lo rende *profundum*⁴³, *interiorem*⁴⁴, *internum*⁴⁵, *arcanum*, *secretum*⁴⁶, *latentem*⁴⁷, *occultum*⁴⁸, *absconditum*⁴⁹. Non può infatti essere interamente posseduto da mente umana ciò ch'è *supernum* e *caeleste*. Esso si riflette nella incarnata *imago* divina; può umbratilmente riverberarsi in più remote figure: ma resta inaccessibile in sé perché chiuso nella mente di Dio⁵⁰. *Mysterium* pare pertanto sposarsi a *thesaurus*: il primo termine ha accezione teoretica e dà nozione di oggettiva indisponibilità; il secondo invece ha accezione pratica e dà nozione di disponibilità.

4. Per sé il *mysterium* è incomprensibile, inattingibile, ineffabile. Ciò che storicamente lo esprime e rappresenta è il *sacramentum*: « per spiritum caelestium sacramentorum revelata mysteria »⁵¹; oppure: « anima patriarchae videns mysterium Christi... mirata pulchritudinem verbi et sacramentorum eius »⁵². Pare che, reso *sacramentum*, il *mysterium* sia tradotto su piano

⁴¹ *Exp. ev. Lc.* 8,15: (a proposito delle briciole di pane donate a Lazzaro) « Et quia panis verbum est et fides verbi est, micae velut quaedam dogmata fidei sunt » (CSEL 32-4, 398).

⁴² *De Jac.* 2,12: « legis mysteria » (CSEL 32-2,39 c); *Exp. ps.* 118, 8,16: « lex per occulta mysteria nuntiat Christum » (62,159); *ib.* 59: « solus dominus in evangelio suo prophetarum aenigmata et legis mysteria revelavit » (62,188).

⁴³ *Exp. ev. Lc.* 7,47: « profunda mysteria » (CSEL 32-4,301 D).

⁴⁴ *Expl. ps.* 118, 1,16: « interiora mysteria » (CSEL 62, 16-25).

⁴⁵ *Exam.* 3,60: « interna mysteria » (CSEL 32-1, 101 A).

⁴⁶ *De par.* 53: « mysteria dei arcana atque secreta » (CSEL 32-1, 310).

⁴⁷ *De fide* 5,190: « latentia mysteria » (CSEL 78, 288).

⁴⁸ *Expl. ps.* 47,24: « occulta pietatis mysteria » (CSEL 64,360).

⁴⁹ *De Cain* 1,35: « abscondita teneamus mysteria » (CSEL 32-1,369 A).

⁵⁰ *De Is.* 40: (ricalcando I Petr. 1,21) « sunt enim mysteria quae etiam angeli concupiscunt videre » (CSEL 32-1,666).

rappresentativo e pratico: « sanctae legis mysteria divinique iuris sacramenta »⁵³.

Con ciò è accentuata la funzione contenenziale del *sacramentum*: « in penetralibus sacramentorum »⁵⁴. Il suo accostamento a *thesaurus* pare talvolta essere più stretto di quanto non avvenga per *mysterium*: « Cubiculum ecclesiae corpus est Christi. Introduxit eam rex in omnia interiora mysteria, dedit ei claves, ut aperiret sibi thesauros scientiae sacramentorum »⁵⁵.

Il *mysterium* è reso partecipabile ed anzi diventa cibo dell'anima in quanto sacramento: « bona pascua sacramenta divina sunt: bona pascua verba sunt scripturarum caelestium, in quibus cotidiana lectione pascimur, in quibus recreamur ac refugimus »⁵⁶.

Sacramentum è nozione generica che vale per tutto ciò che esprime un mistero⁵⁷: le parole della Scrittura e i riti antichi, gli eventi e le persone, le cose e i simboli. In via più specifica altri termini sovengono alla lettura esegetica; essi sono: *umbra*, *figura*, *thypus*, *aenigma*, e, più raramente, *species*, *signum*, *exemplar*. *Umbra* è delineazione oscura, cioè proiezione nell'oscurità dei lineamenti di un corpo illuminato dalla parte opposta rispetto a chi osserva⁵⁸; il termine risulta pertanto sinonimo a *figura* ed *exemplar*⁵⁹, ai quali infatti più o meno frequentemente si accompagna. *Figura* pone in maggior rilievo la ripetizione identica⁶⁰, anche se spesso oscura, dei lineamenti propri al modello⁶¹; mentre *exemplar* accentua il senso del distacco

⁵¹ *De sp.* 2,1 (CSEL 79,86); *Apol.* 58: « Supergressus enim umbra spiritu prophético vidit mysteriorum sacramenta caelestium, quorum typum moyses praefiguravit in lege » (32-2,339 E).

⁵² *De Is.* 40 (CSEL 32-1,666 A).

⁵³ *Ep.* 63,78 (PL 16, 1262 B).

⁵⁴ *De inst. virg.* 5 (PL 16, 320 B).

⁵⁵ *Expl. ps.* 118, 1,16 (CSEL 62,16).

⁵⁶ *ib.* 14,2 (CSEL 62, 299).

⁵⁷ *Ep.* 21,5: « fidei sacramenta » (PL 16, 1046 B); *Expl. ps.* 43,5: « vitae aeternae sacramenta » (CSEL 64, 262); *Expl. ps.* 47, 25: « perfectae sapientiae sacramenta » (64, 361).

⁵⁸ *Expl. ps.* 118, 3,19: « In umbra vivimus... Sub umbra legis... Umbra futurorum... Umbra sequimur verborum dei » (CSEL 62, 50-51).

⁵⁹ *Expl. ps.* 47, 2: « non exemplar, non umbra, sed veritas » (CSEL 64, 347).

⁶⁰ *Ep.* 19,2: « signatur figura ecclesiae » (PL 16, 1024 c).

⁶¹ *De Is.* 42: « Et quoniam per evangelium in terris videmus caelestia mysteria figurata, veniamus ad illam Mariam, veniamus ad Magdalenam » (CSEL 32-1,666 B-c).

della copia rispetto al soggetto. *Typus* a tutta prima sembra stretto sinonimo di *umbra* e di *figura*: « *typus umbra est veritatis* »⁶²; « *in typo, ... mystice... significans per figuram* »⁶³. Senonché si riferisce in via usuale a qualcosa di particolarmente individuato ed assume un accentuato senso escatologico: così « *in patriarcha Joseph typus Christi fuit et in veritate sui corporis Christus* »⁶⁴; così ancora: « *arca, typus... pacis et ecclesiae* »⁶⁵. *Aenigma* è invece misteriosa allusione orale: « *aenigmata prophetarum* » « *aenigmata Proverbiorum* »⁶⁶.

5. Parallelo a *mysticum* è il termine *morale*. Il parallelo si pone in termini di estrema precisione: « *moralia... mystica: in illis vita, in his cognitio* »⁶⁷; col che si evidenzia la funzione pratica dei primi e la funzione teoretica dei secondi. Infatti *mistico* è riferito alla illuminazione della fede, e *morale* al sostentamento della *gratia*⁶⁸. Quest'ultimo termine assume spesso infatti il significato di *dono reale*⁶⁹, di *unilaterale e gratuito sussidio*: « *testamentum perfecta dei gratia est* »⁷⁰. Così su piano di esemplarità pratica si estollono le figure dei patriarchi: Abramo « *quasi propheta et moralis doctor* »⁷¹; « *David moralis magister* »⁷² o « *moralium magnus magister* »⁷³. Donde, l'uso di *moralitas* come *normazione pratica*: « *qui prophetica aenigmata dei spiritu revelante cognoverit, evangelii altitudinem in operibus et consiliis comprehenderit, apostolici sermonis moralitatem adverterit, is tamquam in omnibus dives uberem capiat voluptatum* »⁷⁴. Il parallelo *mysticum-morale* resta comunque fondamentale: tra i due termini c'è una indubbia reciprocità; non per nulla si parla dei due occhi della Chiesa: « *unum qui*

⁶² *De fide* 3,29 (PL 16,632 c).

⁶³ *De sp.* 3,14-15 (CSEL 79, 157-57); *Expl. ps.* 43, 5: « *typus et figura* » (64,300).

⁶⁴ *ib.* 3,124 (CSEL 79,203).

⁶⁵ *Exp. ev. Lc.* 2,92 (CSEL 32-4,95 E).

⁶⁶ *Expl. ps.* 43, 2 (CSEL 64,260); cfr. n. 42.

⁶⁷ *Expl. ps.* 118, 1, 2 (CSEL 62,5).

⁶⁸ *De myst.* 38: « *mysticam fidem et moralem gratiam* » (CSEL 73,105).

⁶⁹ *Ep.* 79,3: « *Haec omnis gratia est, hoc est omne munus* » (PL 16, 1326 A).

⁷⁰ *De Cain* 1,28 (CSEL 32-1, 363 F); cfr. *De sp.* 3,162: « *utriusque gratia testamenti* » (CSEL 79,218).

⁷¹ *De Abr.* 1,86 (CSEL 32-1, 558 B).

⁷² *De poen.* 1,92 (CSEL 73, 161-7).

⁷³ *Expl. ps.* 118, prol. 1 (CSEL 62,3).

⁷⁴ *ib.* 2,32 (CSEL 62,39).

mystica videt, alterum qui moralia, eo quod sancta ecclesia non solum moralium teneat disciplina, sed etiam caelestis doceat secreta mysterii »⁷⁵. L'occhio mistico è più acuto, cioè più penetrante; l'occhio morale è più dolce, cioè più persuasivo⁷⁶.

In sede pastorale talora conviene attenersi alla sodezza dell'insegnamento morale⁷⁷, talaltra è necessario cogliere il senso riposto dei misteri. In generale la preminenza dell'aspetto mistico è evidente: esso infatti offre gli oggetti della fede; l'aspetto morale ne consegue. « Mystica salvant... Moralia autem ornamenta decoris sunt. Praestare mystica moralibus ipse dominus docet in evangelio »⁷⁸. *Morale* è dunque il pratico insegnamento della fede, è l'azione in quanto discendente dalla fede⁷⁹. Da ciò, la densità profetica e tipologica con cui si squaderna l'*exemplum* morale dato dai patriarchi, di cui tanto volentieri Ambrogio si giova.

I *moralia*, allineati in tal modo sul filo di una fede rinnovatrice, acquistano un significato di rottura che appare sconvolgente rispetto agli usuali valori mondani. I patriarchi propongono valori assolutamente nuovi, anticipatori delle virtù del Cristo: la loro morale ha una sua interna rigida assolutezza che, considerata con occhio carnale, potrebbe parere incomprensibile e inaccettabile. Noi sappiamo d'altra parte che i contemporanei manichei sollevavano fiere obiezioni sulle virtù dei patriarchi. Ma Ambrogio non ha esitazioni: i patriarchi sono le stesse virtù del Cristo proposte a modello di vita, impetuosamente rinnovatrici; oppure nei loro presunti peccati si celano misteri impenetrabili: « mysterium in figura, peccatum in historia: culpa per hominem, sacramenta per verbum »⁸⁰. Si cela infatti un mistero di salvezza e di fede che ha mosso gli uomini vocati ed ha persino trasfigurato i loro peccati modificandone l'orientamento e i frutti. La forza di Dio vince la debolezza degli uomini; la misericordia di Dio sopraffà il peccato degli uomini: in ciò

⁷⁵ *ib.* 16,20 (CSEL 62,363).

⁷⁶ *ib.* 11,7 (CSEL 62,237).

⁷⁷ *Expl. ps.* 1, 32: « sequestremur mystica, persequamur moralia, quae docet littera » (CSEL 64, 27).

⁷⁸ *ib.* 42 (CSEL 64, 35-36).

⁷⁹ *Expl. ps.* 118, 14, 23: « unde mysticum illud etiam moraliter accipi potest » (CSEL 62,295).

⁸⁰ *Exp. ev. Lc.* 3,38 (CSEL 32-4, 127 B).

è mistero, non insegnamento morale. Che se invece l'azione dell'uomo corrisponde docilmente alla vocazione della fede, allora l'esempio morale si propone lucido e assoluto.

ALBERTO VECCHI

NOTA BIBLIOGRAFICA: F.H. DUDDEN, *Life and times of St. Ambrose*, Oxford 1935; A. PAREDI, *S. Ambrogio e la sua età*, Milano 1960; B. PARODI, *La catechesi di sant'Ambrogio. Studio di pedagogia pastorale*, Milano 1957; H. DE LUBAC, *Esegesi medioevale*, Roma 1962; J. HUHNS, *Bewirtung und Gebrauch der Heiligen Schrift durch dem Kirchenvater Ambrosius*, «Historisches Jahrbuch» 1958; G. LAZZATI, *Il valore letterario dell'esegesi ambrosiana*, Milano 1960; L.F. PIZZOLATO, *La «Explanatio psalorum XII»*, *Studio letterario sulla esegesi di sant'Ambrogio*, Milano 1965; P. ROLLERO, *La «Expositio evangelii secundum Lucam» di s. Ambrogio come fonte dell'esegesi agostiniana*, Torino 1958; P. VISENTIN, «*Mysterion-sacramentum» dai Padri alla Scolastica*, «*Studia Patavina*», IV (1957) 3; J. HUHNS, *Die Bedeutung des Wortes «Sacramentum» bei dem Kirchenvater Ambrosius*, Fulda 1928; E. AUERBACH, *Studi su Dante*, Milano 1966, pp. 186-209; A. VECCHI, *Sulla fortuna del termine «deposito»*, «*Memorie della Accademia Patavina di Scienze Lettere Arti*», LXXVI (1963-64).

« MUNDUS » ET « SAECULUM »
DANS LES « CONFESSIONS » DE SAINT AUGUSTIN

La brève enquête que nous publions ici a trouvé son origine dans un étonnement.

Après avoir longtemps étudié la tradition manuscrite de la *Regula sancti Augustini*, afin de pouvoir rétablir son libellé primitif, nous avons, non sans un sentiment de soulagement, commencé une nouvelle étape: la préparation d'un commentaire de ce beau texte.

Bien vite, nous avons rencontré un problème d'ordre lexicologique, problème auquel nous voulons apporter ici un début de solution.

A plusieurs reprises, saint Augustin parle, dans sa *Regula*, du « monde » que les « frères » auxquels il s'adresse ont quitté:

Qui aliquid habebant *in saeculo*, quando ingressi sunt monasterium, libenter illud uelint esse commune.

... illi qui aliquid esse uidebantur *in saeculo* non habeant fastidio fratres suos qui ad illam sanctam societatem ex paupertate uenerunt...

... nec de suis diuitiis magis superbiant, quia eas monasterio partiuntur, quam si eis *in saeculo* fruerentur.

... cogitare debent quibus non datur, quantum de sua *saeculari* uita illi ad istam descenderint...

... post aegritudinem sic tractandi sunt, ut citius recreentur, etiam si de humillima *saeculi* paupertate uenerint...

Partout, saint Augustin se sert du terme de *saeculum* pour indiquer le « monde » que les « frères » ont quitté pour aller vivre dans le monastère; l'adjectif correspondant qu'il emploie est *saecularis*.

Nous avons été étonné par ce choix. N'aurait-il pas, aussi bien, pu s'exprimer à l'aide de *mundus*?

Afin d'y voir plus clair, nous nous sommes adressé au *Thesaurus augustinianus* à Eindhoven aux Pays-Bas. On nous a fait savoir que *mundus* et *saeculum* reviennent plusieurs milliers de fois dans celles des œuvres de saint Augustin qui ont

paru jusqu'ici dans le *Corpus Christianorum* de Steenbrugge. Découragé par la masse de ces références, nous avons décidé de les garder en réserve et d'instituer une recherche beaucoup moins étendue et, par cela, beaucoup plus provisoire: nous nous sommes limité aux emplois de *mundus* et de *saeculum* dans les seules Confessions de saint Augustin. Pour faire notre recherche, nous avons pu nous servir du vocabulaire complet des Confessions, composé par C.L. Hrdlicka, qui se trouve, sous la forme d'un fichier, aux Etudes Augustiniennes à Paris. *Mundus* s'y retrouve 54 fois et *saeculum* 52 fois. Ce nombre de références est suffisamment élevé pour que nous puissions nous faire une première idée, et suffisamment restreint pour que nous ne dépassions pas les limites d'un simple article.

Dans nos citations, nous nous servons de la traduction française qui se trouve dans les volumes 13 et 14 des Œuvres de saint Augustin (Paris, 1962), publiés par les soins des Etudes Augustiniennes à Paris. Parfois, pour les besoins de notre exposé, nous nous sommes permis de modifier légèrement cette traduction.

Dans la première partie de notre article, il s'agit de *mundus*, dans la seconde de *saeculum*. Etant donné qu'il n'y a aucune exception à cette règle, il nous a paru inutile de citer les mêmes références en latin. Les Confessions sont entre toutes les mains. S'il le désire, le lecteur pourra facilement recourir au libellé original des contextes.

Commençons par *mundus*.

Une première tranche de textes souligne un fait très important: ce terme se situe dans le champ notionnel de l'*espace*. Le « monde » est une « masse », une *moles*:

VII, 1(2): Ainsi, toi aussi, ô vie de ma vie, je te concevais comme une grandeur qui traversait les espaces infinis de toute part, pénétrait *toute la masse du monde*...

X, 6(9): J'ai interrogé *la masse de l'univers* sur mon Dieu et elle m'a répondu: « Ce n'est pas moi qui le suis, mais c'est lui-même qui m'a faite ».

XII, 20(29): « Dans le principe Dieu a fait le ciel et la terre », c'est-à-dire, dans son Verbe coéternel à lui, Dieu a fait *tout l'ensemble de la masse de ce monde corporel*, avec toutes les natures manifestes et bien connues qu'il contient.

XII, 20(29): « Dans le principe Dieu a fait le ciel et la

terre », c'est-à-dire — autre opinion —, dans son Verbe coéternel à lui, Dieu a fait la matière informe de la créature corporelle, où étaient encore confondus le ciel et la terre, que maintenant nous voyons désormais distincts et pourvus de formes dans *la masse de ce monde*.

XII, 21(30): « Or la terre était invisible et inorganisée et les ténèbres étaient sur l'abîme », c'est-à-dire qu'il y avait déjà une certaine informité, matière dont Dieu fit, l'Écriture l'a dit plus haut, le ciel et la terre, à savoir *toute la masse corporelle du monde*, distribuée en deux grandes parties, celle d'en haut et celle d'en bas, avec tout ce qu'elles contiennent de créatures familièrement connues.

XIII, 32(47): Nous voyons le ciel et la terre..., ces parties dont se compose, soit *l'ensemble de la masse du monde*, soit l'ensemble de toute la création...

La masse de cet univers corporel et visible se compose de *parties*: deux grandes, le ciel visible et la terre, et des parties moins importantes, détails du ciel et de la terre:

VII, 1(2): De la sorte, en effet, une partie de la terre plus grande aurait possédé une partie de toi plus grande, et une plus petite d'elle, une plus petite de toi; et toutes les choses auraient été pleines de toi, d'une manière telle que le corps d'un éléphant aurait contenu plus de toi que celui d'un passereau, dans la mesure où l'éléphant est plus grand que le passereau et occupe un plus grand espace; et ainsi, morcelé, tu te serais rendu présent aux *grandes parties du monde* par de grandes parties de toi, et aux *petites* par de petites. Or il n'en est pas ainsi...

XII, 4(4): Or, dans *toutes les parties de l'univers*, que peut-on trouver qui se rapproche plus d'une « totale informité » que la terre et l'abîme?

Ce texte implique que le terme de « terre » s'oppose tantôt au ciel visible, tantôt à l'abîme. Dans ce dernier cas, la « terre », au sens restreint, fait partie de la « terre »-non-ciel. Mais ce n'est pas cela qui nous intéresse ici.

Que le *mundus* se situe dans la catégorie de l'espace, cela amène tout naturellement la notion de « lieu », de *locus*:

XIII, 30(45): (Les Manichéens disent qu')une intelligence ennemie, une autre nature que tu n'a pas créée et qui te demeure hostile, fait naître ces choses (les êtres de chair et tout

ce qu'il y a de plus menu parmi les animaux, et tout ce qui tient à la terre par des racines) et les formes dans *les lieux inférieurs du monde*.

Que le « monde » fasse partie de l'espace se confirme par un texte du début du livre VII:

VII, 1(1): ... même si ce n'était pas sous la forme d'un corps humain, j'étais pourtant contraint (en pensant à Dieu) de penser à un être corporel, situé dans l'espace local et, *soit infus dans le monde, soit aussi, hors du monde, diffus dans l'infini*.

Le « monde » étant une *moles* corporelle, comportant des parties, on peut le qualifier, lui et ses parties, du nom de *corpus*:

V, 14(25): ... sur *le corps de ce monde* et sur tout le domaine de la nature accessible aux sens charnels, les opinions d'un grand nombre de philosophes paraissaient à mon jugement beaucoup plus probables (que celles des Manichéens).

XIII, 32(47): Nous voyons le firmament du ciel, c'est-à-dire: soit ce qui, entre les eaux spirituelles supérieures et les eaux corporelles inférieures, est *le corps primaire du monde*, soit cet espace aérien... à travers lequel errent les oiseaux du ciel...

Toutes ces parties du « monde », tous ces corps, constituent, ensemble, l'univers dans sa totalité, *l'universus mundus*:

XI, 5(7): Ce n'est certes pas dans le ciel ni sur la terre que tu a fait le ciel et la terre, ni dans l'air ou dans les eaux, puisque eux aussi appartiennent au ciel et à la terre. Ce n'est pas dans *l'univers* que tu a fait *l'univers*.

Dans plusieurs des textes cités, le « monde » est appelé « ce monde », *hic mundus* ou *iste mundus*: XII, 20(29), XII, 20(29) et V, 14(25).

La même qualification se rencontre souvent ailleurs. On pourrait se demander s'il y a une différence entre *hic mundus* et *iste mundus*, mais cela ne semble pas être le cas. Dans le même contexte, XII, 20(29), saint Augustin parle, en effet, de *moles corporei mundi huius* et de *istius mundi moles*.

La séquence *iste mundus* se retrouve, d'abord, quelquefois combinée avec l'adjectif *uisibilis*:

XII, 17(24): « Par les mots de "ciel" et de "terre", disent-ils, c'est *ce monde visible* tout entier que Moïse a voulu désigner d'abord en bloc et en résumé... ».

XII, 17(25): ... c'est de cette matière informe et confuse que *ce monde visible* avec toutes les natures qui s'y mettent en parfaite évidence... a été fondé et mené à perfection.

XII, 19(28): Il est vrai aussi que *ce monde visible* comprend deux grandes parties en lui, le ciel et la terre...

Ailleurs, en XII, 8(8), la même séquence se rencontre avec le qualificatif de *mutabilis*:

XII, 8(8): ... de cette informité, de ce presque néant, tu devais faire toutes ces choses en quoi consiste, sans être consistant, *ce monde mutable*; en lui apparaît la mutabilité elle-même qui permet au *t e m p s* de se faire percevoir et mesurer, car les mutations des choses constituent le *t e m p s*, tandis que varient et se succèdent les choses manifestes qui ont pour matière la terre invisible précitée.

Ce texte est intéressant à plusieurs égards.

D'abord, il situe le « monde » corporel, visible, spatial dans les perspectives du *temps* et de son écoulement: visée indirecte, mais importante. Ensuite, il insiste, comme plusieurs textes que nous avons déjà cités, sur le fait que ce « monde » a été créé par Dieu (ce que beaucoup de personnes risquent d'oublier).

Ces deux aspects nous font mieux comprendre les deux passages suivants où *iste mundus* se rencontre sans aucun qualificatif ultérieur:

II, 3(6): ...(mon père) était joyeux de cette ivresse dans laquelle *ce monde t'a oublié, toi, son créateur, pour aimer ta créature au lieu de toi*.

Le monde-ci n'est plus simplement le monde cosmique qui a été créé par Dieu. Il est le symbole, et le nom collectif, de tous ceux qui ont oublié que Dieu est leur créateur.

Dans le texte suivant, l'idée du temps, avec son écoulement, domine, et, chose intéressante, cette idée amène, dans le contexte de *mundus*, celle de *saeculum*:

IX, 10(26): (après la « contemplation d'Ostie ») Seigneur, tu sais que ce jour-là, comme ma mère et moi parlions ainsi et *le monde* pour nous au fil des paroles *perdait tout intérêt avec tous ses plaisirs*, ma mère dit alors: « Mon fils, en ce qui me concerne, plus rien n'a de charme pour moi dans *cette vie*. Que pourrais-je faire encore ici-bas? Pourquoi y serais-je? Je ne sais; je n'ai plus rien à espérer dans *ce siècle* ».

Le « monde » est maintenant la vie humaine d'ici-bas qui présente certains plaisirs, certes, mais qui est appelé à prendre fin, pour que l'âme s'envole vers son créateur.

Dès que, dans l'entourage de *mundus*, ses connotations temporelles s'épaississent, et cela dans leur opposition à la vie éternelle, son sens se rapproche de celui de *saeculum*. Mais ces situations sont assez rares.

Le seul texte où cela se présente encore une fois est précisément d'ordre monastique. Il s'agit du fameux passage où on voit deux amis se promener dans les jardins attenant aux remparts de Trèves. Ils débouchèrent sur une cabane où habitaient des ermites et trouvèrent là un livre qui retraçait la vie d'Antoine, le père des ermites. L'un d'eux se mit à lire; et le voilà qui s'émerveille et s'enflamme et, tout en lisant, songe à embrasser la même vie, à quitter la milice du siècle (*saeculum!*) pour devenir ermite lui-même:

VIII, 6(15): Il lisait et un changement s'opérait au-dessus de lui où toi tu voyais; et *son âme se dépouillait du monde* (*mundus!*), on s'en aperçut bientôt. Oui, pendant qu'il lisait et qu'il déroulait les flots de son cœur, à un moment donné, il frémit, il comprit le meilleur parti à prendre et le prit. Et déjà tien, il dit à son ami: « Pour moi, maintenant *j'ai rompu avec ce qui fut notre espoir*; j'ai résolu d'être au service de Dieu, et cela, dès cette heure, en ce lieu, je l'entreprends. Toi, s'il t'en coûte de m'imiter, ne te tourne pas contre moi ».

Quitter le service du *saeculum*, se dépouiller du *mundus*, il s'agit bien de la même attitude...

Mais, dans les Confessions, cet emploi de *mundus* est passager. Habituellement, ce terme n'implique aucune connotation monastique. Certes, il évoque souvent l'esprit de ceux qui oublient que le « monde » existe par et pour son créateur. Le « monde » devient facilement objet d'« idolâtrie ». Mais le moine n'est pas seul à renoncer à ce genre de « fornication ». A appeler *mundus* ce que le moine quitte, il y aurait une exagération désobligeante pour ceux qui restent dans le « siècle ». S'il arrive à saint Augustin de confondre *saeculum* et *mundus*, cela reste exceptionnel. Habituellement, *mundus* est l'univers, créé par Dieu, soumis aux changements du temps. Le terme indique aussi ce « monde » replié sur lui-même que constituent ensemble les hommes oubliant de placer l'univers dans ses perspec-

tives transcendantes, ou bien le « monde » en tant qu'objet d'« idolâtrie ». Tous les textes qui nous restent confirment les résultats que nous avons obtenus.

Nous venons de passer en revue tous les passages où se rencontre la séquence *iste mundus*, éventuellement suivie des qualificatifs *uisibilis* ou *mutabilis*. Le dernier de ces textes nous a fourni l'occasion de citer également le passage sur la promenade des deux amis de Trèves et son aboutissement inattendu.

Nous nous tournons maintenant vers les passages qui renferment la séquence *hic mundus*.

Le premier réunit plusieurs des aspects signalés. En soi, il s'agit du monde cosmique, mais le contexte ne manque pas de souligner qu'il a été créé par Dieu et qu'il est soumis aux changements du temps:

XII, 12(15): ... de l'informité seraient faits le second ciel, la terre visible et organisé, la belle apparence de l'eau, et tout ce qui a été fait ensuite dans *la constitution du monde* et qui est rapporté, mais avec mention des jours, parce que ces choses sont telles qu'en elles agissent les vicissitudes des t e m p s...

Tous les autres emplois de *hic mundus* dans les Confessions se trouvent dans des citations précises ou libres de la Bible. Nous les citons dans l'ordre de leur apparition, avec la référence biblique en question et, éventuellement, avec une brève explication:

I, 13(21): ... *l'amitié de ce monde* est une fornication loin de toi... (Jc 4,4).

III, 4(8): ... presque tous ceux qui, au temps de l'auteur (de l'*Hortensius*) et avant lui, agissaient ainsi (c'est-à-dire, séduisaient au moyen de la philosophie), sont signalés dans ce livre et démasqués; et on voit là qu'il était salutaire, l'avertissement que donne ton Esprit par l'intermédiaire de ton bon et pieux serviteur: « Prenez garde qu'on ne vous prenne au piège de la philosophie et de ses vaines séductions, suivant la tradition des hommes, suivant *les rudiments de ce monde*, et non pas suivant le Christ... » (Col 2,8). La pointe de cette citation se trouve évidemment au début. C'est seulement dans son sillage que se présentent « les rudiments de ce monde ».

IV, 12(19): (Le Verbe) n'a pas voulu être longtemps avec nous, et il ne nous a pas laissés; car, s'il est reparti, c'est vers un lieu d'où jamais il n'est parti, parce que *le monde a été*

fait par lui et il était dans ce monde, et il est venu dans ce monde pour sauver les pécheurs (Jn 1,9-10).

IV, 15(25): Tu es en effet, toi, la vraie lumière qui éclaire tout homme venant *en ce monde*, parce qu'en toi il n'y a ni changement, ni ombre de variation (Jn 1,9).

Dieu, l'Immuable, est le point d'orientation pour nos appréciations du monde d'ici-bas.

VII, 9(13): Et là (dans certains livres des Platoniciens) j'ai lu, non pas sans doute en ces termes... que l'âme de l'homme, bien qu'elle rende témoignage à la lumière, n'est cependant pas elle-même la lumière; mais le Verbe Dieu, lui, est la lumière vraie qui illumine tout homme venant *en ce monde*. Et que: « *il était dans ce monde, et le monde a été fait par lui, et le monde ne l'a pas connu* » (Jn 1,9-10).

VII, 21(27): ... Jésus-Christ notre Seigneur, que tu as engendré coéternel à toi et créé dans le commencement de tes voies, en qui *le prince de ce monde* n'a rien trouvé qui fût digne de mort (Jn 14,30).

Il s'agit de Pilate, prince de ce « monde » qui est replié sur lui-même.

VIII, 2(3): (Simplicianus) me félicita de n'être pas tombé sur les écrits d'autres philosophes, remplis de faussetés et de duperies *selon les éléments de ce monde*, tandis que dans (ces livres des Platoniciens) se glissait de mille manières l'idée de Dieu et de son Verbe (Col 2,8).

VIII, 2(3): ... l'éclat exceptionnel de son enseignement avait mérité et obtenu à Victorinus un honneur que *les citoyens de ce monde* mettent hors de pair: une statue sur le forum romain (Ep 2,19-22).

Les « citoyens de ce monde ». Il s'agit sans doute de ceux qui vivent sans perspectives éternelles et qui prolongent l'existence de leurs idoles par ces récompenses honorifiques. *Mundus* est ici tout proche de *saeculum*, ce temps avec son écoulement qui apporte et emporte bien des choses. C'est sans doute la connotation locale de « citoyen » qui a amené l'emploi de *mundus*, terme à connotation spatiale. Les « citoyens du monde » s'opposent aux *ciues sanctorum* dont parle Ep 2,19-22.

VIII, 4(9): Loin de moi en effet que, dans ton tabernacle, avant les pauvres on accueille les gens riches, avant les roturiers les nobles, quand « tu as préféré choisir *les êtres fai-*

bles du monde pour confondre les êtres forts, choisir *les êtres obscurs de ce monde et les êtres méprisables et ceux qui ne sont rien*, comme s'ils étaient quelque chose, pour réduire à rien ceux qui sont quelque chose » (1 Co 1,27).

Chose très intéressante, dans la Règle de saint Augustin, notre point de départ, il y a un passage qui a bien l'air d'être un écho de ce texte de l'Apôtre, mais où nous lisons *saeculum* au lieu de *mundus*:

... illi qui aliquid esse uidebantur *in saeculo* non habeant fastidio fratres suos qui ad illam sanctam societatem ex paupertate uenerunt...

Il n'y a pas de doute: les connotations de « faiblesse », d'« obscurité », de « quantité négligeable », correspondent mieux avec ce que saint Augustin comprend par *saeculum* qu'avec sa notion de *mundus*.

VIII, 10(22): ... (les Manichéens) se sont retirés plus loin de toi par leur abominable arrogance, de toi, vraie lumière « illuminant tout homme qui vient *en ce monde* » (Jn 1,9).

XIII, 10(11): Que celui qui le peut, comprenne; qu'il t'interroge, toi! A quoi bon m'importuner, comme si moi j'illuminais quelque « homme venant *en ce monde*? » (Jn 1,9).

XIII, 31(46): ... dans tout ce qui plaît à cause de toi, c'est toi qui plais en cela; et tout ce qui nous plaît par ton Esprit, c'est à toi que cela plaît en nous: ... nous, dit l'Apôtre, « nous n'avons pas reçu *l'esprit de ce monde* »...

Bien entendu: de ce monde idolâtre qui oublie son créateur.

Dans les textes qui nous restent, *mundus* est employé sans *hic* ou *iste*.

Il y a d'abord encore quelques citations scripturaires ou, du moins, des allusions à des textes bibliques:

II, 2(3): Ah! du moins, si j'avais pu prêter l'oreille avec plus de vigilance à la voix de tes nuées: ... « Celui qui est sans épouse pense aux choses de Dieu, à la manière de plaire à Dieu; mais celui qui est dans l'union matrimoniale pense aux *choses du monde*, à la manière de plaire à son épouse » (1Co 7,33).

Il nous semble que saint Paul, s'il avait pu écrire le latin de saint Augustin, se serait servi, dans ce contexte, du terme de *saeculum*.

V, 4(7): Eh bien!... « l'homme de foi, il dispose *des richesses du monde entier* » et, n'ayant pour ainsi dire rien,

possède tout par son union à toi à qui tout est soumis... (Pr 17,6 sec. LXX).

VII, 17(23): Et j'étais absolument certain que « ce qu'il y a d'invisible » en toi est, « depuis *la constitution du monde*, rendu intelligible à travers ce qui a été créé » (Rm 1,20).

XIII, 18(22): ... comme « *des luminaires dans le monde* » fortement établis « au firmament » de ton Ecriture (Ph 2,15).

Il s'agit du monde cosmique, devenu, dans le livre XIII, l'image de l'économie de la grâce.

XIII, 19(25): Et vous, race choisie, « *êtres faibles du monde* », qui avez tout abandonné pour suivre le Seigneur, allez après lui et confondez « les êtres forts » (1Co 1,27).

Nous avons déjà dit que saint Augustin, à notre avis, se serait exprimé ici, lui-même, plutôt à l'aide de *saeculum*.

XIII, 19(25): Courez partout, ici et là, saintes flammes, belles flammes, car « vous êtes *la lumière du monde* » et n'êtes pas « sous le boisseau » (Mt 5,14).

Ceux qui ont quitté le « siècle » rappellent, en effet, au « monde » ses perspectives transcendantes.

Il nous reste encore un petit nombre de textes. Partout, saint Augustin parle son latin à lui, sans référence à l'Ecriture. Nous restons toujours dans le cadre de l'univers spatial avec ses parties, univers créé et gouverné par lui. Dans le premier passage, l'univers spatial renferme des connotations temporelles:

V, 12(22): Il est certains que ces gens sont répugnants, et qu'ils forniquent loin de toi, car ils aiment de frivoles jouets du temps et un gain de boue qui salit la main quand on le prend, ils embrassent *un monde* qui fuit, et te méprisent toi qui demeures...

Par ces connotations temporelles, *mundus* se rapproche de *saeculum*.

VII, 6(8): ... la sagesse qui... *gouverne le monde* jusqu'aux feuilles qui s'envolent des arbres.

X, 40(65): J'ai *parcouru le monde*, au-dehors, avec mes sens jusqu'où j'ai pu...

XII, 4(4): ... l'informité de la matière que tu avais faite sans apparence *pour en faire un monde* de belle apparence...

XII, 8(8): C'est toi, en effet, Seigneur, qui *as fait le monde* d'une matière informe, que du néant tu as faite presque

néant, pour faire de là les grandes choses que nous admirons, nous les fils des hommes.

XIII, 33(48): ... l'apparence du monde tirée de la matière informe...

Ainsi s'achève la première partie de notre enquête. L'Écriture ne semble pas parler exactement le même langage que saint Augustin. Bien que chez lui se trouvent des emplois de *mundus* qui sont tout proches de *saeculum*, bien qu'une fois il les confonde, habituellement sa conception de *mundus* est loin de connotations d'ordre monastique. L'univers a été créé par Dieu. Le reconnaître, cela n'est nullement un privilège réservé aux seuls moines. Le terme de *mundus*, dans sa conception augustiniennne, est donc peu apte pour faire comprendre ce que font les moines quand ils quittent « le monde ».

* * *

Dans la visée directe de saint Augustin, *mundus* se situe dans le champ notionnel de l'espace. *Saeculum*, au contraire, appartient au champ du temps.

Il est vrai qu'il y a un texte dans les Confession où *saeculum* se confond avec *mundus* au sens d'« univers ». Mais il s'agit précisément d'une citation biblique:

V, 3(3): Et (en ce qui concerne les Manichéens) je trouvais plus de probabilité aux dires de ceux-là (les philosophes), « qui ont eu assez de force pour pouvoir scruter l'univers », quoiqu'« ils n'en aient pas du tout découvert le maître »... même si eux, dans leur habile curiosité, peuvent dénombrer les étoiles, mesurer les espaces stellaires et dépister les routes des astres (Sg 13,9).

Mais cela est exceptionnel.

Dans les Confession, il y a d'abord quelques passages où saint Augustin cite la Bible en disant: *in saeculum*, « à jamais ». Il s'agit de V, 9(17); XI, 15(19): 3 fois.

Egalement dans des citations bibliques se trouve le pluriel *saecula*:

III, 2(3): ... mon Dieu, le Dieu de nos pères, digne de louange et d'exaltation dans tous les siècles...

VII, 18(24): ... Dieu, béni à jamais...

Il y a encore quelques autres passages où *saeculum* se trouve au pluriel, toujours pour indiquer les innombrables « siè-

cles » qui se découlent depuis la constitution du monde jusqu'à sa fin:

I, 6(9): ... avant le commencement des siècles..., tu es et tu es Dieu et Seigneur de tout ce que tu as créé...

III, 7(13): ... les hommes, dont la vie sur terre est brève, ne sont pas capables de comprendre les raisons d'agir des siècles antérieurs ou des autres nations, pour lier ces raisons dont ils n'ont pas l'expérience à la trame de celles dont ils ont l'expérience...

VIII, 3(8): ... depuis le commencement jusqu'à la fin des siècles.

IX, 8(18): ... toi, Seigneur, ... qui ordonnes le flot turbulent des siècles, tu as tiré même de la fureur d'une âme malsaine la santé d'une autre âme...

XI, 13(15): ... si quelque esprit volage... pense que toi, Dieu qui peux tout et qui crées tout et qui tiens tout..., tu t'es abstenu d'une si grande œuvre pendant d'innombrables siècles avant de faire cela, et si cette pensée l'étonne, qu'il se réveille et prenne garde que son étonnement porte à faux. Oui, comment d'innombrables siècles auraient-ils pu passer, sans que toi-même tu les aies faits, alors que tu es l'auteur et le créateur de tous les siècles?

XI, 31(41): ... rien ne lui échappe de ce qui s'est accompli, rien de ce qui reste pour les siècles à venir...

Mais il arrive aussi que tout l'ensemble de ces *saecula* porte collectivement le nom de *saeculum*, au singulier. Le sens de *saeculum* est alors: « le temps ».

Ainsi, saint Augustin parle de *totum saeculum filiorum hominum* dans:

XI, 28(38): ... la série entière des siècles vécus par les enfants des hommes, dont les parties sont toutes les vies des hommes.

Ce temps, ce *saeculum*, est passager comme les siècles qui le composent:

XIII, 21(30): ... le siècle qui passe...

Il passe et, finalement, il prend fin:

IX, 11(28): « Rien n'est loin pour Dieu », répondit Monique, « et il n'y a pas à craindre qu'il ne sache point où me retrouver à la fin du temps pour me ressusciter ».

XIII, 15(18): Les prédicateurs de ton verbe passent de

cette vie dans une autre vie, mais ton Ecriture jusqu'à *la fin du temps* reste étendue sur les peuples.

L'existence nouvelle de ces prédicateurs est la vie éternelle. Quelque peu naïvement, l'Ecriture se la représente également comme un *saeculum*, bien que différent du nôtre: c'est le « siècle futur »:

II, 3(8): ... non pas les espérances qu'avait en toi ma mère touchant *le siècle à venir*, mais les espérances placées par mes parents dans les lettres...

Cette opposition entre notre vie d'ici-bas et le *futurum saeculum* a pour conséquence qu'on indique la première par le démonstratif de proximité: *hoc saeculum*.

Cela n'empêche pas que *hoc saeculum* se rencontre une fois avec le sens, non pas de « temps d'ici-bas », mais de « siècle actuel », s'opposant à un siècle du passé:

III, 7(13): ... ils s'indignent d'apprendre qu'*en ce siècle-là* une chose était permise aux justes, alors qu'*en celui-ci* elle n'est pas permise aux justes...

Mais, comme nous l'avons dit, cet emploi de *hoc saeculum* est incidentel. Généralement, il s'agit d'une antithèse par rapport au « siècle futur »:

VIII, 12(30): Tu me convertis si bien à toi, que je ne recherchais plus ni épouse, ni *rien de ce qu'on espère dans ce siècle...*

IX, 10(26): « Mon fils, en ce qui me concerne, plus rien n'a de charme pour moi dans cette vie. Que pourrais-je faire encore ici-bas? Pourquoi y serais-je? Je ne sais; je n'ai plus rien à *espérer de ce siècle...* ».

Les deux passages que nous venons de citer renferment une bonne partie de la réponse à la question que nous avons posée au début de cette recherche: pourquoi saint Augustin, quand il parle du « monde » que quittent les moines, se sert du terme de *saeculum*? Le temps d'ici-bas, en s'écoulant, amène des changements, si bien que l'avenir est plein d'espairs de toute sorte. Or le moine renonce aux espoirs de ce monde, si légitimes soient-ils, pour vivre entièrement, dans la mesure du possible, dans les perspectives du « siècle à venir ». Il ne sort pas du monde physique — comment le pourrait-il? —; s'il n'appartient pas à ceux qui ont l'esprit du monde et oublient leur créateur, cela ne le distingue pas de ses frères authentiques.

Mais tout en vivant dans des attitudes intérieures convenant aux créatures qui se reconnaissent telles, on peut se perpétuer dans ses enfants, s'assurer l'avenir par des possessions, chercher une fonction et à y progresser, bref, occuper une place dans ce qu'on pourrait appeler le « circuit économique-politique » de ce monde, prendre part aux innombrables parades que les hommes ont appris à opposer à l'écoulement du temps, en s'organisant entre eux.

Mundus, tout en indiquant le monde visible (créé par Dieu), est aussi le symbole, et le nom, des hommes qui, oubliant leur créateur, vivent sans perspectives transcendantes. De la même façon, *saeculum*, tout en ayant fondamentalement un sens temporel, est le symbole des hommes qui s'agitent ici-bas sans perspectives éternelles. Comme le *mundus* devient facilement idolâtre, ainsi le *saeculum* devient facilement le théâtre de toutes sortes de péchés: avarice, rapacité, ambition, carriérisme, manœuvres malhonnêtes, esprit de domination et de possession, débauche, bref, les péchés qui surgissent dans le sillon des tentatives les plus classique pour pallier à l'écoulement du temps.

Quand les Confessions parlent de la sorte à propos du *saeculum*, elles sont en pleine harmonie avec maint texte biblique.

Dans le livre XIII, saint Augustin cite quatre fois *Rm* 12,2: « ... ne vous modelez pas sur le siècle présent » - 13(14); 21(30); 21(31); 22(32). Le contexte du deuxième passage qui, précisément, qualifie le *saeculum* de *praeteriens*, est particulièrement intéressant:

XIII, 21(30): « Ne vous conformez pas à ce siècle », gardez-vous de lui. L'âme vit en évitant ce dont la recherche la fait mourir. Gardez-vous de la sauvage dureté de l'orgueil, de l'indolente volupté de la luxure, et du renom trompeur de la science, afin que les fauves soient apprivoisés, le bétail dressé, et les serpents inoffensifs...; l'âme ne meurt pas de telle manière qu'elle soit privée de tout mouvement: c'est en s'éloignant de la source de vie qu'elle meurt, et qu'elle est alors recueillie par le siècle qui passe, et qu'elle se conforme à lui.

Dans les deux passages suivants se trouve une réminiscence d'*Ep* 2,2:

VI, 3(3): Je tenais Ambroise lui-même pour un homme

heureux, « selon les opinions *du siècle* », le voyant en *tel honneur* auprès de *si hautes puissances*.

VIII, 6(13): Nébridius s'acquittait de sa tâche avec une extrême réserve, prenant bien garde de se faire valoir auprès des personnages haut placés « *selon ce siècle* ».

A deux reprises, en 30(41) et 36(59), le livre X évoque, avec *I Jn* 2,16, « *l'ambition du siècle* ». Mais le même Evangéliste affirme, en *Jn* 16,33, que « le Christ a *vaincu le siècle* ». Saint Augustin cite ce texte:

X, 31(47): ... il intercède auprès de toi pour mes péchés, celui qui « a vaincu le siècle ».

Dans les Confessions, saint Augustin parle souvent des *espoirs* qu'apporte le « siècle », mais aussi du *fardeau* que constitue la vie dans tous les *bouillonnements* des flots du temps, avec ses *prospérités*, ses *adversités*, ses *tentations*.

Les *espoirs* du siècle, nous les avons déjà rencontrés dans VIII, 12(30) et IX, 10(26). L'idée revient dans deux autres passages:

VI, 11(19): Jamais tant de choses, et de telles choses, n'auraient été divinement accomplies pour nous, si la mort du corps achevait aussi la vie de l'âme. Pourquoi donc hésitons-nous à *quitter l'espérance du siècle*, pour nous consacrer ensuite totalement à la recherche de Dieu et de la vie heureuse? Mais non, attends! Elles sont agréables aussi, les choses d'ici-bas... Voici déjà qu'il est temps d'obtenir une fonction honorable. Eh bien! que faut-il désirer de plus à ce sujet? Nous disposons d'une foule d'amis influents... Et il faut prendre une femme qui ait un peu d'argent, pour ne pas aggraver nos dépenses, et la convoitise aura ainsi sa mesure raisonnable. Bien des grands hommes, parfaitement dignes d'imitation, se sont adonnés à l'étude de la sagesse, tout en étant mariés.

VIII, 7(18): J'avais cru que la raison qui me faisait différer de jour en jour de renoncer à *l'espérance du siècle* et de te suivre toi seul, c'était de n'apercevoir aucun but certain où conduire mes pas.

Saint Augustin a déjà dit cela un peu plus haut:

VIII, 5(11): Et je n'avais plus l'excuse habituelle: il me semblait naguère que, si je tardais à *mépriser le siècle pour te servir*, c'était parce que je n'avais pas la certitude de percevoir la vérité.

Dans tout cela, il ne faut pas oublier que saint Augustin n'allait pas se convertir tout simplement à la *catholica*, mais, du même coup, à la vie monastique, née récemment dans son sein.

Quant à la *sarcina saeculi*:

VIII, 5(12): Ainsi, le *fardeau du siècle* me faisait subir, comme cela arrive souvent pour le sommeil, une douce pression; les réflexions, les méditations que je faisais sur toi, ressemblaient aux efforts de ceux qui veulent s'éveiller et qui pourtant ne peuvent faire surface et sombrent à nouveau dans les profondeurs du sommeil.

Enfin réveillé, Augustin se prépare au baptême:

IX, 3(5): ... le jardin champêtre de Cassiciacum où loin des *bouillonnements du siècle* nous trouvâmes le repos en toi...

Il est loin de ce qu'il appellera:

XIII, 23(33): ... les foules mêlées au *tourbillon de ce siècle*.

Bouillonnement, tourbillon, le flot du siècle amène satisfactions et déceptions:

X, 28(39); Malheur aux *prospérités du siècle*... parce qu'on y redoute l'adversité... Malheur aux *adversités du siècle*... parce qu'on y désire la prospérité, et que l'adversité par elle-même est dure... N'est-elle pas une épreuve, la vie humaine sur la terre, sans le moindre répit?

Que serait la vie d'ici-bas si Dieu ne lui donnait pas des perspectives éternelles?

XIII, 20(26): ... comme des reptiles, tes sacrements, ô Dieu, ... ont passé à travers *les flots des tentations du siècle*, pour imprégner de ton nom les nations dans ton baptême.

Il nous reste encore un petit nombre de textes. Nous les placerons dans l'ordre où ils se rencontrent dans les Confessions.

Dans I, 7(12), saint Augustin parle de « la vie qu'il vit *dans ce siècle* », c'est-à-dire: ici-bas.

Un peu plus loin, en I, 9(14), il se rappelle que les grandes personnes de son entourage l'engageaient à « *briller dans ce siècle* ». Il est intéressant de voir ce qu'ils comprenaient par cela: exceller dans les arts de la verbosité, servile accès aux *bonheurs* des hommes et aux *fausses richesses*.

VI, 5(8), VI, 14(24), VII, 6(8)... Saint Augustin oppose aux étroites ouvertures par lesquelles on passe jusqu'à

Dieu, *les voies larges, battues du siècle*, ces belles routes « blanches » qui permettaient à Firminus d'accroître ses *richesses* et de s'élever aux *honneurs*, tandis qu'un certain esclave, né sous la même constellation, continuait à servir ses maîtres dans de toutes autres conditions.

Au début du livre VIII, en 1(2), saint Augustin nous raconte qu'à Milan, l'espoir de l'*honneur* et de l'*argent* n'ayant plus d'attrait pour lui, il avait en dégoût « ce qu'il *faisait dans le siècle* ».

Dans un très beau texte, il oppose l'esprit « liturgique » des gens qui vivent, comme l'évêque-poète saint Ambroise, dans des perspectives éternelles à ceux qui se renferment aveuglement dans les horizons du siècle:

X, 34(52): La lumière corporelle assaisonne de sa douceur séduisante et dangereuse la vie des *aveugles amants du siècle*. Mais, lorsqu'ils savent te louer aussi à son sujet, ô Dieu, créateur de toutes choses, ils la prennent pour la mettre dans l'hymne qu'ils adressent à toi.

Mais ces bons chrétiens ne sont pas seuls à reconnaître la valeur toute relative des biens de ce siècle. Des non-chrétiens en font autant. Pourtant, cela n'implique pas qu'ils vivent dans des perspectives éternelles:

XIII, 21(29): ... il n'est avantageux qu'à ceux qui sont déjà fidèles, de se garder de l'*amour de ce siècle*, afin que leur âme vive pour toi, elle qui était morte quand elle vivait dans les mortelles délices, Seigneur; car c'est toi, les vitales délices du cœur pur.

Nous arrivons à notre dernier passage. Le siècle futur est rempli de la lumière de la vision de Dieu. Mais ici-bas, dans l'abîme obscur du temps, nous avons besoin des signes de la parole, des mots soumis à l'autorité de la Bible, dans nos interprétations, expositions, discussions, controverses, bénédictions, invocations:

XIII, 23(34): ... si toutes ces paroles doivent être énoncées corporellement, la cause en est l'*abîme du siècle* et la cécité de la chair, qui ne permettent pas de voir les idées pensées, de telle sorte qu'il est besoin de faire du bruit dans les oreilles.

* * *

Ainsi s'achève notre enquête sur l'emploi de *mundus* et de *saeculum* dans les Confessions de saint Augustin.

Quelques mots suffiront pour conclure.

Malgré quelques flottements, il est évident que, dans le répertoire de saint Augustin, ces deux vocables appartiennent à deux champs notionnels bien différents: *mundus* se trouve dans le champ de l'espace; *saeculum* dans celui du temps. Les connotations des deux termes se greffent sur ces deux points de départ.

Le moine ne quitte pas l'univers. S'il renonce au « monde du péché », au « monde » qui, de façon idolâtre, se réplie sur lui-même en oubliant son créateur, le moine ne fait rien qui le caractérise en tant que tel: tous les Chrétiens authentiques en font autant. C'est pourquoi le terme de *mundus* est peu apte à expliquer ce que fait le moine quand il quitte le « monde ».

S'il ne se campe pas dans le temps d'ici-bas, sans perspectives éternelles, il ne fait là que ce qui est le devoir de tout Chrétien. Mais il renonce à un aspect spécial, en soi légitime, de la vie dans le temps. Sous la mouvance d'un esprit eschatologique, il se situe en marge de la société économique-politique, des parades organisées contre les effets de l'écoulement du temps; il n'assure pas l'avenir terrestre des petites ou grandes sociétés économique-politiques dont il pourrait faire partie. En cela, il suit le Christ, non pas seulement dans les *intentions* de la vie du Sauveur — tout le monde doit le faire —, mais aussi dans son *état* de vie: sans femme ni enfants, sans se faire une « situation », sans chercher à « faire carrière », sans possessions. C'est donc à certains aspects de la vie qui s'écoule avec le temps, du *saeculum*, que les moines renoncent. Voilà, nous semble-t-il, pourquoi la Règle de saint Augustin parle de *saeculum*, et non pas de *mundus*, pour indiquer la situation dans laquelle vivaient les « frères » avant leur entrée dans le monastère.

LUC M.J. VERHEIJEN O.S.A.

PATARINS OU BOGOMILES RÉDUITS EN ESCLAVAGE

Lorsque j'étudiais, il y a quelques années déjà, le recrutement des esclaves en Catalogne je ne manquai pas d'être frappé par un acte notarié de 1412 passé devant le notaire barcelonais Antonio Brocard où l'on voit le marchand sicilien Gerardus Gato de Syracuse vendre à Bertrandus de Castelleto, résidant à Barcelone, « *quandam servam et captivam meam non baptizatam vocatam Cohava, patarinam, oriundam parcium de Bossina* »¹. Le patarinisme ou bogomilisme existait encore à ce moment en Bosnie², mais il était curieux de trouver mention de la réduction en esclavage d'une de ses adeptes à Barcelone, ville pourtant bien éloignée de la côte orientale de l'Adriatique par où cette captive avait très sûrement été introduite dans le circuit de la traite méditerranéenne. Du coup l'on pouvait se demander si d'autres captives bosniaques qualifiées de néophytes n'étaient pas, elles aussi, des bogomiles récemment converties. Les actes où ces esclaves sont citées en Catalogne datent tous du début du XVe. siècle. Ainsi, le 24 juillet 1400, deux marchands de Barcelone, Johannes Cebriani et Anthonius Mayol, vendent à une veuve de la même ville Marguerite, néophyte « *de partibus Bocine* », âgée de 30 ans et valant 25 livres barcelonaises de tern³. Le 18 juin 1411, Petrus Salvatoris, patron de nef barcelonais, vend à un concitoyen une néophyte qui porte encore le nom slave de Bocasava, provient « *de natione Bociorum* », a 20 ans et coûte 65 livres. Quatre jours plus tard un marchand de Barcelone cède une néophyte « de

¹ C. Verlinden: *L'esclavage dans l'Europe médiévale*, t. I, Péninsule Ibérique, France. (Université de Gand, Travaux de la Faculté des Lettres, n° 119, 1955), p. 855.

² Cf. S. Gheorgieff: *Les Bogomiles et les hérésies chez les Yougoslaves*, Lausanne 1920; J. Ilić: *Die Bogomilen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1923; A. Cronia: *Il Bogomilismo*, Rome 1925.

³ C. Verlinden: *op. cit.*, p. 352.

Bocnia », et, le 17 septembre de la même année, il vend à nouveau « *quandam servam et captivam meam neophitam vocatam Eudora de natione Bossinorum* »⁴. Peut-être une certaine Primissiana « *de nacio de Paterins* » qu'un marchand barcelonais du nom de Nicolau Pujades avait vendue à un concitoyen était-elle également bosniaque. C'est ce que nous amène à nous demander un acte du 18 mai 1419 par lequel l'acheteur requiert d'ailleurs la rescision de la vente pour raison de maladie de l'esclave⁵. Il n'est cependant pas impossible que cette dernière patarine ait été bulgare. On sait, en effet, que le Bogomilisme est originaire de Bulgarie et qu'il s'y est longtemps maintenu⁶. De plus la distinction entre Bulgares et Bosniaques n'est pas toujours faite avec netteté dans les actes concernant l'esclavage passés en Catalogne. Ainsi un acte de 1411 mentionne une esclave « *de nacione Bugariorum vel Bossinorum* »⁷.

En Roussillon un acte passé en 1402 nous apprend que Jean Ermengaud, pareur de draps perpignanais, vend à François Ferrer, peintre de la même ville, un Bosniaque « *patarenum sive non baptizatum* » appelé Brac, pour 34 livres et 15 sous⁸. Une Bosniaque de 35 ans et son fils de 18 mois vendus la même année dans la même ville sont-ils également bogomiles? L'acte ne le dit pas, mais peut-être est-ce aussi le cas pour une femme vendue en 1404 et provenant de la même région⁹.

Un mandement sicilien du 27 février 1416 montre que la Sicile constituait une étape sur la route qui de la côte dalmate menait en Catalogne les Bosniaques, patarins ou non, que leur mauvaise fortune avait réduits en esclavage. Par ce mandement le vice-roi de Sicile confie à l'avocat fiscal Adda de Asmundo la revendication en liberté de quelques Bosniaques (*Liberni sive Boxini*) qui se trouvent au pouvoir du marchand catalan Nicolas Bret et ont intenté à celui-ci un procès en liberté parce qu'ils sont chrétiens¹⁰.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Op. cit.*, p. 353.

⁶ V. Sharenkoff: *A study of manicheism in Bulgaria, with special reference to the Bogomils*, New York 1927.

⁷ C. Verlinden: *op. cit.*, p. 354.

⁸ *Ibid.*, p. 786.

⁹ *Ibid.*,

¹⁰ C. Verlinden: *L'esclavage en Sicile au bas moyen âge*, Bulletin de l'Institut Historique belge de Rome, t. XXXV, 1963, p. 88.

Le 13 février de l'année suivante il s'agit de vingt-cinq Bosniaques venus de Raguse (Dubrovnik) qui devaient être vendus comme esclaves, mais seront en revanche remis en liberté parce que chrétiens, tandis que les vendeurs déçus se verront seulement rembourser les frais de transport à charge de la cassette royale. Je transcris ce curieux document rédigé en un mélange surprenant de latin et de sicilien ¹¹.

« Alfonsus dei gratia etc. Vicereges etc. Andree Guardiola, militi, dicti regni Sicilie thesaurario etc. salutem. Cumczosiacosa ki nui havendu informacioni ki vintichinque Boxini, liquali eranu vinuti da Ragusa di Sclavonia iza, si divianu vendiri per sclavi, et exinde informati comu ipsi eranu veri christiani et persuni liberi et volendu allori dari loru libertati comu veri christiani et ki stassiru comu persuni franki Dei amore et per honuri di lu serenissimu Signuri Re, cum deliberacione tocius consilii provictimu ki ipsi Boxini fussiru et stassiru comu persuni liberi et franki in potestate loru; et eciam deliberamu ki lu mercanti, in putiru di cui ipsi eranu, di Johanni di Alberginu et compagni, havissiru et fussiru pagati solum de lu nolu et missioni ki alloru ficheru di lu passayu, videlicet uncia una et sey tareni per chasquiduna persuna, et ki li predicti dinari si pagassiru de li dinari di la regia curti, li quali dinari su insumma a la rexuni predicta uncii trenta. Et pero vi cumandamu de certa sciencia et expresse ki de pecunia regie curie anni presentis ad manus vestras perventa seu perventura digiati dari et assignari, premissis consideracionibus omnino, a lu predictu Johanni et compagni oy ad legitima persuna per ipsi li predicti uncii trenta. Cumandandu per li presenti a li nobili mastri rationali eiusdem regni, aut aliis vestrum computum audituris, quatenus li predicti uncii XXX per vui soluti modo quo supra in vestro exitu computent et acceptent. Datum Cathanie, XIII^o Februari, X^o indicionis Ilerdensis ».

La même année un acte d'un notaire de Messine nous éclaire davantage. On y voit qu'Artalis de Cutellis, marchand de Messine, vend « servam boschinam, de partibus aurientalibus ductam, pro pactarina et ab omni fide christiana remota ».

¹¹ F. Lioni: *Codice diplomatico di Alfonso il Magnanimo*, t. I, 1416-1417 (Doc. per la storia di Sicilia, 1a. ser. Diplomatica, t. XV, Palerme 1891), p. 159, n^o CCXCVII.

Elle s'appelle Bladisa, a 17 ans et vaut 11 onces¹². Donc, pour pouvoir être vendus légalement en Sicile comme esclaves, les Bosniaques devaient être bogomiles ou patarins; les autres, nous le savons déjà, étaient remis en liberté comme « vrais chrétiens ». Ceci, toutefois, ne valait que pour les Bosniaques qui pouvaient démontrer qu'ils étaient libres et chrétiens à leur arrivée, car la conversion au catholicisme n'avait pas suffi à affranchir les « néophytes » que nous avons vu vendre en Catalogne. Il y a, en effet, certaines raisons de supposer que les règles qui s'appliquaient en Catalogne étaient suivies également en Sicile, puisque ces deux territoires se trouvaient alors soumis à la même autorité politique.

Plusieurs actes du même notaire de Messine concernent des esclaves bosniaques. Un acte du 13 avril 1417 mentionne un « Georgius de Constancio de Schibinici (Sibenik) parcium Sklyavanie » qui s'engage comme pilote sur un navire appartenant à un Catalan, un Marseillais et un Sarde. Ce Dalmate conduira le navire vers l'Adriatique, reviendra ensuite à Messine, d'où il ira à Cagliari pour un salaire de 6 ducats vénitiens par mois, mais il pourra prendre à bord, sans devoir payer, des « servi buschinenses » qu'il était très sûrement autorisé à vendre pour arrondir son salaire.

D'autre part, à Palerme, par-devant le notaire Giacomo Comito¹³, Guillermus Mir de Barcelone vend, le 4 novembre 1427, à son concitoyen, le marchand Johannes Alzina, une esclave blanche « de genere Buchinorum » de 30 ans pour 14 onces.

En Sicile, comme en Catalogne, l'esclavage des Bosniaques semble donc un phénomène du début du XVe. siècle. Il y a toutes raisons de croire que tous ces esclaves avaient été bogomiles ou l'étaient encore et il est frappant de noter combien, en Sicile également, les marchands et patrons de navires catalans ont part à la traite des Bosniaques réduits en esclavage.

Dans le royaume de Naples un acte de vente passé à Manfredonia en 1412 et qui, par un singulier hasard, se trouve à l'Archivio Cerretani de Sienne concerne « servam unam seu

¹² Archives de Messine. Not. Andriolo. Cf. C. Verlinden: *L'esclavage en Sicile*, p. 89.

¹³ C. Verlinden: *L'esclavage en Sicile*, p. 89.

sclavam feminam, patarinam, de partibus Bosne, ut ipse Paulus mercator (c-à-d. le vendeur) coram nobis affirmavit et dixit et testificavit in eadem nostri presencia, vocatam Stanislava, annorum sexdecim vel circa, cum oculis nigris, facie longa, et habet in massila sinistra unum signum rotundum magnum, paganam, infidelem et incredulam fidei christiane, emptam per ipsum Paulum in Corchula de partibus Sclavanie »¹⁴. Cet acte suffit pour prouver que dans le royaume de Naples également les Patarins ou Bogomiles se vendaient librement.

On voit que, comme en Sicile, cette patarine était importée directement de la côte dalmate. A Corcula, où elle a été acquise, la vente de chrétiens était interdite dès 1397¹⁵, mais à Zadar (Zara) et Dubrovnik (Raguse) la plupart des esclaves sont bosniaques. C'est le cas, par exemple, pour « unam servam, nomine Zoiam, patarinam, non baptizatam » vendue à Zara le 8 août 1392¹⁶.

A Dubrovnik on rencontre de nombreuses *cartae servitutis* de Bosniaques entre 1278 et 1301 dans les *Istoriski spomenitsi Dubrovatchkog arhiva, Kantselariski i notariski spisi* publiés par G. Tchremochnik en 1932 dans les travaux de l'Académie serbe. Nous allons examiner d'un peu plus près la situation à Dubrovnik avant de passer aux deux grands emporia d'Italie septentrionale, Gênes et Venise.

Nous ne relèverons que des textes concernant des Bosniaques. Ainsi le 21 octobre 1280 à Raguse « Dragoe Drocini de Rudnic, presentem et consentientem ancillam suam Bratosclavam de Bosna vendidit domino Jacomino Caxolo sancti Gervasii pro s.dr. gross. quinque, diffinite ad mortem etc. Testis Marinus de Pesegna, iud. ». Voilà une Bosniaque qui a très vraisemblablement été introduite dans le circuit de la traite par le Vénitien de la paroisse de St. Gervais qui l'acquiert¹⁷. Toutes

¹⁴ G. Prunaj: *Notizie e documenti sulla servitù domestica nel territorio senese. Sec. VIII-XVI*, Bollettino Senese di Storia Patria, N.S. t. VII, 1936, p. 83 et C. Verlinden: *Orthodoxie et esclavage au bas moyen âge* (Mélanges Eugène Tisserant, t. V, Studi e Testi, t. 235, Cité du Vatican 1964), p. 449.

¹⁵ A. Teja: *Aspetti della vita economica di Zara dal 1289 al 1409 II. La schiavitù domestica e il traffico degli schiavi*, Rivista Dalmatica, t. XXII, 1941, p. 32.

¹⁶ *Ibid.*, p. 42.

¹⁷ Tchremochnik: *op. cit.*, p. 37, n° 39.

n'avaient pas cette malchance. En voici une qui reste sur place et est affranchie après deux ans. Nous l'apprenons par un acte du 26 octobre de la même année libellé comme suit: « Juannus, filius Clapote, presentem et consentientem Dobrosclavam de Bosna dedit in pignore Blasio de Baiosa usque ad duos annos proxime venturos pro s.dr. gross. quatuor, tali videlicet ordine quod dicta Dobrosclava debet ipsum Blasium et res suas fideliter salvare et custodire et omnia servicia ad eius voluntatem facere. Completis vero dictis duobus annis ipsa Dobrosclava teneatur dare dicto Blasio predictos quatuor solidos et, solutis dictis solidis, ipsa Dobrosclava vadat libera et franca, quocumque ei placuerit in perpetuum »¹⁸. La clause de consentement surprend moins ici que dans l'acte de vente précédent où elle est manifestement et exclusivement de style. Clapote donne donc son esclave bosniaque en gage pour deux ans. Sans doute cette captive avait-elle déjà le moyen de se racheter au moment où son maître la cède et, en somme, la donne en paiement. La convention de rachat aura été à temps et précisément pour deux ans. C'est donc l'esclave qui fera un paiement différé pour son maître et acquerra ainsi sa liberté complète de mouvement au bout du délai fixé.

Le même jour est passé un contrat de location d'un Bosniaque: « Andreas de Catena presentem et consentientem Radoanum, qui fuit de Bosna, dedit et locavit Nichole zuppario, filio Drage, usque ad decem annos, tali videlicet ordine quod dictus Radoanus debet ipsum Nicholaum et res suas fideliter salvare et custodire et omnia servicia sua ad eius voluntatem facere. Et ego dictus Nicholaus debeo dictum Radoanum docere artem meam bona fide et ei dare victum et vestitum et calciamenta convenientia. Cumpletis vero dictis decem annis predictus Radoanus vadat liber et francus a me, quocumque ei placuerit, et tunc dabo ei arnesia artis, que dantur secundum usum Ragusii. Et de hoc sunt duo carte similes »¹⁹. Voilà donc une location de services d'un captif qui devra être affranchi au bout de dix ans par le loueur qui lui aura appris entretemps son métier et l'aura nourri, vêtu et chaussé. Il recevra même les outils du métier à la fin de son terme selon l'usage de Raguse.

¹⁸ *Ibid.*, p. 38, n° 40.

¹⁹ *Ibid.*, p. 38, n° 41.

On peut évidemment concevoir qu'un esprit de clocher mal placé fasse voir dans ce contrat une simple location de services sans que l'esclavage y soit pour quelque chose, mais des situations analogues se présentent dans tous les pays méditerranéens où a existé une économie esclavagiste au bas moyen âge, qu'ils soient catholiques, orthodoxes, ou musulmans. De plus s'il s'agissait de « location » des services d'un libre, c'est ce libre lui-même qui louerait son travail.

Pour qui douterait de la condition servile de tous ces Bosniaques de Raguse — et remarquons dès à présent que sur dix contrats concernant des *servi* à Dubrovnik à ce moment, neuf se rapportent à des Bosniaques — transcrivons un acte du 4 novembre toujours de 1280: « Serdanus Radosclavi, Blacus de Dobrava, presentem et consentientem servum suum Tuerdoe de Bosna vendiderunt Marino de Pesegna pro den. gross. duodecim. Et dictus Serdanus stetit plecius dicto Marino de fuga dicti Tuerdoe usque ad tres annos cum consuetudine Ragusii et de satisfaciendo ipso Marino de omni furto quod ipse Tuerdoe fecerit ipsi Marino »²⁰. Cet esclave est propriété indivise de deux maîtres. Il se paie cher, car il doit être vigoureux, puisqu'il semble enclin à la fuite, et entreprenant, puisque l'un des vendeurs garantit l'acheteur contre le vol de la part de l'esclave. Quoiqu'il en soit, pour qui connaît quelque peu l'esclavage médiéval, il est impossible de douter, ne fut-ce qu'un instant, de la condition juridique de ce « Tuerdoe de Bosna ».

Jamais il n'est dit un mot de la religion de tous ces Bosniaques. Il faut croire qu'à Raguse il était évident qu'on pouvait les réduire en servitude. Mais il semble certain aussi qu'on s'attendait à les voir fuir quand ils en avaient l'occasion, même s'il s'agissait de femmes. La clause contre la fuite paraît, en effet, tout à fait usuelle qu'il s'agisse d'hommes ou de femmes. Parfois la garantie contre la fuite est à temps, parfois elle est absolue. Le 13 décembre 1280 nous nous trouvons devant la seconde alternative dans un acte par lequel Braticzna de Neguco et Ratcus Butigna garantissent Pasqua de Pecoraria contre la fuite de Radosti de Bosna et s'obligent à lui restituer éventuellement la moitié du prix. Les mêmes vendent, le même jour, Premilla de Bosna à Dobrosclavo de Sorgo, mais ne garan-

²⁰ *Ibid.*, p. 39, n° 43.

tissent que pour deux ans et ne s'engagent qu'à verser éventuellement le tiers du prix ²¹. Aussi éprouve-t-on quelque difficulté à saisir la portée exacte d'un acte passé le 16 décembre 1280 où Berossius Poverchi de Canale s'engage à garantir contre la fuite d'une Negna de Bosna « secundum usum Ragusii » ²².

Parfois des Bosniaques étaient affranchis à Dubrovnik. Voici un exemple du 13 janvier 1281: « Ego quidem Marinus de Pesegna confiteor quod ancillam meam Dobrostri de Bosna francavi et liberavi a servitute ut dicta Dobrostri sit libera et franca in perpetuum. Et, si aliqua carta de servitute dicte Dobrostri aliquo tempore aparetur, volo quod nullius sit valoris in perpetuum. Verum tamen dicta Dobrostri teneatur vendere mihi totum vinum meum fideliter in vita mea sine aliquo pretio, et ego debeam ei dare comestionem quando vendet vinum meum, sicut est consuetudo dare tabernariis. Et ego dicta Dobrostri omnibus predictis consentio. Et de hoc sunt due carte similes » ²³. Par conséquent, cette affranchie bosniaque n'acquiert pas la liberté de mouvement aussi longtemps que son patron reste en vie, car elle doit vendre chaque année le vin que produit la vigne de Pesegna. Il est, en effet, peu vraisemblable que celui-ci ait consenti à ce qu'elle retourne à l'intérieur des terres, c'est-à-dire en Bosnie, et revienne chez lui chaque année vendre le produit de sa vendange. C'eût été faire preuve d'une confiance que les liens qui avaient existé entre lui et son ancienne captive ne pouvaient pas, sur un plan normal, justifier. En réalité, il n'est pas difficile d'imaginer ce qui s'est passé. Pesegna a établi son affranchie bosniaque dans une taverne où elle doit vendre son vin sans recevoir de salaire, mais en étant nourrie par son patron « sicut est consuetudo dare tabernariis ».

Rien de semblable ne pouvait généralement se produire pour les Bosniaques vendus à des Vénitiens qui les introduisaient d'habitude dans le circuit de la traite méditerranéenne. C'est le cas, par exemple, le 19 janvier 1281, pour une Dobrusa de Bosna vendue par un *aurifex* de Spalato (Split) à un Petrus Baldus de Venise, ou encore pour une Milosti de Bosna que Ratcus Butigna vend à « Petrus Maurus S. Agnetis de Venetiis »

²¹ *Ibid.*, p. 40, n° 51, 52.

²² *Ibid.*, p. 41, n° 55.

²³ *Ibid.*, p. 43, n° 61.

deux jours plus tard²⁴. Ce Butigna nous est déjà connu par des actes relatifs à la vente de deux autres Bosniaques²⁵. On peut se demander si l'on n'a pas affaire à un traitant qui se spécialise dans les voyages à l'intérieur des terres pour en ramener des captifs vers la côte et les vendre. On le croirait d'autant plus volontiers qu'outre les trois actes déjà cités il apparaît encore dans deux autres où il s'agit également d'esclaves bosniaques²⁶.

Le nombre d'actes relatifs à des captifs bosniaques est vraiment énorme dans la série d'actes ragusains datant de la période 1278-1302 que nous analysons. Le 6 juillet 1281 une Milca da Bosna est vendue à Petrus de Salerno, habitant de Messine²⁷. Le même achète deux jours plus tard une autre Bosniaque²⁸. Voilà donc deux Bosniaques qui ont peut-être fini leurs jours comme esclaves en Sicile. Un acte du 18 juillet 1281 nous montre que certains seigneurs bosniaques n'hésitaient pas à vendre leur *servi* à Dubrovnik où ils pouvaient aisément être entraînés dans le circuit de la traite internationale. Voici ce document: « Ego quidem Radoanus de Bosna confiteor, quod fui servus Bani Priesde de Bosna, et dictus Banus misit me et donavit me pro servo Benedicto de Gondula et ego, mea bona voluntate, confiteor quod sum servus dicti Benedicti, diffinite ad mortem, ut dictus Benedictus de persona mea velle suum faciat »²⁹.

A côté des Bosniaques acquis en grand nombre par des Vénitiens, nous en voyons d'autres achetés par des Siciliens et même par des bourgeois de St. Jean d'Acre³⁰, par un habitant de Négrepont³¹, par un Marseillais³², par un Majorquin³³, par un patron de navire de Trani³⁴, par un habitant de Ravello dans

²⁴ *Ibid.*, p. 43, n° 62, 63.

²⁵ Cf. ci-dessus p. 689.

²⁶ Tchremochnik: *op. cit.*, p. 63, n° 125 (vente à un bourgeois de St. Jean d'Acre) et p. 67, n° 151 (vente à « Jacobus Lauredanus Sancti Canciano de Venetiis »).

²⁷ *Ibid.*, p. 57, n° 96.

²⁸ N° 98.

²⁹ *Ibid.*, p. 58, n° 101.

³⁰ Cf. aussi *ibid.*, p. 65, n° 141.

³¹ *Ibid.*, p. 67, n° 145.

³² *Ibid.*, p. 71, n° 165.

³³ *Ibid.*, p. 71, n° 168.

³⁴ *Ibid.*, p. 73, n° 174.

la péninsule amalfitaine³⁵. C'est assez dire que ces esclaves pouvaient aisément se répandre dans tout le monde méditerranéen.

Un acte du 6 avril 1282 nous renseigne sur une voie qui devait être suivie par beaucoup de captifs bosniaques vendus sur la côte dalmate. C'était la vallée de la Neretva, le principal fleuve qui mène de l'intérieur de la Yougoslavie vers le rivage adriatique. Voici comment s'exprime ce document: « Ego quidem Radosti de Bosna confiteor quod Palma, filius Marini de Chisegna, me emit pro ancilla in Narento pro s.dr. gross. sex d.a.m., ut dictus Palma de persona mea in omnibus velle suum faciat »³⁶. Il devait exister un marché d'esclaves à l'embouchure du fleuve. D'ailleurs, on le sait, les Narentins eurent dès le haut moyen âge la réputation de spécialistes non seulement de la piraterie, mais également de la traite.

Certains captifs bosniaques de Raguse parvenaient à se racheter comme le prouve un document du 16 juillet 1282³⁷. « Ego quidem Petrus de Mauressia confiteor quod ancillam meam Radosclavam de Bosna et heredes eius francavi et liberavi ab omni onere servitutis, ut dicta Radosclava et heredes sui vadant liberi et franchi per quatuor partes mundi quocumque eis placuerit in perpetuum. Que Radosclava predicta pro habenda libertate sua et heredum eius mihi dedit s.dr. gross. octo ».

Les actes concernant l'esclavage des Bosniaques se succèdent sans interruption dans le recueil de Tchremochnik que nous analysons et nous en tirerons parti en détail ailleurs. Contentons-nous pour l'instant de quelques documents concernant la fin de la période couverte par le recueil, c'est-à-dire les années 1299-1301. Ainsi le 15 septembre 1299 Mathecna de Putina vend « Miloslavam de Bosena, ancillam » pour vingt hyperpères à un orfèvre. « Et dictus Mathecna stetit plecius quod si ipsa fugeret usque ad unum annum proxime venturum, quod ipse debet ei (à l'acheteur) dare ancillam vel dictos yperperos et, si dicto Radeno (l'acheteur) non placebit tenere dictam ancillam usque ad unum annum proxime venturum, ipse Mathecna tenetur reddere sibi dictos hyperperos »³⁸. Ce Mathecna

³⁵ *Ibid.*, p. 73, n° 175.

³⁶ *Ibid.*, p. 73, n° 176.

³⁷ *Ibid.*, p. 82, n° 209.

³⁸ *Ibid.*, p. 173, n° 431.

de Putina vend souvent des esclaves³⁹. Il le fait parfois en association avec un nommé Thollislaus Vidoeviç qui est, sans doute, un marchand comme lui. En 1284 il s'était présenté devant la justice de Raguse pour se plaindre d'avoir été dépouillé de marchandises alors qu'il se rendait en Esclavonie⁴⁰. Ces articles sont énumérés dans le document qui nous apprend ces faits et l'on voit que Mathecna était un marchand qui amenait à l'intérieur des terres des marchandises qu'il y échangeait, sans doute, en tout ou en partie contre des esclaves.

Citons encore un texte du 7 juin 1300 par lequel nous voyons qu'une « Grubiça de Bossena » est vendue à un tondeur (acimator) de Trani⁴¹. Ce ne sont donc pas seulement des marchands qui jouent un rôle dans la traite, mais même de modestes artisans. Celui-ci, qui venait des Pouilles, a pu néanmoins introduire sa Bosniaque dans le circuit de la traite méditerranéenne, s'il est retourné avec elle dans son pays. Les gens des Pouilles, nous le savons, allaient aisément en face, c'est-à-dire de l'autre côté de l'Adriatique, et achetaient à Raguse, entre autres, des esclaves. C'est le cas aussi pour un matelot de Mol-fetta le 2 mai 1301⁴². Mais voici d'autre part un épicier de Trente résidant à Candie dans la Crète vénitienne qui achète à deux jours d'intervalle deux Bosniaques, un homme et une femme⁴³. On le voit, rien n'a changé en vingt ans. Raguse est toujours la plaque tournante de la traite qu'elle était au début de la période couverte par les documents de Tchremochnik.

Les documents catalans, roussillonnais, siciliens, napolitains que nous avons utilisés au début de cet article sont tous du commencement du XVe. siècle. La présence des esclaves patarins ou bogomiles qui y sont mentionnés ne saurait évidemment s'expliquer par la traite dont ceux-ci étaient l'objet sur la côte dalmate à la fin du XIIIe. siècle. Il convient donc que nous poussions plus loin notre recherche dans la zone de provenance.

Nous voyons qu'à la fin du XIVE. siècle la vente des esclaves bosniaques continue à Dubrovnik. Ainsi, le 5 février 1393, Helyas Gruboevich, marchand de cette ville, vend pour 25 du-

³⁹ *Op. cit.*, n° 431, 440, 445, 446.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 138, n° 369.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 175, n° 447.

⁴² *Op. cit.*, p. 178, n° 469.

⁴³ *Ibid.*, n° 470, 472.

cats à ser Çanachi Sagreo de Candie en Crète deux esclaves bosniaques, la mère de 35 ans et sa fille. Le Ragusain les avait achetées à l'embouchure de la Neretva⁴⁴. Les habitudes de la fin du siècle précédent continuaient.

En 1416 le gouvernement ragusain décida cependant d'interdire la vente des esclaves dans la ville s'ils étaient destinés à l'usage local. Mais, vu que le transit, et donc l'importation comme l'exportation, restaient permis, la traite continua comme avant⁴⁵. Elle se pratiquait même encore au XVII^e. siècle⁴⁶. Il semble, toutefois, évident que dans certains pays catholiques qui étaient en relations courantes avec Raguse on avait commencé à douter de la légitimité de l'esclavage des Bosniaques. C'est, en effet, précisément au cours de l'année 1416 que des actions en revendication de liberté sont introduites à Palerme. Mais le doute ne fut pas long, car bientôt on trouve à nouveau des esclaves bosniaques tant à Messine qu'à Palerme⁴⁷.

Ceci nous amène à examiner la situation à Venise et à Gênes afin d'y déterminer la chronologie et les modalités de l'esclavage des Bosniaques.

A Venise, dans un acte passé devant le notaire Antonio de Balanzinis, apparaît, le 17 novembre 1374, le prêtre Simon de Roberto qui vend à un confrère une esclave « de genere Bosinorum » appelée Marthe, donc baptisée, âgée de 30 ans avec son fils de 3 ans, Isidore, baptisé lui aussi. Le prix total est de 23 ducats⁴⁸. Le 1^{er}. octobre 1386 la vente d'une esclave « de purgenie Bossinorum » de 20 ans, appelée Morana, mais baptisée Bona, rapporte 30 ducats⁴⁹. Deux actes passés devant le même notaire, mais en 1395, fournissent une précision supplémentaire. Le 4 et le 21 juillet de cette année il s'agit chaque fois d'une captive « de Bosina de genere paganorum ». La première porte le nom bosniaque (in sua lingua) d'Oca, mais a été

⁴⁴ B. Krekič: *Dubrovnik et le Levant au moyen âge*, Paris 1961, Doc. et Rech. sur l'écon. des pays byz. islam. et slaves et leurs relations commerciales au m.â., t. V, p. 235, n° 438.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 108.

⁴⁶ A. Solovjev: *Trgovanje bosanskim robljem do god. 1661*, Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu t. I, nouv. série, 1946, pp. 139-162; V. Vinaver: *Ropstvo u starom Dubrovniku (1250-1650)*, « Istoriski pregled », t. I, 1954, pp. 37-39.

⁴⁷ Cf. ci-dessus p. 684.

⁴⁸ Venise, Archives de l'Etat, Chanc. Inf., B 10, Prot. f° 15 v°.

⁴⁹ Not. Bartolanus qm. S. Nicoleti aurificis, Canc. Inf., C I, B 6.

baptisée Anne. La seconde n'est signalée que sous son nom de baptême de Marguerite. En tout cas, toutes deux sont manifestement des néophytes à peine converties du bogomilisme, ici assimilé au paganisme.

Devant le notaire Alberto Cecchini⁵⁰ et dans l'office des capisestieri au Rialto est vendue une Bosniaque qui sera baptisée Catherine. L'acte est rédigé le 1er. octobre 1400 et le prix est de 45 ducats. Le 4 février 1401, devant le même notaire, est vendue une Bosniaque non baptisée de 20 ans pour 29 ducats. Le 16, une autre du même âge en coûte 25 seulement, mais le 11 avril une de ses compatriotes âgée de 45 ans atteint un ducat de plus. Le 4 mai un chiffonnier vend à un tailleur la Bosniaque Bogasana Obradi, dont le nom suffit à prouver qu'elle n'est pas baptisée, pour 28 ducats. L'acheteur la revend douze jours plus tard à un Padouan qui habite le même quartier que lui, mais en reçoit 36 ducats, ce qui constituait indubitablement une bonne affaire. Enfin, toujours devant le même notaire, mais le 1er juin 1401, Johannes Negrinus de Messine vend à un Vénitien une Bosniaque baptisée, appelée Catherine. Il fait ajouter la stipulation suivante: « Insuper quia dicta Catherina dicit se esse gravidam, volo et contentor ipsam stare in meo periculo si in partu vel occasione dicte gravidationis ipsa obiret, et cum peperierit sit in vestra libertate tenendi vel non tenendi nasciturum et dandi vel non dandi michi predicto venditori ». Le prix est de 22 ducats.

Le 10 janvier 1402 le notaire Johannes de Argoiosii passe un acte concernant le vente d'une esclave « de genere Bossinensi » de 17 ans, appelée en bosniaque Stana, mais baptisée Marguerite. Elle coûte 40 ducats⁵¹. Le 5 juillet 1403, Lanzarotus quondam Lanzaroti de Belavitis de Tolède, habitant à présent la paroisse de S. Salvatore à Venise, vend au noble « Aldovrandino de Ariostis quondam strenui militis domini Francisci de Ariostis » de Ferrare, une captive « de genere Bossinorum » de 26 ans pour 48 ducats⁵². Devant le même notaire, le 27 juin 1404, un Vénitien vend à un tailleur de Crémone une captive « de genere Bossinensium infidelem nondum bapti-

⁵⁰ C. Inf., C. I, B 6.

⁵¹ C. Inf., C.I., B 6.

⁵² Not. Cecchini, voir note 50.

zatom » de 13 ans pour 32 ducats, et le 19 novembre de la même année un autre cède à « Guidonus de Lupicinis de Regio Lombardia » une Bosniaque « nondum baptizatam nominatam in sua lingua Criss, ut de eis patet in libro officii dominorum capitum sexteriorum ». Le prix est de 40 ducats. Enfin, le 6 octobre 1406, est vendue une Bosniaque de 18 ans non baptisée qui coûte 36 ducats, et le 15 avril 1407 un boulanger de Naples en achète une de 15 ans, baptisée et valant 50 ducats.

Tous ces actes concernent des captives de sexe féminin, baptisées ou non, et sont passés avant 1416, date de la décision des autorités ragusaines concernant la traite à laquelle nous avons fait allusion plus haut⁵³. Nous terminerons par trois actes postérieurs à cette date notre série de ventes vénitienes. Le 11 avril 1419 se vend un jeune garçon bosniaque de 10 ans; le 15 mai 1420 c'est le tour d'une femme de même provenance, âgée de 33 ans, et le 24 avril 1421 un barbier de la paroisse vénitienne de St. Aponal vend à un tondeur de la même paroisse une Bosniaque de 35 ans⁵⁴. On le voit, rien n'est changé.

Voyons à présent comment la situation se présente à Gènes. Le livre de L. Tria: *La schiavitù in Liguria*⁵⁵ ne nous renseigne pas à ce sujet. Force nous est donc de recourir aux archives.

Le 29 mars 1408, Jacobus de Jadra, peaussier, loue à un nommé Raphael Cigala un jeune esclave de douze ans nommé Alegrus « de progenie Bossinorum ». La location durera 14 ans et le loyer est de 30 livres⁵⁶. Voilà donc une vente antérieure à 1416⁵⁷. Mais tous les documents qui suivent sont largement postérieurs à cette date. Ainsi, le 10 juillet 1459, Gregorius de Camuliano (Camogli), boulanger, reconnaît avoir reçu de Franciscus Jumelus la somme de trois livres et s'engage à ne pas l'inquiéter pour avoir rendu enceinte l'esclave Catherine « de progenie Bosniorum », âgée de 21 ans⁵⁸. Le même notaire contient un acte analogue du 3 novembre 1472 par lequel Vin-

⁵³ Cf. ci-dessus p. 694.

⁵⁴ Not. Cecchini.

⁵⁵ Gènes, 1947.

⁵⁶ Gènes: *Archives de l'Etat. Not. Bartholomeus Gattus*, X, 2, f° 102.

⁵⁷ Cf. ci-dessus p. 694.

⁵⁸ Not. Tom. Duracino, filza 4, n° 374.

centius de Vineis, fromagier, assure Jeronimus de Vineis, exerçant le même métier, pour une durée de 4 mois contre la perte, par suite d'accouchement, de Madeleine « de progenie Bosniorum », âgée de 21 ans et enceinte de 7 mois⁵⁹. Le 16 décembre 1490, Nicolas de Garbarino, notaire, et Pellegrino de Mondello, bourgeois de Gênes, vendent à Galleazo Pasqua, de la même ville, Melicha « de progenie Bosniorum » de 18 ans pour 285 livres. Le nom seul indique que l'esclave n'est pas baptisée. Son prix s'explique sans doute, par le fait qu'elle est sans vice « excepto malo menstrui »⁶⁰. Enfin notons encore, le 10 novembre 1497, la vente de la Bosniaque Marguerite de 15 ans pour 305 livres⁶¹. Les ventes ont donc continué à Gênes pendant tout le XVe. siècle et il y a encore toujours à ce moment des esclaves bosniaques non baptisés, c'est-à-dire plus que probablement bogomiles.

Il est intéressant de noter que dans les colonies génoises également on rencontrait des esclaves bosniaques. Ainsi le 16 mars 1465, est conclue à Chio la vente de Melicha « de progenie Bossinorum sive Paterinorum ». Elle est âgée de 11 ans et coûte 1000 aspres turcs⁶². Le 18 juin 1474 « Baptista de Vignana, burgensis Chii... habens puelam natam ex Caterina eius sclava, vocatam Theodosiam, ad presens etatis mensium sex », la donne à Tirosia del Grogno de Catalogne⁶³. Un autre acte nous apprend que Catherine était « de progenie Servorum seu Bosinorum »⁶⁴.

Les Bosniaques interviennent aussi dans des actes d'affranchissement génois. Ainsi, en 1386, est affranchi un Martin « de progenie Bossiorum » de 22 ans⁶⁵. A Chio, le 27 octobre 1486, le noble Pellegrinus Salvaigus, bourgeois de Gênes, affranchit Lucie « de progenie Bosniorum » de 24 ans, à condition qu'elle le serve encore pendant six ans⁶⁶. Le 31 juillet est passé à Chio

⁵⁹ Filza 15, n° 607.

⁶⁰ Filza 27, n° 261.

⁶¹ Filza 28, n° 26.

⁶² Not. Antonio Foglietta, n° 307.

⁶³ N° 95.

⁶⁴ N° 119. En 1467 également avaient été vendues à Chio deux captives bosniaques, cf. nos 321, 326.

⁶⁵ Not. Barth. Gattus, IV, f° 37.

⁶⁶ Not. David de Staliano, filza 1, n° 20.

un acte qui nous ramène à Raguse. Jeronimus de Camulio, évêque de Chio, affranchit alors Marie « servam sive sclavam suam de Sclavonia de progenie Boxnie » achetée par lui à Chio à un Ragusain. Il veut remercier cette esclave de 29 ans des services qu'elle lui a rendus et que, espère-t-il, elle lui rendra encore⁶⁷.

Il y eut des esclaves bosniaques à Florence où un acte de vente de 1414 parle d'une Andreola « de genere Bossinensium » vendue pour 20 florins « cum omnibus et singulis vitiis et magagnis et infirmitatibus, latentibus et manifestis et pro tali qualis est, salvo quod de morbo et infirmitate dicta il mal maestro »⁶⁸. A Lucques, un dénommé Stefano Nelli Fatinelli, en 1413, ne veut pas payer un Albizi de Florence qui lui avait vendu une esclave bosniaque parce que, disait-il, les habitants de la Bosnie étaient chrétiens, qu'ils avaient été rachetés, eux aussi, par le sang du Christ et que, par conséquent, ils étaient exempts de tout joug de servitude. Mais Albizi obtint une sentence par laquelle son adversaire fut condamné à payer, bien qu'il fût contumace⁶⁹. On voit que l'on se trouve vers la période où, en 1416, les magistrats de Dubrovnik eux-mêmes croient devoir traduire dans la réglementation urbaine locale les hésitations qui se manifestaient sur la légitimité de la réduction en esclavage des Bosniaques.

Dans ce recueil dédié à un historien du christianisme, il convient que nous tentions, pour finir, d'introduire quelque clarté dans l'utilisation des termes qui se rencontrent dans les actes que nous avons utilisés pour désigner l'appartenance religieuse des Bosniaques réduits en esclavage. On remarquera d'abord que si le terme de « Patarins » est quelque fois utilisé, celui de « Bogomiles » n'apparaît jamais. Pourtant le Bogomilisme fut endémique en Bosnie pendant une grande partie du moyen âge, tandis que « patarinisme » est généralement le nom utilisé pour désigner des groupements religieux de tendances

⁶⁷ Not. Em. Granello, filza 2, n° 299.

⁶⁸ A. Zanelli: *Le schiave orientali a Firenze nei secoli XIV e XV*, Firenze 1885, p. 48. Ce petit livre a été fortement exploité par I. Origo: *The domestic enemy. The eastern slaves in Tuscany in the XIVth. and XVth. centuries*, Speculum, t. XXX, 1955, pp. 321-66.

⁶⁹ S. Bongi: *Le schiave orientali in Italia*, Nuova Antologia, t. II, 1866, p. 222.

plus ou moins semblables, mais surtout représentées en Occident et antérieures à l'époque qui nous a occupés dans ce travail ⁷⁰.

C'est en Bosnie et en Herzégovine que se trouvent les quelque 40.000 monuments funéraires des cimetières bogomiles des XIII^e, XIV^e. et XV^e. siècles ⁷¹, et c'est de là que proviennent les esclaves que nous avons rencontrés précisément durant la même période. Les cimetières bogomiles sont surtout nombreux dans la zone au nord de Dubrovnik et spécialement sur les deux rives de la Neretva, autour de Mostar. Or, nous avons vu dans nos documents ragusains que c'est précisément par la vallée de la Neretva que les marchands d'esclaves pénétraient à l'intérieur des terres pour amener les captifs à Dubrovnik où ils entraient dans le circuit de la traite méditerranéenne ⁷².

En réalité l'application du nom de Bogomiles aux dualistes de Bosnie est le fait de l'érudition qui sait que ce mot dérive du nom du prêtre bulgare Bogomil qui répandit cette hérésie en Bulgarie sous le règne du tsar Pierre (927-969), fils de Siméon le Grand. C'est ce qu'affirme le prêtre Cosmas qui écrivait avant la fin de ce siècle ⁷³. En Bulgarie même ce terme était couramment employé et il en est de même chez les auteurs byzantins ⁷⁴. Dès le XI^e. siècle le Bogomilisme avait gagné la Macédoine et même la côte de l'Asie Mineure vers l'est. Un peu plus tard il se répandra en Serbie, Bosnie, Croatie, Dalmatie et de là en Italie.

A Milan le nom de Patarins fut donné vers le milieu du XI^e. siècle au parti réformiste radical, et à ce moment il n'avait rien à voir avec le bogomilisme. Lorsque des hérétiques dualistes apparurent en Lombardie au XII^e. siècle, ceux-ci y re-

⁷⁰ Voir sur l'emploi le plus ancien du terme à Milan, C. Violante: *La Pataria Milanese e la riforma ecclesiastica I. Le premesse (1045-1057)*, « Istituto Storico italiano per il medio evo. Studi Storici », fasc. 11-13, Roma 1955; du même: *I movimenti patarini e la riforma ecclesiastica*, « Annuario dell'Università Cattolica del Sacro Cuore », n° 56-57.

⁷¹ O. Bihalji-Merin et A. Benac: *The Bogomils*, Londres 1962, fournit une carte des monuments bogomiles.

⁷² Cf. ci-dessus p. 692.

⁷³ *Slovo Kosmyi presbitera*, ed. M.G. Poproujenko, St. Pétersbourg 1907, p. 2 et le livre du même paru à Sofia en 1936.

⁷⁴ S. Runciman: *Le manichéisme médiéval. L'hérésie dualiste dans le christianisme*, Paris 1949, p. 168.

urent le nom de patarins sans que l'on sache exactement pourquoi⁷⁵. De là ce nom passe en Dalmatie et, de même que le terme de Bogomiles est utilisé par les sources byzantines, celui de Patarins est employé dans les sources occidentales quel que soit le pays dont il s'agit. Il est donc parfaitement logique que les dualistes de Bosnie réduits en esclavage en Catalogne, en Roussillon, en Sicile, dans le royaume de Naples y portent le nom de Patarins. Nous n'avons pas rencontré ce terme dans les documents ragusains, mais pas davantage à Venise qui entretenait avec Raguse des rapports si fréquents. C'est sans doute, que les Ragusains qui vendaient beaucoup de Bosniaques, et les Vénitiens qui en acquéraient en grand nombre, les considéraient comme naturellement destinés à l'esclavage. Par contre, les Génois, qui n'étaient pas avec la côte dalmate en relations aussi fréquentes, semblent avoir employé, eux aussi, le terme « Patarins » comme le prouve le document de Chio de 1465 cité plus haut⁷⁶.

CHARLES VERLINDEN

⁷⁵ Cf. Ibid.: *Les explications de I. von Döllinger. Beiträge zur Sekten-geschichte des Mittelalters*, t. I. Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten, Munich 1890, pp. 113 sqq. demeurent confuses.

⁷⁶ Cf. p. 697.

UNA LETTERA INEDITA DI MARTINO CORBO.

Note sulla vita ecclesiastica e politica di Milano nel 1143-44

Questo testo fa parte di una raccolta di lettere quasi tutte riguardanti la lite fra i monaci e i canonici della Basilica Ambrosiana. Del piccolo fondo, conservato presso l'Archivio Capitolare di S. Ambrogio in Milano e forse messo insieme dallo stesso prevosto dei Canonici, Martino (1135-52), ho già avuto occasione di occuparmi¹.

Si tratta di una piccola pergamena, con la segnatura s. XII-n. 217, sulla cui autenticità diplomatica non sembra possibile avanzare dubbi. La scrittura, una minuscola libraria, è certamente di questo periodo; anzi, il confronto con una precedente sottoscrizione di Martino Corbo ha indotto qualcuno a giudicare autografa la lettera². Non voglio arrestarmi a discutere quest'ultimo particolare, che del resto non ha importanza ai fini della presente ricerca.

Dato per regesto dall'Argelati³, e, molto più di recente, dal

¹ In « *Cum mutato habitu in coenobio sanctissime vixisset...* »: *Anselmo III o Arnolfo II?*, « Archivio storico lombardo », 90 (1963), p. 520 n. 32. L'opera di Martino Corbo, come capo della comunità canonica e come uomo di cultura, merita di essere più attentamente considerata. Manca, sopra di lui, uno studio monografico.

² Alludo allo studio, accurato e preciso sotto l'aspetto diplomatico, di W. Wache, *Eine Sammlung von Originalbriefen des 12. Jahrhunderts im Kapitulararchiv von S. Ambrogio in Mailand*, « Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung », 50 (1936), pp. 261-98. Per il punto che ora interessa, v. pp. 293-94 (anche n. 4 di p. 293).

³ Non sarà inutile trascrivere la breve notizia: « *Epistola Martini Corbi Praepositi S. Ambrosii ad Guidonem nostrum circa annum MCXLVIII, in qua narrat Monachorum conatus contra Canonicos Ecclesiae suae. Exscripta ex Archivo ejusdem Capituli. Reperitur in Collectione Diplomatica jam memorati Sormani nostri* » (*Bibliotheca scriptorum mediolanensium*, II, Mediolani 1745,

Kehr⁴, il documento non era stato utilizzato nemmeno dall'attentissimo Giulini⁵. Solo il Della Croce l'aveva trascritto nel suo *Codex diplomaticus mediolanensis*⁶. Mi pare opportuno, quindi, darne una edizione.

Gloriosissimo patri et domino suo W., Dei gratia Sancte Romanae Ecclesiae cardinali presbitero, M., canonicae Sancti Ambrosii servus cum suis fratribus, salutem et dilectionem, reverentiam et omnimodam subiectionem. Quoniam amicitia nil pretiosius quae angelis
 5 comunis est et hominibus, ideo amicorum negotia non sunt incurie ascribenda, immo summa cura et diligentia tractanda et procuranda. Inde est quod de negotio quod adversus abbatem et monachos habemus, valde vigilare et instare rogamus. Nam vobis satis, vestri gratia, notum esse credimus, quod dominus papa Celestinus, cuius

col. 1451). Il destinatario della lettera è il cardinale Guido da Somma, al quale l'Argelati dedica la voce che contiene il passo ora riportato. La data 1148 è inaccettabile, come risulta dal confronto di questa lettera con altre carte che hanno tutte relazione alla sentenza consolare del 1143: il seguito della ricerca farà luce in argomento. Che cos'è la *Collectio Diplomatica* del Sormani, cui l'Argelati allude? È una raccolta di documenti che il dottore e poi prefetto dell'Ambrosiana teneva presso di sé, come sembra di poter ricavare da quanto il Sormani stesso scrive in *La gloria dei santi milanesi*, I, Milano 1761, p. 62? Potrebbe allora essersi verificato qualcosa di analogo a quello che ho già supposto per altra carta: la lettera cioè, alla morte del Sormani (1771), fece ritorno all'Archivio dei canonici (v. Zerbi, «*Cum mutato habitu...*», p. 519 n. 30). Oppure, come mi sembra più probabile, la *Collectio* non è se non la *Diplomatica Mediolanensis* messa insieme dal Sormani, e conservata, in 5 tomi, alla Biblioteca Ambrosiana (ms. H. 99-103)? Anche il Kehr, al l. cit. nella n. seguente, dice di aver trovato il nostro documento trascritto nei volumi del Sormani. Ma a me non riuscì proprio di reperirlo. Ho invece riscontrato la strana assenza, all'inizio del terzo volume, di qualsiasi documento per gli anni 1119-50. Mi riprometto di compiere altre ricerche alla Biblioteca Ambrosiana, anche perché i dati, di solito precisi, del Kehr, non corrispondono in tutto alla attuale catalogazione dei manoscritti.

⁴ P. F. Kehr, *Regesta Pontificum Romanorum. Italia Pontificia* (d'ora in avanti IP); VI, 1: *Lombardia*, Berolini 1913, p. 78 nr. 18.

⁵ Tanto nelle notissime *Memorie spettanti alla storia, al governo ed alla descrizione della città e campagna di Milano ne' secoli bassi* (cit. in seguito *Memorie...*), III, Milano 1855², quanto nelle *Memorie storiche intorno alle chiese, ai monasteri ed ai benefici ecclesiastici di regio juspatronato, e intorno alle abbazie e ai benefici passati in commenda nello Stato di Milano*, pubblicate postume (Milano 1916). Quest'ultimo è il primo dei due volumi, dal titolo complessivo *Nel secondo centenario della nascita del conte G. Giulini storico-grafo milanese*, con cui Milano onorò il grande storico. In tempi più recenti, il nostro documento rimase ignoto anche ai più impegnati studiosi, se si esclude, come si vedrà, il Wache. Non ne parla, per es., G. Biscaro, *Note e documenti santambrosiani*, «*Archivio storico lombardo*», XXXI, 2 (1904), pp. 302-59; né G. L. Barni, *Milano verso l'egemonia*, in *Storia di Milano* della fondazione Treccani degli Alfieri, III, Milano 1954, pp. 239-393.

⁶ Ms. Biblioteca Ambrosiana, I, 7, f. 220^{rv}.

- 10 animam suscepit angelorum chorus, precepit domino nostro archiepis-
 copo ut usque ad proximam Sensionem Domini absque apellationis
 subterfugio diffiniret. Set modo, nescio quo spiritu impatientiae,
 inobedientiae et vasallorum furore, postposita reverentia matris sue
 Mediolanensis Aecclesiae, commotus est, induratus (1) et devoratus.
- 15 De quo dicit propheta: «Devoratus est Israel, factus est in natio-
 nibus vas, vas immundum, quia ascenderunt ad Assur, onager soli-
 tarius factus est Effraim, munera dederunt amatoribus suis, et
 cetera (2); ut dicat absque gravamine litteris Caelestini pape nolle
 obedire, et sententiam nostri archiepiscopi nolle audire, nec posses-
 sionem nostram nobis concedere. Qui, magis confidens in divitiis
 20 saeculi (3) quam in iustitia beati Petri, clam misit legatos Romam,
 putans — quod absit — Romanorum subvertere corda, dicendo
 cum propheta: «Omnes diligunt munera (a), secuntur retributio-
 nes, pupillo non iudicant », et cetera (4). Ecce omnibus patet quod
 25 abbas, de quo putavimus ut faceret uvas, fecit autem lambruscas (5),
 mutat sententias, pervertit iudicia (6), unde dedignetur Roma, de-
 dignetur papa et tota curia, et more Phinees accendatur (7). Nam
 quomodo potest ipse contra statuta patrum aliquid concedere vel
 mutare, cum nec Romanae Sedis possit esse auctoritas? Unde suppli-
 30 citer te dominum, defensorem et patronum nostrae iustitiae roga-
 mus, quatenus litteras domini pape, eadem continentis et preci-
 pientes quae litterae Celestini pape, scribere fatiatis et per hunc
 legatum mittatis, scilicet ut tintinabula et hedifitium, quae (b) abbas
 usurpando tenet per laicalem manum, dirui fatiatis, et ad pristinum
 35 statum omnia (c) redire (d) iubeatis (e).

a) e *soprascritto su altra e non chiara*; b) *alcune lettere soprascritte sono state raschiate*; c) *omnia soprascritto*; d) *dopo redire, fa cancellato*; e) *sotto iubeatis, omnia raschiato, oltre a due altre lettere illeggibili*.

1) Ex., VII, 13 e 22; VIII, 19; IX, 35. 2) Os., VIII, 8-9. 3) Cfr. Ps. LXXII, 12. 4) Is., I, 23. 5) Is., V, 2 (o V, 4). 6) Deut., XXIV, 17; XXVII, 19; I Reg., VIII, 3; Prov., XVII, 23. 7) Num., XXV, 7-8.

Il testo merita di essere valorizzato nel quadro di una ricostruzione, che tuttora manca⁷, delle vicende ecclesiastiche e politiche di Milano nel biennio 1143-44, durante il quale la città lombarda visse, come si vedrà, una interessante esperienza. Ma questo lavoro deve essere preceduto da una serie di inda-

⁷ Fino a questo momento, a parte le rapide trattazioni in opere di più vasto respiro (Giulini, *Memorie...*, III, pp. 309-21, e ora Barni, *Milano verso l'egemonia*, pp. 377-80), i dati più utili sono offerti dal Biscaro, nel dotto e acuto studio *Note e documenti santambrosiani*, pp. 314-41. L'articolo introduce all'edizione delle *allegationes juris* che i monaci e i canonici, come si vedrà, avevano presentato ai legati papali nel 1144.

gini sull'ambiente milanese e soprattutto sulle famiglie che reggevano l'organismo comunale⁸.

Qualche linea si può tuttavia tracciare fin d'ora, allo scopo di mettere in chiaro l'importanza del documento. È quanto mi propongo di fare in questo studio.

Nel 1143, all'aprirsi dell'estate, il comune di Milano aveva avuto una nuova impennata contro Roma e contro l'arcivescovo, analoga a quella del 1123⁹. Infatti i consoli nel giugno di quell'anno avevano ripreso in esame, per compromesso fra le parti, la lite tra i monaci e i canonici della Basilica Ambrosiana, in apparenza sopita dopo le vicende del 1123-24, e avevano deciso su ogni argomento in senso favorevole ai monaci: non solo per quanto riguardava la vecchia questione delle offerte e dei funerali, risolta nell'identico modo seguito vent'anni prima ed anzi con esplicito richiamo alla sentenza arbitrale che, nel 1123, Roma aveva accolta come una sfida e subito cassata¹⁰; ma altresì sui più recenti motivi di litigio, facili a sorgere di continuo fra vicini che non vogliono andare d'accordo: quello del campanile nuovo, che alla pari del vecchio doveva, secondo i consoli, appartenere ai monaci, contenti i canonici di una campana da usare soltanto in determinati giorni e dietro esplicita richiesta all'abate; nonché l'altra lite per i diritti che oggi diremmo parrocchiali sulle case costruite fuori le mura, oltre il rivo Musceta; e anche qui i monaci hanno chiaramente la prevalenza¹¹.

Era un riaccendersi degli spiriti autonomistici ambrosiani a lungo compressi dopo i fatti decisivi del 1135, le visite cioè di S. Bernardo di Chiaravalle e la prima attività dell'arcivescovo Robaldo, strettamente collaborante con l'abate francese?¹² Op-

⁸ Il collega e amico prof. Cinzio Violante ne ha già stimulate e dirette alcune, come tesi di laurea, nell'Università Cattolica del Sacro Cuore a Milano e nell'Università di Pisa. A una di esse attingerò in seguito.

⁹ Per la sentenza arbitrale del 1123 mi permetto di fare rinvio al mio studio *La Chiesa Ambrosiana di fronte alla Chiesa Romana dal 1120 al 1135*, « Studi medievali », 3^a s., 4 (1963), sopra tutto pp. 144-53.

¹⁰ Per la reazione romana del 1124, v. Zerbi, *La Chiesa Ambrosiana...*, pp. 154-58.

¹¹ L'atto consolare del 1143 ha avuto buona edizione per opera di C. Manaresi, *Gli atti del comune di Milano fino al MCCXVI*, Milano 1919, nr. IX, pp. 15-18.

¹² Per S. Bernardo a Milano e i problemi della Chiesa Ambrosiana nel triennio 1134-36, mi permetto di rinviare al mio saggio *I rapporti di S. Ber-*

pure si trattava di un gesto di forza del Comune, consapevole di avere oramai in mano la guida della città, nei confronti dell'autorità episcopale? Probabilmente, l'una e l'altra cosa insieme. È in ogni caso significativo che qui la sentenza arbitrale non sia emessa più, come nel 1123, da un collegio composto in grande maggioranza (5 su 6) da ecclesiastici, ma personalmente dai 7 consoli, esclusa ogni partecipazione di membri del clero¹³; e che l'arcivescovo si pieghi, per motivi non esattamente individuabili allo stato attuale delle nostre conoscenze, ad accettare che i consoli decidano in una controversia fra due enti ecclesiastici, e addirittura dia personalmente alle parti l'ordine di eseguire le deliberazioni¹⁴.

È probabile che Robaldo, il quale ora non aveva più, a sostenerlo, un S. Bernardo, abbia ceduto a pressioni di elementi legati all'organismo comunale e sostenitori dei monaci. Certo è che, in ogni caso, egli si trovò, dopo la sentenza, in una posizione di stridente contrasto con l'atteggiamento ufficiale della Chiesa Romana, cui la sede ambrosiana aveva aderito fin dal 1135. Di qui i suoi sforzi per raddrizzare la situazione e togliersi d'imbarazzo. Un simile stato di cose non era nuovo a Milano: in analogo disagio e come tra due fuochi si era trovato, non molti anni prima, l'antecessore di Robaldo, Anselmo V della Pusterla¹⁵.

Per vari mesi i tentativi di Robaldo furono con insistenza diretti a potersi disinteressare della lite, a ottenere cioè che questa fosse risolta a Roma o comunque che altri fossero inca-

nardo di Chiaravalle con i vescovi e le diocesi d'Italia, in *Vescovi e diocesi in Italia nel Medioevo (sec. IX-XIII)*, Padova 1964 (Italia Sacra, 5), specialmente pp. 245-97.

¹³ Per l'elenco degli arbitri del 1123, v. la mia edizione della sentenza di quell'anno in *Appendice I a La Chiesa Ambrosiana...*, p. 207; per i consoli del 1143, v. il testo della seconda sentenza dato dal Manaresi, *Gli atti del comune...*, nr. IX, p. 16, righe 37-39.

¹⁴ V. il tratto corrispondente nell'edizione del Manaresi cit. alla n. preced., righe 50-56. Pare accettabile il giudizio che, sull'arbitrato dei consoli, dà F. Sennati D'Amico, *La gerarchia delle fonti di diritto nelle città lombarde. I: Milano fino alla metà del secolo XIII*, Firenze 1962 (Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza della Università degli Studi di Firenze, n.s., II), pp. 20-21: il comune sembra oramai operare con effettiva indipendenza rispetto all'arcivescovo, per quanto il carattere ecclesiastico delle due comunità contendenti imponga una notevole concessione formale all'autorità vescovile: la sentenza è infatti emanata *in domo archiepiscopali*.

¹⁵ Nel 1127-28: v. Zerbi, *La Chiesa Ambrosiana...*, pp. 167-70.

ricati di dirimerla. Ma la Curia Romana voleva inchiodarlo alle sue responsabilità. È un vero duello a distanza quello che si svolge, sotto il velluto delle formule ufficiali.

Robaldo non poteva esimersi dall'informare il pontefice della sentenza consolare. La reazione degli ambienti di Curia fu senza dubbio negativa, e preoccupazione e sospetto dovettero accentuarsi nel corso dell'estate, quando il Senato Romano si insediò in Campidoglio¹⁶ e la Sede Apostolica certamente colse subito, nei fatti più vicini come nel pronunciamento milanese, uno stesso impegno autonomistico e polemico, da parte di elementi laici, verso la gerarchia e il clero. Robaldo riceve presto, dal nuovo pontefice Celestino II che il 26 settembre di quello stesso anno 1143 era succeduto a Innocenzo, l'ordine di occuparsi della questione e di risolverla entro la prossima Ascensione (4 maggio 1144). La lettera non ci è giunta, ma ne desumiamo il contenuto dalla risposta dell'arcivescovo ambrosiano¹⁷, che nasconde con una certa abilità la sua impotenza e il suo imbarazzo e soprattutto mira a ottenere di essere escluso dal gioco.

In ossequio al mandato papale egli farà — così dichiara — tutto quello che è in suo potere. Le due comunità però, ridotte in povertà dalla lite, cominciano ad alienare senza criterio i loro beni (qui c'è probabilmente una punta di esagerazione specialmente per quanto riguarda la ricca comunità monastica, ma il tasto non è toccato a sproposito perché la curia romana era

¹⁶ Verso la fine di luglio o nell'agosto, presumibilmente. V. la ricostruzione dell'episodio, precisa e attenta anche nei dati cronologici, compiuta da A. Frugoni, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Roma 1954 (Studi storici dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 8-9), pp. 43-45.

¹⁷ La lettera di Robaldo fu edita da J. von Pflugk-Harttung, *Iter italicum*, I, Stuttgart 1883, nr. 52, pp. 463-64; per l'atto papale, ricordato in più documenti, v. il regesto del Kehr, *IP*, VI, 1, p. 76 nr. 10 (da correggere una grave svista: il Kehr, collocando l'Ascensione al 26-3-1144, la scambia con la Pasqua). I complessi problemi cronologici sollevati dalle nostre lettere — nessuna delle quali è datata se si escludono, nella maggior parte, i documenti papali — furono diversamente risolti dal Giulini (*Memorie...*, III, pp. 314-18), dallo Pflugk-Harttung, *Iter...* (v. le date proposte per i singoli documenti editi), dal Kehr nei suoi ottimi regesti e dal Wache (*Eine Sammlung...*, ove è sopra tutto da osservare la tabella di p. 284). Le quattro serie cronologiche sono forse, in definitiva, tutte possibili; ma, come metterò in evidenza in qualche punto, preferibile a ogni altra sembra quella del Kehr, sia per ragioni di interna coerenza sia perché meglio consente di dare rilievo e significato storico ai fatti. Ad essa, quindi, mi atterrò.

molto attenta, in quegli anni, al problema del recupero, della conservazione e della amministrazione dei beni ecclesiastici¹⁸); il pontefice abbia pietà dei monaci e dei canonici, e dia incarico di risolvere la questione al cardinale Goizone, che da Robaldo è detto legato apostolico e forse si trovava, allora, in Lombardia¹⁹, oppure ai vescovi Guido di Ivrea e Litifredo di Novara. Può sembrare che Robaldo varcasse i limiti dando suggerimenti così precisi al suo alto superiore e ponendo una sorta di alternativa fra il cardinale e i due vescovi; ma Goizone, che presto scomparirà dalla scena, era forse oramai difficilmente utilizzabile per ragioni di salute²⁰, e Guido e Litifredo, d'altra parte, godevano fama di fedeli interpreti delle direttive romane²¹. Intanto il papa — continua l'arcivescovo — voglia imporre ai consoli la restituzione di quanto avevano abusivamente sequestrato ai canonici.

Non abbiamo notizia di una diretta risposta del pontefice al capo della Chiesa Ambrosiana. Si ha l'impressione però che Celestino II avesse presente la lettera di Robaldo rivolgendosi, il 15 novembre del 1143, ai consoli milanesi²². Pare infatti che

¹⁸ Basterà rimandare ai canoni 4 e 8 del concilio generale lateranense del 1123 (ed. C. Leonardi, *Conciliorum oecumenicorum decreta* curantibus J. Alberigo, P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, Friburgi Brisgoviae 1962, pp. 166-67), e ai canoni 10 e 25 dell'altro concilio, pure generale, tenuto al Laterano nel 1139 (ed. Leonardi, *ibid.*, pp. 175 e 178). È appena necessario avvertire che i due concili oggi sono noti come I e II Ecumenico Lateranense.

¹⁹ Per notizie sul cardinale Goizone, che in quel momento aveva il titolo presbiterale di S. Cecilia, v. J.M. Brixius, *Die Mitglieder des Kardinalkollegiums von 1130-81*, Berlin 1912, p. 42. L'8 marzo 1144, cioè il giorno stesso della sua morte, Celestino II confermerà una sentenza emessa, con altri, da Goizone in una controversia tra il monastero cremonese di S. Pietro al Po e il vescovo Oberto (v. *IP*, VI, 1, p. 288 nr. 9 e 11). Una permanenza in Lombardia del cardinale di S. Cecilia verso la fine dell'anno precedente si presenta quindi come ipotesi abbastanza ragionevole. La qualità di legato è riconosciuta a Goizone non dal solo Robaldo, ma anche dal futuro arcivescovo Galdino della Sala in una lettera che incontreremo fra poco; e lo stesso cardinale se la attribuisce in un documento che pure vedremo (ed. Pflugk-Harttung, *Iter...*, nr. 57, pp. 468-69); mentre la qualifica non è data a Goizone nei rimanenti testi che esaminiamo qui e che lo nominano. Di questa legazione non ho altre notizie.

²⁰ Il Brixius (*op. e l. cit.* alla n. preced.) non lo incontra più dopo il 15-4-1144.

²¹ Per la posizione di questi due vescovi, v. Zerbi, *La Chiesa Ambrosiana...*, p. 158 e n. 53.

²² Ed. N. Sormanus, *Allegata ad concordiam in causa praeeminentiae*, Mediolani 1732, pp. 68-69 (cfr. *IP*, VI, 1, p. 77 nr. 12).

il papa venga incontro alle richieste dell'arcivescovo; però solo sull'ultimo punto, riguardante la restituzione dei pegni. Viene anche annullata la sentenza consolare. Di Robaldo invece nulla è detto esplicitamente, ma da altri documenti si è indotti a supporre che Celestino II non lo avesse in alcun modo sollevato dal pesante onere di comporre la discordia, e che il presule ambrosiano, d'altra parte, continuasse nei suoi sforzi per sottrarsi all'incarico.

Più che dalla lettera che all'inizio dell'inverno l'infelice Robaldo scrive a Goizone per metterlo in guardia contro le manovre in curia dei monaci e di un loro sostenitore, il marchese di Monferrato Guglielmo il Vecchio, uno dei più validi sostenitori della politica imperiale in Italia²³, ciò si ricava da quanto è suggerito dall'arcivescovo al cardinale, nello stesso giro di tempo, per il tramite del cancelliere della curia milanese, Galdino della Sala²⁴: l'abate — scrive Galdino —, sostenuto dai monaci ma anche da qualcuno dei suoi vassalli, ha fatto ricorso al potere laico (l'argomento è ben scelto, in una lettera all'alto esponente della curia!). Goizone convochi dunque l'abate e lo riduca all'obbedienza.

Se si tiene conto anche di un'altra breve lettera che, negli stessi giorni, il valvassore milanese Malastreva, un rappresentante notevole dell'organismo comunale milanese, scriveva al cardinale Goizone, a lui congiunto da parentela²⁵, per appoggiare

²³ Una breve notizia sul personaggio è data dal Wache, *Eine Sammlung...*, p. 272, n. 2; più ampiamente aveva parlato di lui, in uno studio oramai vecchio ma tuttora prezioso, L. Usseglio, *I marchesi di Monferrato in Italia e in Oriente durante i secoli XII e XIII*, ediz. postuma a cura di C. Patrucco, I, Torino 1926 (Biblioteca della Società Storica Subalpina, 100), pp. 133-42 (v. in particolare p. 134, per la piccola questione dell'ordinale da attribuire a Guglielmo: III, IV, V o VI).

²⁴ La lettera di Galdino fu edita dallo Pflugk-Harttung, *Iter...*, nr. 55, pp. 466-67. Sulla singolare mancanza di fonti biografiche riguardanti Galdino, v. ora E. Cattaneo, *La biografia dell'arcivescovo Galdino Sala*, « La scuola cattolica », 94 (1966), pp. 73-77.

²⁵ V. ancora Pflugk-Harttung, *Iter...*, nr. 53, pp. 464-65: « G., sanctae Romanae aeclesiae cardinali, vita doctrinaeque constanti, Malastriva parentela sibi iunctus set amore iunctissimus, utriusque vitae successus ». Sul Malastriva o Malastreva o Malastrena, di cui non abbiamo il nome proprio ma solo quello del casato valvassorile, v. le informazioni del Wache (*Eine Sammlung...*, p. 275, n. 1), che raccoglie molti dei dati conosciuti fino al momento in cui scriveva. Il nome si trova fra quelli dei consoli milanesi nel 1117, 1130, 1140, 1145, 1147: cfr. gli elenchi dei consoli ricostruiti dal Manaresi, *Gli atti...*, pp. 537-39. Il Manaresi (*ibid.*, nr. I, p. 4, apparato critico alla u e alla v) mette in chiaro,

la causa di Robaldo, vediamo uscire dai documenti i due fronti contrapposti: dietro i canonici, l'alto clero milanese, l'arcivescovo, la curia romana ma anche un personaggio in vista nell'aristocrazia comunale, il Malastreva appunto; dall'altra, a sostegno dei monaci, i potenti vassalli, l'organismo cittadino e quindi, almeno nella maggior parte, l'aristocrazia laica; e si profila perfino, in appoggio all'abbazia, un interesse da parte di elementi legati all'Impero.

L'importanza della città, una delle posizioni-chiave d'Italia, spiega un così vario e ampio contrapporsi di forze, su alcune delle quali dovremo ritornare.

Mentre attendeva una risposta da Goizone, Robaldo non smise di lavorare al suo scopo, cercando di persuadere l'abate del monastero e il prevosto della canonica a trasferire a Roma la loro controversia e a presentarsi di persona al pontefice; e gli parve certo di aver ottenuto un grande successo quando i capi delle due comunità, Vifredo e Martino, gli comunicarono che sarebbero andati a Roma per la Purificazione (2 febbraio) del seguente anno 1144. Abbiamo queste notizie dal breve biglietto con cui, probabilmente a metà dicembre, l'arcivescovo si affrettò a informare il cardinale della decisione dei due contendenti, non senza metterlo in guardia, ancora una volta, dalle insidie dell'abate sostenuto dalla schiera dei suoi vassalli²⁶. Ma Ro-

contro il Giulini (*Memorie...*, III, pp. 65 e 84), che Aripando e Malastreva sono, nel documento in esame (a. 1117), due persone, non una sola: la lezione esatta, nella serie delle sottoscrizioni, sarebbe dunque « Aripandi, Malastreva ». Però, secondo il Manaresi, Malastreva era figlio di Aripando, come suggerisce il documento seguente (*Atti...*, p. 6): « Heriprandus Burrus, Malastreva eius filius ». Il nome di Malastreva, che, come si è accennato alla n. preced., ritorna, sempre isolato, in parecchi documenti milanesi per un trentennio (1117-47), si riferisce a un solo cittadino rimasto a lungo in posizione cospicua? Direi di sì. Infatti, se si fosse trattato di persone diverse, si sarebbe certamente avvertito il bisogno di meglio identificarle distinguendole. Il nostro Malastreva, il 24-3-1134, figura anche come *missus et advocatus* del Monastero Maggiore di Milano (Archivio di Stato di Milano, *Fondo di Religione, Pergamene Monastero Maggiore*, cartella nr. 485). Ringrazio l'amico prof. Can. C. D. Fonseca per avermi cortesemente fornito quest'ultima notizia.

²⁶ La lettera fu pubblicata dal Sormani, *Allegata...*, p. 73 (cfr. *IP*, VI, 1, p. 78 nr. 16). Il Giulini (*Memorie...*, III, p. 320) pone questo scritto un anno più tardi, alla fine del 1144, in rapporto con il documento mediante il quale Lucio II, il 6 ottobre di quell'anno, aveva convocato le parti per la Purificazione del 1145, allo scopo di decidere, a lite oramai risolta, sopra un ultimo punto non ancora del tutto chiaro, cioè la proprietà del campanile nuovo

baldo aveva gioito troppo presto. La lettera provocò infatti una immediata e abilissima mossa della curia romana: una lettera di Goizone all'abate e alla comunità, piena di calorosi apprezzamenti per l'arcivescovo e di severità verso i monaci, detti « *divinarum legum transgressores et monastici ordinis desertores* ». In ovvia conformità con l'annullamento, già visto, della sentenza consolare, essi ricevono l'ordine di abbandonare tutto, le offerte e il campanile nuovo e la parrocchia oltre il Musceta, e di rimettere ogni cosa nello stato di prima.

Il cardinale però non aveva intenzione, in quel momento, di ottenere quello che si trovava costretto a chiedere. Lo dimostra l'ultima parte della lettera, con l'ingiunzione ai monaci di presentarsi a Roma per la prossima festa di S. Luca (18 ottobre). Il linguaggio di Goizone è duro, ma l'abate e la sua comunità, ottenendo una dilazione di otto e più mesi, avevano senza dubbio conseguito un sostanziale successo²⁷.

(v. *infra*, n. 57). Ma, anche a prescindere dall'argomento già recato dal Wache (*Die Sammlung...*, p. 275, n. 2), che cioè Goizone, destinatario dello scritto di Robaldo, scompare a partire dall'aprile 1144, pare proprio che le due lettere, dell'arcivescovo e di Lucio II, non possano essere riferite ad una stessa situazione: là, infatti, siamo in piena tempesta, e l'orizzonte sembra ancora tutto chiuso; qui invece l'atmosfera è molto più distesa, e la controversia è ristretta a una particolare questione. Inoltre, come si vedrà in seguito, Robaldo, alla fine del 1144, avrà una nuova fase di incertezza, e si mostrerà benevolo e arrendevole nei confronti dell'abbazia; in questo documento, al contrario, egli è di una estrema durezza verso i monaci. Fa dunque bene il Kehr (cfr. *IP*, VI, 1, nr. 16 e 27, pp. 78 e 80) a riferire i due testi alla festa della Purificazione rispettivamente del 1144 e 1145. Vedremo presto come il situare la lettera di Robaldo alla fine del 1143 abbia importanza per l'interpretazione, che verremo sviluppando, del complesso dei documenti. Per il problema dei vassalli, che pure attende luce da sistematiche ricerche sulla società milanese del secolo XII, non sono in grado di aggiungere nulla, per ora, alle scarse notizie che ho dato altrove: v. *La Chiesa Ambrosiana...*, pp. 151-52 e n. 38, e *I monasteri cittadini di Lombardia*, in *Relazioni e comunicazioni al XXXII Congresso storico subalpino* (Pinerolo, 6-9 settembre 1964), Torino 1966, p. 293 e n. 42.

²⁷ Il documento è edito dallo Pflugk-Harttung, *Iter...*, nr. 57, pp. 468-69 (cfr. *IP*, VI, 1, p. 78 nr. 17). Il Kehr, pur non impegnandosi se non con una amplissima indicazione di tempo (« 1143-44 »; v. l. ora cit.), tuttavia, nella serie cronologica dei suoi regesti, colloca la lettera ora considerata subito dopo quella di Robaldo, esaminata qui sopra e datata « 1143 ex. ». Proprio il suggerimento dell'autore dell'*Italia Pontificia* mi ha spinto a riflettere e a stabilire fra le due lettere il rapporto che ho poco sopra indicato: lo scritto di Goizone sarebbe cioè una indiretta replica a quello di Robaldo. Come già ho avvertito, non escludo la possibilità di un diverso ordinamento nel tempo dei vari documenti; soltanto, ne ho scelto uno che non pare incontri difficoltà

Si deve convenire che gli agenti dei monaci, tanto temuti da Robaldo e Galdino, avevano lavorato con efficacia in curia.

In tal modo risulta comprensibile anche il grande elogio dell'arcivescovo, in realtà fatto allo scopo di inchiodarlo di nuovo, con molta eleganza, alla cura dell'affare spinosissimo. Esattamente il contrario di quello che egli si era illuso di avere, alla fine, ottenuto.

La situazione cambia quando, l'8 marzo del 1144, Celestino II muore. Due giorni dopo gli succede, con il nome di Lucio II, il bolognese cardinale Gerardo del titolo presbiterale di S. Croce in Gerusalemme. Egli era stato canonico regolare nell'importante e fervida comunità di S. Frediano di Lucca²⁸.

Forse Martino Corbo vide un elemento a suo favore nella provenienza canonica del nuovo papa. Certo è che non indugiò: la lettera sopra riportata pare infatti la immediata reazione alle notizie della morte di Celestino e dell'inizio del nuovo pontificato. È da ritenersi dunque scritta nella seconda metà del marzo 1144.

Il testo, ricco di citazioni altotestamentarie che Martino sembra prediligere²⁹, si presta a una serie di interessanti rilievi

gravi e che meglio degli altri proposti giova, a mio giudizio, a illuminare fatti e situazioni. Noterò soltanto che dalla diversa cronologia adottata il Wache (*Eine Sammlung...*, p. 275, n. 2) è costretto a correggere *Luce* in *Lucie* (festa il 13 dicembre) per avere a disposizione altri due mesi di tempo. Anche il Giulini (*Memorie...*, III, p. 316) parla di S. Lucia riferendosi alla edizione del Sormani (*Allegata...*, pp. 70-71). Comunque, la redazione di cui disponiamo nell'Archivio di S. Ambrogio (carte s. XII-223) e che, secondo il Wache (*op. cit.*, pp. 325-26), sarebbe l'originale, reca chiaramente *Luce*; ma anche l'altra lezione non crea, nella nostra ipotesi, alcun problema; anzi, ci metterebbe di fronte a una dilazione ancora più lunga.

²⁸ In proposito, v. F.-J. Schmale, *Studien zum Schisma des Jahres 1130*, Köln-Graz 1961 (Forschungen zur Kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, 3), pp. 48-49 (cfr. p. 213). Anche l'ammirazione che Gerhoh di Reichersberg professava per lui induce a ritenere il cardinale di S. Croce legato al mondo canonico: v. i testi di Gerhoh indicati dallo Schmale (*Studien...*, p. 48, nn. 72 e 73), ed anche il *Libellus de ordine donorum Sancti Spiritus*, ed. E. Sackur, in *Monumenta Germaniae Historica* (in seguito MGH), *Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII conscripti*, III, Hannoverae 1897, p. 274.

²⁹ Per questa caratteristica della cultura e dello stile del Corbo, v. Zerbi, *La Chiesa Ambrosiana...*, *Excursus VI*, pp. 198-202. V. pure, qui sopra, il testo della lettera di Martino che è l'oggetto principale del presente studio, con le citazioni e reminiscenze bibliche rilevate in nota.

e permette di definire una linea di azione della canonica nettamente distinta, e in parte anche divergente, da quella della curia arcivescovile. È da notare, anzitutto, che il preposito di S. Ambrogio si rivolge al cardinale prete Guido da Somma, un milanese la cui nobile famiglia risulta legatissima alla canonica e che da pochi mesi era stato chiamato a far parte del collegio cardinalizio³⁰. Si può con ragione supporre che Martino, al quale forse risultava l'indisponibilità di Goizone, avesse visto in Guido la pedina adatta per un gioco importante e da attuarsi subito, così da determinare fin dagli inizi la linea di azione del nuovo pontefice.

Il prevosto non tiene in alcun conto la decisione del cardinale Goizone, che gli era stata sostanzialmente sfavorevole, e si rifà al solo secondo intervento del pontefice defunto, a quello cioè che era stato per lui vantaggioso.

Infatti, come si è visto, il primo atto di Celestino, risalente agli inizi del breve pontificato, aveva conferito a Robaldo l'incarico di risolvere il grave litigio; mentre il successivo intervento, qualche mese più tardi, aveva annullato la sentenza consolare del giugno 1143 e dato ordine di ripristinare lo *status quo ante*. Ora, Martino chiede esplicitamente una conferma, da parte del nuovo papa, soltanto dell'ultimo deliberato dell'antecessore; e nemmeno una parola dice circa il mandato di comporre la controversia, affidato a Robaldo dal pontefice defunto.

Anzi, dell'arcivescovo il Corbo parla solo per quel che basta a far vedere che gli insubordinatissimi monaci disubbidivano anche a lui.

Martino è così in accordo con quello che, sulla riottosità dei monaci, l'imbarazzato Robaldo aveva fatto sapere a Roma con le tre lettere che abbiamo incontrato poco sopra, evidentemente scritte per cercare di rimediare al passo falso dell'anno precedente, quando l'arcivescovo aveva dato la sua approvazione alla famosa sentenza consolare, tutta favorevole alla comu-

³⁰ Su Guido da Somma, v. Brixius, *Die Mitglieder...*, pp. 49-50 (Guido era cardinale, col titolo presbiterale di S. Lorenzo in Damaso, dal 17-12-1143). Si veda anche, specialmente per i rapporti della famiglia *de Summa* con il capitolo ambrosiano, Wache, *Eine Sammlung...*, p. 179 e n. 3. Il personaggio di cui ci occupiamo deve essere sfuggito a Kl. Ganzer, *Die Entwicklung des auswärtigen Kardinalats im Hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Kardinalkollegiums vom 11. bis 13. Jahrhundert*, Tübingen 1963 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 26).

nità monastica. Ma il prevosto dei canonici non aveva certo da lodarsi della fermezza del capo della Chiesa Ambrosiana, e mostra in modo chiaro la sua freddezza astenendosi dal proporre la conferma, a Robaldo, del mandato; anzi, rivolgendosi a un uomo nuovo come Guido da Somma, Martino dà prova di contare sulle proprie forze e di voler impostare una politica indipendente da quella dell'arcivescovo. Il preposito però non commette nemmeno l'ingenuità di associarsi agli sforzi che Robaldo andava compiendo per liberarsi dalla cura della controversia. Tutto sommato, l'arcivescovo, che era controllabile da vicino e per di più legato al collegio dei canonici, decumani della Chiesa Ambrosiana, da uno strettissimo vincolo istituzionale, doveva sembrare preferibile, per Martino e la sua comunità, ad altri eventuali giudici. Il Corbo infatti non poteva ignorare la situazione che inevitabilmente si sarebbe creata, se Robaldo avesse ottenuto quel che voleva: il giudizio sarebbe stato con ogni probabilità affidato a elementi di curia o comunque estranei alla città; ma, come si è visto, i monaci, più ricchi e più potenti, si erano rivelati in grado di influenzare certe prese di posizione da parte di Roma. Martino lo sapeva bene: « (abbas), magis confidens in divitiis saeculi quam in iustitia beati Petri, clam misit legatos Romam, putans — quod absit — Romanorum subvertere corda, dicendo cum propheta: Omnes diligunt munera, secuntur retributiones »; dove il motivo della venalità curiale, non raro nei testi del secolo XII, diviene pungente sospetto, anche se velato da un cauto e riguardoso « quod absit », forse suggerito dalla riflessione che, oramai, anche il lombardo Guido si era romanizzato.

Martino si era del resto trovato immerso nell'atmosfera antiromana che la città di Ambrogio aveva respirato negli anni venti e trenta; anzi, come canonico, cimiliarca e infine prevosto della basilica, egli era vissuto e viveva nel centro più sacro di quella tradizione ambrosiana che aveva spesso assunto toni polemicici verso Roma³¹.

È vero: gli interessi della sua comunità lo avevano collo-

³¹ Per la tradizione ambrosiana come stimolo alla rivalità e alla opposizione nei confronti di Roma, mi permetto di rinviare al mio *I rapporti di S. Bernardo...*, pp. 222-23. Qualche notizia biografica e indicazione bibliografica sul Corbo è in Wache, *Eine Sammlung...*, p. 277, n. 2, e nel mio *Excursus* cit. qui sopra alla n. 29.

cato, di fatto, proprio dalla parte della curia e contro le correnti che più vivacemente avevano espresso, in quei decenni, le istanze milanesi. Ma che queste fossero condivise anche da lui dimostra, con chiarezza questa volta non sorvegliata, quanto si legge verso la fine: i monaci — scrive il Corbo — invano si danno da fare per sovvertire la sistemazione giuridica dei rapporti fra le due comunità vicine consacrata dagli *statuta patrum*, cioè dalle intangibili tradizioni della Chiesa Ambrosiana, « *cum nec Romanae Sedis possit esse auctoritas* ». Sembra proprio di essere tornati nell'infuocato clima di dieci o quindici anni prima, quando la città era apparsa in qualche momento compatta sul principio dell'intangibilità, da parte della stessa Sede Romana, degli *honores* e delle *consuetudines* di Milano³².

Quello di Martino è comunque un secco e preciso avvertimento, che non poteva essere fatto se non per il tramite di persona molto amica, circa la posizione rigida che la canonica avrebbe assunto nei confronti della stessa Sede Apostolica, se i suoi diritti fossero stati misconosciuti.

Come già Galdino, il Corbo introduce abilmente il motivo del *furor vasallorum*, e alla fine torna ad insistere sulle usurpazioni compiute dall'abate *per laicalem manum*.

Che i numerosi e ricchi vassalli del monastero, legati all'ente ecclesiastico da una stretta solidarietà di interessi, si agittassero alle spalle dei monaci e in loro favore, era cosa troppo naturale. Ma non è facile spingersi oltre questi rilievi generali. Ostacoli seri si incontrano infatti, come ho già avuto occasione di accennare altrove, quando si tenta di accertare un rapporto di parentela fra i vassalli e determinati esponenti del comune: l'omonimia potrebbe in realtà celare l'appartenenza a rami diversi. È augurabile che le ricerche in corso su famiglie milanesi portino un po' di luce in argomento³³.

Un risultato, comunque, si profila con estrema chiarezza: il monastero ambrosiano è sostenuto da una robusta concentra-

³² Ho cercato di ritrarre quella situazione in *La Chiesa Ambrosiana...*, specialmente pp. 165-73 (cfr. anche *I rapporti di S. Bernardo...*, pp. 224-28).

³³ Si tratta delle indagini stimulate dal Violante, alle quali ho già fatto allusione alla n. 8. Per il problema dell'omonimia e per quello dei vassalli, v. sopra, n. 26. Sulla maggiore potenza finanziaria del monastero rispetto alla canonica aveva già richiamato l'attenzione il Biscaro, *Note e documenti...*, pp. 313-14 (cfr. Zerbi, *I monasteri cittadini...*, p. 292).

zione di forze laiche, costituita non solo dai suoi propri vassalli ma anche dai più alti e qualificati esponenti del comune, i consoli, nominativamente elencati nella sentenza arbitrale del 1143³⁴.

Due nomi meritano speciale rilievo, in quella lista: il primo dei consoli è un Giovanni Mantegazza, perfettamente omonimo all'unico laico incluso nel comitato arbitrale del 1123 e morto l'anno successivo³⁵. Mi sfugge il preciso rapporto di parentela fra i due Giovanni, ma va in ogni caso sottolineato che il casato dei Mantegazza continua ad avere, come vent'anni prima, una posizione spiccata nella vita pubblica della città e in particolare nel gruppo dirigente il comune. Il quarto nominato poi, Ambrogio Zavattari, è membro di una famiglia di *cives* da vari anni in evidenza nell'organismo comunale³⁶.

Sembra proprio che la nostra lettera sia stata spedita: essa infatti presenta le caratteristiche piegature della pergamena ridotta in plico, e mostra i fori attraverso i quali si era fatta passare la cordicella che reggeva il sigillo³⁷.

La situazione milanese, rispecchiata da questa e dalle altre lettere, doveva fortemente preoccupare la curia romana.

³⁴ « ... Iohannes Mantegacius, Ardericus Sacco qui dicitur Cotta, Vuasconus de Mairola, Ambrosius qui dicitur Zavatarius, Girardus qui dicitur Calcaniolus, Azo Ciceranus, Gregorius Cagainarca... » (ed. Manaresi, *Gli atti...*, nr. IX, p. 16, righe 37-39).

³⁵ Per Giovanni Mantegazza seniore, v. Zerbi, *La Chiesa Ambrosiana...*, p. 147, n. 29.

³⁶ Già nel 1130, Ugo I Zavattari figurava fra i consoli: v. la sentenza consolare dell'11 luglio di quell'anno, ed. Manaresi, *Gli atti...*, nr. III, p. 7. Recenti indagini svolte dal dr. C. Petrini sotto la direzione del Violante hanno messo in luce che, fra il 1130 e il 1150, gli Zavattari avevano conseguito notevole prestigio in città, anche per la loro solida posizione di proprietari terrieri nella zona di Baggio. In breve giro di tempo, infatti, due membri della famiglia, Ugo I nel 1130 e Ambrogio I — che il Petrini suppone figlio del precedente — nel 1143, 1150, 1156, erano saliti alla magistratura consolare: v. *Ricerche sulla famiglia Zavattari (secoli XII-XV)*, tesi di laurea in Lettere discussa presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore nel 1962-63, pp. 3 e 9-14 (per ora lo studio del Petrini si può consultare solo presso la Biblioteca dell'Università Cattolica).

³⁷ In proposito, cfr. Wache, *Eine Sammlung...*, pp. 293, 323 e 326. Allo stesso studio (pp. 325-29) rinvio per il problema che inevitabilmente si pone a proposito di questo e degli altri documenti della raccolta ambrosiana: se le lettere sono originali e se furono inoltrate — e non mi pare si possa dubitarne, almeno per lo scritto di Martino Corbo —, come mai si trovano ancora

L'aristocrazia laica e il comune si erano già schierati nel 1123 dalla parte dei monaci e contro le direttive ufficiali di Roma; e la Sede Apostolica lo aveva bene avvertito fin da allora³⁸. Ma adesso il carattere laico dell'opposizione milanese si era accresciuto al punto da diventare esclusivo, mentre in altri momenti cruciali di tensione, nel 1123 e nel 1127, ai laici si era unito, più o meno largamente, il clero ambrosiano³⁹, tornato poi in maniera compatta, dal 1135, alla piena accettazione delle direttive di Roma⁴⁰.

Siamo di fronte a un nuovo, vivace affiorare di quelle tendenze patariniche, le quali già vent'anni prima si erano strette in alleanza con i più decisi sostenitori dell'autonomismo ambrosiano: erano due forze che da tempo si incontravano in un atteggiamento di ostilità alle posizioni ufficiali della curia romana, e, conseguentemente, in una decisa ispirazione laica⁴¹.

Ma la Sede Apostolica poteva avere un'altra importante ragione per guardare con particolare inquietudine a questo terzo moto patarino milanese⁴².

La sorveglianza della curia, e in modo speciale di quell'autorevolissimo interprete delle direttive ufficiali romane che era

nell'archivio dei canonici? Il W. chiama in causa, per rispondere alla difficile domanda, una certa propensione del Corbo alle raccolte epistolari e l'interesse della comunità canonica ad avere di ritorno i pezzi di una corrispondenza riservata e delicata. Non darei invece molto rilievo alla presenza del nome del destinatario (« Guido de Summa ») sul verso della pergamena, anche se le tre parole sono di mano coeva, e forse della stessa che ha scritto sul retto. È infatti difficile pensare che quello possa essere l'indirizzo, in una lettera destinata ad alto personaggio (v. anche, in proposito, la prudenza del Wache, p. 323). Si penserebbe piuttosto ad una indicazione aggiunta dopo il ritorno dello scritto alla canonica.

³⁸ V. *La Chiesa Ambrosiana...*, pp. 138-57.

³⁹ *Ibid.*, pp. 148 ss., 166 ss.

⁴⁰ In proposito, v. *I rapporti di S. Bernardo...*, p. 297.

⁴¹ Cfr. *La Chiesa Ambrosiana...*, pp. 176-77. Su questo connubio e la sua spiccata caratteristica laica mi sono anche soffermato in un intervento alla III Settimana Internazionale della Mendola (22-27 agosto 1965) dedicata a *I laici nella « societas christiana » medioevale (secoli XI-XII)*. L'intervento era stimolato dalla suggestiva relazione del Violante sopra *I movimenti patarini*, e sta per essere pubblicato negli Atti della Settimana.

⁴² Nell'intervento di cui alla n. preced. avevo già fatto uso delle categorie « prima, seconda, terza pataria », e avevo cercato di abbozzarne una qualche giustificazione. Il presente lavoro vorrebbe avanzare un poco verso l'obiettivo, per quanto si riferisce alla « terza pataria ».

Bernardo di Chiaravalle, seguiva allora con attenzione un rigoroso e inquieto predicatore di riforma, che le precedenti esperienze, gli stretti rapporti con l'elemento laico, il fervore polemico contro la gerarchia e le sue presenze nella vita politica, denotavano profondamente affine ai Patarini: Arnaldo da Brescia⁴³.

A Roma Arnaldo era già conosciuto, in modo non simpatico, da un quinquennio circa, da quando cioè, mescolatosi alle vicende della sua città con una predicazione di tipo nettamente patarinico, aveva mosso i Bresciani contro il loro vescovo. Espulso dall'Italia in virtù di una deliberazione presa forse nel concilio generale lateranense del 1139, Arnaldo aveva passato le Alpi, sempre seguito dalla severa e oculatissima vigilanza

⁴³ Per tutto quello che riguarda Arnaldo da Brescia, rimando soprattutto alla lettura delle fonti, fine, intelligente, ricca di senso storico, che il Frugoni ha compiuto nel cit. studio su *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*. In particolare, si veda il capitolo 2° (pp. 15-39), per i rapporti fra Arnaldo e Bernardo di Chiaravalle; sulle simpatie laicali e le antipatie clericali del riformatore bresciano, cfr. invece le attente e suggestive analisi delle testimonianze di Ottone di Frisinga e di Giovanni di Salisburgo intorno ad Arnaldo, svolte nei capitoli 3° (pp. 41-78) e 6° (pp. 107-38). Circa la profonda, sostanziale affinità fra l'azione di Arnaldo e i moti patarini, v. R. Morghen, *Medioevo cristiano*, Bari 1958², pp. 233-34; lo stesso concetto è presente in più luoghi, nel libro del Frugoni (v. specialmente il 1° cap., sulle *Fonti Bresciane*, pp. 1-14). Uno dei motivi essenziali della segnalata convergenza è senza dubbio la forte componente laica, nell'uno e nell'altro fenomeno; presenza dei laici che non è certo negata dal maggiore storico italiano della pataria, il Violante, anche se la reazione sua alla tradizionale e rigida antitesi fra il vecchio mondo feudale, con cui il clero in massima parte sarebbe stato solidale, e il nuovo, laico, dei comuni e dei movimenti religiosi popolari, lo ha spinto a mettere nel debito rilievo il confluire, nella pataria milanese, di uomini di ogni classe e ambiente (v. *La pataria milanese e la riforma ecclesiastica*; I: *Le premesse*, 1045-57, Roma 1955, specialmente il cap. IV, *Movimenti religiosi popolari e Chiesa feudale*, pp. 103-25); e neppure da G. Miccoli, pur esplicito nel considerare la pataria, in certo senso, come superamento dell'antitesi clero-laicato, e dell'isolamento ed estraneità dei laici rispetto al clero, attraverso la immissione, che essa tenta di attuare più intima e profonda, del mondo laico entro le strutture ecclesiali (v. *Per la storia della pataria milanese*, « *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano* », LXX, 1958, pp. 111-14). V. del resto, per quanto si riferisce al Violante, le chiare affermazioni sue circa l'essenziale carattere laico dei moti patarini in *I movimenti patarini e la riforma ecclesiastica*, « *Annuario dell'Università Cattolica del Sacro Cuore 1955-57* », Milano 1958, p. 213; e, più di recente, nella relazione citata qui sopra, n. 41. Sulla laicità della pataria v. anche Frugoni, *Momenti del problema dell'ordo laicorum nei secoli X-XII*, « *Nova Historia* », 13 (1961), fasc. 1, sopra tutto pp. 10-14 (da notare l'interessante idea patarinica, ivi posta in luce, della supplenza dei laici rispetto al clero indegno).

di Bernardo di Chiaravalle; nel 1143, egli doveva trovarsi in terra tedesca o forse in Moravia ⁴⁴.

Ma partendo da Brescia, alle prime tappe del suo lungo vagare, egli poteva essere passato per Milano; comunque, l'eco della sua predicazione era certo arrivata nella grande città, dove lo stato d'animo che sopra abbiamo descritto era incline a interesse e anche a consenso per alcuni fra i temi fondamentali della propoganda arnaldista. Se la testimonianza, cronologicamente indeterminata, dell'Anonimo Lombardo, si riferisse al biennio 1143-44, avremmo, di quell'influsso, preziosa conferma ^{44bis}.

C'era anche dell'altro: la sentenza consolare, cioè l'inizio del pronunciamento milanese, era stata emessa nel giugno del 1143; forse soltanto poche settimane più tardi, come si è già accennato, il Senato si era insediato in Campidoglio, dando così inizio ad un altro movimento, tipicamente laico, contro le temporalità ecclesiastiche, al quale proprio Arnaldo si associerà, a partire dal 1145, per la sua ultima esperienza di predicatore di povertà ⁴⁵.

Ora, quando la lettera di Martino giunse a destinazione, cioè nelle prime settimane del nuovo pontificato, il moto comunale romano era sempre avvertito dalla curia come un pericolo grave e incombente ⁴⁶. E la lettera del prevosto di S. Ambrogio ripresentava uno stato di cose che doveva stimolare le reazioni più negative, negli ambienti circostanti il pontefice: il potere laicale, cioè, continuava a intromettersi pesantemente, a Milano, in questioni riguardanti la Chiesa e l'amministrazione dei beni ecclesiastici. Non si poteva certo tollerare che nella città lombarda prevalessero di fatto quei principî contro cui si

⁴⁴ Per i momenti di biografia arnaldista che ho fin qui riassunti, v. Frugoni, *Arnaldo...*, specialmente pp. 8, 22, 32.

^{44bis} « Hoc (dogma) — cioè la dottrina di Arnaldo — etiam magnum turbavit Mediolanum » (*Carmen de gestis Frederici I imperatoris in Lombardia*, ed. I. Schmale-Ott, MGH, *Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum*, Hannoverae 1965, verso 807). Il Frugoni (*Arnaldo...*, pp. 91-92) ritiene che l'Anonimo alluda a fatti posteriori al 1139.

⁴⁵ Per la presenza del riformatore a Roma dal 1145, v. Frugoni, *Arnaldo...*, pp. 35 e 130. Sui problemi cronologici posti dal primo periodo del Senato Romano, v. qui sopra n. 16.

⁴⁶ Ciò sembra suggerito da tutto lo sviluppo dei fatti, anche se, a un certo punto del breve governo di Lucio II, può esserci stata una momentanea ripresa papale (Frugoni, *Arnaldo...*, pp. 45-46).

resisteva a Roma. I due moti, quasi contemporanei e con ogni probabilità indipendenti nel loro sorgere, potevano certo stimolarsi l'un l'altro con l'esempio di una resistenza tenace; e in curia si capiva bene che una debolezza a Milano poteva ripercuotersi in maniera spiacevole sul fronte più prossimo e più importante. Anzi, proprio in rapporto alla situazione di Roma era necessario dare, a Milano, un esempio di intransigenza.

Il primo scritto di Lucio II è un breve biglietto del 14 aprile ⁴⁷, che è probabilmente la reazione alla lettera di Martino, al quale la notizia della elezione del nuovo pontefice, avvenuta l'8 marzo, non poteva certo essere giunta se non verso il 20 di quel mese; e per conseguenza è difficile pensare che la lettera del prevosto, redatta certamente dopo quest'ultima data, sia giunta a Roma prima dell'inizio di aprile.

È un rapido scritto, quello di Lucio, che pare dettato da uno il quale ha cominciato a riflettere e ad occuparsi della questione ma non si è ancora completamente orientato, e tuttavia ha già in testa qualche idea. Il papa ripete infatti, introducendolo con un cauto *sicut accepimus*, quel che ai potenti monaci era già riuscito di suggerirgli: l'abate cioè, *multis modis impeditus*, non era riuscito, fino a quel momento, a presentarsi al giudizio dell'arcivescovo. Da quel dato di fatto preliminare — sul quale non si impegna a fondo — il papa deduce ciò che gli interessa. Robaldo, del cui comportamento Roma non aveva certo motivo di compiacersi del tutto, non sarà esaudito nel desiderio, in vario modo espresso, di essere sollevato dalla cura della vertenza; ma gli saranno affiancati dei collaboratori di rango superiore al suo, cioè dei legati della Sede Apostolica, con evidente incarico di ispezione e di controllo.

La sfiducia nei riguardi dell'arcivescovo, e insieme l'impegno del pontefice a risolvere presto, con diretto intervento, la questione, non potevano essere espressi in modo più chiaro e più secco.

Lucio II sembra — è vero — addolcire un poco l'impegnosa asprezza della prima lettera con un'altra data a breve distanza, il 27 maggio ⁴⁸, e che si apre con una dichiarazione di

⁴⁷ Ed. Pflugk-Harttung, *Acta...*, II, nr. 379, p. 337 (IP, VI, 1, nr. 19 p. 78).

⁴⁸ *Ibid.*, nr. 380, p. 338 (IP, VI, 1, nr. 20 p. 79).

benevolenza, del resto piuttosto generica e non molto calorosa, nei confronti dell'arcivescovo. Ma la sostanza è immutata. Il papa vuole evidentemente chiudere la questione, e l'arcivescovo dovrà risolverla con i due legati, tolta alle parti la scappatoia dell'appello.

L'annullamento della sentenza consolare, che viene ripetuto, è giustificato con una incisiva formula pseudoisidoriana, che, dall'epoca di Pasquale II (1099-1118), troviamo usata con una certa frequenza nei canoni conciliari e nei documenti usciti dalla cancelleria papale: « laicis quamvis religiosi sint, nulla tamen de ecclesiasticis facultatibus aliquid disponendi legitur umquam attributa facultas ». Era un'espressione molto efficace per dire l'incompetenza assoluta dei laici in tutto ciò che riguardava l'amministrazione dei beni ecclesiastici⁴⁹.

La frase, che fa da efficace clausola al documento di Lucio ed era già stata inserita dall'antecessore nella lettera ai consoli di pochi mesi prima⁵⁰, rivela con singolare chiarezza la par-

⁴⁹ Do qui i risultati, fino a questo momento, delle mie ricerche sulla fortuna della formula. Essa si trova nelle *Decretales pseudo-isidorianae*, e precisamente nella *II Epistola Stephani*, ed. P. Hinschius, Leipzig 1863, p. 186. La formula tuttavia si legge anche negli atti, autentici, di un concilio romano celebrato da Simmaco nel 502; proprio a questi atti, editi ancora dallo Hinschius (*ibid.*, pp. 660-61), anche il falsario aveva evidentemente attinto (per l'autenticità del testo di Simmaco, v. J. Hefele - H. Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, II, 2, Paris 1908, p. 967). La formula, diffusa nelle collezioni canoniche, ricompare, a quel che mi risulta, assai tardi nei documenti papali: bisogna infatti giungere sino a una lettera di Pasquale II a Rotardo di Magonza (a. 1107), dove il nostro testo si trova incluso in una serie di *auctoritates* che, in quel momento, sembrano far parte del *dossier* della curia romana nella controversia con Enrico V. Lo ritroviamo poco dopo, sempre addotto come *auctoritas*, ancora nei canoni del concilio lateranense del 7-3-1110; inoltre, in modo implicito, in una lettera di Pasquale II a Guido di Vienne nel 1111 (v. le due lettere fra le *Epistolae et privilegia* Paschalis II Papae, nella *Patrologia Latina*, in seguito PL, 163, nr. 216 e 332, coll. 215 e 292, e le decisioni del concilio in *MGH, Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, ed. L. Weiland, I, Hannoverae 1893, nr. 397, p. 568). Sulla particolare efficacia di questa formula a esprimere certi aspetti del pensiero di Pasquale II circa i rapporti fra potere spirituale e temporale, spero di ritornare un giorno. Oramai la formula era entrata nel grande alveo conciliare, e la rileggiamo difatti nei concili generali lateranensi del 1123 e del 1139 (ed. C. Leonardi in *Conciliorum oecumenicorum decreta*, pp. 167 nr. 8 e 178 nr. 25). Innocenzo II, del resto, ne aveva già fatto uso, sia pure citando con imprecisione, in una sua lettera del 1131: *ep.* 101, in PL, 179, col. 100.

⁵⁰ In questi anni, il testo circola nell'ambiente milanese: esso infatti si trova ai ff. 62^v-63^r dell'importante raccolta di canoni contenuta nel codice I. 145 inf. della Biblioteca Ambrosiana, forse uscito proprio dallo scrittore

ticolare sensibilità di Roma al fenomeno milanese, visto e combattuto proprio in quel carattere di laicità che doveva apparire conturbante, alla curia papale, anche nel moto capitolino.

Lucio II, angustiato dal problema romano per l'intero breve periodo del suo governo⁵¹ e probabilmente incline a simpatia, per il suo passato canonico, verso il capitolo ambrosiano, doveva avere impartito ai due legati — i toscani Ubaldo da Lucca e Guido da Firenze, ambedue estranei all'ambiente lombardo⁵² — direttive per una soluzione pronta e, a quel che è dato di capire dal rapido sviluppo dei fatti, contraria alle aspirazioni del comune e dei monaci.

Quale aria spirasse a Roma dice del resto la dura lettera che, nominato di fresco e non ancora arrivato sul luogo della legazione, il cardinale Ubaldo indirizzava all'arcivescovo ambrosiano. Avute informazioni dai canonici di S. Ambrogio — nuova prova della divergenza in atto fra le due politiche, di Robaldo e del capitolo —, egli rimprovera aspramente il presule milanese per la debolezza mostrata nel difendere i diritti della Chiesa Romana e di quella Ambrosiana, e gli dà ordine formale di ristabilire lo *status quo ante*. La riprovazione per l'invasione laica è qui espressa, nell'arena, con il simbolo delle due spade, ambedue per provvidenziale ordinamento necessarie alla Chiesa e sufficienti e da non confondere nel loro uso, bensì da impiegare, l'una e l'altra, nel rispettivo campo⁵³.

L'esegesi che Ubaldo offre del notissimo passo di Luca è del tutto tradizionale e normale; metteva però conto di segna-

dei canonici di S. Ambrogio intorno al 1143-44 (v. *La Chiesa Ambrosiana...*, Excursus V, p. 195, n. 4); e anche nelle citt. *Allegationes canonicorum*, ed. Biscaro, p. 358. Il nostro canone è identificato, con l'indicazione delle precedenti raccolte in cui ricorre, da Dom G. Picasso, nella sua tesi di laurea sopra *La collezione canonica del cod. I. 145 inf. della Biblioteca Ambrosiana di Milano* (Università Cattolica del Sacro Cuore, a.a. 1963-64); tesi nella quale conferma precedenti conclusioni di altri studiosi sulla data di redazione del codice (v. pp. 72 e 141-42). È da augurare che i frutti di questa e delle successive ricerche del Picasso siano messi presto a disposizione degli studiosi.

⁵¹ In proposito, v. P. Brezzi, *Roma e l'impero medioevale, 774-1252*, Bologna 1947 (Storia di Roma dell'Istituto di Studi Romani, X), pp. 321-22; Frugoni, *Arnaldo...*, p. 46.

⁵² Notizie su Ubaldo, allora del titolo presbiterale di S. Prassede, in Wache, *Die Sammlung...*, p. 281, n. 1; su Guido, cardinale-prete di S. Crisogono, in Brixius, *Die Mitglieder...*, p. 43.

⁵³ «Duos in ecclesia Dei gladios et necessarios et sufficientes esse divina

lare la prima comparsa, in ambiente milanese, del motivo delle due spade.

Robaldo non può che allinearsi sulle posizioni dei legati, e la decisione presa poco dopo a Novara, nell'agosto 1144, è totalmente favorevole ai monaci⁵⁴; solo il problema della parrocchia rimane insoluto e viene demandato all'arcivescovo, che però nel settembre l'assegnerà ai canonici, confermando agli stessi, secondo i deliberati di Novara, oblazioni e campanile⁵⁵.

Il comune e il monastero non si piegarono subito. Sembra anzi che l'opposizione cittadina avesse già costretto Robaldo a prendere di nuovo la via dei castelli e a soggiornare per qualche mese fuori della città, come già era accaduto al suo infelice antecessore, Anselmo V⁵⁶; inoltre il potente monastero, che era riuscito, dopo la sentenza di Novara, a provocare qualche incertezza nello stesso Lucio II⁵⁷, ottenne dall'arcivescovo, in no-

legimus auctoritate provisum, non confusos in sua administratione, set discretos ad certas decisiones»; ed. Pflugk-Harttung, *Iter...*, nr. 56, pp. 467-68 (cfr. *IP*, VI, 1, p. 79 nr. 21).

⁵⁴ La sentenza fu ed. dallo Pflugk-Harttung, *Iter...*, nr. 58, pp. 469-71 (cfr. *IP*, VI, 1, pp. 79-80 nr. 24).

⁵⁵ La decisione di Robaldo è contenuta in un diploma, dato appunto nel settembre 1144, il cui originale, tuttora munito di sigillo in perfetto stato, si trova nell'Archivio dei canonici di S. Ambrogio (carte s. XII-68). Il documento fu trascritto dal Della Croce (*Codex diplomaticus mediolanensis*, ms. Biblioteca Ambrosiana, I, 7, ff. 204^r-205^v). Come rileverò anche alla n. seg., esso merita apposita indagine. Il Biscaro (*Note e documenti...*, p. 337 n. 1) ricorda appena l'atto di Robaldo, che era stato confermato dal papa il 27-10-1144: v. Pflugk-Harttung, *Acta pontificum romanorum inedita*, II, Graz 1883, p. 340 nr. 383 (cfr. *IP*, VI, 1, pp. 80-81 nr. 28).

⁵⁶ Infatti il diploma del settembre 1144, cit. alla n. preced., è dato da Robaldo nel palazzo di Lecco, dove la sede milanese possedeva uno dei suoi castelli, già rifugio di Anselmo V., in proposito, anche la lunga nota del Biscaro (*Note e documenti...*, p. 337, n. 1), che offre una trama per ricerche su questo momento, pochissimo conosciuto ma degno di studio, dell'episcopato di Robaldo. Per i precedenti di Anselmo della Pusterla, v. Zerbi, *La Chiesa Ambrosiana...*, pp. 169-70 (in particolare la n. 68 sui castelli dell'arcivescovado) e 183.

⁵⁷ Infatti, mentre con la decisione dell'agosto 1144 (cit. qui sopra alla n. 54) il campanile in contestazione era stato restituito ai canonici, due mesi più tardi il papa convocava per la prossima festa della Purificazione i rappresentanti delle due comunità, allo scopo di esaminare ancora il problema della proprietà del campanile (lettera di Lucio II, 6-10-1144, ed. Pflugk-Harttung, *Acta...*, II, nr. 382, pp. 339-40). Il 27 ottobre, infine, il pontefice confermerà definitivamente ai canonici la torre campanaria (*ibid.*, nr. 383-84, pp. 340-41). Dalle ultime parole della seconda di queste due lettere, indirizzata all'arcivescovo, traspare abbastanza chiaramente che proprio i monaci erano stati la

vembre, una nuova transazione, che accoglieva su un punto importante, quello delle offerte, le richieste dei monaci⁵⁸.

Ma il comune non volle spingere a fondo. Con un Corrado III poco interessato alle cose italiane e incline a stretta intesa con il papato⁵⁹, l'immettere la controversia milanese entro un più vasto gioco di forze politiche era certo più difficile di quanto non fosse stato venti o anche solo dieci anni prima. La città poi, in pieno fervore di traffici e di espansione commerciale, aveva bisogno di pace.

Sicché la lite fra i due vicini e rivali collegi, destinata a risorgere ancora a intervalli, ma con implicanze e risonanze molto meno ampie, per il momento tacque.

PIERO ZERBI

causa dei dubbi del papa: « campanile ipsis (ai canonici) ad presens ex toto confirmare distulimus, donec, si monachi aliquid rationabile contra hoc habeant, plenius cognoscamus ».

⁵⁸ La *concordia* del novembre fu pubblicata da I.P. Puricelli, *Ambrosianae Mediolani basilicae ac monasterii bodie cisterciensis monumenta*, Mediolani 1645, nr. 398, pp. 688-93. L'originale, con sigillo perfettamente conservato, è nell'Archivio Ambrosiano (carte s. XII-72 A). Il Biscaro (*Note e documenti...*, p. 337, n. 1) non conosceva il documento se non in una copia dell'Archivio di Stato di Milano.

⁵⁹ V. il bel quadro della politica di Corrado III tracciato da E. Jordan, *L'Allemagne et l'Italie aux XII^e et XIII^e siècles*, Paris 1939 (Histoire générale publiée sous la direction de G. Glotz; Histoire du Moyen Age, IV, 1), pp. 35-45. Per l'atteggiamento del primo imperatore svevo verso la Chiesa, e in particolare per la provvista dei vescovadi tedeschi: A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, IV, Berlin 1953⁶, pp. 160-63.

Indice sommario dell'annata 1967 (nn. 38 [1 e 2]) di
 STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI
 dedicato a « Studi in onore di Alberto Pincherle »

- p.*
- 3 Lettera ad Alberto Pincherle (Angelo Brelich, Giorgio Levi Della
 Vida, Sabatino Moscati)
- 8 *Maurilio Adriani* DEUS LUDENS
- 24 *Kurt Aland* DIE KINDERTAUFE IM NEUEN TESTAMENT
- 38 *Giuseppe Alberigo* IL CARDINALE IN UNA DECRETALE DI INNO-
 CENZO III
- 53 *Mario Bendiscioli* L. CARLO BORROMEO E LA RIFORMA CATTOLICA
- 78 *Ugo Bianchi* BASILIDE, O DEL TRAGICO
- 86 *Franco Bolgiani* LA POLEMICA DI CLEMENTE ALESSANDRINO CON-
 TRO GLI GNOSTICI LIBERTINI NEL III LIBRO DEGLI « STROMATI »
- 137 *Paolo Brezzi* TEOPOIESI E STORIA DELLA SALVEZZA
- 146 *Eugenio Corsini* IN MARGINE A UNA TRADUZIONE DELL'« IN JOAN-
 NEM » DI ORIGENE
- 170 *Pierre Courcelle* GREGOIRE LE GRAND A L'ÉCOLE DE JUVENAL
- 175 *Oscar Cullmann* LA DIVERSITÉ DES TYPES DE CHRISTIANISME
 DANS L'ÉGLISE PRIMITIVE
- 185 *Jean Daniélou* LA TYPOLOGIE BIBLIQUE DE GREGOIRE DE NYSSE
- 197 *Jacques Fontaine* SUR UN TITRE DE SATAN CHEZ TERTULLIEN;
 « DIABOLUS INTERPOLATOR »
- 217 *François L. Ganshof* L'« ÉPREUVE DE LA CROIX » DANS LE DROIT
 DE LA MONARCHIE FRANQUE
- 232 *Vittorio E. Giuntella* UNA FONTE IMPORTANTE PER LA STORIA DI
 DAVID LAZZARETTI E DEL SUO MOVIMENTO
- 245 *Robert M. Grant* LES ÊTRES INTERMÉDIAIRES DANS LE JUDAÏSME
 TARDIF
- 260 *Marguerite Harl* LA MORT SALUTAIRE DU PHARAON SELON ORI-
 GÈNE
- 269 *Arturo C. Jemolo* L'INTERESSE RELIGIOSO
- 284 *Giuseppe Lazzati* BASILIO DI CESAREA INSEGNÒ RETORICA?
- 293 *Maurice Leroy* ARTA L'EXALTÉE
- 302 *Raoul Manselli* AMICIZIA SPIRITUALE ED AZIONE PASTORALE NEL-
 LA GERMANIA DEL SEC. XII: ILDEGARDE DI BINGEN, ELISABETTA
 ED ECBERTO DI SCHÖNAU CONTRO L'ERESIA CATARA
- 314 *Maria Grazia Mara* IL KERYGMA PETROU
- 343 *François Masai* LE CH. XXXI DE S. BENOÏT ET SA SOURCE, LA 2^e
 ÉDITION DE LA « REGULA MAGISTRI »

- p.
- 396 *Henri Meylan* GIROLAMO ZANCHI ET SON « FAMULUS »
- 403 *Michele Pellegrino* DOPPIONI E VARIANTI NEL COMMENTO DI S. AGOSTINO A GIOV. XXI, 15-19
- 420 *Francesco S. Pericoli Ridolfini* AGLI INIZI DEL MONACHESIMO GALLICO: LA « VITA MARTINI » E LA « VITA ANTONII »
- 434 *Sosio Pezzella* MASSENZIO E LA POLITICA RELIGIOSA DI COSTANTINO
- 451 *Giulia Piccaluga* CAOS E COSMO NELLA GNOSI
- 463 *Gilles Quispel* THE DIATESSARON AND THE HISTORICAL JESUS
- 473 *Umberto Rizzitano* IL CONTRIBUTO DEI MUSULMANI DI SICILIA ALLA DIFFUSIONE DEL FIGH MALIKITA
- 488 *Dario Sabbatucci* LA PARABOLA EVANGELICA
- 498 *Marcel Simon* SOUILLURE MORALE ET SOUILLURE RITUELLE DANS LE CHRISTIANISME PRIMITIF
- 512 *Manlio Simonetti* ALCUNE CONSIDERAZIONI SUL CONTRIBUTO DI ATANASIO ALLA LOTTA CONTRO GLI ARIANI
- 536 *Paolo Siniscalco* LA PARABOLA DEL FIGLIO PRODIGO (Lc. 15, 11-32) IN IRENEO
- 554 *Augusto Traversa* DIECI FRAMMENTI DI PAPIRI CRISTIANI INEDITI DELLA COLLEZIONE GENOVESE
- 582 *Boris Ulianich* PAOLO SARPI, IL GENERALE FERRARI E L'ORDINE DEI SERVITI DURANTE LE CONTROVERSIE VENETO-PONTIFICIE
- 646 *Virginia Vacca* APPUNTI SU DI UN TRATTATO ARABO DI GINNOLOGIA
- 655 *Alberto Vecchi* APPUNTI SULLA TERMINOLOGIA ESEGETICA DI S. AMBROGIO
- 665 *Luc M. J. Verbeijen* « MUNDUS » ET « SAECULUM » DANS LES « CONFESSIONS » DE SAINT AUGUSTIN
- 683 *Charles Verlinden* PATARINS OU BOGOMILES RÉDUITS EN ESCLAVAGE
- 701 *Piero Zerbi* UNA LETTERA INEDITA DI MARTINO CORBO

STUDI E MATERIALI

DI

STORIA DELLE RELIGIONI

PUBBLICATI DALLA
SCUOLA DI STUDI STORICO-RELIGIOSI DELLA UNIVERSITA DI ROMA

Rivista fondata nel 1925 da Raffaele Pettazzoni

Ogni anno escono 2 fascicoli di circa 160 pagine ciascuno
Prezzo di un fascicolo separato: L. 3.000 (Italia); L. 3.500 (Est.)
Abbonamento annuale: L. 5.000 (Italia); L. 6.000 (Estero)

Inviare le richieste a:

EDIZIONI DELL'ATENEO
VIA ANTONIO MUSA, 15 - 00161 ROMA
(CONTO CORRENTE POSTALE N. 1/18989)

*Indirizzo per la corrispondenza,
i manoscritti,
e i libri da recensire:*

★

*Adresse pour la correspondance,
les manuscrits,
et les ouvrages pour comptes rendus:*

Redazione degli
S M S R
ISTITUTO DI STUDI
STORICO-RELIGIOSI
UNIVERSITA DI ROMA