Reti Medievali
Rivista

16, 1 (2015)

http://rivista.retimedievali.it

Tutti i testi pubblicati in RM Rivista sono vagliati, secondo le modalità del "doppio cieco" (*double blind peer review*), da non meno di due lettori individuati nell'ambito di un'ampia cerchia internazionale di specialisti.

All published articles are double-blind peer reviewed at least by two referees selected among high-profile scientists, in great majority belonging to foreign institutions.

Reti Medievali Rivista, che adotta un sistema OJS, è presente nei cataloghi di centinaia di biblioteche nel mondo e nelle principali banche dati di periodici, tra cui Arts and Humanities Citation Index® e Current Contents®/Arts & Humanities di Thomson Reuters (già ISI) e SCOPUS dell'ed. Elsevier.

RM Journal, which is published on Open Journal Systems, is present worldwide in the catalogues of hundreds of academic and research libraries and indexed in the main databases of journals, like Thomson Reuters Arts and Humanities Citation Index® and Current Contents®/Arts & Humanities (former ISI) or Elsevier's SCOPUS.

Reti Medievali – Firenze University Press
ISSN 1593-2214
DOI 10.6092/1593-2214/467

Indice

Saggi

1. Sara Barchiesi
Universalità della Legge rivelata e riflessioni sulle religioni nella filosofia islamica medievale: alcune considerazioni 3

Saggi in Sezioni monografiche

I. Sezione monografica
Identità etniche, identità collettive, identità religiose. Problemi aperti in prospettiva diacronica, a cura di Luca Arcari

Questioni di metodo

2. Luca Arcari
Identità collettive, identità etniche, identità religiose. Elementi per una trattazione nella prospettiva della* longue durée *(tra antichità e medioevo) 31

3. Marisa Tortorelli Ghidini
Identità e miti dell'autoctonia nella Grecia antica. La terra, i figli della terra 47

4. Walter Pohl
Identità etniche e cristianesimi tra tarda antichità e alto medioevo 59

Casi di studio

5. Lucio Troiani
Mimetismo, dissimulazione, sconfessione nel giudaismo diasporico 75

6. Alessandro Saggioro
Definizioni di gruppo e individuazione di collettività religiose nel XVI libro del Codice Teodosiano. Note sull'utilizzazione del termine* coetus *(con un cenno preliminare a* populus*) 85

7. Maria Amodio
Africani e Giudei a* Neapolis *in età tardo-antica: alcune osservazioni 97

8. Isabella D'Auria
***Il "nemico" del santo nella* Vita Fulgentii** 109

9. Roberto Alciati
«Nec tu ignobilis Symeoni Anthiochino poteris conparare»: Vulfilaico, stilita longobardo 127

10. David Natal
***«A suitable successor»: Building Legitimacy in Hilary's* Sermon on the Life of Honoratus** 147

11. Emiliano Rubens Urciuoli
Contro l'albero, per i flussi. Identità: cinque marcatori di lunghissima durata 169

II. Sezione monografica
Patrie storiografiche sui confini orientali tra Otto e Novecento, a cura di Andrea Tilatti e Marino Zabbia

12. Andrea Tilatti e Marino Zabbia
Un percorso di lettura: storie di medioevi diversi 185

13. Andrea Tilatti
La Società storica friulana, la storia, le patrie 191

14. Marino Zabbia
Ricerca medievistica e urgenza politica al confine nord-orientale d'Italia (1881-1915) 221

15. Andrea Zannini
Il Friuli nella storiografia veneta tra Otto e Novecento 243

16. Giuseppe Albertoni
Al di là delle Alpi? Storici tirolesi e carinziani tra grandi e piccole patrie 261

17. Gian Maria Varanini
Irredentismi storiografici: il caso del Trentino tra Ottocento e Novecento 275

18. Enrico Artifoni
Per un profilo medievistico di Pier Silverio Leicht 301

19. Paolo Pastres
Carlo Cecchelli e l'arte longobarda cividalese attraverso le

pubblicazioni della Società storica friulana e della Deputazione di storia patria per il Friuli 317

Materiali e note

20. Marc Boone et Claire Billen
Les structures de la recherche en histoire médiévale en Belgique 349

21. Simone Balossino
Les structures de la recherche en France (instituts de recherches, structures académiques, sociétés) 361

Interviste

22. Michele Tomasi
Intervista a Enrico Castelnuovo, con una nota biografica e una prolusione 381

Abstracts e Keywords 397

Presentazione, Redazione, Referees 413

Saggi

Reti Medievali Rivista, 16, 1 (2015)
<http://rivista.retimedievali.it>
ISSN 1593-2214 © 2015 Firenze University Press
DOI 10.6092/1593-2214/443

Universalità della legge rivelata e riflessioni sulle religioni nella filosofia islamica medievale: alcune considerazioni

di Sara Barchiesi

Nella filosofia islamica medievale i concetti di profeta, di legge divina e di rivelazione sembrano essere impiegati in connessione a una fede religiosa che supera i confini nazionali e temporali. Alcuni filosofi, in particolare, sembrano aver tratto dalla religione islamica un insegnamento valido per l'intero genere umano. L'obiettivo di questo articolo è di svolgere una riflessione su tale insegnamento universale con un approccio storico-filosofico.

Si possono individuare almeno tre ragioni a sostegno dell'universalità della religione islamica: una pura fede ortodossa nell'universalità del messaggio rivelato *in toto*; un argomento filosofico che attesta razionalmente la necessità della legge religiosa (Šarīʿa) e infine un tipo di insegnamento specifico, costituito da motivi ortodossi e razionali, che si situa a un livello intermedio fra le vie indicate precedentemente. A mio avviso, è quest'ultimo il tipo di insegnamento che possiamo individuare in alcuni filosofi islamici medievali e che cercherò di esaminare in questo scritto.

Per condurre tale analisi mi avvarrò della *Metafisica* di Avicenna (c. 980-1037), con particolare attenzione al decimo trattato; l'*Epistola di Ḥayy ibn Yaqẓān* di Ibn Ṭufayl (c. 1109-1185); *Il trattato decisivo*, le *Questioni naturali* e lo *Svelamento dei procedimenti della dimostrazione* di Averroè (1126-1198) e infine l'*Epistola di Kāmil sullo stile di vita profetico* scritta da Ibn al-Nafīs (c. 1210-1288). Un altro autore che si colloca sullo sfondo di questa riflessione è Al-Fārābī (c. 870-c. 950), considerato il fondatore della filosofia politica islamica: le sue opere sono state ampliamente analizzate dagli studi critici e impiegate come paradigma per esaminare il rapporto tra filosofia e religione. Per tali motivi Al-Fārābī sarà un termine di paragone indispensabile e, anzi, emergerà come molte considerazioni richiamino il suo pensiero.

Ho suddiviso il lavoro in quattro parti. Nella prima sezione, evidenzierò alcune considerazioni che i nostri filosofi indirizzano alle religioni rivelate. Nella seconda sezione, farò dei brevi cenni allo specifico metodo esegetico del testo sacro che sembra accomunare tali filosofi, indicandone le caratteristiche principali. Nella terza sezione, cercherò di accompagnare il lettore, passo dopo passo, attraverso il ragionamento relativo alla questione dell'universalità della religione, così come essa sembra emergere dagli autori esaminati in questo articolo. Nella parte conclusiva, tirerò le fila dell'intero discorso, mostrando come questi filosofi non individuino nella religione islamica la propria utopia politica, il perfetto regime politico, ma come invece i loro scritti siano finalizzati alla legittimazione dell'attività filosofica all'interno della loro comunità, precisamente quella islamica. Lo studio ovviamente non ha la pretesa di essere esaustivo, ma cerca di evidenziare alcune questioni salienti sulle quali proseguire la ricerca e ampliare il dibattito.

1. *Riflessioni sulle valutazioni filosofiche concernenti le religioni non islamiche*

«Muḥammad è il "sigillo dei profeti" (Corano XXXIII, 40): la legge di Muḥammad è quella definitiva e valida per tutta l'umanità»[1]. A sostegno di questo versetto, un filosofo come Averroè adduce, più volte nei suoi scritti, una tradizione islamica che asserisce come il messaggio profetico sia «inviato al rosso e al nero»[2], dove il nero sta a indicare il popolo arabo e il rosso la totalità dei non-arabi; un messaggio che sarebbe dunque rivolto all'intera umanità.

I filosofi islamici medievali (*falāsifa*) riconoscono l'esistenza di altri profeti oltre Muḥammad e giustificano la funzione che essi svolgono nelle missioni attinenti alle varie comunità religiose: essi individuano la rilevanza storica dei vari profeti e delle loro missioni. Analizzando il ruolo del profeta e il valore della profezia, e identificando l'utilità della loro funzione, essi ammettono l'eccezionalità (la disposizione naturale del profeta è estremamente rara), ma non l'unicità di questa figura e del suo messaggio.

Il primo esempio di come diverse religioni siano presentate e messe in relazione fra loro è tratto dall'*Epistola di Kāmil*. In essa l'autore Ibn al-Nafīs ricorda le comunità religiose (ebraica, cristiana e zoroastriana) per illustrare come il «sigillo dei profeti» non debba avere affinità con esse, poiché altrimenti il profeta sarebbe considerato un innovatore infedele dai correligionari, che si allontanerebbero da lui vanificando la sua missione, per aver annunciato un messaggio divino nuovo e diverso rispetto all'appartenenza religiosa originaria[3]. Una peculiarità da notare è il non esclusivo riferimento, in Nafīs

[1] Bausani, *L'Islam*, p. 28.
[2] È una tradizione profetica, a cui Averroè si appella diverse volte nelle sue opere; Averroè, *Parafrasi*, p. 37; Averroè, *Il trattato decisivo*, p. 59 e Averroè, *An Exposition*, p. 257.
[3] Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus*, p. 49.

come in Averroè (anche egli, infatti, fa riferimento ai sabei, all'ebraismo e al cristianesimo)[4], alle religioni "del Libro" (ebraismo e cristianesimo). Vari cenni sono rivolti anche ai sabei e agli zoroastriani; forse, in accordo con il Corano[5], anche le loro religioni sono ritenute valide.

Ancora, in relazione alla riflessione su quale debba essere il luogo di nascita di Muḥammad, Nafīs scrive, come riporta il titolo del paragrafo dedicato all'argomento, che Kāmil, il protagonista, esaminerà tutti i paesi per poi individuare quello più confacente a tale scopo. La scelta ricade su quel paese caratterizzato dalla profonda religiosità dei suoi abitanti, la quale è manifestata dall'antichità del suo tempio[6]. Nello specifico, la caratteristica principale che la città deve avere è di accogliere credenze simili a quelle che il «sigillo dei profeti» deve impartire. In caso contrario, la gente di questa città non avrebbe fiducia nel profeta e non ascolterebbe le sue parole.

Attraverso questi due brevi riferimenti possiamo notare come Nafīs rilevi l'importanza storica delle altre fedi religiose e riconosca il messaggio profetico islamico come radicato e connesso alle caratteristiche di una comunità con una storia, una lingua e delle credenze ben precise, che dovranno essere attentamente ponderate dal profeta-legislatore, pena il fallimento della sua missione.

Queste considerazioni ci rammentano le affermazioni farabiane circa la molteplicità che inerisce essenzialmente alla dimensione religiosa, che deve essere adattata al tempo e al luogo in cui è stata trasmessa[7]. Oltre alla varietà

[4] Belo analizza le riflessioni di Averroè sulla religione ebraica e su quella cristiana, mediante tre opere (*Tahāfut al-Tahāfut*, *Bidāyat* e *Kashf*), e ne discute i riflessi filosofici; Belo, *Some Notes on Averroes*, pp. 1-9.

[5] Secondo il Corano, anche questi popoli sono ritenuti guidati da una pura fede interiore e da rette azioni che li conducono alla salvezza e alla beatitudine, così come si riporta in diverse sure: «Certo quelli che hanno creduto, quelli che praticano l'ebraismo, i cristiani, i sabei, chiunque ha creduto in Dio e nel Giorno ultimo e compie opera buona, avranno la loro ricompensa presso il Signore. Per loro nessun timore, e non verranno afflitti» (2:62). «Certo quelli che credono, gli ebrei, i sabei, i cristiani, chiunque crede in Dio, nel giorno ultimo e compie opera buona, nessun timore su di loro, e non verranno afflitti» (5:69). Ogni religione provvede ai destinatari per i quali è stata rivelata: «Dite: "Crediamo in Dio, in ciò che ci ha rivelato, e in ciò che ha rivelato ad Abramo, a Ismaele, a Isacco, a Giacobbe, alle Tribù, e in quel che è stato dato a Mosè e a Gesù, e in quel che è stato dato ai profeti dal Signore: non facciamo nessuna differenza fra loro. A lui noi siamo sottomessi"» (2:136). «E noi abbiamo certo inviato prima di te dei messaggeri, cui abbiamo dato mogli e discendenti. Non compete a un messaggero portare un segno, se non con il permesso di Dio. Ad ogni epoca il suo Libro» (13:38). «Ad ogni comunità abbiamo inviato un messaggero» (16:36). Non è questo il luogo per un'analisi puntuale del rapporto tra l'universalità dell'Islam e il Corano e le tradizioni profetiche (un esempio di tale approfondimento è quello condotto da Fitzgerald, *Universal Foundations of Islam*, pp. 18-38).

[6] «Especially a town which is renowned from the point of view of religion, i.e. possessing a sanctuary worshipped from olden times. The oldest sanctuary is the Ka'ba; therefore this prophet should be born in Mecca». Tanto più il tempio sarà antico, tanto più il sentimento religioso si sarà stabilizzato nel cuore di questi abitanti, così che la rivelazione di Muḥammad sia accolta. Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus*, p. 49.

[7] Al-Fārābī, *Le idee degli abitanti della città virtuosa*, p. 267 e Al-Fārābī, *Il libro dell'ordinamento*, p. 342. Geoffroy presenta il pluralismo islamico (cosmico, etnico-culturale, linguistico e religioso) annunciato dal Corano come un imperativo imposto dal contesto storico dell'Arabia del VII secolo, prodotto dalla presenza ebraica e cristiana e colloca la sua origine nel concetto

data dal carattere nazionale di ogni comunità, la molteplicità deriva dal fatto che le religioni, essendo imitazioni della filosofia[8], sono per essenza molte e solo l'originale che esse imitano (cioè la filosofia) è uno[9], evidenziando che la filosofia precede la religione nel tempo[10].

Il secondo esempio è tratto da Averroè: nelle *Questioni naturali* egli ricorda come i filosofi considerino le religioni come dei dispositivi necessari per le civiltà e i principi religiosi comuni a tutte le confessioni[11] come prodotti dall'intelletto e dalla legge rivelata. Infatti, le religioni concordano nell'indicare la sottomissione a Dio, l'esistenza di Dio, la conoscenza, gli attributi e gli atti di Dio e la beatitudine nell'aldilà, sebbene poi divergano nel descrivere le loro modalità. Il giudizio di Averroè sulle religioni emerge dalle seguenti affermazioni:

> In sintesi, secondo [i filosofi], [le religioni] sono necessarie perché conducono alla saggezza in modi condivisibili da tutti gli uomini, mentre la filosofia conduce solo un numero limitato di persone intelligenti alla conoscenza della felicità. [La filosofia] implica l'apprendimento della saggezza, mentre le religioni mirano ad insegnare al volgo in generale. Nonostante ciò non esiste una religione che non sia attenta anche alle particolari esigenze dei sapienti, sebbene si occupi in primo luogo di ciò di cui tutta la massa può partecipare (...) L'insegnamento universale [della religione] è necessario per l'esistenza e la vita di questa classe privilegiata, sia nell'età giovane che in quella adulta (...) Fa necessariamente parte dell'eccellenza [di un uomo di cultura] non spregiare le dottrine nelle quali è stato cresciuto; anzi deve sforzarsi di esporle ancora meglio, nella consapevolezza che il fine di tale insegnamento è generale, non particolare. (...) per altro, dovrà scegliere la migliore religione del suo tempo, anche se tutte le religioni dovessero sembrargli vere; e deve credere che anche la migliore delle religioni può venire abrogata da un'altra religione più perfetta[12].

I principi dell'agire, per Averroè, devono essere avvalorati da un'autorità (*taqlīd*), dal momento che non esiste la possibilità di dimostrare la necessità di un'azione se non attraverso virtù desunte dalle azioni morali e dalla prassi[13]. Averroè sottolinea l'importanza della dottrina della resurrezione in quanto finalizzata a un ordine civile (*tadbīr an-nās*) e in quanto necessaria per l'esistenza delle virtù morali e tali virtù sembrano essere consolidate dall'insegnamento religioso. Averroè ritiene infatti che «ciò che è lodevole di questi

di *fiṭra*, secondo il quale ogni essere umano possiede in sé un'impronta divina; Geoffroy, *Pluralism*, pp. 98-104.

[8] Al-Fārābī, *Il conseguimento della felicità*, pp. 110-111.

[9] «Le proprietà e le essenze di queste cose sono uniche ed immutabili, mentre le imitazioni sono molteplici e differenti»; Al-Fārābī, *Il libro dell'ordinamento*, pp. 341-342. Parens identifica l'origine di queste considerazioni nella teoria platonica delle idee; Parens, *An Islamic Philosophy*, pp. 77-80 e nota 3, p. 142.

[10] Al-Fārābī, *Il conseguimento della felicità*, p. 111.

[11] Belo nota come «One could interpret this claim in favour of the universal principles of religion in at least two ways, as an incentive for a more metaphorical, less literal, reading of the Qur'an and the *Sunna*, and, on the other hand, for privileging the common principles of religions. However, it will become clear that he does favour Islam over other religions»; Belo, *Some Notes on Averroes*, p. 8.

[12] Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza*, pp. 533-534.

[13] *Ibidem*, pp. 534-535.

principi è che incitano le masse ad azioni virtuose»[14]. L'uomo non può vivere in questo mondo senza le virtù pratiche, non può vivere né in questo mondo né in quello a venire senza le virtù speculative e nessuna di tali virtù è perfetta o completa senza le virtù morali[15].

Nonostante le limitazioni che i teologi impongono alle attività intellettuali, tali filosofi non criticano mai aspramente la religione come fenomeno in sé ed anzi mostrano come essa possa, a precise condizioni, essere utile per la società e per la stessa attività filosofica. Al contrario sembra, talora, che questi autori difendano la legge religiosa da chi le infligga critiche troppo esplicite o la interpreti soggettivamente allontanandola dal messaggio profetico originario. Perciò, nella sezione successiva, cercherò di esaminare come tali filosofi si dispongano in relazione alla comprensione del testo sacro.

2. *Interpretazione della legge divina*

Se i *falāsifa* qui esaminati ravvisano le finalità delle religioni nelle ragioni filosofico-politiche, potremmo forse comprendere meglio la lunga serie di considerazioni critiche che essi rivolgono a un'erronea interpretazione delle leggi. Come cercherò di dimostrare, in primo luogo, tali ammonimenti avrebbero delle ricadute sul piano politico e, in secondo luogo, incoraggerebbero ad accogliere l'importante funzione che la filosofia può svolgere anche all'interno di una società teocratica.

Per prima cosa esaminerò la *pars destruens* delle loro esposizioni, ossia le critiche indirizzate a un'erronea interpretazione ed esplicitazione dei testi sacri, le quali si rivelerebbero dannose per il raggiungimento dell'obiettivo primario della religione, cioè l'armonia sociale. Le leggi, se interpretate dai non filosofi, hanno un carattere parziale e soggettivo, in quanto variano conformemente alle opinioni personali e alle interpretazioni settoriali delle scuole teologiche; ed è a questa divergenza di interpretazione cui sembrano rivolgersi, in epoche e modalità diverse, le critiche di Avicenna[16], Ibn Ṭufayl[17],

[14] *Ibidem*, p. 535.
[15] *Ibidem*, pp. 532-533.
[16] «La maggior parte di ciò che la massa sostiene, cui fa ricorso e di cui parla, è vero e a respingerlo, per via della loro ignoranza delle cause e delle ragioni di tutto questo, sono solo quelli che vorrebbero sembrare filosofi»; Avicenna, *Metafisica*, p. 1007. Chi pretendesse che essi si possono rappresentare la realtà divina come essa è, «li sconvolgerebbe riguardo alla religione che hanno ricevuto e gli uomini, non benedetti da Dio, caso straordinario e raro, non tarderebbero a rigettare una simile esistenza e a ricadere nella disputa, in modo contrario al bene della città e tali da negare la necessità della verità. In essi si moltiplicherebbero i dubbi e le obiezioni ed il compito di controllarli si farebbe più difficile per un uomo. Non tutti, infatti, riescono facilmente nella divina sapienza»; *ibidem*, pp. 1017-1019.
[17] Nella chiusura dell'*Epistola*, Ṭufayl ammette che l'obiettivo dello scritto è stato quello di rigettare alcune false opinioni che, una volta diffuse, hanno creato un danno generalizzato, poiché i deboli, a causa di alcuni pseudo-filosofi, hanno rigettato la fede nell'imitazione dei profeti, e hanno confuso gli insegnamenti incomunicabili con quelle falsità; Ibn Ṭufayl, *Epistola di Ḥayy ibn Yaqẓān*, pp. 158-159.

Averroè[18] e Ibn al-Nafīs[19].

Come ho già anticipato, questi filosofi impiegano uno specifico approccio alle Scritture per risolvere almeno due problemi: la parzialità del giudizio nell'interpretazione della legge religiosa, che arreca confusione nella massa dei credenti, il successivo allontanamento dalle prescrizioni e il frazionamento in sette religiose, e la legittimazione dell'attività filosofica all'interno della comunità islamica.

Il metodo ermeneutico individuato e applicato alla legge può essere a grandi linee descritto in questo modo: gran parte del messaggio divino è costituito da rappresentazioni immaginative, a partire dalle cose che per la maggioranza delle persone sono degne di importanza, in modo che i suoi precetti siano accolti benevolmente e rispettati. Un elemento che ci riporta alla considerazione circa la storicità di ampia parte del messaggio rivelato. Infatti, i simboli e le immagini, per essere accolti dalla maggioranza delle persone di una comunità, devono rifarsi all'immaginario entro cui si collocano i destinatari del messaggio, cioè devono corrispondere alla loro natura e alle loro abitudini.

Inoltre, il discorso del profeta è caratterizzato da segni che invitano coloro i quali, per disposizione naturale o per aver ricevuto un insegnamento adeguato, sono idonei a dedicarsi all'indagine speculativa e alla sapienza[20]. Come

[18] «Se qualcuno esprimesse dubbi riguardo ai principi religiosi ossia li spiegasse in modo contraddittorio rispetto ai profeti allontanandosi dalla via da essi tracciata, sarebbe lecito condannarlo di miscredenza secondo le sanzioni previste dalla religione nella quale è stato allevato»; Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza*, p. 534. «(Naturalmente), costoro (sostengono) che sia necessario propalare tali conclusioni presso le masse. Convinti di ciò, divengono propagandatori presso il volgo di credenze che inducono al pervertimento e sono causa di perdizione per le masse e per se stessi, in questo mondo e nell'altro»; Averroè, *Il trattato decisivo*, pp. 102-103. «Such is the condition of those sects which have risen in Islam. For every one of them has made interpretations quite different from the others, and maintained that its interpretation shows the real purpose of the Law, which was at last rent to piece, and lost its primary purpose altogether»; Averroè, *An Exposition*, p. 22. «When this work of interpretation was done by people who could not distinguish between these occasions, and made no distinction between the people for whom the interpretation is to be made, there arose differences of opinion, at last forming into sects, which ended in accusing one another with unbelief. All this is pure ignorance of the purpose of the Law. From what we have already said the amount of mischief done by interpretation must have become clear to you. We always try to acquire our purpose by knowing what should be interpreted, and what not, and when interpreted, how it should be done; and whether all the difficult portions of the Law and Traditions are to be explained or not»; *ibidem*, p. 47.

[19] «Therefore provision had to be made for the law of this prophet to be remembered, and this could be done only by scholars of his community who drew their knowledge not from revelation like the prophets, but from thought and personal opinion (*ra'y*). As the natures of men are different, the rise of many opinions concerning the religion of this prophet was inevitable, and everyone out of his love of authority and originality had to try his best to make his view prevail. Therefore the community of this prophet had to become divided into sects which differed with regard to the principles and details of his religion, and were hostile to one another»; Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus*, p. 64.

[20] Si vedano Avicenna, *Metafisica*, p. 1019; Ibn Ṭufayl, *Epistola di Ḥayy ibn Yaqẓān*, pp. 47-48, p. 144, p. 150 e p. 152; Averroè, *Il trattato decisivo*, pp. 65-67; Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus*, p. 56.

stabilisce anche Averroè, non esiste religione che non sia anche attenta alle particolari esigenze dei sapienti[21].

La legge divina sarebbe così caratterizzata da diverse indicazioni, ognuna delle quali indirizzata a un certo gruppo di destinatari con delle disposizioni specifiche. Ma, in conclusione, i "livelli" di lettura dei testi sacri possono essere ridotti a due, uno nascosto e uno manifesto[22], ossia quello dei filosofi e quello dei non filosofi.

3. *Analisi dell'universalità della legge divina*

3.1. *Il concetto di legge religiosa (Šarīʿa)*

Ora possiamo tornare alla questione centrale relativa al tipo di universalità che i filosofi islamici qui considerati riconoscono alla legge. Ma prima di chiederci se l'universalità della religione islamica abbia un'origine naturale o convenzionale, sarebbe forse utile cercare di comprendere in cosa consista, e se sussista, il carattere universale che tali filosofi riconoscono come intrinsecamente connesso alla legge e se tale carattere appartenga alle religioni in quanto tali oppure sia una peculiarità di quella islamica. Tutto questo discorso sembra meritare un approfondimento; per questo, in primo luogo, cercherò di analizzare la loro idea di legge.

Vorrei condurre congiuntamente l'analisi della legge divina così come essa è rintracciabile in Avicenna, Ibn Ṭufayl e in Ibn al-Nafīs, visto il legame che unisce questi ultimi al primo[23]. Avicenna, come farà Ibn al-Nafīs, istituisce la necessità della legge dopo aver stabilito che l'uomo, per viver bene, deve condurre una vita associata e che perciò gli uomini «si sono trovati obbligati a fondare le città e le società»[24]. La convivenza civile non può aver luogo se non attraverso il retto costume e la giustizia, sicché affiora l'esigenza di una loro fondazione positiva, perché altrimenti «ognuno riterrebbe che quel che va a suo favore sia giusto, mentre quel che gli va contro sia ingiusto»[25]. Anche

[21] Si vedano Averroè, *Il trattato decisivo*, pp. 45, 47, 56-57; Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza*, p. 533; Averroè, *An Exposition*, pp. 14, 20-21.

[22] «La causa del fatto che nella religione siano presenti un significato essoterico e uno esoterico dipende dalla diversità delle opinioni degli uomini e della loro disposizione naturale all'assenso»; Averroè, *Il trattato decisivo*, p. 63.

[23] Si vedano Gutas, *Ibn Ṭufayl on Ibn Sīnā*, pp. 224-228; Mahdi, *Remarks*, p. 205 nota 1 e Mahdi, *The Theologus Autodidactus*, p. 233.

[24] Avicenna, *Metafisica*, p. 1013.

[25] *Ibidem*, pp. 1013-1015; Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus,* p. 45. Secondo Black queste considerazioni costituirebbero l'antico retaggio islamico: «For example, the moral aspect of the concept of humanity (*insaniyya*), prevalent in late antiquity, was not adopted – a clear sign of neo-tribalism. The Philosophers did have a concept of human nature that was for the most part Hobbesian. The proneness of human nature to greed, lust, conflict and competition was cited by Islamic moral and political theorists as proving the need for law and government»; Black, *The History of Islamic Political Thought*, p. 58.

Ibn Ṭufayl nell'epilogo della sua *Epistola* evidenzia, attraverso il protagonista Ḥayy, come la maggior parte delle persone della comunità islamica si accosti al divino attraverso la via dell'autorità, «utilizzando la legge solo in ciò che riguardava la vita di questo mondo, per avere il giusto sostentamento, senza che nessuno facesse offesa a ciò che possedevano»[26]. Secondo tale prospettiva, il contenuto della legge divina necessario per l'ordine sociale è la sua funzione di legislazione civile. Tale sistema legale, sottolinea Avicenna, non dovrebbe avere un carattere conservatore, ma anzi dovrebbe essere flessibile e predisposto a revisioni di contenuto basate sulla comprensione razionale delle umane vicende[27]:

> Necessariamente si lasceranno molti casi – specialmente per ciò che riguarda le transazioni sociali – all'iniziativa giuridica; vi sono, infatti, dei giudizi per i [diversi] momenti che non è possibile fissare con esattezza[28].

In secondo luogo, per Avicenna e per Nafīs[29], il metodo espositivo impiegato dal profeta prevede «simboli e immagini a partire dalle cose che per loro sono maestose ed immense»[30], che devono designare soltanto che Dio sia uno, reale e senza simili. Infatti, per la gran parte della gente, confinata al mondo del sensibile e dell'immaginazione, l'analisi dettagliata dell'essenza divina richiederebbe uno sforzo intellettuale troppo elevato, che li sconvolgerebbe riguardo alla religione che è stata trasmessa loro[31]. Lo stesso monito occorre in Ṭufayl: infatti, se prima di conoscere la comunità Ḥayy si chiede perché il profeta abbia impiegato dei simboli nella gran parte della descrizione del mondo divino (in relazione a Dio e alle ricompense e punizioni), dopo aver compreso le reali disposizioni umane, Ḥayy capisce che tutta la saggezza è posta in ciò che i profeti avevano detto e che se gli uomini di quella comunità «si fossero innalzati da questa via alle altezze del discernimento si sarebbe sconvolto ciò che essi avevano acquisito»[32] e avrebbero fatto una fine misera. Come ben stabilisce anche Nafīs, un tale sovvertimento civile sarebbe contrario all'obiettivo primario della missione profetica[33].

[26] Ibn Ṭufayl, *Epistola di Ḥayy ibn Yaqẓān*, pp. 155-156.
[27] Si veda Black, *The History of Islamic Political Thought*, pp. 75-76.
[28] Avicenna, *Metafisica*, p. 1045.
[29] «He reflected on the attributes of the Creator which this prophet ought to teach. He concluded that he ought to teach men that they had a Creator, and that this Creator is possessed of splendour and majesty in an infinite degree, that He must be obeyed and worshipped, and that there is no God but Him and that there is nothing like Him (...) At the same time this prophet would not make it clear that there is behind all that something which he had concealed, and he would not oblige men (to believe) something of which they could not easily become aware and which they could imagine only with difficulty»; Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus*, p. 56.
[30] Avicenna, *Metafisica*, p. 1019.
[31] Il fatto che, come scrive Avicenna, «egli non è designabile in un luogo, né suscettibile di classificazioni verbali, né è fuori dall'universo, né è interno ad esso e niente di questo genere» (*ibidem*, p. 1017) lascia intuire che ciò a cui non giungono se non rari individui è il mondo intellettuale e tutto ciò che a esso inerisce, di cui la gran parte delle persone può avere solo una vaga immagine.
[32] Ibn Ṭufayl, *Epistola di Ḥayy ibn Yaqẓān*, pp. 156-157.
[33] Si veda Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus*, p. 56.

Evidente, a me sembra, è il parallelismo con il concetto farabiano di religione come imitazione della filosofia. Anche in tal caso, infatti, «l'imitazione avviene facendo ricorso a cose che si conoscono meglio, per cui è possibile che ad alcuni risulti più noto quello che ad altri non risulta noto»[34]. Una simile interpretazione della legge religiosa, che rende il messaggio rivelato generalmente connesso alle qualità dei suoi destinatari, non può che contrastare con la pretesa della sua universalità. Sapendo inoltre che i tre filosofi, in linea con ciò che abbiamo affermato prima su Al-Fārābī, istituiscono uno stretto legame tra le regioni climatiche e la costituzione umana (fisica, caratteriale e intellettuale)[35], sarà razionalmente difficile credere alla universale validità della religione data l'estremamente ridotta applicabilità concessa ad ogni religione; benché, come scrive Avicenna, una volta affermata l'obbligatorietà di una legge, «potrà esser necessario affermare che il mondo intero deve sostenerla»[36]. Adeguate a promuovere la virtù del popolo nel quale sono radicate, le religioni sono inadeguate, ingiuste o addirittura dannose in contesti (storici o geografici) diversi da quelli per i quali sono state istituite.

Passando ad Averroè, egli individua il fine della legge nella conoscenza e nel comportamento veri; cioè nella conoscenza di Dio e della natura delle cose esistenti e nell'agire in modo da procurarsi la felicità ed evitare la miseria[37].

[34] Al-Fārābī, *Il libro dell'ordinamento*, p. 342.

[35] Avicenna, *Metafisica*, p. 1043. Ṭufayl narra la generazione spontanea di Ḥayy, senza padre né madre, istituendo un legame causale tra il clima più perfetto e più equilibrato della terra e la perfetta proporzione del "miscuglio" da cui si genererà Ḥayy; Ibn Ṭufayl, *Epistola di Ḥayy ibn Yaqẓān*, pp. 58-64. La stessa relazione si ritrova in Nafīs: ad esempio, il profeta dovrebbe essere accudito da un'allevatrice che non sia della Mecca, cosicché il suo temperamento bilanci, equilibrandolo, quello della madre del profeta e dovrebbe essere educato fuori dalla Mecca, in modo che l'aria diversa rispetto a quella della Mecca funga da fattore di bilanciamento. Nel caso degli infedeli, «They could not live in the utmost southern parts because the people there are weak of heart on account of the great heat, so they would not have strength enough to shed the blood of this community. Therefore they must come from the northernmost parts, because the people there are courageous, strong of heart, and merciless on account of the cold (...) Those infedels must come, moreover, from open plains because townspeople are less courageous»; Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus*, p. 66. Nell'individuare le caratteristiche del sovrano che dovrà fronteggiare gli infedeli, «Therefore this sultan cannot come from townspeople who have not got such hard character, but from the people of the open country; therefore he must come from the north, and especially from the north-east, as the people of the north-west are weak and their character is not in agreement with the afore-mentioned qualities»; *ibidem*, p. 69. Allo stesso modo, quando Nafīs ipotizza la posizione del sole allo zenit dell'equatore, gli effetti prodotti dal cambiamento cosmologico sono il clima intensamente caldo sull'equatore, o intensamente freddo nei luoghi opposti, e i temperamenti umani che divengono malvagi o cattivi: «Their character will also become widely different, and this will cause many wars, troubles, and bloodshed, the bad people will be to the fore and the good people in the background. As bad temperament produces bad intelligence, the intelligence of those people will become bad, too, and they will be little inclined to science and wisdom; sciences will therefore become very rare»; *ibidem*, p. 72.

[36] Avicenna, *Metafisica*, p. 1043.

[37] Si vedano Averroè, *Il trattato decisivo*, pp. 92-93; Averroè, *Parafrasi*, pp. 64-65: «Sed illud quod ponunt leges quae inveniuntur in tempore isto in tali materia est quod est illud quod vult Deus. Sed non potest sciri quid vult Deus nisi per prophetiam. Et quando tu considerabis in istis legibus invenies quod dividuntur ad cognitionem tantum, ut illud quod iubetur in lege nostra de cognitione Dei, et ad operationem, ut illud quod iubet de virtutibus moralibus. Et talis intentio

Avendo stabilito che lo scopo della legge è l'educazione umana, ne segue che essa deve racchiudere tutti i metodi possibili di giudizio (retorico, dialettico e dimostrativo) e di formulazione dei concetti («o si concepisce la cosa in se stessa o attraverso un suo simbolo»[38]). Per tale motivo, una legge solo razionale sarebbe imperfetta, come sostiene Averroè, in quanto inefficace nell'attuare il proprio intento: «e colui il quale ritiene che possa esistere una religione fondata sulla sola ragione, deve ammettere che questa sarebbe meno perfetta di quella che sorge dall'unione dell'ispirazione con l'intelletto»[39].

3.2. *Legge religiosa fra naturalità e convenzionalità*

Per analizzare il carattere universale della legge inizierò esponendo due posizioni agli antipodi: quella di Crone, secondo la quale i filosofi islamici affermano la totale convenzionalità della legge rivelata, e quella di Pereira, secondo la quale essi confidano nella naturalità della legge divina. Nel primo caso, solo Dio conosce e determina ciò che è permesso e ciò che è proibito ed è solo grazie alla Sua rivelazione che gli uomini possono sapere come agire in modo virtuoso: «Without revelation, humans would not have any morality or law at all»[40]. Secondo Pereira, invece, Averroè coglie la legge rivelata come legge universale, comune e naturale[41]. Garante dell'universalità della Šarī'a sarebbe l'estensione legale-religiosa a tutti i rapporti umani, secondo le modalità "obbligatorio", "raccomandato", "consentito", "reprensibile" e "proibito"[42]. Pereira rintraccia il vincolo che sussiste tra legge religiosa e virtù etiche e, facendo dei culti e delle pratiche religiose le condizioni delle virtù, conclude che anche la *sunna*, ossia l'insieme delle pratiche legali, acquisisce per derivazione dalla legge lo stesso carattere universale[43]. Su questa linea, Rosenthal sostiene come il solo Averroè, vero e proprio campione della filosofia della religione[44], faccia della Šarī'a l'unica legge custode della felicità dell'intero genere umano, poiché la sua universalità ricade sui diritti e sui doveri politici che essa converte in doveri religiosi. Per tali motivi, secondo Rosenthal, Averroè

convenit cum intentione philosophorum in genere».

[38] Averroè, *Il trattato decisivo*, pp. 94-95.

[39] Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza*, p. 534. Il caso ipotizzato di una religione razionale dovrebbe avere come aderenti uomini che "sottostanno" a un unico tipo di assenso, cioè quello dimostrativo; ma probabilmente, in tale caso, la necessità della religione verrebbe meno.

[40] Crone, *God's Rule. Government and Islam*, p. 264. «Like other Ash'arites, al-Ghazālī subscribed to the view that it was entirely conventional, in the sense of established by God: no human act had any moral value in itself; all acts were good or bad only because God had defined them so to us. It followed that humans could not have an inner moral compass, or any "law written in their hearts" (Rom. 2: 15), enabling them to live moral lives on the basis of their own unaided reason. All morality took the form of positive law enacted by God»; *ibidem*.

[41] Si veda Pereira, *L'universalità della Šarī'a*, p. 49.

[42] *Ibidem*, pp. 53-54.

[43] *Ibidem*, p. 53.

[44] Rosenthal, *The Place of Politics*, pp. 246-278, si rivolge ai filosofi islamici con epiteti quali: «religious minds», «religious philosophers» e «devout muslims».

non riconosce una sfera umana non connessa alla religione, «a secular realm from which God and His perfect Law are excluded»[45].

Ma se seguiamo ciò che è scritto nelle *Questioni naturali*, Averroè evidenzia come le differenze fra le varie religioni si individuino a livello contenutistico, nella parte scritturale che contiene quelle immagini che la gran parte dei fedeli di una religione può facilmente raffigurarsi, e come il legame che le unisce si scorga in quei princìpi che derivano dall'intelletto e dalla rivelazione. Le religioni hanno una certa struttura comune, ma si distinguono in relazione alle rappresentazioni dei loro contenuti[46]. Come ho già mostrato precedentemente, per Averroè la "cornice" comune a ogni religione include: l'asservimento a Dio; l'esistenza di Dio; l'esistenza della beatitudine ultraterrena; la conoscenza, gli attributi e gli atti di Dio e l'individuazione di atti che conducono alla beatitudine nell'aldilà[47]. Questi sono i princìpi che esisterebbero per un'ispirazione profetica mescolata all'intelletto[48].

Il messaggio universale potrebbe identificarsi con quei principi che accomunano tutte le rivelazioni e i cui contenuti, invece, sono modificati così da essere accolti e ricevuti benevolmente da parte dei destinatari del messaggio. Tuttavia, un messaggio universale, ossia, letteralmente, valido in ogni luogo e in ogni tempo, non potrebbe indurre all'obbedienza; infatti, per potervi aderire, esso deve essere formulato, attraverso precise immagini e rappresentazioni, in relazione ai destinatari del messaggio. E se questi contenuti figurativi e simbolici si individuano storicamente, essi sembrano avere sussistenza e applicabilità solo all'interno di una data comunità religiosa[49].

[45] *Ibidem*, p. 276.

[46] «In breve, [i filosofi] credono che le religioni siano costruzioni necessarie della civiltà e che i princìpi religiosi derivino dall'intelletto e dalla Legge rivelata per quanto riguarda gli elementi comuni a tutte le confessioni, sebbene [riguardo al problema della resurrezione] le Leggi religiose divergano più o meno (...) Allo stesso modo, tutte concordano nell'ammettere un'altra vita dopo la morte, anche se differiscono nel descriverne le modalità. Allo stesso modo, tutte concordano nell'ammettere la conoscenza, gli attributi e gli atti di Dio, sebbene poi differiscano in misura più o meno accentuata riguardo all'essenza di Dio e al suo modo di agire. Analogamente ancora tutte concordano nell'indicare che vi sono atti che conducono alla beatitudine nel mondo dell'aldilà, sebbene differiscano nella loro valutazione»; Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza*, p. 533.

[47] *Ibidem*, p. 533.

[48] *Ibidem*, p. 534.

[49] Emblematico, a me sembra, è il fatto che Averroè delimiti, in relazione al sapiente, il fatto di non spregiare le dottrine associate alla religione nella quale è stato cresciuto e, per chi esprime dubbi o interpreta erroneamente i principi religiosi, l'applicazione dell'accusa di miscredenza alle sanzioni previste dalla religione in cui è cresciuto. Come se desse per certo la legge islamica si rivolgesse non all'intero genere umano, ma alla specifica comunità retta da quella legge; «Fa necessariamente parte dell'eccellenza [di un uomo di cultura] non spregiare le dottrine nelle quali è stato cresciuto; anzi deve sforzarsi di esporle ancora meglio, nella consapevolezza che il fine di tale insegnamento è generale, non particolare. E se [un sapiente] esprimesse dubbi riguardo ai princìpi religiosi nei quali è stato educato, ovvero li spiegasse in modo contraddittorio rispetto ai profeti – che Dio li benedica! –, allontanandosi dalla via da loro tracciata, meriterebbe più di qualsivoglia altro l'accusa di miscredenza, e sarebbe lecito condannarlo per miscredenza secondo le sanzioni previste dalla religione nella quale è stato allevato»; Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza*, p. 534.

Il problema relativo a questa sorta di assiomi religiosi è dato dalla loro presunta universalità, da un lato, e impossibile applicabilità, dall'altro. Nel migliore dei casi, universalmente validi sarebbero solo questi princìpi e non una loro forma storica, cioè una qualsiasi religione. Questi dogmi, che caratterizzano diverse religioni, non sembrano essere inscindibilmente connessi alla credenza in una specifica rivelazione. Anche se tale opinione non sembra poter essere accettata da un filosofo islamico ortodosso, possiamo comunque chiederci se, oltre a non essere connessi a una religione specifica, tali princìpi siano conoscibili dalla ragione umana sprovvista di una qualsiasi assistenza e dunque anche priva di una rivelazione divina sovra-razionale. In poche parole, se essi siano frutto di una religione naturale.

Per risolvere tale questione potrebbe ricorrere in nostro aiuto la letteratura filosofica islamica che fiorì nel Medioevo, la quale più volte rappresenta uno stato di isolamento: la cosiddetta vita anacoretica del saggio che è legge a se stesso[50]. Sul *Regime del solitario*, di Avempace (c. 1080-1139), e sull'*Ḥayy ibn Yaqẓān*, di Avicenna, si plasmano alcune narrazioni, come quelle di Ibn Ṭufayl e di Ibn al-Nafīs, che, con le loro storie, presentano il perfezionamento autodidattico di un essere umano cresciuto in uno stato di isolamento dalla società e di sospensione da tutte le tradizioni e le rivelazioni.

Grazie a questi racconti possiamo fare quello che oggi chiameremmo un esperimento mentale per accertare che cosa sia conoscibile dall'essere umano in quanto tale e possiamo chiederci se i principi religiosi sopra stabiliti siano acquisibili attraverso la ragione. I filosofi islamici, in linea con i loro maestri greci, individuano il fine naturale dell'uomo nel perfezionamento intellettuale. Ma, come ben dimostrano questi casi di isolamento, mentre il perfezionamento intellettuale non richiede, per se stesso, la virtù etica[51], la ragione è richiesta se si intende svolgere l'attività filosofica all'interno di una società. La prima cosa che possiamo dunque affermare, dato il connubio che tali filosofi istituiscono fra etica e rivelazione, è che il discorso concernente la legge divina e i suoi princìpi non costituisce una parte essenziale, o l'intento primario, della filosofia, quanto della vita sociale, ossia costituisce solo una parte dell'attività filosofica, cioè l'insegnamento filosofico-politico.

Ibn Ṭufayl, prima, e Ibn al-Nafīs, poi, nelle loro epistole, espongono le valutazioni connesse alla religione solo dopo aver vagliato la natura dell'associazione umana e fanno ciò in uno specifico contesto: una comunità islamica. Le loro considerazioni rivelano un'analisi realistica delle caratteristiche umane e dei loro stili di vita: la moltitudine degli uomini non è guidata dalla razionalità, ma dalle passioni e dal timore, ed essa seguirà solo una legislazione che sarà creduta discendere da Dio e la rispetterà solo perché intimorita, o spronata, dalle punizioni, o dai premi, della vita futura[52]. Il passaggio

[50] «Therefore, the Law of Reason is primarily the sum of rules of conduct of the philosophizing hermit, the *regimen solitarii*»; Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, p. 137.
[51] Strauss, *Natural Right and History*, pp. 163-164.
[52] Si vedano Ibn Ṭufayl, *Epistola di Ḥayy ibn Yaqẓān*, pp. 156-157 e Ibn al-Nafīs, *The Theologus*

dal "regime del solitario", la vita filosofica che è legge a se stessa, alla legge rivelata (e probabilmente a qualsiasi altra legge positiva) non dipende dalla maggiore perfezione di quest'ultima; anzi, questo ordinamento sociale è associato all'imperfetta natura umana guidata dagli affetti, piuttosto che dalla razionalità.

In secondo luogo, le loro analisi approntano una difesa legale dell'attività filosofica all'interno di una società teocratica: il sapere filosofico concorda, anche se solo in parte, con la legge islamica o meglio con la legge islamica così come è interpretata da questi filosofi. È la loro complessa e profonda riflessione, interpretazione[53] e rielaborazione della legge che permette di rintracciare quei passi che "incitano" e "obbligano" all'attività speculativa.

Il fatto che tali filosofi stabiliscano la superiorità della filosofia (*falsafa*), in quanto custode esclusivo della Šarīʿa, e che si rappresentino come i soli legittimi e autorevoli interpreti[54] di essa, non fa dei *falāsifa*, e di Averroè in particolare, dei campioni di ortodossia[55], quanto piuttosto dei difensori della filosofia che cercano di legittimare il loro stile di vita nel mondo islamico[56]. Questi filosofi non formano una sorta di casta sacerdotale, che si arroga il diritto di essere unica portavoce del messaggio divino: essi non impongono alcuna dottrina, consapevoli del fatto che le verità di ragione non sono costrittive. In secondo luogo, non sono degli elitisti, poiché, anche se questa condi-

Autodidactus, pp. 45-46.

53 Non adotto la terminologia di Fraenkel che definisce l'interpretazione filosofica della religione (ebraica, cristiana o islamica), finalizzata ad un certo programma morale-politico, religione filosofica («philosophical religion»); Fraenkel, *Philosophical Religions*, pp. 4-5.

54 Per Averroè, l'interpretazione allegorica corrisponde al «trasporto dell'argomentazione da un piano reale a un piano metaforico – senza con ciò derogare dalle norme linguistiche arabe nell'uso della metafora –, in modo da definire qualcosa o con un sinonimo o facendo riferimento alla sua causa o al suo effetto o a qualcos'altro che gli si può porre a confronto»; Averroè, *Il trattato decisivo*, pp. 60-61. Ogni allegoria o metafora sembra possedere un correlato fisico, a cui essa fa riferimento. Quindi la facoltà sensibile, immaginativa o intellettiva hanno come "fattore di verità" l'oggetto fisico ed è per tale motivo che Averroè critica i teologi o chi, possedendo un'erronea conoscenza della realtà, fornisce rappresentazioni fuorvianti e inaffidabili; si veda Ivry, *Ibn Rushd's Use of Allegory*, pp. 113-126.

55 Rosenthal infatti sostiene che «the speculative philosopher is alone qualified and entitled to search for and explain the inner meaning of those passages in *Qur'ān*, *Ḥadīth*, and *Shar'* which require expert interpretation by and for the adept of philosophical sciences. In other words, the correct interpretation of religious beliefs and convictions is the business of the *failasūf*, the religious philosopher»; Rosenthal, *The Place of Politics*, p. 247.

56 In relazione all'uso dell'interpretazione allegorica nel caso di un contrasto fra conclusione filosofica e testo sacro, Averroè scrive: «Se operare in questo modo è lecito al giurista nella maggior parte degli argomenti che attengono alla Legge, quanto più ne ha diritto colui che segue la scienza della dimostrazione. E infatti il giurista si serve di un ragionare basato solo sull'opinione soggettiva, mentre il sapiente di un ragionare basato sulla certezza»; Averroè, *Il trattato decisivo*, pp. 61-63. «This priority of philosophy over theology leads to the negation of the illusion of possession of absolute truth by the theologian (jurist), that is, by religious authority in its organic unity with political authority. And if the illusion of possessing the absolute truth is negated, truth is turned into mere knowledge, which is liable to development. In this case, no one will have the right to charge the other of unbelief on the ground that he negates the absolute truth and hence is deviating from the *ijma'*, or consensus, and its concomitant certainty, *qati'a*, strictly, dogmatism»; Wahba, *The Politics of Logic*, pp. 99-104.

zione appartiene a una minoranza di persone, in linea di principio qualsiasi uomo che sia dotato di sana ragione o che abbia goduto di un adeguato insegnamento può condurre le proprie dimostrazioni. In terzo luogo, asseriscono l'importanza delle altre due vie di assenso alla legge (quella dialettica e quella retorica). Se si presentano come i veri portavoce del testo sacro probabilmente lo fanno per evidenziare la funzione che il filosofo può avere anche all'interno della comunità islamica. Il suo ruolo è benefico per l'intera comunità: il filosofo presenta la sua attività come l'unica in grado di operare per l'armonia civile e questo riconoscimento è compiuto attraverso uno strumento tutto islamico, quale può essere l'esegesi del testo rivelato. Per tale ragione, è possibile definire questo procedimento «legittimazione giuridica dell'attività filosofica»[57].

3.3 *Il messaggio universale delle religioni*

I princìpi comuni a più religioni sono costituiti da "argomenti intellettuali" e da "argomenti rivelativi". Possiamo identificare, per quanto mi è sembrato di poter dedurre da queste opere, il nucleo vero o razionale delle leggi divine con il livello nascosto, cioè con l'individuazione del fine governativo del fenomeno religioso e con le allusioni che risvegliano l'attenzione dei soli saggi (la cui presenza e il cui significato devono essere adombrati a tutti gli altri)[58]. Dunque, possiamo concludere sostenendo che l'elemento profetico e rivelativo è ricompreso in tutti gli altri livelli del testo sacro. Cioè in quelle rappresentazioni sensibili, immaginative e simboliche, e in quelle argomentazioni dialettiche che gli autori non giudicano sempre in modo positivo, se non fosse per il motivo che esse ben si adattano ai non filosofi, permettendo loro di aderire e obbedire alle leggi.

Possiamo altresì notare come in Avicenna la *Metafisica* del *Libro della*

[57] Si vedano Strauss, *Gerusalemme e Atene*, pp. 267-269; Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, pp. 18-20.

[58] «E neppure è bene – per [un tale] uomo – che sia manifesto che in cuor suo egli [conosce] una verità che nasconde alla [gente] comune. Piuttosto è necessario che non permetta che si rilevi nulla di simile» (Avicenna, *Metafisica*, pp. 1018-1019). Ibn Ṭufayl «raccomandò loro che, conformi ai doveri, rispettassero le leggi e le pratiche esteriori, che non approfondissero troppo lo studio su ciò che non li interessava, che accettassero con fede i passaggi oscuri [del testo sacro] e si sottomettessero ad essi» (Ibn Ṭufayl, *Epistola di Ḥayy ibn Yaqẓān*, p. 157, ma è significativo l'intero passaggio, pp. 155-157). Per Averroè «il senso esoterico non deve essere conosciuto da chi non è dotato di scienza e non è in grado di comprenderlo (…) in tutte le epoche non sono mancati uomini di scienza che hanno sostenuto che la religione è un tipo di sapere il cui significato più profondo e autentico non deve essere conosciuto dalla totalità degli uomini (…) le interpretazioni allegoriche non devono essere formulate che per coloro che sono esperti in esse, e dunque ben addestrati nella scienza» (Averroè, *Il trattato decisivo*, pp. 67-69). «Therefore the prophet ought to mention these things only in a general, and not in an explicit, detailed manner; and, moreover, he ought not to make it clear that there is a detailed explanation (…) the general public remains confined to as much of their outward meaning as they are able to understand» (Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus*, p. 56).

guarigione si concluda con i temi della vita religiosa, sociale e politica[59] e come, nell'*Epistola* di Ṭufayl, l'analisi metafisica preceda il viaggio del protagonista Ḥayy ibn Yaqẓān nell'isola abitata dalla comunità islamica, dove ha inizio il suo insegnamento politico[60]. In Averroè, poi, le affermazioni concernenti l'interpretazione filosofica della legge sono presenti nelle opere che cercano di istituire un legame fra attività filosofica e legge islamica[61] e l'analisi del divino in Ibn al-Nafīs introduce l'analisi della vicenda del profeta e della profezia, ossia di quelle questioni che costituiscono il cuore della scienza politica islamica. La scelta di esporre l'insegnamento politico dopo quello metafisico[62] sembra apportare un ulteriore argomento, piuttosto retorico, a sostegno della propedeuticità delle scienze speculative nei confronti della vita attiva (compatibilmente a una particolare comunità), ma tale procedimento non ha i caratteri di una fondazione teoretica della politica da parte di una scienza metafisica. Tutto ciò, fermo restando il fatto che tali opere rilevano la funzione essenziale che contraddistingue la vita filosofica, ossia la contemplazione, sottolineando come essa non esista in funzione di una qualche attività che non sia contemplativa o di una qualche produzione.

Con ciò non intendo sostenere che il solo obiettivo scorto nella legge divina sia di ordine politico e sociale. Tali filosofi non descrivono la legge divina come una legislazione qualsiasi e il profeta come un semplice legislatore. Così come illustrano il fine pratico della legge e dei culti a essa connessi, ossia l'obbedienza a una legislazione garante del viver bene, essi espongono come la legge prescriva l'indagine sul divino a quegli uomini che colgono, attraverso i segni e i simboli, l'insegnamento che esorta al loro perfezionamento intellet-

[59] Le questioni affrontate nell'ultimo trattato della *Metafisica* del *Libro della guarigione*, parafrasate da Ibn al-Nafīs nella sua *Epistola*, ripetono lo schema base del *Kalām* (teologia islamica): la prova dell'esistenza di Dio; gli attributi del Creatore; il "governo" di Dio sul mondo; lo *status* ontologico delle azioni umane; il ruolo del profeta e della profezia; le questioni correlate alla profezia; l'aldilà; l'ordine sociale e il ruolo degli individui; Frank, *The Science of Kalām*, pp. 7-37.

[60] Sulla "politicità" dell'*Epistola di Ḥayy ibn Yaqẓān*: «Ḥayy is political by nature: "full of compassion for his fellow men and ardently wishing to save them, he decided to go to them". Asāl too is naturally political: "He hoped that through [Ḥayy ibn Yaqẓān], God would direct a few men he knew who were willing to let themselves be guided and who were closer to salvation than others". The first lesson of this puzzling treatise is that both men make the mistake which al-Fārābī had warned against: they wish to replace religion with philosophy – a mistake that Socrates had already made, or so his accusers insinuated»; Mallet, *Ibn Ṭufayl*, p. 532.

[61] «E quindi diciamo: ogni attività filosofica altro non è che speculazione sugli esseri esistenti, e riflessione su come, attraverso la considerazione che sono creati, si pervenga a dimostrare il Creatore»; Averroè, *Il trattato decisivo*, p. 45. Oppure: «They know, as we have said, that it is necessary, on account of the order existent in nature, that it must have been brought into being by some knowing creator, otherwise the order found in it would be by chance»; Averroè, *An Exposition*, p. 30.

[62] Anche il percorso conoscitivo stabilito nelle opere di Ṭufayl e Nafīs trova delle corrispondenze nella *Metafisica* di Avicenna. Ad esempio, la filosofia prima si apprende dopo lo studio delle scienze naturali e della matematica, poiché «allo scopo ultimo di questa scienza non è possibile giungere se non attraverso l'astronomia» (Avicenna, *Metafisica*, p. 49), cui si giunge con l'aritmetica e la geometria. Anche la *Metafisica*, poi, si conclude stabilendo la necessità della profezia, del profeta e della legge religiosa.

tuale[63]. Ma mentre il primo fine è essenziale alle leggi, il secondo è accidentale, storicamente e unicamente determinato (e individuato) dall'esigenza filosofica di giustificare la propria attività nei confronti di una legge, che anche ai loro occhi corrisponde, in primo luogo, a un ordinamento giuridico.

Le virtù etiche derivano dalla facoltà contemplativa o meglio dal desiderare ciò che la ragione ha giudicato debba realizzarsi, determinandone il tempo, il luogo e il modo. Ma imporre tali virtù, così come le argomentazioni razionali, attraverso il metodo dimostrativo è impossibile. Anche se nella filosofia islamica il legame tra filosofia e legge è molto forte, come si evince dal concetto farabiano di «*imām*-filosofo-legislatore»[64], non potrebbe delinearsi una religione naturale, intesa come razionale, valida universalmente ed eternamente. Il mantenimento di una condotta civile è garantita solo se essa poggia sull'autorità: in questo caso, sulla legge divina che dovrà essere presentata come universale[65]. E se nella legge non potrà essere impiegata l'argomentazione dimostrativa, data l'inefficacia di tale metodo, le sue dottrine saranno esposte in modo retorico e dialettico[66].

Si potrebbe allora pensare alla virtù etica come minimo comune denominatore di qualsiasi ordinamento civile, poiché sembra essere il comportamento retto e giusto di ogni singolo individuo, che conduce all'armonia civile, l'obiettivo primario delle religioni. L'elemento che rende quasi-universali le leggi rivelate e che fa sì che l'obiettivo primario delle religioni corrisponda all'obiettivo secondario della filosofia sono le indicazioni etiche. Una condotta di vita corretta che, nelle leggi rivelate, è l'obiettivo che sottostà ai principi comuni alle diverse fedi, e che il filosofo adotta in modo autonomo senza dover essere indotto da fattori estrinseci. Forse è questo ciò che l'uomo di scienza, secondo Averroè, dovrebbe conoscere sapendo che l'obiettivo delle leggi religiose è universale, non particolare[67].

In tal modo possiamo comprendere in cosa consiste la scelta fra le diverse

[63] «The primary purpose of knowledge for the common people is action, so that which is most useful in action is most suitable for them. But for the learned men, the purpose of knowledge is both knowledge and action»; Averroè, *An Exposition*, p. 22.
[64] Al-Fārābī, *Il conseguimento della felicità*, p. 112.
[65] Ritengo che si possa convenire con ciò che Leo Strauss sostenne in relazione al diritto naturale, o, meglio, a come esso, secondo Strauss, fu inteso dai *falāsifa*: «According to Averroës, Aristotles understands by natural right "legal natural right". Or, as Marsilius puts it, natural right is only quasi-natural; actually, it depends on human institution or convention; but it is distinguished from merely positive right by the fact that it is based on ubiquitous convention»; Strauss, *Natural Right and History*, p. 158.
[66] «Per quanto riguarda i problemi le cui oscurità si può acclarare solo mediante la dimostrazione, Dio si è comportato con grande misericordia nei confronti di quei servi che, o per attitudine naturale o per consuetudine o per carenze educative, non vi hanno saputo accedere: infatti ha formulato per loro esempi e immagini parallele cui li ha sollecitati ad assentire, dal momento che questo tipo di assenso è attingibile per mezzo di indicazioni dialettiche o retoriche condivisibili da tutti gli uomini. Questa è la ragione per cui la Legge religiosa contiene un lato essoterico ed uno esoterico»; Averroè, *Il trattato decisivo*, p. 83.
[67] Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza*, p. 534.

religioni tutte vere, come scrive Averroè[68], o tutte virtuose, come scrive Al-Fārābī[69] o, meglio, possiamo intendere quali caratteristiche debba avere la rappresentazione più vera, cioè la religione migliore, che, secondo Averroè, il saggio deve scegliere nel proprio tempo. L'obiettivo primario della religione, che coincide con l'insegnamento rivolto alla maggioranza, ricade nella sfera dell'azione e quindi la religione che, in accordo alla natura dei destinatari, indurrà maggiormente ad aderire alle giuste azioni prescritte, richiamando all'obbedienza, sarà la più conveniente. Sapendo che questi autori vivono e scrivono in un contesto specifico, cioè quello islamico, essi non possono far altro che presentare la religione islamica come la più adeguata, visto che, per evitare disordini politici e per sottrarsi all'accusa di miscredenza, il filosofo non può disprezzare le dottrine entro le quali è cresciuto. Inoltre, la rivelazione islamica – come negli esempi di Averroè delle (specifiche) prescrizioni concernenti la preghiera o della descrizione dell'aldilà (in termini materiali e spirituali) – è quella che più si addice «presso di noi [musulmani]»[70], come argomenta Averroè, poiché in quel dato contesto la rappresentazione islamica dovrebbe persuadere meglio delle altre all'adempimento delle prescrizioni[71].

L'ipotesi secondo la quale tali filosofi riconoscono nell'insegnamento speculativo interno alla *Šarīʿa* l'insegnamento vero, eterno ed universale non sembra essere convincente. È vero che Averroè asserisce l'eternità delle scienze e, d'altra parte, riconosce che persino il miglior tipo di stato, e quindi anche quello islamico, non diversamente da qualsiasi altro si corromperà e cesserà di esistere, poiché tutto ciò che viene generato è necessariamente soggetto a corruzione[72]. Come egli scrive nella *Parafrasi della «Repubblica»*:

> Scientiae autem speculativae sun puriores omnibus aliis et maioris abstractionis a materia, ita ut putatur de eis quod ipsae sint aeternae aliquo modo[73].

Ma, innanzitutto, l'insegnamento filosofico è desunto dalla legge solo dai sapienti, i quali riescono ad individuarlo in alcune indicazioni presenti nel testo sacro e, sebbene ogni religione vi faccia degli accenni, come ho cercato di dimostrare, non coincide con l'intento primario delle profezie, ma, anzi, le precede.

[68] *Ibidem*.
[69] «In ogni comunità ci si formano rappresentazioni diverse da quelle di altre nazioni. Ecco perché si possono trovare in nazioni e in città [comunque] virtuose religioni (*milla*) differenti, anche se tutte tendono verso un'unica felicità e verso fini identici»; Al-Fārābī, *Le idee degli abitanti della città virtuosa*, p. 267. «E perciò è possibile che nelle nazioni e nelle città virtuose vi siano religioni differenti, purché tutte siano indirizzate all'unica, autentica felicità»; Al-Fārābī, *Il libro dell'ordinamento*, p. 342.
[70] Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza*, p. 535.
[71] Tali considerazioni mi inducono a considerare la posizione di Averroè come orientata a evidenziare gli aspetti storici e culturali della religione, piuttosto che in linea alla teoria evolutiva delle religioni, secondo la quale l'Islam, pur confermando la validità delle precedenti religioni, rappresenta l'apice della rivelazione divina.
[72] «Dicamus ergo quod quamvis haec politica, scilicet optima, quando inventa est difficulter corrumpitur, tamen sine dubio corrumpetur de necessitate quia omne genitum corrumpitur, sicut declaratum est in scientia naturali et sicut patet inductive»; Averroè, *Parafrasi*, p. 93.
[73] *Ibidem*, p. 73.

4. *Considerazioni conclusive*

Secondo Rosenthal, mentre la Šarīʿa è onnicomprensiva, poiché conduce alla felicità la totalità degli uomini[74] e incorpora la politica rendendo le sue norme dei doveri religiosi (in tal senso non ci sarebbe una sfera umana autonoma da quella religiosa), il *νόμος* dei filosofi porta alla felicità intellettuale solo pochi individui. In primo luogo, dobbiamo comprendere che significa fare della *Šarīʿa*, come scrive Rosenthal, la "garante" della felicità del genere umano. Difatti, Averroè sostiene che la legge religiosa conduce tutti verso un certo tipo di saggezza, quella pratica, e che solo i filosofi conseguono la sapienza e dunque la vera felicità[75]; per gli altri casi, al massimo, si potrebbe parlare di imitazioni della felicità.

La riflessione concernente la legge divina viene delineata richiamando il modello politico platonico: ciò conduce a tracciare l'analisi della legge sul calco dello stato ideale platonico ed è per questo motivo che Rosenthal può concludere che, secondo Averroè, la *Šarīʿa* coincide con l'ordinamento politico perfetto[76]. Ma il discorso politico svolto dai *falāsifa*, così come quello platonico, esiste solo nelle loro riflessioni e, come ho già affermato, risale a una complessa rielaborazione filosofica del concetto di legge. È la completa cognizione dei fondamenti di un'associazione civile retta da una religione rivelata che permette loro di compiere una considerazione così profonda.

Ad esempio, nella teorizzazione avanzata da Averroè i conflitti teologici, la scissione in sette e le accuse di miscredenza sarebbero pericoli sociali superati solo grazie all'interpretazione filosofica dei testi religiosi[77]. Solo la classe dei dimostrativi[78] conosce i passi da interpretare e con chi e in quali libri poter condividere questo sapere. I teologi non dovrebbero interpretare soggettivamente il testo sacro, né diffondere le loro spiegazioni, ma sarebbero tenuti ad affidare ai soli sapienti la facoltà di scegliere i versetti da interpretare e lasciarli interpretare unicamente a loro[79]. Tutto questo sarebbe fatto per non

[74] Rosenthal sostiene che solo la verità della legge rivelata è conoscibile dalle tre classi di persone e che perciò solo essa conduce tutti i credenti alla felicità e alle perfezione. Si veda Rosenthal, *The Place of Politics*, pp. 261-262.

[75] Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza*, p. 533.

[76] «For the *Sharīʿa* is not a merely adduced as an illustration of Plato's argument as a clever stratagem to secure a superficial adaptation to Islamic concepts (…) Nay, it serves to explain the religious law of Islam in terms of the Ideal Constitution on the basis and with the help of Plato's discussion of the Ideal State and its deviation»; Rosenthal, *The Place of Politics*, p. 247. «In the Middle Ages there did not exist a speculative philosophy in abstract purity and sovereign independence, but only a religious philosophy which was conditioned by a revealed law that taught truth to perfection»; *ibidem*, pp. 254-255.

[77] «For the theologians had not been able to form a consensus regarding scriptural exegesis, and their interpretations could not rise to the level of philosophy (…) Philosophers should decide what most people can and cannot access by way of metaphorical interpretation, and the manner in which these texts should be presented»; Belo, *Averroes and Hegel*, p. 32.

[78] Ossia i filosofi, i quali assentono attraverso la via razionale alla verità; si veda Averroè, *Il trattato decisivo*, p. 59.

[79] Questa posizione è messa in discussione nella *Svelamento dei procedimenti*, in cui sembra

creare disordini civili. La massa dei credenti dovrebbe vivere in modo virtuoso, grazie alle rappresentazioni presenti nella "lettera" del testo sacro, costretta dal suo timore per le punizioni nella vita futura (evitando di menzionare, come invece riportano Avicenna e Ibn al-Nafīs, il caso di persone che obbediscono alla legge solo in presenza, e per il timore, di un potere coercitivo)[80].

Inoltre, facendo della Šarīʿa lo strumento privilegiato per l'acquisizione della felicità umana, si dovrebbe assumere che l'intero genere umano sia musulmano e che dunque esso debba totalmente aderire alla religione islamica. E questo avverrebbe, come ci ricordano i nostri filosofi, con la persuasione e con la spada[81]. Quindi la considerazione di Rosenthal che fa della Šarīʿa la garante della felicità in primo luogo non concerne la semplice legge rivelata, ma quella prodotta dalla loro rielaborazione[82], e secondariamente anche tale interpretazione sembra presentare alcune discordanze, la più importante delle quali è l'inosservanza di quel principio della pluralità religiosa analizzato precedentemente e che anche Averroè sembra tenere a mente nella sua *Parafrasi della «Repubblica»*[83].

Un secondo caso di queste criticità, che conseguono dalla rappresentazione della legge islamica come perfetta e universale, potrebbe essere espresso dalla funzione del *jihād*, esposto da Averroè, come un obbligo collettivo, ma non di ordine universale[84]. Averroè dedica all'argomento un'intera parte del libro *Bidāyat* e, nella sezione in cui si cerca di identificare il nemico da combattere, egli si limita a evidenziare le divergenti opinioni dei giuristi musulmani, ossia se siano da combattere tutti i politeisti, in modo che l'Islam sia esteso al mondo intero, o se il combattimento di debba intraprendere solo nel caso in cui essi mostrino ostilità nei confronti dei musulmani[85]. Ma il ricorso alla guerra, necessario se si ritiene che la totalità del genere umano debba

che l'interpretazione sia, a precise condizioni, accessibile anche alle altre classi. Si veda Belo, *Averroes and Hegel*, p. 42.

[80] Si vedano Avicenna, *Metafisica*, p. 1043 e Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus*, p. 62.

[81] «Et sic est dispositio in legibus quae procedunt secundum leges humanas sicut nostra lex divina. Nam viae per quas ipsa conducit ad Deum sunt duae; una earum per sermonem hortando eos, alia vero per pugnam»; Averroè, *Parafrasi*, p. 10. «Therefore his [the prophet] mission had to be to the whole of mankind, without distinction. His propaganda had to be done in the beginning by mild and peaceful means, and only later on, when his adherents were more numerous, by force and with the sword»; Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus*, p. 54.

[82] Lo stesso Rosenthal sottolinea la divergenza tra la legge, così come essa è intesa da Averroè, e le forme politiche islamiche a lui contemporanee; Rosenthal, *The Place of Politics*, pp. 248-250.

[83] «Utrum autem istae politicae habeant numerum determinatum, quem intendit, videtur quod veritas sit in hoc secundum omnia climata naturalia, vel omnes homines naturales. Et hoc tactum fuit in lege missa ad Rubeos et ad Nigros. Et secundum istam operationem non credit Plato. Haec tamen est politia Aristoteles et est veritas indubitata»; Averroè, *Parafrasi*, p. 37. Come ben illustra Lerner, Averroè non lascia emergere apertamente il contrasto tra filosofia e *Šarīʿa*, ma si limita a presentare la divergenza tra il rifiuto platonico di una società universale e l'universalismo islamico e a sostenere che l'indubitabile verità dell'Islam è condivisa da Aristotele. Tuttavia lo stesso Averroè, continua Lerner, sembra scorgere nella pluralità di città virtuose un'alternativa all'universalismo religioso; Lerner, *Averroes on Plato's «Republic»*, pp. XXII-XXIII.

[84] Averroè, *The Distinguished Jurist,* pp. 454-455.

[85] *Ibidem*, pp. 455-456.

aderire alla legge islamica, sembra essere ciò che più si discosta dal viver bene e da una vita felice, ossia, come abbiamo ricordato, l'obiettivo primario della rivelazione. Per esempio, un autore come Ibn al-Nafīs, nelle ultime pagine della sua opera, ci narra come persino una guerra mossa per la difesa e per la diffusione della religione islamica non produca altro che povertà, morte e la fine delle scienze[86]. Uno scenario tutt'altro che desiderabile, tanto che esso viene descritto in termini apocalittici[87].

Dopo aver presentato i dubbi relativi a una conversione coercitiva, altrettanto poco plausibile sembra essere il caso dell'insegnamento persuasivo rivolto al genere umano della religione islamica. Se, come ho cercato di illustrare, per ammissione di questi stessi filosofi l'insegnamento retorico e dialettico è divulgato nelle religioni in modo diverso in relazione all'immaginario culturale e storico di ogni popolo, sembra impossibile sostenere come un'unica rivelazione, quella islamica, possa essere appropriata per l'intero genere umano. Come scrive Parens in relazione ad Al-Fārābī:

> A homogeneous virtuous regime of the inhabited world is a self-contradiction. Such homogeneity is incompatible with virtue. Differences of place and time, climate, national character, and language justify Alfarabi's championing of religious multiplicity[88].

Infine, ipotizziamo che alla base della giustificazione della legge divina vi sia davvero la felicità umana. Sappiamo che la vita felice e perfetta per il filosofo coincide con l'attività filosofica stessa e, inoltre, sappiamo che, se egli interpretasse un versetto e ne diffondesse il significato, potrebbe essergli ingiunta la morte. Per un tale filosofo sorgerebbero seri dubbi riguardo alla superiorità di un tale ordine sociale, poiché la vita del singolo non sarebbe salvaguardata, così come non lo sarebbe se egli vivesse da solitario in un'isola deserta[89]. Un esempio di tale incongruenza possiamo individuarlo fra questi passi di Averroè:

> È evidente che ci siano testi delle Scritture di cui non è lecita l'interpretazione allegorica, poiché interpretare allegoricamente i principi fondamentali della fede sarebbe miscredenza; o, nel caso si tratti di principi derivati, innovazione biasimevole. D'altra parte ci sono testi del cui senso letterale la classe dimostrativa è obbligata ad avanzare un'interpretazione allegorica, poiché, se essa si arrestasse al senso apparente, compirebbe a sua volta un atto di miscredenza[90].

[86] I finanziamenti militari necessari per una guerra portano all'impoverimento del paese e alla carestia, eventi che producono di conseguenza un aumento dei furti, cattive condizioni sociali e la rarità delle scienze e della sapienza; si veda Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus*, pp. 67-68.
[87] *Ibidem*, pp. 66-74.
[88] Parens, *An Islamic Philosophy*, p. 101.
[89] Avicenna e Ibn al-Nafīs legittimano il passaggio dalla vita solitaria a quella sociale in funzione del viver bene, cioè in funzione della maggiore comodità e sicurezza, frutto della collaborazione umana e della divisione dei lavori.
[90] Averroè, *Il trattato decisivo*, p. 85.

A questi versetti possiamo collegare quelli che Averroè pone in chiusura del suo *Trattato decisivo*, in cui espone come *Allāh* abbia sollecitato l'*élite* a dedicarsi obbligatoriamente a una speculazione completa relativa ai princìpi della religione, una speculazione esaustiva che non potrebbe non ricorrere a una comprensione filosofica[91] dei fondamenti[92] della religione stessa e che il filosofo non potrebbe condividere pubblicamente, dovendo sottostare a delle restrizioni in questa sua attività.

Visto che tale modello politico islamico virtuoso esiste solo nelle loro riflessioni filosofiche e che, anche in questo caso, emergono alcune criticità, possiamo concludere con le asserzioni di Avempace allorché sostiene che il "regime del solitario", ossia lo stile di vita filosofico separato dalla gran parte della società, sia lo stile di vita adottato da coloro i quali ritengono l'ordine sociale coevo imperfetto[93]. Se i filosofi islamici medievali avessero considerato la rivelazione islamica come una sorta di utopia, cosa che farebbe della religione islamica e della sua Legge (*Šarīʿa*) un ordinamento politico perfetto, non sarebbe emerso in loro il bisogno di riflessioni politiche e l'intento stesso di questi libri sarebbe venuto meno. Credo che i caratteri di una vera utopia filosofica sarebbero approssimativamente quelli individuati da Avempace: ognuno orienterebbe se stesso e la propria vita in modo razionale, in relazione alle opinioni e alle azioni. In tal caso, non vi sarebbe la minima necessità di scrivere libri di scienza politica, così come di medicina o di giurisprudenza, poiché ognuno condurrebbe se stesso in modo perfetto[94].

Se il ragionamento è corretto, tutto ciò mostra come il fenomeno islamico, analizzato da questi autori, sia tutt'altro che garante della felicità universale e, anzi, fa emergere come le loro riflessioni politiche siano piuttosto sintomatiche delle imperfezioni della città in cui essi hanno vissuto e del suo governo politico. Con "regime del solitario" non intendo necessariamente sostenere che tali filosofi assumano uno stile di vita asociale o politicamente disinteres-

[91] «Lo stesso Dio, dunque, definisce (i sapienti) uomini di fede, intesa la fede proprio come ciò cui si perviene per mezzo della dimostrazione e che non può non accompagnarsi all'interpretazione allegorica»; *ibidem*, p. 69.

[92] «Princìpi generali [della religione], quali per esempio se sia o no obbligatorio servire Dio, oppure, più importante ancora, se sia vero o no che Dio esiste»; Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza*, p. 533.

[93] «I felici – se mai possiamo trovarne in queste città [imperfette] – godono della felicità [propria] di chi se ne sta in disparte (*mufarrid*), poiché il regime più corretto è il regime di chi se ne sta in disparte; ed è lo stesso che si tratti di un uomo solo o di molti: con le loro opinioni non concordano né la Comunità né le città [imperfette]»; Avempace, *Il regime del solitario*, p. 99.

[94] «Pertanto, una delle caratteristiche delle città perfette è che non esistono in essa medico o giudice, mentre una delle cose generali che vanno connesse alle quattro città semplici [ovvero imperfette] è che si ha bisogno in esse di medici e giudici. Quanto più una città si allontana dalla perfezione, tanto più ci sarà bisogno in essa di queste due funzioni e tanto più elevato sarà il grado di queste due specie [di uomini]. È evidente che nella città perfetta ed eccellente viene dato ad ogni uomo eccellente ciò che è stato previsto per lui; tutte le idee che vi si trovano sono vere e non vi è nessuna opinione distorta; ognuna delle azioni che vi si compiono sono assolutamente eccellenti, mentre l'atto [compiuto] in un [città] diversa, se è eccellente, lo è in relazione ad un male esistente»; *ibidem*, p. 93.

sato, come ben dimostrano le loro biografie[95], quanto che la contemplazione filosofica, condivisa con poche persone, aveva sempre il primato tra le loro attività e che essa doveva sempre essere critica, per quanto le era possibile, nei confronti di ogni cieca tradizione e autorità.

[95] Avempace fu visir del governatore almoravide di Saragozza, Ibn Tafalwīt (Geoffroy, *Ibn Bājja*, p. 483). Ibn Ṭufayl fu ministro del governatore di Granada e, successivamente, lavorò come visir e medico per Abū Yaʿqūb Yūsuf, il sovrano Almohade grazie al quale introdusse Averroè a corte come suo successore (Mallet, *Ibn Ṭufayl*, pp. 531-533). Averroè fu anche *qāḍī* di Siviglia e poi Capo *qāḍī* di Cordoba, nonché medico personale di quello stesso sovrano, Abū Yūsuf Yaʿqūb al-Mansūr, che lo bandì nel 1194 per poi riabilitarlo pochi anni prima della sua morte (Kukkonen, *Ibn Rushd*, p. 495). Ibn al-Nafīs molto probabilmente fu medico personale del sultano mamelucco Baybars al-Bunduqdārī (Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus*, pp. 18-19).

Opere citate

Al-Fārābī, *Il conseguimento della felicità*, in *Scritti politici*, a cura di M. Campanini, Torino 2007, pp. 71-116.

Al-Fārābī, *Le idee degli abitanti della città virtuosa*, in *Scritti politici*, a cura di M. Campanini, Torino 2007, pp. 189-285.

Al-Fārābī, *Il libro dell'ordinamento politico*, in *Scritti politici*, a cura di M. Campanini, Torino 2007, pp. 287-362.

Avempace, *Il regime del solitario*, a cura di M. Campanini e A. Illuminati, Milano 2002.

Averroè, *An Exposition of the Methods of Arguments concerning the Beliefs of the Faith, and a Determination of Uncertain Doubts and Misleading Innovations in Interpretations*, in *The Philosophy and Theology of Averroes. Tractata*, a cura di M.J. Barod e M.M. Gupta, Baroda 1921.

Averroè, *Averroes on Plato's «Republic»*, a cura di R. Lerner, London, 1974.

Averroè, *Parafrasi della «Repubblica» nella traduzione latina di Elia del Medigo*, a cura di A. Coviello e P.E. Fornaciari, Firenze 1992.

Averroè, *Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, a cura di M. Campanini, Milano 1994.

Averroè, *The Distinguished Jurist's Primer. A Translation of «Bidāyat al-mujtahid»*, a cura di I.A.K. Nyazee; rev. di M.A. Rauf, 2 voll., Reading 2000.

Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, a cura di M. Campanini, Torino 2006.

Avicenna, *Avicenna. Metafisica*, a cura di O. Lizzini e P. Porro, Milano 2002.

Avicenna, *Le récit de Ḥayy Ibn Yaqẓān commenté par des textes d'Avicenne*, a cura di A.-M. Goichon, Paris 1959.

A. Bausani, *L'Islam*, Milano 1999.

C. Belo, *Some Notes on Averroes' Appraisal of non-Islamic Religions, with a Focus on Christianity and Judaism*, in *Universalità della ragione*, vol. III, pp. 1-9.

C. Belo, *Averroes and Hegel on Philosophy and Religion*, Farnham 2013.

A. Black, *The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present*, Edinburgh 20112.

C.A. Colmo, *Breaking with Athens: Alfarabi as Founder*, Lanham 2005.

Il Corano: testo arabo con la versione letterale integrale, a cura di G. Mandel, Torino 2006.

P. Crone, *God's Rule. Government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*, New York 2004.

M.O. Fitzgerald, *Universal Foundations of Islam*, in *Universal Dimensions of Islam: Studies in Comparative Religion*, a cura di P. Laude, Bloomington 2010, pp. 18-38.

C. Fraenkel, *Philosophical Religions from Plato to Spinoza: Reason, Religion, and Autonomy*, Cambridge 2012.

R.M. Frank, *The Science of Kalām*, in «Arabic Sciences and Philosophy», 2 (1992), pp. 7-37.

M. Galston, *Realism and Idealism in Avicenna's Political Philosophy*, in «The Review of Politics», 41 (1979), 4, pp. 561-577.

E. Geoffroy, *Pluralism or the Consciousness of Alterity in Islam*, in *Universal Dimensions of Islam: Studies in Comparative Religion*, a cura di P. Laude, Bloomington 2010, pp. 98-104.

M. Geoffroy, *Ibn Bājja*, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*, a cura di H. Lagerlund, London e New York 2010, pp. 483-486.

D. Gutas, *Ibn Ṭufayl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy*, in «Oriens», 34 (1994), pp. 222-241.

Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafīs*, a cura di M. Meyerhof e J. Schacht, Oxford 1968.

Ibn Ṭufayl, *Epistola di Ḥayy ibn Yaqẓān. I segreti della filosofia orientale*, a cura di P. Carusi, Milano 1983.

A. Ivry, *Ibn Rushd's Use of Allegory*, in *Averroës and the Enlightenment*, a cura di M. Wahba e M. Abousenna, New York 1996, pp. 113-125.

R. Kruk, *Neoplatonists and After: From Ibn Ṭufayl to Ibn an-Nafīs*, in *The Neoplatonic Tradition. Jewish, Christian and Islamic themes*, a cura di A. Vanderjagt e D. Patzold, Köln 1991, pp. 75-85.

R. Kruk, *History and Apocalypse: Ibn an-Nafīs' Justification of Mamluk Rule*, in «Der Islam», 72 (1995), 2, pp. 324-337.

T. Kukkonen, *Ibn Rushd*, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*, a cura di H. Lagerlund, London e New York 2010, pp. 494-501.

M. Mahdi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Glencoe 1962.
M. Mahdi, R. Lerner, *Medieval Political Philosophy. A Sourcebook*, Toronto 1963.
M. Mahdi, *Remarks on the Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafīs*, in «Studia Islamica», 31 (1970), pp. 197-209.
M. Mahdi, *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafīs by Max Meyerhof; Joseph Schacht*, in «Journal of the American Oriental Society», 94 (1974), 2, pp. 232-234.
M. Mahdi, *Religious Belief and Scientific Belief*, in «The American Journal of Islamic Social Sciences», 11 (1994), 2, pp. 245-259.
M. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago 2001.
D. Mallet, *Ibn Ṭufayl*, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*, a cura di H. Lagerlund, London e New York 2010, pp. 531-533.
J. Parens, *Metaphysics as Rhetoric. Alfaraby's Summary of Plato's «Laws»*, Albany 1995.
J. Parens, *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions. Introducing Alfarabi*, Albany 2006.
J. Parens, J.C. Macfarland, *Medieval Political Philosophy. A Sourcebook*, New York 2011.
R. Pavalko, *The Political Foundations of Ibn Bājjah's «Governance of the Solitary»*, Ph.D. diss, University of Maryland 2008, <http://hdl.handle.net/1903/8254>.
R.H.D.S. Pereira, *L'universalità della Šarī'a e le leggi particolari (nómoi) nel pensiero di Averroè*, in *Universalità della ragione*, vol. III, pp. 49-54.
E.I.J. Rosenthal, *The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 15 (1953), 2, pp. 246-278.
E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge 1968.
J. Schacht, *Ibn al-Nafīs et son «Theologus Autodidactus»*, in «Homenaje a Millas-Vallicrosa», 2 (1956), pp. 325-345.
J. Schacht, *Ibn al-Nafīs, Servetus and Colombo*, in «Al-Andalus», 22 (1957), pp. 319-336.
L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, New York 1952.
L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago-London 1953.
L. Strauss, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, a cura di R. Esposito, Torino 1998 (raccolta di saggi tratti da L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago-London 1983 e da L. Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, a cura di T.L. Pangle 1989).
Universalità della ragione: pluralità delle filosofie nel Medioevo. Atti del XII Congresso internazionale di filosofia medievale organizzato dall'Officina di studi medievali, Palermo, 17-22 settembre 2007, a cura di A. Musco, R. Gambino, L. Pepi, P. Spallino, M. Vassallo, Palermo 2012.
M. Wahba, *The Politics of Logic*, in *Averroës and the Enlightenment*, a cura di M. Wahba e M. Abousenna, New York 1996, pp. 99-104.

Sara Barchiesi
Università degli Studi di Macerata
barchiesi.sara@gmail.com

RM

Saggi in Sezioni monografiche

I. Sezione monografica

Identità etniche, identità collettive, identità religiose.
Problemi aperti in prospettiva diacronica

a cura di Luca Arcari

Questioni di metodo

Reti Medievali Rivista, 16, 1 (2015)
<http://rivista.retimedievali.it>
ISSN 1593-2214 © 2015 Firenze University Press
DOI 10.6092/1593-2214/455
Identità etniche, identità collettive, identità religiose. Problemi aperti in prospettiva diacronica
a cura di Luca Arcari

Identità collettive, identità etniche, identità religiose. Elementi per una trattazione nella prospettiva della *longue durée* (tra antichità e medioevo)

di Luca Arcari

1. *Le ragioni di una raccolta di saggi*

I contributi qui raccolti sono in parte il frutto di un seminario svoltosi il 12 febbraio 2013 presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università Federico II di Napoli. L'incontro, pensato e organizzato nell'ambito del Progetto FIRB – Futuro in Ricerca 2012 dal titolo *La percezione dello spazio e del tempo nella trasmissione di identità collettive. Polarizzazioni e/o coabitazioni religiose nel mondo antico (I-VI secolo d.C.)* (Università di Napoli Federico II, Università di Catania, Università di Torino)[1], ha inteso chiarire alcune delle questioni preliminari, e più in particolare tre, presenti nel titolo del progetto. Di conseguenza, i contributi che compongono questa sezione monografica – alcuni presentati durante il seminario napoletano, altri aggiuntisi in seguito – sono indirizzati a chiarire soprattutto le questioni legate ai complessi concetti di identità, collettività e religione secondo una prospettiva diacronica, o anche della "lunga durata".

Nel citato progetto FIRB, un aspetto fondamentale su cui si è inteso concentrare l'attenzione è certamente dato da una sorta di rimessa in questione dei molteplici concetti connessi a una possibile definizione di collettività religiosa, soprattutto nei suoi agganci con il formarsi di identità collettive che, con un termine moderno ed estremamente problematico, si possono definire "religiose". Altra premessa indispensabile, almeno per una larga fetta del mondo antico e tardo-antico, è che ciò che definiamo identità non può essere

[1] Fondo per gli Investimenti della Ricerca di Base: < http://www.firbcoabitazioni.it >.

in alcun modo intesa in senso cartesiano o prettamente personalistico e/o individualistico, ma come tratto relazionale, indicatore di rapporti interni a determinate collettività[2].

Come la ricerca antropologica e storica da tempo stanno sottolineando[3], la natura composita e contestuale dei raggruppamenti sociali fa dell'identità collettiva un difficile soggetto di studio e di definizione. Tuttavia esistono una serie di principi di base riguardanti tali identità collettive su cui si è raggiunto un consenso abbastanza diffuso.

Forgiate all'interno di poliedriche forze di interazione sociale, le collettività emergono in una straordinaria varietà di configurazioni. Esse possono formarsi per una serie di ragioni, possono essere composte da persone la cui adesione a un determinato gruppo varia a seconda di un numero imprecisato di fattori e possono essere configurate dalle categorie di tempo e spazio. Una prima questione emerge quasi inevitabilmente dalle affermazioni appena fatte: perché questa connessione tra identità e collettività? L'essere parte di un gruppo implica necessariamente la condivisione di alcuni tratti definitori che giustifichino l'esistenza del gruppo stesso e, quindi, dei suoi membri. In tal senso, quella che si può definire come identità collettiva abbraccia la percezione di somiglianze e differenze tra un gruppo sociale e un altro. In termini concreti, essa implica un senso di "noi siamo noi", "essi non sono noi", e "noi non siamo loro". Nello stesso tempo, però, la somiglianza non può emergere se non attraverso la differenza; dire "noi siamo diversi" implica necessariamente l'idea che gli altri non sono come noi. Questo senso di somiglianza e differenza emerge come risultato

[2] Sul tema si veda ora *Reflections on Religious Individuality*.

[3] Rimando alla voce *Identità* di F. Remotti: «La tesi che si intende qui proporre è che l'emergere dell'idea e dell'interesse per l'identità nelle scienze umane e sociali sia riconducibile a una fase di eclissi delle prospettive universalistiche. Un pensiero di tipo universalistico tende a schiacciare o a sottovalutare l'incidenza delle realtà locali o particolari, sussunte come sono, o come devono essere, entro quadri e movimenti ben più vasti e importanti. Di fronte alla realizzazione di un movimento rivoluzionario di ordine universale o a uno Stato che ritiene di esserne il prodotto, quale peso possono mai avere le "identità" locali? In un periodo di pensiero universalistico esse non vengono nemmeno chiamate identità. Il termine "identità" e, quindi, l'interesse per tale nozione cominciano ad affiorare quando nelle scienze umane e sociali tendono a scemare impostazioni di tipo universalistico o fortemente generalizzante (non solo il marxismo, ma anche il funzionalismo o lo strutturalismo), e proprio per questo l'attenzione si sposta verso configurazioni o contesti locali, portatori di irriducibili significati particolari. Considerato da un punto di vista storico, questo doppio movimento (eclissi di prospettive universalistiche e affioramento di contesti particolari) può essere agevolmente collocato attorno agli anni Sessanta e Settanta del XX secolo. Tra psicologia sociale, psicoanalisi, interazionismo simbolico, costruzionismo sociologico – quali prendono forma soprattutto nel Nord America – è possibile constatare un ricorso sempre più consistente al termine "identità". Per autori come Erving Goffman e Peter Berger, per esempio, la nozione di identità viene collegata al concetto di rappresentazione di sé in un contesto sociale. L'idea di fondo è che l'individuo si formi (si costruisca) in un contesto sociale fatto di attori che recitano su una scena. L'interpretazione drammaturgica della realtà sociale non si riferisce a un piano superficiale (quello della recitazione e della rappresentazione), sotto il quale esisterebbero strutture naturali di ordine universale; si combina invece con una prospettiva costruzionistica, secondo la quale gli esseri umani, in società, mentre inscenano e rappresentano, costruiscono sé stessi (o costruiscono immagini di sé). Tali rappresentazioni-costruzioni, proprio perché avvengono in contesti specifici, assumono valori particolari e danno luogo a forme di identità locali».

dell'interazione sociale. Le somiglianze e le differenze si mostrano attraverso le funzioni di scambio inerenti il rapportarsi tra i membri di una società. Queste somiglianze e differenze diventano lo strumento di definizione dei "confini" tra gruppi e definiscono la base per distinguere ciò che si è rispetto all'esterno.

2. *L'/Le identità tra antropologia e storia*

Nell'ultimo decennio del secolo ormai scorso escono, quasi simultaneamente, due volumi a firma di due dei più importanti antropologi italiani, uno di Ugo Fabietti[4], l'altro di Francesco Remotti[5]. Questi volumi hanno dato vita a un notevole dibattito anche pubblico, e hanno cementificato ulteriormente un aspetto che si è andato via via affermato nella ricerca antropologica e sociologica internazionale, e che per questo ha trovato applicazione in campi piuttosto disparati delle scienze umane, tra i quali va inclusa la stessa ricerca storica, nonostante le sue multiformi espressioni[6]. Per rimanere all'ambito delle ricerche sulle "religioni" antiche, non si può fare a meno di citare il volume di Marcel Detienne sull'autoctonia[7] e quello, più recente, di Maurizio Bettini sulla problematicità intrinseca al concetto stesso di "radice", spesso inscindibilmente connesso a quello di "identità" nei discorsi di autodefinizione non solo individuale[8].

La riflessione di Jürgen Habermas sulle insidie di un'identità europea va certamente indicata come un ulteriore punto di innesco epistemologico, oltre che un nuovo frutto dialettico, di un più ampio mutamento che ha il suo punto di svolta in quella riflessione sull'alterità che si è andata via via affermando, si può ben dire, almeno dalla crisi dell'evoluzionismo in poi. Questa ha in parte riproposto il problema in una fase altamente delicata della storia del XX secolo, soprattutto nel momento in cui si è esplicitamente affermato che «le esperienze storiche si limitano a candidare a un'approvazione consapevole, senza la quale non acquistano la facoltà di creare identità»[9]. Qui, dunque, non posso che sintetizzare brevemente alcuni dei termini del dibattito, soprattutto quelli più rilevanti ai fini del prosieguo del discorso e, credo, della contestualizzazione dei contributi raccolti in questa sezione monografica[10].

[4] Fabietti, *L'identità etnica*.
[5] Remotti, *Contro l'identità*. Si veda anche il più recente *L'ossessione identitaria*.
[6] La bibliografia sul tema è, come è ovvio aspettarsi, divenuta ingovernabile. Mi limito a citare alcuni lavori che sembrano mettere bene in luce l'interscambio avvenuto tra riflessione antropologica e ricerca storica: Massey, *Identity and Community*; *African Crossroads*; *History, Power, and Identity*; San Miguel, *La Isla imaginada*; *Selves in Time and Place*; *A Translucent Mirror*; Wilhite, *Tertullian the African*; *Boundaries of Jewish Identity*; Nestor, *Cognitive Perspectives on Israelite Identity*; *Jewish Studies*; Urciuoli, *Un'archeologia del "noi" cristiano*, in particolare pp. 101-159.
[7] Detienne, *Comment être autochtone*.
[8] Bettini, *Contro le radici*.
[9] Habermas, *L'Occidente diviso*, p. 27.
[10] Su quanto segue, Remotti, *Contro l'identità*, pp. 5 sgg.

In merito al termine "identità", quello che a tutti gli effetti può essere ritenuta la vera e propria *vox media* del titolo del nostro seminario, la ricerca antropologica più recente ha sottolineato che essa non inerisce all'essenza di un oggetto, mentre dipende dalle decisioni dei suoi costruttori; questo implica la necessità di abbandonare una visione essenzialista e fissista dell'identità, per adottarne invece una di tipo convenzionalistico o, nel caso della documentazione fatta oggetto di gran parte dei contributi raccolti in questa sezione monografica, realmente "discorsivo". Nella prima visione, che può essere fatta risalire ad Aristotele, l'identità c'è e va solo scoperta; nella seconda non esiste l'identità, bensì esistono modi diversi di organizzare un punto di coagulo di pratiche discorsive o anche autodefinitorie che si cristallizzano attorno a un costrutto operativo associabile a quello di identità. Come sottolinea Remotti, «l'identità viene sempre, in qualche modo, "costruita" o "inventata"»[11].

C'è però un ulteriore elemento che la ricerca antropologica ha messo bene in rilievo, e riguarda le connessioni tra la costruzione dell'identità e l'appartenenza a una data collettività (il primo elemento del titolo della sezione monografica qui presentata). L'identità è un dato irrinunciabile dell'essere umano, in quanto non è fatto garantito su una base che sia solidamente e preventivamente determinata. Essa appare costruita proprio per sopperire alle lacune che segnano la biologia dell'essere umano e appare, in questo modo, "fornita" soltanto da forme inevitabilmente particolari di umanità. In questo contesto, è interessante richiamare un importante studio di Mary Douglas[12], dove viene esplicitamente affrontato il tema dell'ordine e della pulizia per quanto concerne alcune culture e società. Nella misura in cui una società intende costruire un'identità, immediatamente ci si imbatte nel problema dell'ordine e della pulizia, dell'impurità e della contaminazione. Rispetto alla pulizia, vi sono questioni interne e questioni esterne, operazioni di purificazione che agiscono lungo le linee interne e altre che riguardano invece i confini esterni. Questo avviene perché, per avere identità, non solo occorre costruire una continuità nel tempo e, quindi, una coerenza sincronica dell'assetto sociale, ma anche ridurre, per quanto possibile, la molteplicità e, al tempo stesso, aumentare la particolarità; tale processo dialettico conduce a un incremento della coerenza del sistema stesso e all'affermazione dell'identità. Come sottolinea ancora Remotti,

> la particolarità è condizione dell'identità: ma difficilmente un'identità che intenda affermarsi può ammettere senza remore la propria particolarità. Il rapporto organico tra particolarità e identità, quello per cui la particolarità è condizione dell'identità, agisce sul piano funzionale: diventa invece un problema sul piano dell'auto-rappresentazione. Beninteso, è possibile accettare e ammettere esplicitamente la particolarità delle proprie forme identitarie; ma questa ammissione non può non tradursi in un indebolimento della loro forza, del loro potere di convincimento[13].

[11] Remotti, *Contro l'identità*, p. 5.
[12] Douglas, *Purezza e pericolo*.
[13] Remotti, *Contro l'identità*, pp. 21-22.

Detto in altri termini, un'identità costruita come rappresentativa di una collettività mette in gioco, quasi inevitabilmente e spesso implicitamente, un processo dialettico di autoaffermazione ed esclusione, per cui "noi siamo noi" proprio perché "non siamo loro". Per essere, per continuare ad essere "noi", occorre far intervenire gli altri (vicini o nemici). Certamente l'intervento dell'alterità può dare esiti diversi nella ricostruzione della propria particolarità identitaria, tanto che l'altro può essere inglobato, letto e rimodulato nell'ottica del "noi", oppure escluso e marginalizzato perché ri-definito come totalmente diverso; ma tali esiti specifici rappresentano sempre e comunque la conseguenza di una necessità, quella di identificare la propria particolarità, appunto la propria identità, lungo "linee interne" e "confini esterni".

L'altro elemento del titolo che si è voluto dare al seminario di cui raccogliamo gli atti, "identità etniche", è ugualmente problematico. La questione tocca inevitabilmente una possibile definizione di razza. Oggi la biologia e l'antropologia riconoscono che tali modi di classificare l'appartenenza al genere umano sono anch'essi costrutti culturali, dato che, biologicamente parlando, nella specie *homo sapiens* le razze non esistono di per sé. Le identità etniche non vanno intese secondo le modalità con cui amano rappresentarsi – raggruppamenti tassonomici chiusi in quanto mere estensioni biologiche, genealogicamente ricostruibili, di un originario nucleo parentale –, bensì come «costruzioni sociali soggettivamente percepite»[14], «ora attribuite ora rivendicate secondo strategie molteplici e con finalità variabili»[15]. L'identità etnica, in quanto artefatto che presuppone processi dialettici che la rendono impensabile se non in maniera contrastiva e contestuale, è il costrutto – o come direbbero Furio Jesi e Giorgio Agamben, una vera e propria «macchina antropologica»[16] – che per il mondo mediterraneo e vicino-orientale antico ha assunto una notevole importanza nella definizione e nell'autopresentazione di non poche collettività.

Va sottolineato che, in questo ambito, il dibattito storiografico ha assunto posizioni piuttosto divergenti a seconda dei differenti oggetti d'indagine, e non poteva essere altrimenti. Per evidenziare anche sommariamente i termini della questione, va richiamata una prima distinzione, introdotta da Christian Bromberger[17] e ripresa da Fabietti: quella tra identità sostanziale e identità performativa. La prima è quella prodotta dallo sguardo esterno e costituita mediante selezione di un certo numero di criteri; la seconda è quella prodotta dai soggetti interessati, ed è detta performativa

> in quanto essa sarebbe immediatamente colta dai soggetti che non hanno bisogno di selezionare in maniera cosciente i tratti che essi ritengono costituire i criteri di appar-

[14] *Ethnic Identity*, p. 350.
[15] Urciuoli, *Un'archeologia del "noi" cristiano*, p. 102.
[16] Jesi, *La festa*, p. 15, ripreso in parte da Agamben, *L'aperto*, pp. 80-82. Di recente è ritornato su queste riflessioni, tra gli altri, anche Urciuoli, *Un'archeologia del "noi" cristiano*, pp. 37-42.
[17] Bromberger, *L'ethnologie de la France*.

> tenenza. Tale identità è detta "performativa" per indicare una sua necessità, una sua cogenza per tutti quelli che si identificano con un certo gruppo[18].

Tale distinzione è importante, dato che i sostenitori della performatività del concetto di identità etnica non ritengono necessaria la presenza cosciente di una categorizzazione esplicita in tal senso, ovvero che individui i tratti di appartenenza a un'etnicità da cui derivare la concreta operatività culturale in specifiche collettività. Opposta, invece, è l'idea di coloro che, pur riconoscendo nell'etnicità uno strumento retorico per la mobilitazioni di interessi collettivi, ritengono che le contrapposizioni etniche siano una delle forme in cui i conflitti di interesse tra e entro gli stati vengono perseguiti (esprimono una tesi più o meno simile soprattutto storici del periodo moderno e contemporaneo)[19]. Secondo i sostenitori della tesi "modernista" va contestata, come scrive Emiliano Rubens Urciuoli,

> la legittimità d'uso del concetto in assenza dei fenomeni moderni cui è principalmente connesso: l'idea di nazione come referente primario di una coscienza collettiva, l'affermazione dello Stato come regolatore primo del benessere economico della popolazione, gli altri processi "portatori" di modernità quali il capitalismo, la burocrazia, e così via[20].

3. *L'identità "indispensabile"?*

In sede introduttiva, va sottolineato come – stando ad alcuni documenti provenienti dal contesto mediterraneo antico e tardoantico – un radicato pensiero che possiamo definire etnico attraversasse larghe fette di macrocollettività; un pensiero etnico, i cui primi esempi sembrano proprio ravvisabili in alcuni ambiti delle cosiddette civiltà del Vicino Oriente antico e della grecità (ed è da lì, anche se tramite la sua declinazione più propriamente letteraria, che esso si riverbera nel giudaismo ellenistico e nelle stesse scuole filosofiche giudaiche tra II secolo a.C. e I secolo d.C., quelle che hanno rappresentato uno dei "traini" di diffusione allo stesso messaggio proto-cristiano). Tale "pensiero" appare di volta in volta rifunzionalizzato a seconda dei differenti contesti ma sempre e comunque nel senso di afferenza a una costruzione collettiva definibile come popolo nei termini di un diffuso schema primordialista[21]. Come scrive ancora Urciuoli,

> quella che noi definiamo "identità etnica" si presentava in genere come dato inequivoco, afferente l'essenza di realtà empiriche, indiscutibili al punto che una data entità sociale non poteva né presentarsi né essere riconosciuta come popolo senza

[18] Fabietti, *L'identità*, p. 135.
[19] Per esempio, Wallerstein, *Il sistema mondiale dell'economia moderna*; Anderson, *Comunità immaginate*; Gellner, *Nazioni e nazionalismi*; Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismo dal 1780*.
[20] Urciuoli, *Un'archeologia del "noi" cristiano*, p. 103.
[21] Per ulteriori sviluppi, *Strategies of Distinction*.

previa individuazione di un fondatore storico-genetico cui ricollegare la propria discendenza[22].

Pur in presenza di ben altre idee di nazione e di forme di assistenzialismo pubblico inaccostabili a ciò che oggi resta dello stato sociale tradizionalmente inteso, i presupposti genealogici della memoria culturale antica sembrano confermare il postulato di Anthony D. Smith[23], secondo cui ciò che definiamo il mito di una comune origine nel tempo e nello spazio è essenziale per la costituzione-costruzione di una comunanza etnica. Il caso più noto e ovvio è quello dell'ebraismo, dove, almeno dall'epoca del secondo Tempio in poi, il nome di Israele, nome dato da Dio all'antenato eponimo (*Genesi*, XXXII, 29), identifica il popolo di YHWH, in quanto sinonimo ed etnonimo di designazione divina.

Nei libri dei Maccabei, dove è forte l'influsso del modo di organizzare il discorso che si suole definire "storico", in un programma cosciente di assimilazione e rifunzionalizzazione delle modalità di ricordare il passato mutuato dalla storiografia greca, la contrapposizione tra Israele e le genti (*ta ethne*) è elemento che permette di definire e, quindi, di cristallizzare il concetto stesso di giudaismo. In *II Maccabei*, II, 21 troviamo attestato, per la prima volta, il termine greco *ioudaismos* quale indicatore tanto dell'appartenenza razziale-politica al popolo giudaico, quanto della fede esclusiva nell'unico Dio di Israele e dell'incrollabile fedeltà alla Torah da lui data. Tale appartenenza è definita, per contrasto, dall'opposizione agli *ethne*. In *II Maccabei*, VI, 1 sgg. si ricorda come il re Antioco avesse inviato un vecchio Ateniese per costringere i Giudei ad allontanarsi dalle leggi dei padri (*oi patrioi nomoi*) e a non amministrarsi secondo le norme di YHWH, in modo da rendere impuro il tempio di Gerusalemme e dedicare questo al nome di Giove Olimpio. L'autore del testo sottolinea come duro e intollerabile fosse per tutti l'intensificarsi del male, dato che il santuario

era pieno di dissolutezza e di feste (*komoi*) delle genti (*ethne*), che oziavano con le etere ed entro i sacri portici avevano rapporti con donne, immettendo al suo interno cose disdicevoli (*II Maccabei*, VI, 4)[24].

La specificità di una simile autodefinizione pare confermata, tra l'altro, proprio da alcuni ambiti provenienti dalla cultura greco-romana, dove il

[22] Urciuoli, *Un'archeologia del "noi" cristiano*, p. 104.
[23] Smith, *Le origini etniche delle nazioni*.
[24] Per la traduzione italiana, Arcari, *2 Maccabei*. Secondo alcuni, qui ci sarebbe un riferimento a veri e propri rituali di prostituzione sacra, consumati entro i portici interni del santuario, fino a quel tempo interdetti alle donne. L'esistenza di una vera e propria prostituzione sacra nelle culture antiche è oggi al centro di un importante dibattito. Secondo alcuni, la cosiddetta prostituzione sacra sarebbe più una tendenza stigmatizzante nei confronti di culti (ritenuti e/o costruiti come) «altri», che non una pratica realmente attestata, e definibile come tale all'interno di particolari sistemi culturali: sul tema, si veda Lynn Budin, *The Myth of the Sacred Prostitution* e *Tempelprostitution im Altertum*.

termine "Giudei" indica, di norma, gli appartenenti al popolo di YHWH secondo la legge romana, a fronte della denominazione di "Ebrei", quella che essi stessi si danno quando intendono caratterizzarsi per antichità di storia e continuità di tradizione[25]. L'impostazione storiografica del discorso maccabaico ha avuto certamente il suo peso, se non altro perché il modello *par excellence* di ogni discorso in tal senso, quello erodoteo, sembra aver offerto più di uno spunto in questa stessa direzione (si pensi all'*hellenikon homaimon* di Erodoto, VIII, 144, 14).

Un limite è però sempre in agguato nella ricerca storica rispetto a simili autodefinizioni, quello dell'estensione indebita. Il limite, va detto, dipende molto spesso dalla parzialità della documentazione pervenutaci e dall'inevitabile selezione che lo storico contemporaneo è spesso indotto a condurre per obbedire a particolari indirizzi di ricerca. Il discorso sembra valere per il mondo greco così come per quello musulmano, dove spesso l'identificazione di un'essenza di "grecità" o di "islamicità" ha condotto a letture che si possono definire onnicomprensive e/o essenzialistiche, tralasciando quello che, invece, appare il dato centrale rispetto agli *identity markers* identificabili grazie all'indagine di stampo sociologico, cioè la loro continua rinegoziazione in particolari microcontesti a fronte di concrete dinamiche storiche e culturali. In realtà, se è possibile definire alcuni caratteri generali di afferenza a una certa etnicità, per particolari periodi storici e per specifiche funzioni culturali rispetto a un dato momento, va anche detto che simile paradigma emerge paradossalmente quasi sempre più nella sua dimensione rinegoziata che non in quella di una presunta essenzialità. Il caso della legittimazione come "vero Israele" attestata in certo cristianesimo del I-II secolo assume valore realmente emblematico.

Il concetto e la (più o meno) corrispondente forma greca di *Verus Israel*[26] compaiono per la prima volta nel *Dialogo con Trifone* di Giustino, quando l'autore replica a un'obiezione preliminare del suo fittizio interlocutore rivendicando che sono i credenti in Cristo a essere «il vero Israele, quello spirituale (*Israelitikon [...] to alethinon, pneumatikon*)» (*Dialogo con Trifone*, XI, 5)[27]. L'operazione di Giustino è certamente audace: il *genos* dei credenti in Cristo, alla sua epoca composto anche da non Ebrei (o, comunque, da individui che non si definiscono secondo il criterio dell'etnicità ebraica), viene ricondotto allo stesso capostipite del popolo ebraico, di cui i credenti si ritengono, però, la più vera espressione: la macchina etnologica si applica a un dato eviden-

[25] Harvey, *The True Israel*, pp. 148-224. Paolo, in *Fil.* III 5, si dichiara *Hebraios ex Hebraion*.
[26] La formula è stata al centro dell'indagine di Simon, *Verus Israel*. Sulla genesi e sul contesto del libro di Simon, si vedano Parente, Verus Israel *di Marcel Simon* e Bolgiani, *Erik Peterson e il giudeocristianesimo*, in particolare pp. 339-341. Si veda anche Baumgarten, *Marcel Simon's* Verus Israel. Per un approccio critico al concetto, soprattutto nella rinnovata prospettiva dello studio del proto-cristianesimo nel contesto del giudaismo del periodo romano, Jacob, *The Lion and the Lamb*, specialmente pp. 101-104, 110 e Broadhead, *Jewish Ways of Following Jesus*, specialmente pp. 235-242.
[27] Per il testo greco di Giustino, si veda Bobichon, *Justin Martyr*, I, pp. 212-213.

temente testuale, quello che si rifà all'*auctoritas* della Bibbia, o di ciò che all'epoca era ritenuto afferente alla "Bibbia", saldandosi a un insieme di parole autorevoli capaci di costruire l'evidenza di una vera e propria genealogia a-biologica, costruita su basi interamente tradizionali. La natura di questa discendenza è data dall'attributo *pneumatikon*, che individua il criterio che identifica la stessa «vera giudaicità» dei credenti. Il punto è che se Giustino può estendere a tal punto la categoria del *genos Israelitikon*, è perché essa presentava al suo interno una sua intrinseca estendibilità, la stessa che permetteva a Paolo, un Giudeo a tutti gli effetti, di dire che «non tutti i discendenti di Israele sono Israele» (*Romani*, IX, 6), affermazione che evidenzia il fatto che è possibile avere discriminanti religiose entro l'eredità biologica abramitica (si pensi ai timorati di Dio o ai simpatizzanti); o al veggente di Patmos, anch'egli un giudeo credente in Cristo, per altro particolarmente attento al divieto di mangiare carne immolata agli idoli (*Apocalisse*, II, 20), secondo il quale esiste una sinagoga di Satana, composta di falsi Giudei, contrapposta, anche se implicitamente, a una "vera" sinagoga, evidentemente di veri Giudei, quella dei credenti in Cristo a cui egli si rivolge nella sua *Apocalisse* (*Apocalisse*, II, 8).

Rimane certamente sullo sfondo il criterio etnologico della distinzione Israele/genti, sebbene la fede in Gesù sia capace di disattivare lo stesso indizio etnologico in favore di una sua riformulazione in chiave "spirituale"; questo evidentemente perché il giudaismo del I secolo, sebbene definibile *anche* come aderenza alla legge di YHWH e separazione dai *goyim* (i pagani), poteva essere anche *altro*, o poteva definirsi anche *in altro modo*. Da qui le operazioni dei credenti in Cristo appena ricordate, di certo non dei funghi spuntati solo e soltanto in risposta a una dinamica ideologica interna a certi gruppi, ma più ragionevolmente innesti su *humus* classificatori e definitori che permettevano margini di azione, quand'anche solo potenziali, in questa stessa direzione.

Entra qui in gioco la tanto discussa definizione di "religione", e quella connessa di "identità religiosa", strumento non di rado utilizzato in una dimensione più essenzialistica che non prettamente euristica. Il dato dell'essenza di una certa identità religiosa appare evidente se prendiamo in esame la ben nota distinzione di Hume tra i politeismi e i monoteismi – quella stessa distinzione che ha condotto, per esempio, alla classificazione dei sistemi religiosi in etnici e fondati. Hume sosteneva, con evidente atteggiamento polemico rispetto al cristianesimo, che se il politeismo è fenomeno di per sé aperto, disponibile al dialogo e alla conciliazione, "socievole", il monoteismo è invece chiuso, compatto, incorruttibile, programmaticamente avverso all'alterità e quindi all'alterazione di sé[28].

La distinzione potrebbe essere facilmente relegata all'espressione di un pensiero sensista e/o materialista di matrice illuministica e, quindi, programmaticamente anticristiano, se non fosse che essa è stata ripresa in tempi re-

[28] Hume, *Storia naturale della religione*, pp. 85-86.

centi da un antropologo come Jack Goody, che la riformula nella chiave di opposizione "religione del libro" *vs.* "religione della parola" (nella sua analisi, quelle dell'Africa tradizionale). Per Goody la scrittura ha un ruolo determinante nel processo di formazione di un'identità in ambito religioso, l'esistenza di un libro sacro fissa i contenuti di credenze e rituali e, quindi, anche i contenuti di fedeltà degli adepti, delimitando fin da subito «una frontiera che per così dire scatta automaticamente»[29].

Se l'affermazione di Goody può essere valida (e, di fatto, lo è) in riferimento a singoli contesti storico-culturali, non può però diventare l'unica lente con cui leggere lo sviluppo di fenomeni che riteniamo specifici della religione del libro e/o dell'unico Dio, ma che si sono originati quando *un* libro particolare ancora non c'era, e quando all'unico Dio YHWH si andava affiancando una divinità *altra*, per nulla seconda, pari comunque ad esso per quanto concerne la concreta venerazione dei suoi credenti. In sostanza, quel complesso che si definisce giudaismo-cristianesimo antico, il secondo, in realtà, almeno fino al II-III secolo d.C. un insieme di microsistemi spiegabile del tutto all'interno del macro-sistema giudaico, va affrontato tenendo presente, da un lato, la rinegoziabilità del concetto di identità ebraica a fronte di particolari istanze micro-gruppali, e la necessità, dall'altro, di non retroproiettare su quei particolari sistemi elementi che si consolideranno soltanto in seguito.

4. *Auto-presentazioni identitarie in chiave "religiosa" e* longue durée

Nel progetto FIRB da cui è scaturito il seminario di Napoli, e quindi nei contributi che qui si presentano, grande rilevanza assume il concetto di *longue durée* (o "lunga durata"), sebbene nella sua più recente riformulazione che prende in parte le distanze dalla scuola francese delle *Annales* (dare priorità alle strutture storiche di lunga durata)[30].

Recenti applicazioni della lunga durata si trovano, ad esempio, negli studi sulla democrazia[31]: nonostante alcuni problemi che la ricerca recente sta rilevando rispetto a un approccio *longue durée* concentrato su fatti culturali più o meno tangenti con ciò che ancora definiamo "storia delle idee"[32], nel caso dei contributi che qui si raccolgono la lunga durata sembra uno strumento particolarmente efficace per comprendere non l'essenza di "una" religione, o di alcune manifestazioni che si ritengono espressioni di una data "religio-

[29] Goody, *La logica della scrittura*, p. 7.
[30] Per un quadro aggiornato, Lee, *Introduction*.
[31] Si vedano Putnam, *Making Democracy Work*, e Flyvbjerg, *Rationality and Power*. Entrambi gli autori, pur con notevoli divergenze, sostengono che la chiave per capire adeguatamente le democrazie moderne sia uno studio in cui ad avere preminenza siano gli scarti e le rotture, in un quadro diacronico a largo raggio tale da verificare e valutare l'impatto di alcune strutture di governo pre-moderne sulle stesse democrazie odierne.
[32] Armitage, *What's the Big Idea?*.

ne", ma vere e proprie rimodulazioni e rinegoziazioni all'interno di concreti "microcontesti" sociali, una declinazione del termine "collettivo" che – per la documentazione oggetto della presente sezione – sembra tenere in conto la varietà dei contesti ricostruibili dietro le nostre "fonti" e la loro non facile riducibilità a un più ampio e generale macro-contesto. In sostanza, nel caso dei fatti culturali "religiosi", l'analisi su un ampio spaccato cronologico permette, da un lato, di ricostruire alcune tendenze ben attestate di auto-definizione collettiva in aderenza a una *traditio* ritenuta e, quindi, riformulata come autorevole; dall'altro, lo stesso approccio è capace di rendere conto degli scarti e della distanza che separa simili autodefinizioni dai contesti che vengono ritenuti parte di quella stessa *traditio* che viene di volta in volta ricostruita a usi e consumi interni e in risposta a concreti bisogni funzionali[33].

Michel Foucault ha affrontato la questione della *longue durée* in più di una sede[34]. Ci sono alcune pagine, nel corso tenuto al Collège de France nel gennaio-marzo del 1976[35], in cui Foucault mette in relazione il discorso sulle razze e la contro-storia messa in atto a partire dal XVI e XVII secolo (quando «Il discorso storico non sarà più allora il discorso della sovranità, e neppure quello della razza, ma [...] quello delle razze e dello scontro delle razze, della lotta delle razze attraverso le nazioni e le leggi»)[36]. Come è noto, l'atteggiamento di Foucault rispetto alla storia *longue durée*, quella che per lui era la storia portata avanti soprattutto da Braudel e dai discendenti di Bloch, fu abbastanza alterno, o quanto meno intermittente, sebbene, al tempo stesso, realmente necessario per scavare sotto i concetti *discorsivizzati* e comprendere il loro *status* di vere e proprie macchine congegnate per creare e/o cementificare poteri. Eppure, proprio nelle lezioni del 1976, una sorta di approccio alle modalità discorsive di autopresentazione identitaria secondo la *longue durée* inevitabilmente emerge tra le pieghe dell'analisi, proprio quando Foucault riflette sulle modalità quasi mistiche con cui la "razza" tedesca assurge alla dimensione di "unica" e/o "vera" razza degna di questo nome (non va escluso che lo stesso *Verus Israel* dell'apologetica protocristiana menzionato possa essere ritenuto come una sorta di vero e proprio "punto di innesco" ideologico/teologico, di particolare persistenza, dello stesso meccanismo discorsivo he ruota attorno alla "razza superiore")[37]. Foucault finisce col mettere in luce, quasi icasticamente, la sostanziale necessità di una visione che tenga conto delle rifunzionalizzazioni e degli scarti tra un modo di autodefinire la propria superiore identità e un passato "mitico" (o rivissuto in chiave "religiosa"?) ricostruito a uso e consumo di simili auto-definizioni identitarie esclusiviste.

33 Per un'analisi di problematiche più o meno similari, anche se relativamente a un periodo più circoscritto, si veda la recente raccolta Aliter. *Controversie religiose*.
34 Si pensi all'introduzione a *L'archeologia del sapere*.
35 Foucault, «*Bisogna difendere la società*».
36 *Ibidem*, p. 64.
37 Ruether, *The Theological Roots of Anti-Semitism*.

> Il nazismo riutilizzerà così tutta una mitologia popolare, e quasi medievale, per far funzionare il razzismo di stato entro un paesaggio ideologico-mitico che si avvicina a quello delle lotte popolari, le quali, in una certa epoca, avevano potuto sostenere e permettere di formulare il tema della lotta delle razze. Nel periodo nazista, il razzismo di stato sarà così accompagnato da tutta una serie di elementi e di connotazioni come quelli, ad esempio, della lotta della razza germanica asservita, per un certo tempo, a vincitori provvisori, sempre identificati dalla Germania con le potenze europee, gli slavi, gli alleati che hanno imposto il trattato di Versailles, e così via. Ma a questi si sono accompagnati anche il tema del ritorno dell'eroe, degli eroi (il risveglio di Federico e di tutti coloro che erano stati le guide e i Führer della nazione); quello della ripresa di una guerra ancestrale; dell'avvento di un nuovo Reich che rappresenta l'impero degli ultimi giorni e deve assicurare il trionfo millenario della razza, ma che rappresenta anche, e in maniera necessaria, l'imminenza dell'Apocalisse e dell'ultimo giorno. Questa è dunque la riconversione, o il reinsediamento, o la reiscrizione nazista del razzismo di stato nella leggenda delle razze in guerra[38].

Gli echi delle attente e raffinate indagini di George L. Mosse, pur in ottica esclusivamente, o quasi esclusivamente (e comprensibilmente) ebraico-centrica, non sono così lontani[39]. Il *fil rouge* di un'auto-affermazione, che è al tempo stesso (implicita) stigmatizzazione, in chiave fortemente identitaria come quella di *Verus Israel* ("*noi siamo* il Verus Israel"), in quanto strumento automaticamente e implicitamente autodefinitorio ed esclusivistico ("*noi siamo*, in quanto diversi, o più veritieri, di *altri*"), risiede nella sua dimensione di costrutto fondativo. Questo, traendo la sua linfa proprio da una sostanza ideologico-teologica sostitutiva, riesce a propagarsi al di là di specifici contesti e ambiti sociali, in quanto portato di una *traditio* continuamente riproposta e rifunzionalizzata proprio per autodefinizioni che mirano ad affermarsi come autorevolmente fondate[40]. Vista nella sua dimensione di (più o meno forzato) collegamento a un passato continuamente rivisto e rifunzionalizzato, l'autodefinizione identitaria, proprio rispetto alla concreta azione in e di gruppi che si percepiscono in quanto tali intorno a pratiche di aggregazione di matrice tradizionale, è capace di "passare" da un contesto all'altro mantenendo quasi inalterata la sua emergenza formale, e di significare, nei nuovi contesti in cui appare riproposta, in modo ugualmente funzionale. È quanto questa raccolta di saggi intende rilevare proprio partendo da casi specifici,

[38] Foucault, *«Bisogna difendere la società»*, p. 75.
[39] Si veda soprattutto *Le origini culturali del Terzo Reich*.
[40] Il punto di innesco ideologico costituito dall'autodefinizione *Verus Israel* si riverbera, quasi inevitabilmente anche se *e contrario*, sulla stessa stigmatizzazione liturgica della cosiddetta «giudaica perfidia», attestata nel *Missale Romanum* emanato da Pio V del 1570 e che ha rappresentato per secoli la sintesi dell'immagine degli Ebrei nella stessa liturgia latina. Sul tema si veda l'interessante studio di Menozzi, *«Giudaica perfidia»*, in cui si rileva come in questa stessa stigmatizzazione vadano ravvisate le radici di uno stereotipo antisemita che le stesse traduzioni liturgiche (non solo latine o tridentine) hanno finito coll'introiettare nella mentalità cattolica. Nella prospettiva della *longue durée*, il fondamento teologico dell'accusa di deicidio rivolta contro gli Ebrei appare come "l'altra faccia" derivante dalla coscienza di essere il *Verus Israel*. Va ricordato come il termine *perfidus* indichi propriamente colui che è "infedele", per cui la stigmatizzazione è interamente fondata su basi teologiche. Sul tema, si veda l'importante studio di Nicolotti, Perfidia Iudaica.

per arrivare soprattutto a chiarire l'importanza che l'autodefinizione, fondata ideologicamente e/o teologicamente in chiave esclusivista e veritiera, rispetto ad altri casi ritenuti non veritieri, assume nella cruciale *middle-ground*[41] che è il passaggio, nebuloso e indefinito, tra quelle convenzioni che oggi ancora ci si ostina a chiamare "tardo-antico" e "medioevo".

[41] Credo che la metafora spaziale, rispetto a quella cronologica e/o biologica («momento» e/o «fase»), renda molto più efficacemente la problematicità di questi termini e concetti, soprattutto se si tiene a mente la riflessione condotta da White, *The Middle Ground*.

Opere citate

African Crossroads. Intersections between History and Anthropology in Cameroon, a cura di I. Fowler e D. Zeitlyn, Providence-Oxford 1996.
G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino 2002.
Aliter. *Controversie religiose e definizioni di identità tra Tardoantico e Medioevo*, a cura di A. Capone e A. Beccarisi, Roma 2015.
B. Anderson, *Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi*, Roma 1996 (ed. orig. London 1983).
L. Arcari, *2 Maccabei*, in *La Bibbia dei LXX. 2. Libri storici*, sotto la direzione di P. Sacchi, a cura di P.G. Borbone, Brescia 2015, c.d.s.
D. Armitage, *What's the Big Idea? Intellectual History and the* Longue Durée, in «History of European Ideas», 38 (2012), pp. 493-507.
A.I. Baumgarten, *Marcel Simon's* Verus Israel *as a Contribution to Jewish History*, in «Harvard Theological Review», 92 (1999), pp. 465-478.
M. Bettini, *Contro le radici. Tradizione, identità, memoria*, Bologna 2011.
P. Bobichon, *Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon. Édition critique, traduction, commentaire*, I-II, Fribourg 2003.
F. Bolgiani, *Erik Peterson e il giudeocristianesimo*, in Verus Israel, pp. 339-374.
Boundaries of Jewish Identity, a cura di S.A. Glenn e N.B. Sokoloff, Washington 2010.
E.K. Broadhead, *Jewish Ways of Following Jesus: Redrawing the Religious Map of Antiquity*, Tübingen 2010 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 266).
C. Bromberger, *L'ethnologie de la France et le problème de l'identité*, in «Civilisations», 42 (1993), pp. 45-63.
P.K. Crossley, *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology*, Berkeley-Los Angeles 1999.
M. Detienne, *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné*, Paris 2003.
M. Douglas, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna 2013[2] (ed. orig. New York 1970).
Ethnic Identity. Creation, Conflict, and Accomodation, a cura di L. Romanucci-Ross e G.A. De Vos, Walnut Creek 1995.
U. Fabietti, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma 1995.
B. Flyvbjerg, *Rationality and Power. Democracy in Practice*, Chicago 1998.
M. Foucault, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Milano 1971 (ed. orig. Paris 1969).
M. Foucault, *«Bisogna difendere la società»*, Milano 1998 (ed. orig. Paris 1997).
E. Gellner, *Nazioni e nazionalismi*, Roma 1985 (ed. orig. Oxford 1983).
J. Goody, *La logica della scrittura e l'organizzazione della società*, Torino 1988 (ed. orig. Cambridge 1986).
J. Habermas, *L'Occidente diviso*, Roma-Bari 2007 (ed. orig. Frankfurt a.M. 2004).
G. Harvey, *The True Israel. Uses of the Name Jew, Hebrew, and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature*, Leiden 1996.
History, Power, and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992, a cura di J.D. Hill, Iowa City 1996.
E. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismo dal 1780. Programma, mito, realtà*, Torino 1991 (ed. orig. Cambridge 1990).
D. Hume, *Storia naturale della religione e saggio sul suicidio*, Roma-Bari 1981 (ed. orig. 1757).
A.S. Jacobs, *The Lion and the Lamb: Reconsidering Jewish-Christian Relations in Antiquity*, in *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, a cura di A.H. Becker e A. Yoshiko Reed, Tübingen 2003, pp. 95-119 (Texts and Studies in Ancient Judaism, 95).
F. Jesi, *La festa. Antropologia, etnografia, folklore*, Torino 1977.
Jewish Studies at the Crossroads of Anthropology and History, a cura di R.S. Boustan, O. Kosanski e M. Rustow, Philadelphia 2011.
R.E. Lee, *Introduction: Fernand Braudel, the* Longue Durée*, and World-System Analysis*, in *The* Longue Durée *and World-Systems Analysis*, a cura di R.E. Lee, New York 2012.
S. Lynn Budin, *The Myth of the Sacred Prostitution in Antiquity*, Cambridge 2008.
I. Massey, *Identity and Community. Reflections on English, Yiddish, and French Literature in Canada*, Detroit 1994.

D. Menozzi, *«Giudaica perfidia». Uno stereotipo antisemita fra liturgia e storia*, Bologna 2014.
G.L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, Milano 20083 (ed. orig. New York 1964).
D.A. Nestor, *Cognitive Perspectives on Israelite Identity*, London-New York 2010.
A. Nicolotti, Perfidia Iudaica. *Le tormentate vicende di un'orazione liturgica prima e dopo Erik Peterson*, in *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, a cura di G. Caronello, Roma 2012, pp. 477-514.
F. Parente, Verus Israel *di Marcel Simon a cinquant'anni dalla pubblicazione*, in Verus Israel, pp. 19-46.
R.D. Putnam, *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton 1993.
Reflections on Religious Individuality: Greco-Roman and Judaeo-Christian Texts and Practices, a cura di J. Rüpke e W. Spickermann, Berlin-New York 2012.
F. Remotti, *Contro l'identità*, Roma-Bari 1996.
F. Remotti, *L'ossessione identitaria*, Roma-Bari 2010.
F. Remotti, *Identità*, < http://www.treccani.it/scuola/dossier/2013/parole/identita.html >.
R.R. Ruether, *The Theological Roots of Anti-Semitism*, in *The Persisting Question. Sociological Perspectives and Social Contexts of Modern Antisemitism*, a cura di H. Fein, Berlin-New York 1987, pp. 23-45.
P.L. San Miguel, *La Isla imaginada. Historia, identidad y utopía en La Española*, San Juan-Santo Domingo 1997.
Selves in Time and Place. Identities, Experience, and History in Nepal, a cura di D. Skinner, A. Pach III e D.C. Holland, Lanham-Oxford 1998.
M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris 1948.
A.D. Smith, *Le origini etniche delle nazioni*, Bologna 1992 (ed. orig. Oxford 1986).
Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300-800, a cura di W. Pohl, H. Reimitz, Leiden-Boston-Köln 1998.
Tempelprostitution im Altertum: Fakten und Fiktionen, a cura di T.S. Scheer e M. Lindner, Berlin 2000.
E.R. Urciuoli, *Un'archeologia del "noi" cristiano. Le "comunità immaginate" dei seguaci di Gesù tra utopie e territorializzazioni (I-II sec. e.v.)*, Milano 2013.
Verus Israel. *Nuove prospettive sul giudeocristianesimo*. Atti del Colloquio di Torino, 4-5 novembre 1999, a cura di G. Filoramo e C. Gianotto, Brescia 2001.
I. Wallerstein, *Il sistema mondiale dell'economia moderna. L'agricoltura capitalistica e le origini dell'economia-mondo europea nel XVI secolo*, I-II, Bologna 1978-1982 (ed. orig. New York 1974-1980).
R. White, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge 2010.
D.E. Wilhite, *Tertullian the African. An Anthropological Reading of Tertullian's Context and Identities*, Berlin-New York 2007.

Luca Arcari
luca.arcari@unina.it
Università degli Studi di Napoli Federico II

Reti Medievali Rivista, 16, 1 (2015)
<http://rivista.retimedievali.it>
ISSN 1593-2214 © 2015 Firenze University Press
DOI 10.6092/1593-2214/453
Identità etniche, identità collettive, identità religiose. Problemi aperti in prospettiva diacronica
a cura di Luca Arcari

Identità e miti dell'autoctonia nella Grecia antica. La terra, i figli della terra

di Marisa Tortorelli Ghidini

1. *Identità e tradizioni*

"Identità" è parola moderna che indica la convinzione di un individuo di appartenere a una certa realtà sociale, culturale, politica, religiosa. Tale convinzione, nelle società "tradizionali", appare fondata su una comunità di appartenenza, per cui si cerca una sorta di giustificazione che possa generare una visione di sé e dell'altro cristallizzata e spesso deformata in stereotipi.

Per i Greci l'idea d'identità è rappresentata dalla fede negli stessi dei[1], dagli stessi costumi, dal parlare la stessa lingua, dalla discendenza da uno stesso capostipite, e da determinate partizioni della società. L'uomo greco, come ogni altro individuo, possiede un'identità multipla, su più livelli. Sa di appartenere a una fratria, a un demo, a una *polis*, a un *ethnos*, a volte a una lega regionale, infine al popolo degli Elleni. Tuttavia, le vicende della storia hanno fatto sì che la cultura greca classica, in risposta a situazioni di crisi, si sviluppasse su un duplice piano identitario: l'appartenenza a una comune cultura greca e, soprattutto, l'appartenenza dei cittadini alla *polis*.

L'idea di grecità esisteva sin dall'epoca arcaica. Omero usa il termine *panellenes* per indicare tutti i Greci[2], ed Esiodo conosce Doro, Xuto, Eolo come figli di Elleno[3]. All'età arcaica risalgono i giochi olimpici e l'amfizionia panellenica di Delfi. Tuttavia l'idea di appartenere a un unico popolo cessa di avere contorni sbiaditi e acquista una dimensione politica solo con la guerra greco-persiana che diventa lo specchio dell'antica guerra di Troia, prototipo

[1] Erodoto, VIII, 144.
[2] Omero, *Iliade*, II, 530.
[3] *Fragmenta Hesiodea*, n. 9.

del conflitto tra l'Ellade e l'Asia. Il confronto-scontro con una grande civiltà orientale spinge i Greci ad autodefinirsi culturalmente con maggiore determinazione e, naturalmente, in termini di contrapposizione. Già al momento delle prime spedizioni coloniali, il contatto con gli indigeni, che fu spesso cruento, al contrario di come talvolta le fonti lo rappresentano, ha fatto sorgere il concetto di "essere diversi".

La tematica dell'identità in Grecia è affrontata da Nicole Loraux nella dimensione del politico come risultato di un processo di riflessione avvenuto in Grecia, e in una *polis* in particolare: Atene. Nella prospettiva ateniese il mito politico pone al centro del problema identitario l'omogeneità della cittadinanza, formata da *andres,* discendenti da un unico antenato, ed enfatizza l'asimmetria tra maschile e femminile che caratterizza il mito greco delle origini. Su questi temi, nel 1981, Nicole Loraux pubblica due testi fondamentali: *L'invention d'Athènes,* dedicato in particolare all'*epitaphios logos* come istituzione specifica della democrazia ateniese e *Les enfants d'Athena: idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, in cui sottolinea la fondazione mitica di Atene, il paradosso della dea vergine e madre (*Athenaioi* da *Athena*) e il ruolo di incubatrice di Ge, la terra attica che rende tutti fratelli, in quanto figli dello stesso padre, individuando il nesso fondamentale tra l'autoctonia e la fondazione della democrazia ateniese. Nello stesso anno, Enrico Montanari pubblica *Il mito dell'autoctonia: linee di una dinamica mitico-politica ateniese,* in cui affronta la tematica dell'autoctonia con prospettive metodologiche diverse, orientandosi cioè verso una forma di storia puramente politica (dalle *Storie* di Erodoto ad alcune tragedie euripidee: *Ione* ed *Eretteo*), in cui l'autoctonia si rivela come legittimazione mitica dell'imperialismo ateniese e motivi strutturalmente ionici genetici si contrappongono a motivi politici ateniesi antigenetici. Sul piano politico, Clistene organizza e nomina la popolazione ateniese secondo il *demos* di nascita, non secondo il *genos*; sul piano mitico, la frattura tra *demos* e *genos* trova espressione nel mito di Eretteo, primo re d'Atene, un *gegenes* sotto il cui regno Atene è affidata alla protezione di Atena, divinità poliade, in conflitto con Poseidone, divinità ionica.

Ai due lavori precedentemente citati della Loraux occorre aggiungere *Né de la Terre* del 1996 in cui la studiosa continua a riflettere sul problema dell'autoctonia nell'immaginario ateniese, ribadendo la differenza tra gli Ateniesi e tutti gli altri (i *barbaroi,* termine in origine onomatopeico e non dispregiativo), ma anche tra gli Ateniesi e tutti gli altri greci. I cittadini ateniesi non sono genericamente *gegeneis* (nati dalla terra), ma nati da una terra in cui, come si ricava dal mito, la maternità verginale di Atena permette la nascita del primo ateniese, nato non da una madre ma da un suolo, risolvendo così il problema politico per eccellenza, che è quello di evitare la riproduzione sessuata, che minaccia l'unità necessaria per la discendenza politica. Efesto, il dio artigiano, travolto dall'irresistibile impulso di *eros*, insegue Atena, la dea *parthenos*, che sfugge all'amplesso raccogliendo con un batuffolo di lana lo sperma di Efesto caduto su un lembo della sua pelle lasciato libero dall'armatura, e lo getta al suolo. Ge, la terra, accoglie nel suo

grembo lo sperma di Efesto da cui nasce Erittonio, il molto-terreno, e affida il nuovo nato ad Atena, la dea senza madre, che difendendo la sua verginità ha salvato la città nel processo di riproduzione. La "denominazione" di Ateniesi attribuita ai discendenti da Erittonio è legata strettamente al problema del femminile e alla creazione della prima donna, Pandora, o meglio della razza delle donne, plasmata da Efesto: una sorta di Eva pagana che svolge, nel panorama mitico della Grecia arcaica, la stessa funzione della prima donna nel mondo ebraico-cristiano[4].

Riprendendo e rielaborando la tematica della Loraux, Ileana Chirassi Colombo[5] dimostra che la città per essere una non può che nascere da uno. L'azione di Ge che consegna Erittonio, il figlio del padre, alla dea vergine che si assume il ruolo di madre giuridica, sintetizza il messaggio dell'autoctonia. Le donne, che non derivano né da Chaos né da Ge/Gaia, né dagli dei né dagli uomini, appartengono a un *genos* incerto. Perciò sono escluse dalla pienezza del politico, come gli stranieri. La legge sulla cittadinanza del 451 a.C. sancirà che per essere cittadini bisogna avere entrambi i genitori cittadini.

2. *Identità e radici*

In questi ultimi decenni sono stati pubblicati molti interessanti studi sull'identità o contro l'identità, sull'autoctonia o contro l'autoctonia, sulle radici o contro le radici. Ne esamineremo alcuni. Nel 1995, Emanuele Severino pubblica un volume intitolato *Tautotes*, parola che nella *Metafisica* di Aristotele indica l'identità, condizione essenziale dello stesso esistere, imprescindibile mantenimento di ciò che si è. *Tautotes*, connesso a *tauto*, è l'identità della totalità delle differenze, l'unità-identità degli opposti della filosofia eraclitea, ciò per cui gli opposti sono identici, superando in modo originale l'aporia di fondo tra il sé e l'altro da sé.

Nel 1996 Francesco Remotti (*Contro l'identità*), partendo dalla considerazione che in natura come nella cultura esistono forme stabili, ma anche fenomeni di flusso, riconosce che l'identità è spesso concepita come qualcosa che ha a che fare con il tempo ma anche che si sottrae al mutamento e dunque si salva dal tempo. In tal senso, la costruzione identitaria si polarizza tra il ricercare l'identità o il decidere l'identità, finendo, in ogni caso, per trasformarsi, paradossalmente, in una maschera.

Nel 2003, in un breve ma denso saggio, pubblicato in Francia nel 2003 e in Italia nel 2004, *Essere autoctoni. Come denazionalizzare le storie nazionali*, Marcel Detienne – mettendo in prospettiva i discorsi ateniesi su "noi siamo i più autoctoni tra i Greci" fino alle teorie di Le Pen sulle "origini francesi" e, nell'edizione italiana, fino alle rivendicazioni di purezza del popolo "pada-

[4] *Éve & Pandora*.
[5] Chirassi Colombo, *Atene - Il mito (e Nicole Loraux)*.

no" – abbozza l'identità ateniese «con tre tocchi di pennello»: gli autoctoni, gli altri, gli antenati. Procedendo dalle mito-ideologie (antiche e moderne) che ammantano di purezza l'identità originaria di una città, di una stirpe, di un popolo, Detienne dimostra che l'autoctonia è solo una maniera di far territorio:

> Noi siamo gli autoctoni, nati dalla terra stessa da dove parliamo. Noi siamo i veri autoctoni, nati da una terra i cui abitanti sono rimasti gli stessi sin dalle origini, senza discontinuità. Una terra che i nostri Antenati ci hanno lasciato (...). Tutte le altre città sono composte d'immigrati, di stranieri, di gente venuta da fuori, e i loro discendenti sono con tutta evidenza dei "meteci". I nostri antenati, ciascuno se ne ricorda, che abitano e vivono da sempre nella loro patria-matria, sono stati nutriti dalla terra. Essi hanno così permesso ai loro figli di riposare una volta morti nei luoghi familiari di colei che li ha messi al mondo[6].

Qualche anno dopo, Maurizio Bettini, in un libretto dal titolo polemico *Contro le radici*, affronta il problema delle "radici", strettamente connesso a quello d'identità e di tradizione. Obiettivo di Bettini non sono solo i miti antichi legati ai luoghi d'origine, ma anche i falsi miti della tradizione culturale che servono a costruire l'identità di un gruppo sociale (siano esse le radici cristiane dell'Europa o quelle confuciane dell'Asia orientale). L'idea che scaturisce dalla metafora arborea mostra, secondo Bettini, come l'identità sia qualcosa che deriva direttamente e unicamente dalla tradizione, ma finisce per trasformarsi in un dispositivo su cui si fondano idee e ideologie totalitarie o si costruiscono anti-ideologie. Le radici, in quanto metafora verticale, implicano un movimento dal basso all'alto, o dall'alto al basso; esse penetrano nel terreno, luogo in cui tutto nasce e a cui tutto ritorna, portando con sé il sogno dell'autoctonia.

Sostituendo la metafora arborea con quella acquatica, Bettini riesamina la nozione di "radice", e contrappone all'immagine verticale l'immagine orizzontale, metafora non dell'albero, ma del fiume, capace di integrare le proprie acque con quelle di altri fiumi, qualcosa che si costruisce e si conosce attraverso precise scelte di acculturazione, in cui la forza della tradizione non dipende dal fatto che proviene dal passato, ma dal fatto che continua a insegnarne i contenuti nel presente.

3. *Terra e territorio*

Parole chiave di questo dibattito tra antichi e moderni sono identità e autoctonia, quest'ultima coniugata nella Grecia antica strettamente con *Ge/gaia*[7]. Nel lessico greco, il nome *gaia* non designa solo la dea Terra, ma anche la terra come «sede stabile di dèi e di uomini», e di qui, probabilmente, la

[6] Detienne, *Essere autoctoni*, p. 22.
[7] Fauth, *Gaia*.

terra civica. La distinzione tra teonimo e realtà naturale risale al tempo della spartizione del mondo fra i tre fratelli, Zeus, Poseidone e Ade:

> tutto in tre fu diviso – dice Poseidone – ciascuno ebbe una parte: a me toccò di vivere sempre nel mare canuto, (...) Ade ebbe l'ombra nebbiosa, e Zeus si prese il cielo tra le nuvole e l'etere; comune a tutti, la terra e l'alto Olimpo rimane[8].

Allo stesso modo, nella *Teogonia,* ai vv. 104-110, Esiodo, dopo aver menzionato il *genos* sacro degli Immortali, nati da Gaia e Urano, chiede alle Muse dell'Elicona «come dapprima gli dèi e *gaia* nacquero e i fiumi e il mare infinito ...; e gli astri splendenti e il cielo ampio di sopra», distinguendo tra *theoi* e *gaia*, tra la dea Terra, con la sua genealogia, e la terra, realtà geografica, che le fonti antiche designano non solo con il termine *gaia* o *ge,* ma anche con altri termini affini come *chton*, il suolo su cui gli uomini stabiliscono la propria dimora, *chora*, il territorio, il paese, *polis*, la città.

Con la pubblicazione del libro di Albrecht Dietrich, intitolato *Mutter Erde*, la Terra diventa *la* divinità universale delle origini, da cui procederebbero le altre dee greche, che avrebbero continuato nell'epoca classica, in forme diverse, il culto preellenico della Terra Madre. Queste teorie moderne hanno influenzato profondamente le interpretazioni di Gaia nel pantheon greco e la nozione di terra nell'immaginario della Grecia antica[9]. Ge, percepita generalmente come Meter, è designata con l'appellativo di "Madre", per la prima volta, nell'*Inno omerico a Gaia*[10]. Ha pochi culti, e manca un culto a Gaia Meter[11].

Con lo stesso nome *gaia/ge* i Greci chiamano sia la dea Terra, modellata nella *Teogonia* esiodea, sia la terra come spazio coltivato che nutre uomini e animali, sia anche la terra come territorio della *polis*, amata dai propri cittadini come una madre, ma definita *patris*, cioè terra dei padri. Isocrate chiama la terra ateniese, che ha generato e nutrito i cittadini e si è presa cura della loro educazione, *meter* e *trophos*, ma anche *patris*, terra che i cittadini hanno occupato da sempre, essendo autoctoni[12]. Questo triplice carattere, materno, paterno e nutritivo, esaltato da Isocrate, si riduce solo all'aspetto paterno in Demostene, che sostituisce la coppia padre-madre con la coppia padre-*patris*[13]*:* «non è solo a un padre che si può far risalire la nascita, ma collettivamente a ogni *patris* di cui sono figli autoctoni». Questa constatazione conduce Nicole Loraux a definire quella di Demostene una versione estremista dell'autoctonia, in cui l'elemento femminile e materno sarebbe totalmente occultato:

> l'umanità esiste perché ci sono stati dei "primi uomini", e tuttavia la cosa più difficile non è attribuire loro una nascita, ma per l'appunto dare loro una discendenza[14].

[8] Omero, *Iliade*, XV, 189-193.
[9] Pettersson, *Mother Earth*.
[10] Esiodo, *Opere*, 563: *panton meter*; [Omero], *Inno a Gaia*, I, 17: *pammeteira*.
[11] Georgoudi, *Gaia/Ge,* pp. 113-133.
[12] Isocrate, *Panegirico*, 24-25.
[13] Demostene, *Epitafio*, LX, 4.
[14] *Nati dalla terra*, p. 25.

Stella Georgoudi, sfumando l'interpretazione della Loraux, riconosce in Demostene una doppia autoctonia: quella della *patris*, la terra comune dei padri, cui risalgono i cittadini, maschi e femmine, che di questa terra sono figli autoctoni, e la *chora,* madre dei nostri antenati, che esercita la funzione nutritiva propria della madre[15], come risulta dall'esistenza di culti a Gaia Karpophoros e Kourotrophos e al tempo stesso dall'assenza di culti a Gaia Meter[16].

L'aggettivo *patris,* solitamente usato come epiteto di *gaia* o di termini affini, deriva da *pater*, ma non fa riferimento al padre fisico, bensì al valore classificatorio del termine[17]. Talora, come nel caso di Argolis, Atthis, Thebais, ecc., dove *gaia* è sottintesa, la formazione patronimica *patris* mira a saldare il legame terra-padre all'interno di un sistema in cui la "terra che appartiene ai padri" coincide con la terra che i padri hanno contribuito a costituire, ampliare e difendere, uno dei temi privilegiati dai *logoi epitaphioi,* ben presente nel *Panegirico* di Isocrate.

Un esatto equivalente di *patris* è *metris*, derivato da *meter* e usato dai Cretesi senza sfumature spregiative al posto di *patris*[18]. Un altro derivato, usato non dai Cretesi, ma da altri Greci, è *metropolis*, termine senza precisi riferimenti alla parentela, di rado usato in senso etimologico come "città della madre"[19], più frequentemente come "città natale"[20], parodiato da Antifane con *patropolis*[21].

Nascere dalla terra (*gegenes*) rimane in Grecia un problema legato ai miti di fondazione, mentre la nozione di "terra dei padri", collegata al mito dell'autoctonia, testimonia un'amplificazione del discorso verso il radicarsi di un popolo nello stesso territorio in cui è nato, il persistere di cittadini nel territorio che li ha generati o che da loro è stato "politicamente" generato. E se la legittimità della discendenza è garantita, generalmente, per linea maschile e i figli sono quasi sempre presentati con il patronimico o secondo un'ascendenza patrilineare[22], con l'estensione della cittadinanza ateniese anche alle donne il principio di parentela diventa bilaterale, perché per essere ateniesi "di razza", bisogna avere un padre e una madre ateniesi.

Nei frammenti superstiti dell'*Eretteo* di Euripide[23] siamo nell'ultima fase della lotta tra Atena e Poseidone per il possesso di Atene, durante la guerra tra Atene ed Eleusi. Quando Atene sta per soccombere, Eretteo si reca a Delfi e chiede consigli all'oracolo che sentenzia: «il sangue di Eretteo dovrà scorrere», altrimenti Atene è perduta. Eretteo, che non ha figli maschi, pensa di

[15] Demostene, *Epitafio*, LX, 5.
[16] Georgoudi, *Gaia/Ge*.
[17] Benveniste, *Il vocabolario*, pp. 161-211.
[18] Platone, *La Repubblica*, IX, 575d.
[19] Pindaro, *Pitica*, IV, 20; Tucidide, I, 24 .
[20] Il termine è riferito alla città di Egina (Pindaro, *Nemea*, V, 7-8); Atene (Sofocle, *Edipo a Colono*, 707); Tebe (Sofocle, *Antigone*, 1122).
[21] *Poetae Comici Graeci*, n. 219.
[22] Tortorelli Ghidini, *L'ambiguo potere delle madri.*
[23] Euripide, *Eretteo* = *Euripide*, nn. 13-14.

adottarne uno per sacrificarlo alla patria, ma Prassitea, opponendosi a sangue "adottato", reclama, in nome del diritto di parentela esteso alla discendenza femminile, di sacrificare la figlia per la salvezza di tutti e, in un elogio vibrante dell'autoctonia, annuncia che la figlia, Chthonia, che è sua solo per natura, sarà offerta in sacrificio *pro gaias*. Il responso oracolare e la sua attuazione sembrano riproporre la centralità dell'appartenenza di sangue nella vita della comunità. Tuttavia, come osserva giustamente Montanari, le conseguenze della vicenda invalidano la funzione stessa del *genos*, cioè quella di generare. In seguito al sacrificio della sorella, le altre figlie di Eretteo si uccideranno per un patto di fedeltà precedente, ed Eretteo stesso morirà risucchiato dalla terra, che Poseidone colpisce con il tridente per vendicarsi della morte di Eumolpo. Dopo la scomparsa di Eretteo, Poseidone sarà onorato con il nome di Eretteo: il re di un territorio politico si trasformerà nel dio dell'*ethnos* ionico per tutelare un nuovo *ethnos* politico.

4. *Figli della terra e autoctoni*

Nel mito platonico del *Politico* (270e-271c) gli uomini delle generazioni passate nascono dalla terra, come le piante, anziché accoppiandosi. Di qui, l'idea che ogni *polis* faccia risalire la propria origine a un *gegenes*, un «nato dalla terra»[24]. Nella tradizione tebana, Cadmo il fenicio, giunto nel territorio dove deve fondare la città, manda i compagni a uccidere il serpente, figlio di Ares, che custodisce la fonte[25]. Il serpente uccide gli uomini inviati da Cadmo, ma l'eroe uccide il mostro e, per consiglio di Atena, ne semina i denti in una pianura da cui spuntano gli Sparti, «i Seminati», *andres enoploi*, che portano, come dice Aristotele, tatuato sul petto il segno della lancia[26]. Questi guerrieri terribili, nati dalla Terra, o si massacrano tra loro sotto gli occhi di Cadmo o sopravvivono in cinque e sono insigniti del titolo di cittadini, o sono uccisi dalle pietre lanciate da Cadmo contro di loro. Questo è l'inizio di Tebe, la città fondata da Cadmo l'immigrato[27].

In Attica, invece, si racconta di Cecrope, un ibrido metà serpente e metà vecchio, un *gegenes*, poi autoctono, che dà nome alla Cecropia. Qui giunge Poseidone che conficca il suo tridente nel mezzo dell'acropoli e fa sgorgare un piccolo mare che le genti del luogo chiamano pozzo Erechtheis, dal nome del primo nato, Eretteo, un *gegenes*, che fa concorrenza a Cecrope[28]. Poi accorre un'altra dèa, Atena, che fa spuntare dal suolo l'ulivo. Zeus convoca l'assemblea degli dèi per stabilire a chi spetti la Cecropia. La sentenza è favorevole ad Atena, la figlia senza madre, perché Cecrope, l'ibrido nato dalla Terra, ha

[24] Si veda anche Loraux, *Nati dalla terra*, pp. 87-88.
[25] Euripide, *Fenicie*, 670-673. Cfr. Vian, *Les origines de Thèbes,* pp. 21-35.
[26] Aristotele, *Poetica*, 1454 b 22.
[27] Apollodoro, III, 9, 1.
[28] Pausania, I, 26, 5.

testimoniato in favore della dea, che per prima ha fatto crescere l'ulivo. Poseidone, che ha donato alla Cecropia il "piccolo mare", simbolo della futura potenza marittima di Atene[29], irato, decide di sommergerla sotto l'acqua salata. La collera del dio è placata solo dalla decisione di togliere il voto alle donne[30], dotate al tempo di Cecrope degli stessi diritti politici degli uomini.

Nel V secolo a.C., quando sul problema dell'origine s'impone quello dell'*eugeneia*, i *gegeneis* diventano *autochthones*, nati dalla terra che essi hanno civilizzato e su cui continuano a vivere. Malgrado le differenze tra il modello dell'autoctonia ateniese e quello tebano, la terra di queste due città è spesso qualificata come *meter* e *trophos*, onorata e amata come una madre, investita di sacralità. Ma questa terra, madre e nutrice, è designata anche con il titolo di *patris gaia* o *ge patris*, espressione complessa che non indica unicamente ciò che noi chiamiamo "patria", cioè la terra dei padri, in cui siamo nati, ma la terra in cui continuiamo a vivere, delimitata fortemente dal maschile.

Il termine *patris*, a differenza di *metris*, equivalente linguistico di *patris*, compare già nell'epica. Nell'*Iliade,* Agamennone esorta gli Achei a partire per la cara *patrida gaian*[31]; nell'*Odissea*, Calipso rivolgendosi a Odisseo, e Odisseo a Laerte, designano con *patris gaia* la terra da cui si proviene o in cui si ritorna[32]. *Patris*, pur non essendo un'invenzione dei tragici come *autochthon*, fonde insieme l'idea di *gegenes* con quella di *autochthon*, assumendo il significato di terra da difendere a costo della vita, terra per la quale gli autoctoni hanno il dovere di combattere. Il termine *autochthon*, attestato per la prima volta al v. 536 dell'*Agamennone* di Eschilo, tragedia composta qualche anno prima delle *Storie* di Erodoto, dove il termine compare più volte, fissa invece una continuità della terra tra padri e figli. Come sottolinea giustamente Brelich:

> se non ogni *gegenes* è *autochthon*, perché quest'ultimo termine è riferito alla terra particolare in cui l'autoctono continua a vivere, mentre i figli della terra non sono necessariamente legati a un posto, ogni *autochthon* è, invece, *gegenes*[33].

Nel *Crizia*, Autoctono è il nome che Poseidone dà al figlio, nato dall'unione con la figlia di un *gegenes* trovato sull'isola di Atlantide[34].

5. *Figli della terra e del cielo stellato*

In Omero, anche se la Terra appare già divinizzata[35], la coppia Gaia-Urano non è ancora attestata. Compare per la prima volta nella *Teogonia,* in cui tutti

[29] Apollodoro, III, 14, 1.
[30] Agostino, *La città di Dio*, XVIII, 9.
[31] Omero, *Iliade*, II, 140.
[32] Omero, *Odissea*, V, 207; XXIV, 322.
[33] *Gli eroi greci*, p. 138. È tornato su questa affermazione anche Calame, *Mito e storia nell'antichità greca*, p. 114.
[34] Platone, *Crizia*, 114c.
[35] Omero, *Iliade*, III, 104; XIX, 259.

gli elementi del mondo naturale sono rappresentati come dèi, organizzati in forma genealogica e legati tra loro in una successione temporale. Accanto alla "terra", realtà geografica, Esiodo fa riferimento alla dea Terra, con la sua individualità e la sua storia. Gaia genera per partenogenesi Urano, suo *partner* maschile e suo pallido complemento. Dalla loro unione nascono (*gignontai*) i Titani e le Titanidi, i Ciclopi, i Centimani, e numerosi altri figli divini. Altrettanti Gaia ne genera (*tiktei*) con Ponto (anche lui concepito per partenogenesi) e infine, unitasi a Tartaro, genera (*teke*) Tifone.

Anche se caratterizzata dalla funzione procreatrice, Gaia non è ancora designata con l'appellativo di "madre". Accanto a lei è Urano, figura divina sbiadita, senza culto, il cui nome è attestato solo nelle genealogie o in coppia con Gaia. Da *Ouranos* si forma il patronimico *Ouranides* o *Ouranidai* con cui sono definiti i Titani, i primi dèi generati dalla coppia divina.

Nelle teogonie non esiodee, la coppia Terra-Cielo ha una funzione diversa da quella esiodea, in cui tutto procede dalla Terra, vera "artefice" della genealogia, e il Cielo è solo una comparsa. Ma soprattutto diverso è il destino mitico del Cielo nelle teogonie orfiche. Nella *Teogonia* del papiro di Derveni, Urano, il "primo sovrano" del cosmo, è definito con il matronimico *Euphronides* (XIV, 6)[36]. L'uso del matronimico testimonia il legame di parentela tra Urano e Notte/Euphrone[37], e fa della Notte la progenitrice degli Uranidi, al posto di Gaia, madre di Urano nella *Teogonia* esiodea[38], rifunzionalizzando un patrimonio mitologico in cui l'Urano orfico, figlio della Notte, dotata di *phronesis*, si distingue dall'Urano esiodeo, figlio di Gaia.

La Notte della *Teogonia* di Derveni, figura ancestrale e potenza positiva e oracolare, svolge lo stesso ruolo attribuitole nella più antica delle tradizioni teogoniche orfiche attestate per via indiretta, quella "eudemea", in cui «il principio è posto a partire da Notte»[39]. Ma si presenta con connotazioni pressoché opposte rispetto alla *Nyx* esiodea, figlia di Chaos, entità negativa, generatrice di potenze dell'ambiguo, dell'informe, dell'inganno. Il ruolo di Notte nelle teogonie orfiche appare affine a quello di Gaia nella *Teogonia* esiodea. In entrambi i casi, la progenitrice degli Uranidi è una divinità femminile ancestrale che, senza cooperazione di un partner, genera il Cielo, e interviene, con i suoi consigli o con i suoi vaticini, in modo determinante, all'interno della trama mitica orientata alla stabilizzazione del regno di Zeus[40].

La coppia Gaia-Urano, progenitrice del *genos* sacro degli Immortali, ricompare, in prospettiva antropologica, nelle lamine d'oro orfiche della serie

[36] Per il testo del papiro, Tortorelli Ghidini, *Figli della terra e del cielo stellato*, pp. 206-207. Si veda anche la ricostruzione di Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus*, pp. 88-89.
[37] Tortorelli Ghidini, *Euphrone*.
[38] Loraux, *Che cos'è una dea?*, pp. 43-44. La studiosa sostiene che nella *Teogonia* ci sono due madri: Gaia, la Terra, esistita sin dall'origine, e la terribile Notte, che ha avuto origine da Caos.
[39] Damascio, *Sui principi*, 124 (= *Poetae Epici Graeci*, F 46).
[40] Piano, *«...e quella profetizzò dall'antro»*.

"mnemosynia"[41], segnando il passaggio dalla genealogia divina a una sorta di genealogia dell'anima. La formula esiodea «coloro che nascono da Gaia e da Cielo stellato»[42] compare in questi testi in forma lievemente modificata. L'iniziato, alla domanda dei custodi del lago della Memoria, risponde solennemente: «sono figlio della Terra e del Cielo stellato». Nella *Teogonia* esiodea a rivendicare la nascita da Gaia e da Cielo stellato è il sacro *genos* degli dèi immortali[43], mentre nella teologia orfica l'anima dell'iniziato si dichiara *pais* o *huios* della Terra e del Cielo stellato, con una definizione di parentela più decisiva e netta della semplice ascendenza genetica. Un'innovazione che va ben oltre la variante mitologica. Talvolta, nelle lamine d'oro, oltre alla formula «sono figlio della Terra e del Cielo stellato», l'anima aggiunge che il suo *genos* è *ouranion* (Petelia, Tessaglia), o che il suo nome è *Asterios* (Farsalo), confermando l'identità celeste e cosmica. L'appartenenza dell'anima dell'iniziato al *genos ouranion* sembra assimilare il *genos myston* agli dei Titani, *ouranidai* o *ouranides*, e l'appellativo *Asterios* rinvia probabilmente ad *asteroeis*, attributo di *Ouranos* già nella formula esiodea. Le analogie lessicali nei diversi formulari non impediscono di percepire in questi testi il mutamento della nozione di *genos* determinato dalla frattura tra la genealogia degli dèi e la genealogia dell'anima. La riformulazione orfica del mito cosmogonico testimonia uno sbilanciamento all'interno della coppia segnando il passaggio dalla teologia della Terra alla teologia del Cielo, dai nati dalla terra al *genos ouranion* degli iniziati.

Su un piano più propriamente storico, l'esercizio pitagorico della memoria consente all'anima di non dimenticare la propria identità e di risalire al passato (anche più remoto) attraverso un percorso inverso a quello compiuto dall'anima. Pitagora insegna a superare il criterio genetico-biologico, determinato dall'essere discendente da qualcuno, privilegiando il criterio psicogonico determinato dall'essere stato quel qualcuno, strettamente connesso alla dottrina della metempsicosi. Come Mnemosyne nelle lamine d'oro ridesta nel *mystes* il ricordo della sua origine divina, sottraendolo dal ciclo, così la memoria pitagorica, inscrivendosi nelle tendenze elitarie ed esclusiviste che sempre più caratterizzarono l'associazione pitagorica, consente di recuperare una nuova forma di memoria genealogica che mette in crisi i privilegi aristocratici genetici a vantaggio di un'aristocrazia psicogonica[44].

41 Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche*.
42 Esiodo, *Teogonia*, 106, 147, 463, 470.
43 *Ibidem*, 105-106.
44 Federico, *Euforbo/Pitagora genealogo dell'anima*.

Opere citate

E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino 1976 (ed. orig. Paris 1969).
M. Bettini, *Contro le radici. Tradizione, identità, memoria*, Bologna 2012.
A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1958 (nuova ed. Milano 2010).
C. Calame, *Mito e storia nell'Antichità greca*, Bari 1996.
I. Chirassi Colombo, *Atene - Il mito (e Nicole Loraux)*, in «I Quaderni del Ramo d'Oro on-line», 3 (2010), pp. 1-17.
M. Detienne, *Essere autoctoni. Come denazionalizzare le storie nazionali*, Milano 2004.
A. Dietrich, *Mutter Erde*, Berlin 1925.
Euripide, a cura di F. Jouan, H. Van Looy, VIII/2, Paris 2000.
Éve & Pandora. La création de la femme, a cura di J.-C. Schmitt, Paris 2001.
W. Fauth, *Gaia*, in *Der kleine Pauly*, vol. II, 1967, coll. 657-658.
E. Federico, *Euforbo/Pitagora genealogo dell'anima*, in *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità*, a cura di M. Tortorelli Ghidini, A. Storchi Marino, A. Visconti, Napoli 2000, pp. 367-396.
Fragmenta Hesiodea, a cura di R. Merkelbach, M.L. West, Oxford 1967.
S. Georgoudi, *Gaia/Ge. Entre mythe, culte et idéologie*, in *Myth and Symbol*, 1, *Symbolic Phenomena in Ancient Greek Culture*, a cura di S. Des Bouvries, Bergen 2002, pp. 113-134.
Th. Kouremenos, G. Parássoglou, K. Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus. Edited with Introduction and Commentary*, Firenze 2006.
N. Loraux, *L'invention d'Athènes: histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, Paris-New York 1981.
N. Loraux, *Les enfants d'Athena: idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris 1981.
N. Loraux, *Che cos'è una dea?*, in *Storia delle donne in Occidente*, I, *L'antichità*, a cura di G. Duby, M. Perrot, Roma-Bari 1990, pp. 13-55.
N. Loraux, *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atene*, Introduzione di L. Faranda, Roma 1998 (ed. orig. Paris 1996).
E. Montanari, *Il mito dell'autoctonia: linee di una dinamica mitico-politica ateniese*, Roma 1981.
O. Pettersson, *Mother Earth*, Lund 1967.
V. Piano, *«...e quella profetizzò dall'antro»*, in «Atti e memorie dell'Accademia toscana di scienze e lettere "La Colombaria"», 75, n.s. 61 (2010), pp. 10-48.
Poetae Comici Graeci, II, a cura di R. Kassel, C. Austin, Berlin 1991.
Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta, II/3, a cura di A. Bernabé, Berlin 2007.
G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Milano 2001.
F. Remotti, *Contro l'identità*, Roma-Bari 20076.
E. Severino, *Tautótes*, Milano 1995.
M. Tortorelli Ghidini, *Euphrone: una divinità orfica?*, in «La Parola del passato», 40 (1985), pp. 419-425.
M. Tortorelli Ghidini, *L'ambiguo potere delle madri*, in *Il potere invisibile. Figure del femminile tra mito e storia*, a cura di S. Marino, C. Montepaone, M. Tortorelli Ghidini, Napoli 2002, pp. 7-23.
M. Tortorelli Ghidini, *Figli della terra e del cielo stellato. Testi orfici con traduzione e commento*, Napoli 2006.
M. Tortorelli Ghidini, *Terra, meter e patris*, in Fides Humanitas Ius. *Studi in onore di Luigi Labruna*, Napoli 2007, pp. 5645-5655.
F. Vian, *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris 1963.

Marisa Tortorelli Ghidini
Università degli Studi di Napoli Federico II
mrstrt@tin.it

Reti Medievali Rivista, 16, 1 (2015)
<http://rivista.retimedievali.it>
ISSN 1593-2214 © 2015 Firenze University Press
DOI 10.6092/1593-2214/460
Identità etniche, identità collettive, identità religiose. Problemi aperti in prospettiva diacronica
a cura di Luca Arcari

Identità etniche e cristianesimi tra tarda antichità e alto medioevo

di Walter Pohl

1. *Etnicità e modelli biblici*

Gli studi sulle etnie in età tardoantica e alto-medievale sono stati spesso condizionati dall'idea che esse si fossero formate e consolidate proprio nei luoghi in cui i Romani avevano cominciato a percepirle: tra i barbari del nord, e soprattutto tra i Germani[1]. L'etnicità, secondo questa visione, avrebbe tratti particolaristici, "barbarici" e principalmente militari; sarebbe poi caratterizzata da forme di aggregazione sociale piuttosto elementari, largamente debitrici di una cultura dell'oralità, contrapposta a quella della cristianità, concepita invece come universale e romana, quindi come espressione di una raffinata civiltà in grado di costruire comunità ideali basate sulla parola scritta. Alla luce di questo modello, la storia europea è stata non di rado rappresentata come un conflitto tra principi universali e principi nazionali: quando la chiesa sembrava piegarsi agli interessi nazionali, vi si leggeva una deviazione dalle idee originarie dovuta a quei processi di "germanizzazione" che avrebbero anche determinato la formazione di vere e proprie "chiese nazionali". È mio intento, in questa sede, ribaltare tale prospettiva. A mio giudizio, il ruolo politico che ebbe l'etnicità nell'Europa latina in larga parte non fu dovuto all'apporto dei barbari. Fu anzi proprio grazie al cristianesimo che

[1] Si veda, per un trattamento più esteso e per note più ampie, Pohl, *Disputed Identifications*; Pohl, Heydemann, *The Rhetoric of Election*. La ricerca che ha condotto a questi risultati ha ricevuto sostegno dallo European Research Council, all'interno del 7th Framework Programme (FP7/2007-2013) dell'European Research Council Grant Agreement No. 269591, e dal Fondo Austriaco di Ricerca Scientifica (FWF) nell'ambito del programma Spezialforschungsbereiche (SFB) *Visions of Community*. Per le traduzioni dei testi biblici, faccio riferimento, laddove non altrimenti specificato, a *La Bibbia di Gerusalemme*.

l'etnicità assunse un ruolo politico decisivo, che certamente non si sviluppò in antitesi alla chiesa universale. La Bibbia offriva infatti ai suoi lettori una messe di modelli utili all'identificazione etnica, anche se talvolta tra loro contraddittori; forse la ragione del loro successo va però cercata proprio nella loro molteplicità.

«Sei tu il re dei Giudei?» è la domanda che Ponzio Pilato rivolge a Gesù quando è messo sotto accusa (cfr. *Matteo*, XXVII, 11; *Marco*, XV, 2; *Luca*, XXXIII, 3; *Giovanni*, XVIII, 33)[2]; apostrofandolo con «salve, re dei Giudei», lo derisero i soldati romani (*Marco*, XV, 8), mentre, stando ai quattro vangeli, la scritta che fu affissa sulla croce recitava: «Iesus Nazarenus rex Iudaeorum»[3]. Tale titolatura non deriva dall'Antico Testamento, dove il titolo regale più usato è «re di Giudea» o, al massimo, «re di Israele», ma si trova in Flavio Giuseppe[4]. Il racconto degli evangelisti sembra suggerire che è stata proprio la parte romana a fare riferimento alla formula incriminante, dal momento che le autorità ebraiche appaiono più preoccupate dall'affermazione di Gesù di essere il figlio di Dio. Quando questi fu interrogato da Pilato sul suo presunto ruolo di re dei Giudei, la sua risposta fu infatti piuttosto enigmatica: «Tu lo dici!» (*Matteo*, XXVII, 11; *Marco*, XV, 2; *Luca*, XXIII, 11).

Il titolo etnico, così come si trova attestato nella variegata documentazione di lingua latina a partire almeno dal I-II secolo d.C., di norma sembra mettere in luce il modo in cui la cultura dominante percepiva e costruiva le *gentes* barbare della periferia, alcune delle quali (ma non tutte) erano governate da re designati o identificati con un appellativo etnico: Ariovisto «rex Germanorum», Maroboduo «rex Marcomannorum» o Decebalo «rex Dacorum», sono solo alcuni significativi esempi. Tuttavia siamo abbastanza incerti se tali titoli corrispondessero a un'effettiva autopercezione o autorappresentazione dei barbari; essi sembrano anzi scomparire man mano che la resistenza nei confronti degli invasori Romani, spesso in nome della salvaguardia della propria identità "non romana", cede il passo a una maggiore integrazione. Nel 69, l'ufficiale romano di origine batava Civile è accusato di volersi fare re dei Galli e dei Germani, un'accusa che evidenzia l'assenza di una consolidata tradizione di separatismo etnico.

La titolatura etnica riaffiora gradualmente nel territorio dell'impero a partire dal V secolo[5]. Un'iscrizione proveniente dall'Africa del Nord, ad esempio, attribuisce a Unerico il titolo di «rex Vandalorum et Alanorum»; ma al contrario Teodorico e Clodoveo, tra V e VI secolo, non sembrano fare riferimento a una specificazione etnica nella loro titolatura regia. Nel VII secolo le attestazioni sono indubbiamente più frequenti e prendono largamente piede qualifiche come «rex Gothorum», «rex Francorum» o «rex gentis Langobar-

[2] Si veda Pohl, Regnum *und* gens.
[3] *Matteo*, XXVII, 37 («Iesus rex Iudaeorum»); *Marco*, XV, 26; *Luca*, XXIII, 38 («rex Iudaeorum»); *Giovanni*, XIX, 19 («Iesus Nazarenus rex Iudaeorum»).
[4] «Basileus Ioudaion»: Flavio Giuseppe, *Antichità Giudaiche*, XV, 409; *Guerra Giudaica*, I, 14, 4.
[5] Pohl, *Christian and Barbarian Identities in the Early Medieval West*.

dorum». Le prove che questi titoli, unitamente all'idea di regalità cui rimandano, derivino da antiche tradizioni germaniche sono però piuttosto incerte. D'altronde, le posizioni che Genserico, Clodoveo o Teodorico arrivano a ricoprire non sembrano trovare alcun reale precedente in ambito germanico.

Eppure non è possibile ritenere che la rappresentazione di Gesù contenuta nei vangeli sia, *sic et simpliciter*, il modello diretto di simili costruzioni identitarie in chiave etnica. Il titolo di «re dei Giudei» rimanda soprattutto alla derisione romana nei confronti delle affermazioni di Gesù, e forse anche a talune verosimili preoccupazioni delle *élites* ebraiche. Ad ogni modo, l'uso del titolo da parte dell'evangelista va inquadrato all'interno della costruzione teologica che governa il resoconto evangelico, imperniato sulla centralità del sacrificio di Cristo: in un certo senso, Gesù muore da «re dei Giudei» per risorgere re dei re; per dirla con Sulpicio Severo (ca. 400 d.C.), «mundum istum, in quo sunt regna terrarum, in nihilum rediget regnumque aliud incorruptum atque perpetuum, id est futurum saeculum, quod sanctis paratum est, confirmabit» (*Cronache*, II, 3)[6]. Eppure il titolo di *rex Iudaeorum* dovette risuonare a lungo nelle orecchie dei cristiani, forse anche richiamando l'urgenza dell'incontro carismatico tra Gesù e quegli Ebrei che lo avevano acclamato e seguito.

2. *Interpreti delle etnicità bibliche tra tarda antichità e alto medioevo*

I testi biblici offrono quindi modelli e strumenti utili per elaborare autodefinizioni e per costruire identità. Nell'aspra *grandeur* del paesaggio veterotestamentario, gli attori principali raramente si mantengono puri o senza imperfezioni, e tale destino sembra toccare persino a uomini come Mosè, Davide o Salomone. Ciò non di meno, o forse proprio per questo, molti di loro diventano, tra antichità e medioevo, modelli per re, chierici e predicatori cristiani. Pertanto l'etnicità, in un simile processo, ha giocato senz'altro un ruolo importante. Del resto, l'alleanza di Dio è con un popolo, il popolo di Israele. In *Geremia*, il Signore dice:

> ecco, verranno giorni – oracolo del Signore –, nei quali con la casa d'Israele e con la casa di Giuda concluderò un'alleanza nuova (...). Questa sarà l'alleanza che concluderò con la casa d'Israele dopo quei giorni – oracolo del Signore: porrò la mia legge dentro di loro, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo (*Geremia*, XXXI, 31.33),

mentre nel *Levitico* (XX, 26) si legge: «Sarete santi per me, poiché io, il Signore, sono santo e vi ho separato dagli altri popoli, perché siate miei», affermazione a cui seguono una serie di norme dettagliate specificamente ri-

[6] Per il testo latino, Sulpice Sévère, *Chroniques*, p. 228. Pe la traduzione italiana, Sulpicio Severo, *Cronache*, p. 129 (con lievi modifiche): «ridurrà a nulla il mondo in cui esistono i regni terreni, e fonderà un nuovo regno, incorruttibile e sempiterno; questo è il futuro del mondo».

volte al popolo di Israele. Appartenere al popolo eletto implica l'accettazione di una enorme responsabilità morale: spesso il popolo di Dio si è allontanato dall'alleanza e per questo ha ricevuto dure punizioni. La protezione o il castigo di Dio appaiono come drammi morali e rituali messi in scena in situazioni di conflitto etnico, in cui i popoli circostanti, dagli Egiziani ai Filistei, dagli Assiri ai Babilonesi, appaiono come gli strumenti dell'ira di Dio.

È certo possibile discutere quanto sia storicamente fondata una simile "visione etnica" del vicino Oriente antico e quale significato essa effettivamente assunse nel corso delle complesse vicende storiche narrate nella Bibbia ebraica. La molteplicità dei nomi usati per designare il popolo di Dio – Giudei, Ebrei, Israeliti – lascia intuire che la costruzione di quest'identità non fu un processo semplice e che la stessa corrispondenza tra identità religiosa ed etnica appare in molti casi più come un ideale difficilmente raggiungibile che non un dato consolidato: non per caso, i dissensi religiosi e le apostasie sono tra i principali temi del racconto biblico. In questa sede, comunque, mi preme maggiormente sottolineare come il testo latino di quello che è diventato l'Antico Testamento abbia costituito un modello, e quindi un vero e proprio strumento di autodefinizione, per i cristiani della tarda antichità e del medioevo. I lettori alto-medievali hanno potuto facilmente intravedere, nel mondo dell'Antico Testamento, un paesaggio di *gentes* e *reges* non così diverso dal loro, ed è proprio l'alta conflittualità del racconto che potrebbe averne facilitato la ricezione: è al riguardo indicativo che Ulfila, nella sua traduzione gotica della Bibbia, abbia tralasciato i libri di *I-II Re*, perché temeva che avrebbero potuto risvegliare la ferocia negli animi dei Goti incitandoli alla guerra.

Nel Nuovo Testamento, la prospettiva etnica appare a un tempo rivisitata e riaffermata. Come tutti i veri meta-racconti, il "grande codice" (la definizione è di Northrop Frye)[7] "funziona" come generatore di narrazioni e storie diverse. Se, da un lato, Paolo, nella *Lettera ai Colossesi* (III, 11), sostiene enfaticamente che «qui non vi è Greco o Giudeo, circoncisione o incirconcisione», la *Prima Lettera di Pietro* (II, 9-10), dall'altro, sottolinea come i primi credenti in Cristo debbano essere considerati «stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo che Dio *si è acquistato* perché proclami *le opere ammirevoli* di lui», in quanto chiamati «dalle tenebre alla sua luce meravigliosa. Un tempo voi eravate *non-popolo*, ora invece siete popolo di Dio»[8]. D'altro canto Gesù, alla fine del *Vangelo di Matteo* (XXVIII, 19), esorta i suoi discepoli dicendo «andate dunque e fate discepoli tutti i popoli», mentre *Marco* sottolinea: «ma prima è necessario che il Vangelo sia proclamato a tutte le nazioni» (XIII, 10). Un mondo di *gentes* sembrava quindi popolare il teatro della storia della salvezza e l'orizzonte della stessa missione cristiana. Le dottrine dell'Antico e del

[7] Frye, *The Great Code*.
[8] «Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus adquisitionis (…) qui aliquando non populus, nunc autem populus Dei». Si veda Pohl, Heydemann, *The Rhetoric of Election*.

Nuovo Testamento suggerivano un equilibrio dinamico tra identità religiosa ed etnica che nondimeno richiedeva continui sforzi di chiarimento[9].

D'altronde, tramite l'esegesi, è possibile risalire (anche se non sempre in modo diretto) alla percezione cristiana dell'etnicità nella tarda antichità e nell'alto medioevo. Ai fini della presente trattazione, per comprendere come in età tardoantica venissero recepiti e interpretati questi passaggi, mi pare istruttivo un esempio: quello del *De vocatione omnium gentium* di Prospero di Aquitania, un trattato contro il Pelagianesimo composto alla metà del V secolo. Come è noto, per Pelagio la possibilità della salvezza risiede nella responsabilità morale di ognuno, mentre per i suoi oppositori, Agostino *in primis*, è unicamente per grazia di Dio che si può ottenere la salvezza; questa posizione ha comportato non poche discussioni e controversie, soprattutto in merito alle motivazioni per cui la grazia sia stata distribuita in modo così ineguale tra gli individui. La rivelazione divina ha inizialmente avuto come unico destinatario il popolo di Israele; dopo la morte di Cristo, essa ha raggiunto, in maniera graduale, anche gli altri uomini.

«Vocatio omnium gentium» è una frase alquanto ambigua. Potrebbe infatti significare che tutti i pagani sono stati chiamati individualmente, ma questa interpretazione si scontra con la questione se Dio abbia realmente chiamato ciascun uomo, giusto o malvagio che sia. Da qui la necessità di esplorare un ulteriore livello di lettura dell'espressione, che rimanda alla chiamata di tutte le *gentes* e all'attribuzione di uno specifico significato "etnico" al termine chiave *gens*. Il messaggio di Dio è stato inviato a tutti i popoli, proprio come risulta dai vangeli, in cui la conversione «omnium gentium» è esplicitamente e fortemente richiamata: alcuni possono averlo ricevuto prima di altri, ma nessun popolo sarà escluso. Prospero sottolinea con forza questo argomento grazie al confronto con numerosi passi tratti sia dall'Antico sia dal Nuovo Testamento; tutti, nella sua esegesi, sembrano provare che l'espressione "tutti gli uomini" («omnes gentes») stia effettivamente a significare "tutti i popoli", come se anche per il Signore l'impero fosse formato da diversi popoli.

Prospero si concentra, tra gli altri, su un passo del *Deuteronomio* (cfr. *Deuteronomio*, XXXII, 8-9), che fornisce lo scenario argomentativo su cui si impianta la discussione[10]: «Quando l'Altissimo divideva le nazioni, quando separava i figli dell'uomo, egli stabilì i confini dei popoli secondo il numero dei figli d'Israele[11]. Perché porzione del Signore è il suo popolo». Il numero dei popoli corrisponde all'assemblea celeste, un accenno che rimanda alla concezione secondo cui i popoli della terra sarebbero settantadue. A ciò si aggiunga

[9] Pohl, *Introduction: Strategies of Identification*.

[10] Prospero di Aquitania, *La vocazione dei popoli*, I, 5. Per l'edizione del testo di Prospero, si rimanda a Prosper d'Aquitaine, *De vocatione omnium gentium*. Secondo gli editori, l'attribuzione dell'opera a Prospero di Aquitania è un dato oramai acquisito.

[11] Oppure anche «secondo il numero dei figli di Dio» o «dell'assemblea celeste». Secondo i LXX, che traduce «secondo il numero dei figli di Dio», gli angeli (*Giobbe*, I, 6) membri della corte celeste (*Salmi*, XXIX, 1; LXXXII, 1; LXXXIX, 7).

che in un passaggio degli *Atti degli Apostoli* (XIV, 16), quando Paolo e Barnaba predicano in Licaonia, l'evidenza che non tutti hanno ricevuto la rivelazione sembra emergere come una delle conseguenze della stessa benevolenza divina, in quanto Dio stesso, nelle generazioni passate, ha fatto in modo che tutte le genti seguissero quella che era la loro strada. L'interpretazione di Prospero si concentra sul fatto che Dio non sembra mai aver negato i doni della sua benevolenza a nessuna delle *gentes* e che la loro diversità e varietà appare come una sorta di dono divino: tutte le *gentes* appartengono al Signore in quanto popoli. La tesi è ulteriormente rafforzata dall'esegesi del passo della *Prima Lettera di Pietro* (II, 9-10) richiamato sopra, passo che Prospero cita insieme a quello di *Atti degli apostoli*, XIV, 15:

> sicut est quod sanctus Petrus apostolus scribens sui et futuri temporis gentibus, ait: *Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis; ut virtutes annuntietis ejus qui de tenebris vos vocavit in admirabile lumen suum: qui aliquando non populus, nunc autem populus Dei, qui non consecuti misericordiam, nunc autem misericordiam consecuti.* Numquid cum haec praedicarentur, adhuc illi homines permanebant quos omnes Deus in praeteritis generationibus dimiserat ingredi vias suas et iidem ipsi, qui prius traditi fuerant voluntatibus suis, nunc de tenebris in lumen admirabile vocabantur?[12]

Dunque a Prospero era familiare il concetto di *gens* "etnicamente" individuata ed era per lui normale parlarne. Era per lui altresì scontato parlare di *gentes* che nella sua visione universalistica appartengono al Signore in quanto popoli.

Rispetto a quanto appena sottolineato, un'ulteriore conferma, posteriore di circa un secolo a Prospero di Aquitania, è ravvisabile nel commento di Cassiodoro al Salmo XCVI[13], dove il monaco calabrese tenta di spiegare il significato di *gens* e degli altri termini indicatori di etnicità presenti nel testo biblico:

> nam cum dicit patriae gentium, plus significat quam si solas diceret gentes. Gens enim aliquos potest habere peregrinos et dum natio dicitur, non advenas complectimur, sed tantum gentem unius sanguinis indicamus. Hic vero dictum est patriae gentium, ut nullus indigena, nullus hospes, nullus peregrinus redderetur exceptus[14].

[12] *La vocazione dei popoli*, I, 11. Per la traduzione italiana, Prospero di Aquitania, *La vocazione*, pp. 58-59 (con lievi modifiche): «di tal genere sono le parole dell'apostolo Pietro quando, scrivendo ai gentili del proprio tempo e di quello futuro, dice: *Ma voi siete stirpe eletta, sacerdozio regale, gente santa, popolo acquisito per annunciare le opere di chi dalle tenebre vi ha chiamati alla sua meravigliosa luce; voi che un tempo eravate un non popolo, ora invece siete popolo di Dio; voi che un tempo eravate esclusi dalla misericordia, ora invece avete ottenuto misericordia*. Quello che si è ora detto, non si applica agli stessi uomini, ma agli uomini del medesimo popolo. La chiamata che giunse all'avvicinarsi della fine del mondo non ha effetto retrospettivo sugli anni passati. Così coloro sui cui queste cose sono state dette sono, in un senso, gli stessi uomini e allo stesso tempo non lo sono».

[13] «Afferte domino, patriae gentium, afferte domino gloriam et honorem»; Heydemann, *Peoples of God?*.

[14] Cassiodoro, *Esposizione sul Salmo XCV*. Per la traduzione, si veda anche Cassiodorus, *Explanation of the Psalms*, II, p. 419: «quando dice *patriae gentium,* significa di più di dire soltanto *gentes*. Perché una *gens* può comprendere alcuni stranieri, e solo quando è definita *natio*, esclu-

Il testo, che sottolinea l'universalismo dell'espressione «patriae gentium» e che caratterizza la *gens* come un'aggregazione composita e la *natio* come basata sullo *ius sanguinis*, ci mette di fronte a una sorta di "mappatura di base" del complesso panorama etnico del VI secolo, raffigurato con una chiarezza terminologica difficilmente rinvenibile in altre fonti. Il lavoro di Gerda Heydemann[15] sul commentario di Cassiodoro ai *Salmi* riconosce nell'opera taluni tratti strettamente legati al suo ruolo di funzionario dei sovrani ostrogoti. Eppure l'esegesi biblica di Cassiodoro non rispondeva a finalità di ordine eminentemente politico, né mirava a fornire modelli per l'azione umana o a costruire un discorso coerente sulla vita cristiana. Nondimeno essa delineava una sorta di fluida cornice di riferimento, al cui interno potevano connettersi piani di pensiero tra loro molto diversi, in cui potevano assimilarsi differenti livelli di significato impliciti nella rivelazione divina.

3. Gentes *cristiane tra esegesi e teologia*

La Bibbia e la storia della sua complessa ricezione nella cristianità latina aiutano senz'altro a delineare meglio le forme di pensiero e l'*outillage mental* degli uomini dell'alto medioevo. Questa constatazione, di certo non nuova, poche volte è stata tenuta in seria considerazione nello studio delle etnie alto-medievali.

Il modello del popolo di Israele emerge, per le nazioni cristiane, con una sua ambiguità di fondo, in quanto l'appartenenza all'ebraismo, in epoca tardoantica e altomedievale, rappresenta una sorta di sfida alla stessa appropriazione cristiana della Bibbia e alla sua inclusione nella storia della salvezza. Fin dai primi secoli, gli apologeti cristiani hanno sviluppato vari e differenti argomenti con cui giustificare la perdita del favore divino da parte dei Giudei, soprattutto per enfatizzare lo *status* assunto dai cristiani di "vero" popolo d'Israele. L'argomento appare di sovente usato in stretta connessione con metafore e associazioni etniche, ritenute evidentemente efficaci per rendere conto della stessa autodefinizione cristiana.

Denise Buell ha individuato le numerose occorrenze lessicali relative alla designazione dei cristiani come *gens*, una *gens* che, a sua volta, è composta da *gentes*[16]. Nella prospettiva teologica cristiana, la matrice biblica non può che assumere tratti definitori e identitari inevitabilmente dinamici: quale delle *gentes* avrebbe per prima prestato attenzione alla chiamata alla salvezza per unirsi al *populus* cristiano? Quale, di contro, avrebbe avuto un atteggiamento refrattario, e quale sarebbe entrata a pieno titolo nella *civitas Dei*? Quale

de gli immigranti, indicando una *gens* dello stesso sangue. Qui, *patriae gentium* è utilizzato in maniera tale che nessun nativo, nessun ospite e nessun migrante fosse escluso». Per il testo latino, Cassiodorus, *Expositio Psalmorum*.

[15] Heydemann, *Peoples of God?*.

[16] Buell, *Why This New Race?*; si veda anche Lieu, *Christian Identity*.

gens avrebbe ottenuto la protezione divina in virtù della sua fede e delle opere compiute? Una percezione così dinamica dell'agire misterioso del favore divino tra le nazioni non poteva non modellare il significato dell'appartenenza etnica, incidendo anche sul suo stesso utilizzo in chiave politica.

Così come si è andata via via consolidando, la visione cristiana dell'etnicità e dell'appartenenza a una *natio* sembra differire notevolmente da quelle di impronta classica e romana e persino da quelle delineate nell'Antico Testamento. Soprattutto perché, come si è detto, il messaggio cristiano, almeno in una certa misura, mostra nei suoi testi fondativi tendenze abbastanza contraddittorie, alcune delle quali sono volte a superare, o quanto meno a ridimensionare una visione meramente etnica dell'appartenenza. Come è noto, la curiosità dei Greci e dei Romani nei confronti dei popoli che vivevano oltre i confini della loro civilizzazione si è spesso concretizzata in una notevole attenzione, spesso anche di natura "etnografica", nei loro riguardi, pur nella netta contrapposizione tra un "noi" e un "loro", tra i Greci, o i Romani, e i "barbari". Nell'Antico Testamento di norma appare evidente la netta distinzione tra un "noi", il popolo eletto, e un "loro", i *goyim*, gli adoratori dei "falsi" dei, secondo un programma di autodefinizione identitaria che è insieme etnico e religioso, in quanto teso a giustificare il carattere di "popolo eletto" su basi sostanzialmente teologiche. Anche la cristianità, soprattutto a partire dalla sua sempre maggiore affermazione all'interno dell'Impero, sembra proporre un'analoga contrapposizione tra la Chiesa e le *gentes* pagane, tanto che l'Impero cristiano della tarda antichità arriva a coniugare la logica binaria propria sia di Roma sia della cristianità precedente in un trionfale, ma sempre più precario, "noi" e "loro", tra i Romani ortodossi e le *gentes* barbare e pagane. Una sintesi di questa portata era provvista di un eccezionale potenziale ideologico-teologico, ma prestava inevitabilmente il fianco anche all'emergere di forti contraddizioni; in primo luogo quella, per dirla con Agostino, tra la *civitas terrena* e quella divina.

Va anche ricordato come, a lungo termine, i notevoli sforzi compiuti per arrivare a definire e istituzionalizzare un'unità politico-religiosa romano-cristiana abbiano, al tempo stesso, contribuito a minarla sempre più. Non è un caso che molte delle *gentes* diventino cristiane nel momento in cui la *sacra res publica romana* esaurisce del tutto o quasi completamente il suo ruolo egemone. Identità etnica e appartenenza religiosa entrano in nuovi e spesso precari equilibri, dai quali emerge un mondo cristiano popolato da genti diverse che non può non essere assunto come tale anche dalle stesse gerarchie ecclesiastiche. Il vescovo Avito di Vienne, poco dopo il 500 d.C., scrive a Clodoveo in occasione del suo battesimo: «gaudeat equidem Graecia principem legisse nostrum: sed non iam quae tanti muneris donum sola mereatur»[17]. Ed

[17] *Alcimi Ecdicii Aviti*, p. 75 (Lettere, XLVI): «lasciamo che la Grecia si rallegri di avere scelto un sovrano che condivide la nostra fede, ma non è più la sola a meritare un così grande dono». Per la traduzione, si veda anche Avitus of Vienne, *Selected Letters and Proses*, p. 370.

è suggestivo osservare come nell'ottica di un vescovo della Gallia meridionale l'Impero romano d'Oriente sia del tutto assimilato alla Grecia. La conversione dei Franchi appare poi come un segno della divina provvidenza, come ancora scrive Avito a Clodoveo: «Deus gentem vestram per vos ex toto suam faciet» (*ibidem*)[18]. Non diversamente, l'ingresso nella "vera" fede di un popolo come gli Irlandesi può essere rappresentato come il frutto di una vera e propria scelta divina, sottolineata da Patrizio che al riguardo osserva: «Dominus iam olim praedixerat praenuntiaturos evangelium suum *in testimonium omnibus gentibus* ante *finem mundi*»[19]. Anche papa Gregorio Magno, alla fine del VI secolo, richiama la divina provvidenza nella sua lettera ad Agostino, missionario in Inghilterra: «Scio enim quia omnipotens Deus per dilectionem tuam in gente quam eligi voluit magna miracula ostendit»[20]. Del resto va anche ricordato che Gregorio era solito confrontarsi con una moltitudine di *gentes* cristiane. Quando scrive al re visigoto Recaredo per congratularsi della conversione del suo popolo, richiama, a fronte della propria pigrizia, gli sforzi compiuti dal sovrano per raccogliere le anime e guadagnarle alla patria celeste:

> haec (*scil.* le azioni di Recaredo per la conversione dei Goti) me plerumque etiam contra me excitant, quod piger ego et inutilis tunc inerti otio torpeo, quando in animarum congregationibus pro lucro caelestis patriae reges elaborant. Quid itaque ego in illo tremendo examine iudici venienti dicturus sum, si tunc illuc vacuus venero, ubi tua excellentia greges post se fidelium ducit, quos modo ad verae fidei gratiam per studiosam et continuam praedicationem traxit?[21]

Elogi più o meno analoghi sono indirizzati dal pontefice anche a Etelberto da Kent e a sua moglie Berta[22].

Dal punto di vista di Paolo, prima, e di Agostino, poi, la conversione alla "vera" fede sembra privare l'etnicità di qualsiasi significato; diversamente, in epoca alto-medievale, il considerarsi eletti dalla divina provvidenza diventa un elemento cardine delle dinamiche di autodefinizione identitaria in chiave etnica. L'idea dell'elezione, accompagnata dalla sottile comparazione del pro-

[18] *Alcimi Ecdicii Aviti*, p. 76 (Lettere, XLVI): «Dio farà sì che attraverso di te si approprierà del tuo popolo». Per la traduzione, si veda anche Avitus of Vienne, *Selected Letters and Proses*, p. 373.

[19] Patrizio, *Confessione*, XXXV (per il testo latino, Saint Patrick, *Confession*, p. 108): «il Signore aveva predetto che alcuni avrebbero preannunziato il vangelo a tutti i popoli prima della fine del mondo» (per la traduzione, si veda anche Hood, *St. Patrick*, p. 49).

[20] Gregorio Magno, *Epistolario*, XI, 36: «perché so che Dio onnipotente ha operato grandi miracoli attraverso il tuo Amore nella nazione (*gens*) che Lui ha voluto venisse scelta». Per il testo latino e la traduzione italiana (con modifiche), *Lettere (XI-XIV)*, pp. 146-147.

[21] Gregorio Magno, *Epistolario*, IX, 229: «questi fatti per lo più mi spronano anche contro me stesso, perché io, pigro e inutile, resto come intorpidito nell'immobilità dell'ozio, mentre i re lavorano con zelo nel riunire le anime per il guadagno della patria celeste. Che cosa potrò dire io in quel tremendo esame a Cristo giudice, se allora verrò a mani vuote, mentre la vostra eccellenza condurrà, al suo seguito, greggi di fedeli che ora ha trascinato alla grazia della vera fede coll'appassionata e continua predicazione?». Per il testo latino e la traduzione italiana, *Lettere (VIII-X)*, pp. 492-493.

[22] Gregorio Magno, *Epistolario*, XI, 35.

prio popolo con taluni modelli biblici, si diffonde ampiamente nel contesto dei regni medievali. Beda, scrivendo del periodo in cui Angli e Sassoni sono ancora "pagani", sottolinea: «sed non tamen divina pietas plebem suam, quam prescivit, deseruit, quin multo digniores genti memoratae praecones veritatis, per quos crederet, destinavit»[23].

La Provvidenza può avvicinare un popolo alla salvezza, ma può anche sottoporlo a prove e difficoltà. Gilda, riprendendo la frase dalla *Prima Lettera di Pietro* già citata in precedenza, paragona le disgrazie di Israele – definito come un popolo peculiare tra tutte le nazioni, una stirpe regia e una vera e propria razza sacra – a quelle dei Bretoni dei suoi giorni[24].

4. *I re barbari, strumenti della provvidenza*

Nel VI secolo i nuovi regni cristiani operano ancora in un contesto caratterizzato da una forte matrice romana e si considerano parte integrante dello stesso ordine romano-cristiano. Tuttavia, se è senza dubbio possibile che Berta di Kent fosse lusingata dalle lodi che secondo papa Gregorio si tessevano di lei a Costantinopoli, in generale sembra diffondersi sempre più nei regni cristiani dell'Occidente l'esigenza di affermare una propria specificità etnica. D'altronde, il *Commonwealth* romano si era ormai trasformato in una moltitudine di popoli cristiani, posti tra loro in un equilibrio piuttosto precario, che era parte integrante del piano divino di salvezza. Peter Brown ha giustamente osservato:

> i re franchi e visigoti erano costretti a rispondere ai loro sudditi della sfida ideologica lanciata dalla mistica del Sacro Commonwealth – l'ideale romano-orientale di Giustiniano di un impero ortodosso chiamato da Dio a conquistare i barbari[25].

La più concisa e probabilmente più diffusa affermazione di retorica provvidenziale affiora nella titolatura regia di numerosi sovrani medievali e, in particolare, in formule come «per grazia di Dio re dei Franchi» e simili, in cui l'etnonimo è talvolta territorializzato (come, ad esempio, in *rex Angliae*). Le designazioni cristiana ed etnica appaiono congiunte con l'intento di legittimare un sovrano che rappresenta, al tempo stesso, il popolo e la volontà divina. Si sviluppa, non a caso, una completa liturgia del sovrano cristiano – si pensi alle *Laudes regiae* – e in alcune formule liturgiche, anche se non in tutte, il ruolo della *gens* viene affermato con notevole enfasi, come, ad esempio, nelle liturgie di guerra. Al sinodo visigoto di Saragozza del 691, in una preghiera

[23] Beda, *Storia ecclesiastica degli Angli*, I, 22: «e tuttavia la divina pietà non abbandonò il suo popolo, che conosceva in anticipo; e inviò a tali popolazioni nunzi di verità assai più degni, per opera dei quali si convertissero». Per il testo latino e la traduzione inglese, Baedae *Opera Historica*, pp. 100-101.
[24] Gilda, *L'eccidio dei Britanni*, I, 13. Per la traduzione, Gildas, *The Ruin of Britain*, p. 15.
[25] Brown, *The Rise of Western Christendom*, p. 194.

per la vittoria del re, si menzionano gli elementi che sono costitutivi del regno e, quindi, della stessa regalità:

> ut ipse regnum eius in pace sub multimoda annorum curricula solidet gentemque et universam patriam in tranquillitate conservet, et contra hostem adversum victrix Christi dextera victorem efficiat semper[26].

Il modello biblico carica di valenza escatologica i propri nemici, barbari compresi, e gli esempi di punizione divina che abbondano nell'Antico Testamento sono ripetutamente ripresi. Uno dei testi citati più di frequente nella tarda antichità e nell'alto medioevo è il Salmo LXXXIII, in cui i nemici di Israele minacciano di unirsi contro il popolo di Dio. Se nel testo biblico è detto «Venite, cancelliamoli come popolo («disperdamus eos de gente»), e più non si ricordi il nome d'Israele» (*Salmi*, LXXXIII, 5), Cassiodoro, come molti altri autori, paragona i nemici di Israele all'anticristo che minaccia di estirpare dal mondo i cristiani. Simili modelli acquistano via via importanza proprio in concomitanza delle invasioni barbariche, dal IV secolo in poi, e appaiono integrati con sempre maggiore perizia all'interno del discorso soteriologico cristiano. Se la distruzione dell'ordine romano è iscritta dagli apologeti cristiani nell'orizzonte della storia biblica e per rappresentare i popoli "barbari" non si esita a ricorrere a immagini come "flagello di Dio" e simili, con Salviano di Marsiglia è affermata la superiorità morale dei barbari conquistatori rispetto ai Romani peccatori, mentre papa Leone I arriva a definire gli attacchi degli Unni come «virga furoris Dei», mutuando un'immagine dall'Antico Testamento[27].

Tuttavia le interpretazioni sono spesso controverse: come spiegare gli accenni a Gog e Magog presenti nelle visioni di *Ezechiele* e dell'*Apocalisse*? Simili allusioni si riferiscono ai Goti, agli Unni (interpretati come gli antichi Massageti) o agli stessi esponenti del vecchio potere imperiale romano? Il linguaggio utilizzato, anche in questo caso, è sostanzialmente etnico, e i nomi etnici nuovi o di recente importazione possono essere associati ad appellativi noti o familiari, tratti sia dalla Bibbia sia dal repertorio classico; talvolta simili designazioni furono orgogliosamente assunte come elementi di autorappresentazione dagli intellettuali cristiani dei *regna*. Siamo di fronte a un'operazione culturale di provenienza alta e non è dunque un caso che Isidoro, nella sua *Storia dei Goti*, arrivi a sostenere che i Goti discendono dal popolo di Gog[28]; né dovrebbe sorprendere che altri autori dei *regna* post-romani possano affidarsi a discorsi di chiara ispirazione biblica per lusingare i sovrani

[26] «Che (il re) possa preservare la pace del suo regno per un periodo di molti anni, e mantenere la tranquillità del popolo (*gens*) e dell'intera patria, e che la vittoriosa mano di Cristo possa sempre garantirgli vittoria sui suoi nemici»: *Concilios Visigóticos*, II, *Caesaraugustanum* V, p. 480, l. 1. Si vedano anche McCormick, *Eternal Victory*, p. 321 e Pohl, *Liturgie di guerra*.
[27] Papa Leone I, *Atti dei Concili Ecumenici*, II, 4, 65 (Lettera del 15 Marzo del 453).
[28] Isidoro, *Storia dei Goti*, I e LXVI. Per una traduzione, Isidore of Seville, *History of the Goths*, pp. 11 e 38.

barbari, per creare consenso tra i loro sudditi cristiani o definire meglio il loro ruolo all'interno del piano divino. La cornice biblica rende più facile per i sudditi di fede cristiana accettare i nuovi sovrani, e per i vescovi collaborare con loro: l'idea che proprio tale cornice possa avere aperto la strada alla definizione etnica dei nuovi regni è quindi un elemento che va tenuto in debito conto anche in uno studio sull'identità etnica tra tarda antichità e alto medioevo.

5. *Osservazioni conclusive*

Vorrei concludere con alcune osservazioni più generali. La maggior parte dei regni alto-medievali è rappresentata, all'interno delle fonti storiografiche coeve, con forti tratti etnici, e tale raffigurazione sembra man mano acquistare un peso sempre più rilevante anche nell'autocomprensione degli stessi sovrani e dei propri sudditi. Siamo di fronte a una vera e propria volontà di rimarcare sempre più la differenza rispetto alle altre culture post-romane, come Bisanzio o il Califfato. La quasi totalità delle formazioni politiche post-imperiali che raggiunsero in Europa una certa dimensione e stabilità furono cristiane, ad eccezione degli Avari e degli altri popoli delle steppe. Al contrario, nessun regno riuscì a costruire un'identità solida e una stabilità territoriale sovra-regionale prima della "conversione": basti pensare ai Sassoni e agli Slavi. Certamente ciò avvenne anche perché i nuovi regni necessitavano di quelle infrastrutture e di quegli strumenti di governo di tradizione romana che i vescovi ben conoscevano e che erano in grado di usare in modo efficace. Ebbe però un ruolo anche il fatto che la stessa nozione di etnicità, insieme ai tratti che la contraddistinguono, si affinò sempre più proprio all'interno e in funzione del discorso teologico cristiano.

Anthony D. Smith ha messo in evidenza l'importanza che il concetto di "popolo eletto" ha avuto nello sviluppo del nazionalismo contemporaneo[29]. Studiosi dell'epoca moderna (ad esempio, Adrian Hastings) hanno dimostrato come l'utilizzo religioso della stampa e degli altri *media*, oltre alla crescente accessibilità dei testi in volgare e alle innovazioni culturali sorte in concomitanza con le Riforme tra il secolo XVI e il XVII, abbiano contributo a diffondere e a consolidare vere e proprie identità "nazionali"[30]. Su scala sicuramente ridotta, vettori più o meno simili sembrano aver favorito il propagarsi del "discorso etnico" all'interno dei regni medievali, soprattutto attraverso la predicazione, i rituali pubblici e la diffusione dei manoscritti.

Nel corso del tempo, le forme di aggregazione cristiana hanno influenzato le modalità secondo cui l'appartenenza a una comunità più o meno ampia, così come gli elementi discorsivi e ideologici attraverso cui fondare questa stessa autodefinizione sono pensati e riconosciuti. Il senso di identità cristia-

[29] Smith, *Chosen Peoples*.
[30] Hastings, *The Construction of Nationhood*.

na è spesso propagato con fervore e intensità: si diventa parte integrante della *christiana communitas* in seguito a un elaborato rituale pubblico, il battesimo, e tale appartenenza è fondata teologicamente e si iscrive all'interno dell'orizzonte della salvezza eterna. A ciò si aggiunga che l'adesione alla "vera" fede richiedeva un rigido codice comportamentale e una rigorosa pratica di vita, che il più delle volte si concretizzava nella regolare presenza ai rituali che si svolgevano di fronte alla stessa collettività.

Negli ultimi anni un'ampia letteratura si è volta a definire articolatamente la "cristianità", tentando di tracciare chiari confini di inclusione ed esclusione tramite i quali rendere conto delle particolari specificità storiche dei variegati gruppi "cristiani" tra tarda antichità e medioevo. Se confrontate con queste elaborate strategie di ascrizione identitaria, le identità etniche medievali possono talvolta apparire meno definite o alquanto incoerenti. Ciò nondimeno, esse arrivarono a giocare un ruolo fondamentale nella definizione della mappa politica dell'Europa alto-medievale tanto che lo sviluppo dei regni etnici (e, sulla lunga durata, delle nazioni moderne) emerge, almeno in una certa misura, come l'esito paradossale dei molteplici tentativi di formazione di "vere" comunità cristiane su presupposti teologici.

Molti storici moderni hanno sostenuto che il nazionalismo rappresenta una sorta di religione secolarizzata, che avrebbe attratto a sé le speranze, la devozione e il patrimonio condiviso di pratiche rituali collettive, valori e simboli un tempo riservati alla Chiesa. Probabilmente tali dinamiche sono divenute possibili perché gli "stati" etnici, fin dalle origini, sono stati investiti di una forte valenza provvidenziale e la tradizione europea, o quella che nel tempo si è consolidata come tale, ha fortemente legato insieme e fatto interagire, come strumenti di autodefinizione, concetti come nazione e salvezza. Per questo oggi è più che mai difficile occuparsi di questioni etniche e nazionali: se si vuole comprendere tali fenomeni, è quindi necessario gettare uno sguardo anche su un passato molto distante da noi.

Opere citate

Alcimi Ecdicii Aviti Viennensis Episcopi *Opera quae supersunt*, a cura di R. Peiper, Berolini 1883 (MGH, Auctores antiquissimi, 6/II).
Avitus of Vienne, *Selected Letters and Prose*, a cura di D. Shantzer, I. Wood, Liverpool 2002 (Translated Texts for Historians).
Baedae *Opera historica*, with an English translation by J. E. King, I vol. (*Ecclesiastical history of the English natio, based on the version of Thomas Stapleton 1565, books 1.-3*), London-Cambridge Mass. 1962 (The Loeb classical library, 246).
La Bibbia di Gerusalemme, Bologna 2008.
P. Brown, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity AD 200-1000*, Oxford 2003^2.
D.K. Buell, *Why This New Race? Ethnic Reasoning in Early Christianity*, New York 2005.
Cassiodorus, *Explanation of the Psalms 51-100*, a cura di P.G. Walsh, Mahwah NJ 1991.
Cassiodorus, *Expositio Psalmorum*, a cura di M. Adriaen, Turnhout 1958 (Corpus Christianorum. Series Latina, 98).
Concilios visigóticos e hispano-romanos, a cura di J. Vives, Madrid-Barcelona 1963.
N. Frye, *The Great Code: The Bible and Literature*, a cura di A.A. Lee, Toronto 2006.
Gildas, *The Ruin of Britain and Other Works*, a cura di M. Winterbottom, Chichester 1978 (History from the Sources; Arthurian Period Sources, 7).
Gregorio Magno, *Lettere (VIII-X)*, a cura di V. Recchia, Roma 1998 (Opere di Gregorio Magno, 5/III).
Gregorio Magno, *Lettere (XI-XIV)*, a cura di V. Recchia, Roma 1999 (Opere di Gregorio Magno, 5/IV).
A. Hastings, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge 1997.
G. Heydemann, *Peoples of God? The Uses of the Bible and the Language of Community in the Post-Roman West*, in *Meanings of Community Across Medieval Eurasia*, a cura di E. Hovden, C. Lutter, W. Pohl, Leiden, in corso di stampa.
A.B.E. Hood, *St. Patrick: His Writings and Muirchu's Life*, London 1978.
Isidore of Seville, *History of the Goths, Vandals and Suevi. Translated from the Latin with an Introduction*, a cura di G. Donini, G.B. Ford, Leiden 1970^2.
J. Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Greco-Roman World*, Oxford 2004.
M. McCormick, *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge 1986.
W. Pohl, *Liturgie di guerra nei regni altomedievali*, in «Rivista di storia del cristianesimo», 5 (2008), pp. 29-44.
W. Pohl, Regnum *und* gens, in *Der frühmittelalterliche Staat - Europäische Perspektiven*, a cura di W. Pohl, V. Wieser, Wien 2009 (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, 16), pp. 435-450.
W. Pohl, *Christian and Barbarian Identities in the Early Medieval West: Introduction*, in *Post-Roman Transitions: Christian and Barbarian Identities in the Early Medieval West*, a cura di W. Pohl, G. Heydemann, Turnhout 2013, pp. 1-46.
W. Pohl, *Introduction: Strategies of Identification. A Methodological Profile*, in *Strategies of Identification. Ethnicity and Religion in Early Medieval Europe*, a cura di W. Pohl, G. Heydemann, Turnhout 2013, pp. 1-64.
W. Pohl, *Disputed Identifications: The Jews and the Use of Biblical Models in the Barbarian Kingdoms*, in *Jews and Barbarians*, a cura di Y. Hen, Turnhout, in corso di stampa.
W. Pohl, G. Heydemann, *The Rhetoric of Election - 1 Peter 2.9 and the Franks*, in *Religious Franks*, a cura di R. Meens, Manchester, in corso di stampa.
Prosper d'Aquitaine, *De vocatione omnium gentium*, a cura di R.J. Teske, D. Weber, Wien 2009 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 97).
Prospero di Aquitania, *La vocazione dei popoli*, a cura di M.A. Barbàra, Roma 1998 (Collana di testi patristici, 30).
A.D. Smith, *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*, Oxford 2003.
Sulpice Sévère, *Chroniques*, a cura di G. de Senneville-Grave, Paris 1999 (Sources chrétiennes, 441).
Sulpicio Severo, *Cronache*, a cura di L. Longobardo, Roma 2008 (Collana di testi patristici, 204).

Walter Pohl
Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien
Walter.Pohl@oeaw.ac.at

Casi di studio

Reti Medievali Rivista, 16, 1 (2015)
<http://rivista.retimedievali.it>
ISSN 1593-2214 © 2015 Firenze University Press
DOI 10.6092/1593-2214/454
Identità etniche, identità collettive, identità religiose. Problemi aperti in prospettiva diacronica
a cura di Luca Arcari

Mimetismo, dissimulazione, sconfessione nel giudaismo diasporico

di Lucio Troiani

1. *La diaspora dei Greci*

Il silenzio e la dissimulazione di personaggi del giudaismo diasporico antico sulla propria origine, la loro tendenza a mascherare o articolare la propria identità costituiscono un genere di condotta spiegabile in diversi modi e da analizzare con diversi approcci[1]. Vorrei però abbandonare la strada dell'enunciazione di metodi e focalizzarmi sulla ricaduta che questo fenomeno ha nella lettura e comprensione di singoli e specifici passi del Nuovo Testamento. Nella *Lettera ai Galati*, Cefa ad Antiochia sta mangiando liberamente con gli *ethne* e, solo quando vede approssimarsi «certuni da parte di Giacomo», si isola e si ritira per timore di «quelli che provengono dalla *peritome*»; stesso atteggiamento di finzione assumono anche gli altri Giudei e anche Barnaba viene trascinato dalla loro ipocrisia. È facile allora per Paolo rinfacciargli il suo atteggiamento palesemente contraddittorio: da un lato, vivrebbe *ethnikos*, «essendo Giudeo», e, dall'altro, costringerebbe gli *ethne* a «giudaizzare» (*Galati*, II, 11-14)[2].

Possiamo considerare l'episodio un frammento di vita quotidiana in una città cosmopolita come Antiochia dove la comunità giudaica si era rivelata aperta, ricettiva e sensibile ai comportamenti e alle usanze provenienti dall'esterno[3]. Gli *ethne* del brano della *Lettera ai Galati* sono un indizio della com-

[1] Sul tema, in generale, Hegermann, *The Diaspora in the Hellenistic Age*; Rajak, *The Jewish Dialogue with Greece and Rome*; Barclay, *Using and Refusing*; Collins, *Jewish Cult and Hellenistic Culture*, pp. 44-92; Kovelman, *Between Alexandria and Jerusalem*; Calabi, *Storia del pensiero giudaico ellenistico*.
[2] Vanhoye, *Lettera ai Galati*, specialmente pp. 63-70.
[3] Giuseppe, *Guerra Giudaica*, VII, 45; l'episodio successivo narrato da Giuseppe è emblematico

plessità e dell'esistenza di una gerarchia all'interno delle comunità, dato che è difficile pensare che qui Paolo voglia dire che Pietro «costringeva i pagani a diventare Giudei». Come rivela tutto il contesto (specialmente I, 13-14), a differenti gradi di adesione alla legge corrispondono differenti denominazioni. A questo proposito, non sarebbe forse troppo azzardato collegare questi *ethne* con gli *ammei ha-aretz* attestati dalla letteratura rabbinica[4] o con i misteriosi personaggi di Antiochia di Pisidia, definiti *ethne* da una parte della tradizione manoscritta, che chiedono a Paolo di ripetere loro il sabato successivo il discorso che ha appena pronunciato in sinagoga (*Atti degli apostoli*, XIII, 42).

Un altro brano neotestamentario degno di riconsiderazione sotto questa luce è *Atti degli apostoli*, XVIII, 16: dopo il responso di Gallione, che enuncia il già collaudato principio della non ingerenza dell'autorità romana su questioni relative alla legge mosaica, non meglio precisati "Greci" aggrediscono e percuotono Sostene, l'archisinagogo, proprio davanti al tribunale di Gallione che osserva la scena con assoluta indifferenza. Nell'edizione Nestle-Aland[5], il soggetto, «Greci», pur ampiamente documentato dalla tradizione manoscritta e accolto nell'edizione Merk, è espunto. Il motivo sembra chiaro. La presenza di Greci in una disputa sulla legge mosaica appare almeno ingombrante all'esegesi tradizionale. Noi possiamo ipotizzare che in certi settori delle comunità, definiti in questo modo, non sia stato assunto nei confronti di Paolo l'atteggiamento di radicale chiusura adottato dai "Giudei". In realtà, nell'ambito dell'ebraismo cittadino greco-romano devono coesistere differenti orientamenti e, di conseguenza, differenti definizioni. Le tre differenti denominazioni (i «Giudei», «quelli che vivono sotto la legge», «quelli che vivono fuori della legge»), che l'apostolo impiega quando si rivolge ai Corinti (*I Corinzi*, IX, 19-20), sembrano presupporre una varietà di posizioni e di atteggiamenti all'interno dei seguaci della legge. L'espressione «estraniati dalla cittadinanza di Israele»[6], impiegata da Paolo quando si rivolge agli Efesini (II, 12) e anche ai Colossesi (I, 21), in cui il verbo con preposizione usato dall'apostolo implica un'estraneità non originaria ma intervenuta successivamente, è indizio che all'interno della comunità non mancavano fenomeni di allontanamento, di mimetismo e di abbandono delle pratiche tradizionali. Osserviamo come lo stesso verbo sia impiegato dall'anonimo autore di *III Maccabei* per indicare lo status di Dositeo, figlio di Drimilo che aveva abbandonato la legge mosaica (*III Maccabei*, I, 3).

Forse nulla meglio dell'espressione giovannea «diaspora dei Greci» (VII, 35)[7] definisce questo mondo cui i "Giudei" di Giovanni guardano con diffidenza e disprezzo. La traduzione corrente «diaspora che sta in mezzo ai Greci» è

del grado di assimilazione cui erano giunti taluni settori della comunità. Per il testo greco di Giuseppe, Thackeray, *Josephus with an English Translation,* III, pp. 518-519.

4 Si veda lo studio di Oppenheimer, *The* Am Ha-Aretz.

5 *Novum Testamentum Graece*.

6 «apellotriomenoi tes politeias tou Israel», su cui Moule, *The Epistle of Paul*, p. 76: «Having been alienated; as if they had once been otherwise».

7 Sull'espressione, Troiani, *Per una riconsiderazione degli «Elleni»*.

improponibile. Allo stesso modo, nello stesso vangelo (XII, 20), i «Greci», che salgono a Gerusalemme per la Pasqua a compiervi gli atti di devozione e ai quali indirettamente Gesù notifica la necessità della glorificazione «del figlio dell'uomo», non saranno certamente i Greci di Plutarco, ma persone educate da tempo alla lettura della Settanta. L'episodio del "greco" Trofimo, introdotto da Paolo nel Tempio che avrebbe profanato a causa della sua impurità, episodio che solleva l'indignazione dei Giudei (*At.*, XXI, 28-30), si può spiegare con il fatto che l'impurità presso i Giudei è solamente *ex lege*.

> Because the Law was addressed to Israel alone, the cultic purity of a heathen was of no concern to the Jews. The difference between the Jewish and pagan view is here striking. For the pagan, sacred enactments only classify and limit the effect of an impurity that is both external and ex natura, like childbirth. For the Jew impurity is solely *ex lege*. As Jonathan ben Zakkai said: «Death does not make unclean, nor water make clean. It is a decree of the Sovereign King of Kings». It was for this reason that Paul of Tarsus insisted that guilt is a matter only of law[8].

Sotto questa luce, il binomio Giudeo/Greco, così usuale nelle lettere paoline, acquisterebbe un valore e un significato differenti. L'apostolo opererebbe una distinzione all'interno dell'ebraismo. Oltre agli *ammei ha-haretz*, sono ben note dalla letteratura rabbinica la varietà e molteplicità dei nomi di gruppi all'interno dei seguaci della legge di Mosè[9].

2. *La letteratura pseudepigrafa*

Questa articolazione di identità si riflette sulla letteratura giudaico-ellenistica. Quello che a noi appare "mimetismo" assurge così a dignità letteraria. Uno dei manuali più seri e più fortunati relativi alla storia del giudaismo greco-romano, quello di Emil Schürer, contiene una sezione, situata all'interno della letteratura giudaica di lingua greca, intitolata *Scritti giudaici sotto pseudonimi pagani*[10]. Noi conserviamo, in effetti, tracce e frammenti di una letteratura pseudepigrafa in cui scritti di personaggi illustri della cultura greca, se non leggendari, circolavano in edizioni, per così dire, rivedute e corrette alla luce di taluni valori e credenze tramandati dalla Bibbia. Il giudaismo qui si mimetizza dietro l'autorità di celebrati testi greci. L'anonimo autore del *Testamento di Orfeo*[11], in cui il leggendario personaggio del mito greco professa il monoteismo con una sorta di ritrattazione delle opinioni precedenti, non solo tace sulla propria identità, ma rivendica fieramente il contributo con cui il monoteismo giudaico, che è peraltro passato sotto silenzio, ha arricchito il patrimonio delle idee religiose diffuse nel mondo mediterraneo antico. La

[8] Bickerman, *The Jews in the Greek Age*, p. 135.
[9] Maier, *Storia del giudaismo nell'antichità*.
[10] Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, pp. 791-896.
[11] Su cui Denis, *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt greca*, pp. 164-167; Denis et coll., *Introduction à la littérature religieuse*, pp. 1063-1106.

circolazione, in edizione riveduta e corretta, dei versi di famosi autori greci, come Eschilo, Sofocle o Focilide[12], i quali sono riportati e rivisitati alla luce dell'insegnamento etico del profetismo ebraico, è un altro indizio della consapevolezza del giudaismo diasporico di dare un contributo al dibattito sui grandi temi etici e spirituali.

Il Giudeo della diaspora, che da generazioni vive a contatto con la *paideia*, tende inevitabilmente a equiparare i valori della sacra scrittura alle forme letterarie che trova più affini: specialmente, la tragedia. L'insegnamento etico dei grandi tragici greci è confrontato con il messaggio profetico e, in particolare, dei grandi profeti della tradizione. Data la natura della trasmissione di questi testi, noi non possiamo decidere se circolassero versi riveduti e corretti ovvero essi componessero solo una parte di opere più vaste. Per esempio, Ecateo di Abdera, in uno scritto intitolato *Su Abramo e gli Egiziani*, introduceva versi, più o meno emendati, di Sofocle, Euripide ed Eschilo[13].

Questi scritti nascono da ambienti culturali cosmopoliti che si adattano con difficoltà alle nostre nozioni di mimetismo o dissimulazione. L'anonimo autore della *Lettera di Aristea*[14] tace, almeno esplicitamente, la sua identità giudaica. Il suo silenzio può essere spiegato in vari modi, ma possiamo chiederci preliminarmente se il nostro anonimo possa capire i nostri moderni interrogativi. Egli forse avrebbe qualcosa da ridire sulla "maschera pagana" attribuitagli; o, meglio, essa non gli sarà stata comprensibile. Perché un Ebreo alessandrino, educato alla *paideia*, partecipe di una cultura non settoriale e che vive da generazioni in una città cosmopolita, avrebbe dovuto indicare e dichiarare apertamente, nella sua opera, la sua professione della fede mosaica? Questo mimetismo è tale per noi ma poteva non avere alcuna importanza per i contemporanei dell'autore della *Lettera di Aristea* ai quali lo stesso concetto di "maschera" sarà sembrato poco plausibile e comprensibile.

L'osservanza della legge mosaica poteva suscitare mimetismi specialmente nella vita cittadina. Il culto delle statue divine, ordinario nella città antica, suscita problemi presso i seguaci della legge mosaica e sollecita silenzio e renitenza, oggetto di polemica. «Quomodo ergo, inquit [Apione], si sunt cives, eosdem deos quos Alexandrini non colunt?»[15]. Un testo allegato al libro greco (LXX) di Geremia, la cosiddetta *Epistola di Geremia*, composta verosimilmente in età ellenistica, rivela la costernazione e la frustrazione che serpeggiano nella comunità davanti alla continue visioni di statue divine disseminate in ogni angolo della *polis*. Le comunità – si raccomanda l'anonimo – non devono temere. L'esortazione diviene un ritornello nel pur breve testo dell'*Epistola*. Ora, il timore può indurre al silenzio e alla dissimulazione.

[12] Per le "edizioni" di Eschilo, Sofocle e Focilide, si veda Troiani, *Letteratura giudaica di lingua greca*, pp. 137-161.
[13] Clemente Alessandrino, *Stromati*, V, 113, 1. Per il testo greco, Stählin, *Clemens Alexandrinus. Stromata I-VI*, pp. 456-457.
[14] Su cui Troiani, *Letteratura giudaica di lingua greca*, pp. 171-217.
[15] *Contro Apione*, II, 65 = Stern, *Greek and Latin Authors*, n. 166.

Giuseppe Flavio traduce con «nessuno insulti gli dei nei quali credono le altre città»[16] il comandamento relativo di Esodo (XXII, 27), «non bestemmierai Dio» («elohim lô teqallel»). Il narratore nella cosiddetta *Lettera di Aristea* supplica Dio «nell'anima» (§ 17).

A questo proposito, la *Lettera ai Romani* di Paolo non è solo testimonianza della teologia dell'"apostolo delle genti"; essa contiene riferimenti storici e ha come sfondo una comunità ebraica della capitale dell'impero che ha suoi valori e articolati riferimenti alla tradizione. Essa testimonia in particolare la presenza di personaggi di spicco della comunità che si sentono investiti del compito di guidare la condotta dei membri della medesima, «avendo la forma della conoscenza e della verità nella legge» (*Romani*, II, 17-23), per usare le parole dell'apostolo. Sono loro che si fregiano del titolo di "Giudei", che qui non indica l'etnia, ma una gerarchia. Ora Paolo obietta che l'essenza e il senso dell'identità giudaica sono «nel nascosto». «Infatti non colui che è nel manifesto è Giudeo (...) ma è Giudeo colui che è nel nascosto» (II, 28-29). L'apostolo deve essere partito da un fenomeno che doveva appartenere all'esperienza della vita quotidiana. Giuseppe, nel proemio delle *Antichità giudaiche*, che intendono divulgare le leggi e la storia giudaica, spiega che, prima di intraprendere l'opera, egli ha attentamente valutato «se i nostri antenati volessero condividere le loro storie con altri»[17]. Van Unnik ha individuato un linguaggio di tipo misterico in questa espressione[18].

3. *Le testimonianze della letteratura greco-latina*

Il fenomeno è anche adombrato nella letteratura greco-romana. L'autore del *Satyricon*, Petronio, ha lasciato, anche se decontestualizzati, sei versi che possono aiutarci a comprenderlo. Il satirico nota, impiegando la sua vena beffarda e sarcastica, una contraddizione all'interno della comunità giudaica della capitale: il Giudeo non può semplicemente limitarsi ad adorare quello che chiama «nume porcino» e invocare quelle che chiama le «somme orecchie del cielo»; egli deve circoncidersi e «sciogliersi il capo annodato ad arte». Altrimenti sarà scomunicato e dovrà emigrare dalla «città greca». Qui l'autore latino avrà esasperato, in senso canzonatorio e denigratorio, quello che doveva essere uno dei *topoi* diffusi sul giudaismo: il mimetismo e la dissimulazione. Già Orazio, nei *Sermones*, aveva notato come i Giudei tendano a costringere i membri della comunità a compattarsi dietro la loro folla onde evitare possibili dispersioni (questo mi sembra, dato il ragionamento svolto in precedenza, il senso dell'espressione «nam multo plures sumus, ac veluti te/Iudaei cogemus

[16] *Antichità giudaiche*, IV, 207. Per il testo greco, Thackeray, *Josephus with an English Translation*, IV, pp. 574-575.
[17] «Emeteron progonon ei metadidonai ton toiouton ethelon»: *Antichità giudaiche*, I, 9.
[18] Van Unnik, *Der jüdischer Historiker Flavius Josephus*, p. 36.

in hanc concedere turbam»)[19]. Un brano di Persio sembra precisare il quadro. Egli rappresenta un personaggio ambizioso che aspira a candidarsi alla carica di pretore: un magistrato che, fra l'altro, organizzavano le sacre rappresentazioni in occasione di festività religiose tradizionali. Il nostro anonimo, rappresentato da Persio, ha la bocca spalancata per l'ambizione che lo divora, egli riversa generosamente sul popolo che si contende il dono, il cece, «affinché i vecchi amanti del sole possano ricordare i nostri *Floralia*». E tuttavia in occasione di particolari feste religiose del giudaismo, condensate probabilmente nell'espressione «i giorni di Erode» (probabilmente Erode Agrippa I che doveva risiedere a Roma contemporaneamente a Persio), in particolare per l'organizzazione dello *shabbat* con relativa preparazione del banchetto per il giorno successivo, egli è preso da scrupolo e «muove tacito le labbra e impallidisce ai sabati circoncisi»[20]. Qui il satirico sembra mostrare come il silenzio, accompagnato da cruccio, resipiscenza e una sorta di rimorso, sia una caratteristica di quei membri della comunità che oscillano fra l'assimilazione e la reminiscenza dei costumi ancestrali.

Come abbiamo notato sopra, in *Atti degli apostoli*, XIII, 42, Luca distingue, all'interno della comunità di Antiochia di Pisidia, «gli uomini israeliti e i timorati di Dio» da un imprecisato gruppo di persone che, all'uscita di Paolo e dei suoi collaboratori dalla sinagoga, lo invitano a comunicare loro, il sabato successivo, le parole appena pronunciate in sinagoga[21]. Come dice Elias Bickerman, «nella diaspora si parla greco e si vive da greco»[22]. Quando a Efeso i Giudei mettono in campo, in un'assemblea straordinaria cittadina convocata dal *grammateus*, un certo Alessandro per dirimere la controversia e sedare i disordini causati dalla predicazione di Paolo, l'uomo, fatto un cenno con la mano per chiedere silenzio, vuole difendersi davanti all'assemblea del *demos*. È solo successivamente che si sparge l'informazione che egli «è Giudeo» (*Atti degli apostoli*, XIX, 33-34). L'oscillazione, la timidezza, l'ambiguità dell'identità giudaica sono ben documentate, a mio avviso, da una testimonianza del filosofo Epitteto (circa 50-130 d.C.). Qui il giudaismo è usato come esempio e sembra marginale al ragionamento complessivo, ma l'accenno appare non meno significativo: il filosofo sta distinguendo il contenuto di una professione filosofica dall'identità e dall'appartenenza di colui che la esprime. Uno stoico, ad esempio, può esporre alla perfezione i principi epicurei e li potrà tecnicamente esporre meglio di Epicuro stesso. Ma, obietta allora Epitteto,

> perché dunque ti definisci stoico? Perché inganni i più, perché, essendo Giudeo, sostieni la parte dei Greci? Non vedi come ciascuno sia definito Giudeo, Siro, Egiziano? E, quando vediamo qualcuno di dubbia fede, noi siamo soliti dire: «non è Giudeo, ma ne sostiene la parte». In realtà solo quando assume l'attitudine del battezzato e del risoluto, allora è realmente Giudeo e si chiama Giudeo. Così anche noi, bugiardi, a parole

[19] *Satire*, I, 4, 142-143 = Stern, *Greek and Latin Authors*, n. 127.
[20] *Satire*, V, 175-184 = Stern, *Greek and Latin Authors*, n. 190.
[21] Barrett, *Atti degli apostoli*.
[22] Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History*, p. 342.

> Giudei, in realtà qualcosa d'altro, senza empatia verso la dottrina, lontani dal praticare i principi che esponiamo, dei quali tuttavia meniamo vanto in quanto li conosciamo[23].

Il passo è indicativo: il filosofo prende l'esempio del Giudeo per discutere l'ambiguità e la contraddizione per antonomasia che distingue la professione di una fede dalla sua effettiva applicazione. Il fenomeno del mimetismo e della dissimulazione del giudaismo diasporico si risolve talora nell'ambiguità, nell'incertezza così come avviene per l'anonimo aspirante ai massimi gradi del *cursus honorum* rappresentato da Persio.

Il giudaismo diasporico è fenomeno molto più sfumato, articolato e composito di quanto si creda e si presta poco alle nostre categorie scolastiche. Il futuro imperatore Tiberio non è ammesso, durante il suo soggiorno a Rodi (6 a.C.-2 d.C.), alla scuola del grammatico Diogene solito disputare di sabato e la sua ammissione è rinviata al sabato successivo. Chi erano i frequentatori della scuola del grammatico di Rodi? Paolo, respinto dalla sinagoga, frequenta a Efeso la scuola di un certo Tiranno (*Atti degli apostoli*, XIX, 9). A Corinto, respinto dai «Giudei», va nella casa di un certo Tizio Giusto, timorato di Dio, la cui abitazione era contigua alla sinagoga (XVIII, 7). Significativo, negli ultimi due passi, sembra essere il fatto che i personaggi in questione siano definiti «un certo». Noi possiamo sospettare che queste frange del giudaismo diasporico abbiano, con il tempo e l'affermazione di una identità cristiana, perso la loro fisionomia e siano come piombate in un limbo.

Nel celebre *excursus* che Tacito dedica al giudaismo nel quinto libro delle *Historiae* solo «tutti i peggiori» sono indicati come spregiatori degli dei poliadi, loro che inviano elemosine e più cospicui contributi al tempio di Gerusalemme. Pur nella negativa connotazione del giudaismo, Tacito appare qui specificare che l'ateismo è praticato dai "peggiori"[24]. Noi dobbiamo supporre che quelli che non erano, a suo giudizio, i "peggiori" si adattavano in qualche modo al culto poliade.

Un'altra testimonianza di poco posteriore ribadisce il fenomeno. Si tratta di un passo tratto dalla *Vita di Domiziano* di Svetonio[25]. Il *fiscus Iudaicus* sarebbe stato riscosso con particolare rigore sotto l'imperatore e Svetonio produce come testimonianza un episodio grottesco di cui sarebbe stato testimone oculare da giovinetto. Svetonio indica le due categorie su cui si esercitò la severità dei funzionari imperiali: «quelli che vivevano vita giudaica senza dichiararlo» e quelli che «dissimulavano la propria origine». Si trattava di espedienti per sottrarsi al pagamento del tributo imposto alla nazione. Si potrà continuare a discutere a lungo se qui il biografo, che peraltro altrove mostra di conoscere i cristiani, alluda anche ad essi: quello che appare sicuro è che il silenzio sulle proprie origini o la sconfessione delle proprie pratiche non

[23] *Diatribe*, II, 9, 19-21 = Stern, *Greek and Latin Authors*, n. 254.
[24] Stern, *Greek and Latin Authors*, n. 281.
[25] *Ibidem*, n. 320.

erano fenomeni del tutto inusuali. “Vivere la vita giudaica” senza dichiararlo non indica non Giudei attirati dal giudaismo, come spesso si sostiene; può indicare una tendenza alla “ortodossia” più o meno ricorrente presso la diaspora. È lo *ioudaizein* della *Lettera ai Galati*. Si pensi alla satira di Giovenale che tratteggia l’evoluzione da un “giudaismo” vissuto in modo, per così dire, compromissorio a un altro, spesso rappresentato dalla generazione successiva, che non disdegna la pratica di usi e costumi di visibilità e che presuppone atteggiamenti che possono sembrare radicali dall’esterno[26]. La gradualità dell’adesione al giudaismo comporta diversi livelli di visibilità. Il silenzio della diaspora e l’uso talora del mimetismo possono essere stati dettati da una varietà di motivi: in particolare dal coinvolgimento nella vita pubblica e dal desiderio di partecipare attivamente e con successo alla cultura circostante. Esso nasce dalla natura composita del giudaismo greco-romano che si collega e vive negli ambienti più differenti da cui attinge nuovi modi di pensare e nuove idee e nozioni. In questo modo la professione della legge mosaica non diventa incompatibile con l’assimilazione e la ricezione di nuove ideologie e di nuovi modi di comportamento. Il silenzio sulla propria identità giudaica indica la complessità e il gran numero di fattori che compongono l’identità complessiva. Questo fenomeno può essere ritenuto una pista di ricerca per investigare aspetti poco esplorati (se possibile) della composizione del movimento cristiano delle origini.

[26] *Ibidem*, n. 301.

Opere citate

J.M.G. Barclay, *Using and Refusing. Jewish Identity. Strategies under the Hegemony of Hellenism*, in *Ethos und Identität. Einheit und Vielfalt des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit*, a cura di M. Konradt e U. Steinert, Paderborn 2002, pp. 13-25.
C.K. Barrett, *Atti degli apostoli*, 2 voll., Brescia 2003-2005.
E.J. Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History*, Part Three, Leiden 1986.
E.J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age*, London 1988 (ed. it. *Gli Ebrei in età greca*, a cura di L. Troiani, Bologna 1991).
F. Calabi, *Storia del pensiero giudaico ellenistico*, con un contributo di R. Penna su *La letteratura canonica del movimento cristiano*, Brescia 2010 (Letteratura cristiana antica, 22).
J.J. Collins, *Jewish Cult and Hellenistic Culture. Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*, Leiden-Boston 2005 (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 100).
A.-M. Denis, *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt greca*, Leiden 1970 (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece, 3).
A.-M. Denis et coll., *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, 2, *Pseudépigraphes de l'Ancien Testament*, Turnhout 2000.
H. Hegermann, *The Diaspora in the Hellenistic Age*, in *The Cambridge History of Judaism*, 2, *The Hellenistic Age*, a cura di W.D. Davies e L. Finkelstein, Cambridge 1989, pp. 115-167.
A. Kovelman, *Between Alexandria and Jerusalem. The Dynamic of Jewish and Hellenistic Culture*, Leiden 2005.
J. Maier, *Storia del giudaismo nell'antichità*, Brescia 1992 (ed. orig. Darmstadt 1989).
H.C.G. Moule, *The Epistle of Paul the Apostle to the Ephesians*, Cambridge 1923.
A. Nestle, K. Aland, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 2013[28].
A. Oppenheimer, *The* Am Ha-Aretz*: A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic and Roman Period*, Leiden 1997.
T. Rajak, *The Jewish Dialogue with Greece and Rome. Studies in Cultural and Social Interaction*, Leiden 2001.
E. Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C.-135 d.C.)*, edizione diretta e riveduta da G. Vermes, F. Millar e M. Goodman, edizione italiana a cura di C. Gianotto, III/1, Brescia 1998 (ed. orig. Edinburgh 1987).
O. Stählin, in dritter Auflage neu hrsg. von L. Früchtel, *Clemens Alexandrinus. Stromata I-VI. Zweiter Band*, Berlin 1960 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 52).
M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 2 voll., Jerusalem 1976-1980.
H.S.J. Thackeray, *Josephus with an English Translation in Nine Volumes*, III, *The Jewish War, Books IV-VII*, Cambridge Mass. 1961.
H.S.J. Thackeray, *Josephus with an English Translation in Nine Volumes*, IV, *Jewish Antiquities, Books I-IV*, Cambridge Mass. 1961.
L. Troiani, *Per una riconsiderazione degli «Elleni» nel Nuovo Testamento*, in «Athenaeum», 66 (1988), pp. 179-190.
L. Troiani, *Letteratura giudaica di lingua greca*, Brescia 1997 (Apocrifi dell'Antico Testamento, V).
W.C. van Unnik, *Der jüdischer Historiker Flavius Josephus*, Heidelberg 1978.
A. Vanhoye, *Lettera ai Galati. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2000.

Lucio Troiani
Università degli Studi di Pavia
lucio.troiani@unipv.it

Reti Medievali Rivista, 16, 1 (2015)
<http://rivista.retimedievali.it>
ISSN 1593-2214 © 2015 Firenze University Press
DOI 10.6092/1593-2214/458
Identità etniche, identità collettive, identità religiose. Problemi aperti in prospettiva diacronica
a cura di Luca Arcari

Definizioni di gruppo e individuazione di collettività religiose nel XVI libro del *Codice Teodosiano*. Note sull'utilizzazione del termine *coetus* (con un cenno preliminare a *populus*)

di Alessandro Saggioro

1. *Premessa*

Nell'insieme delle leggi raccolte nel *Codice Teodosiano* (d'ora in poi *CTh.*)[1] sotto il comune denominatore della religione, e in particolare in quelle del XVI libro, innumerevoli sono i termini che definiscono le aggregazioni sociali. Nell'ampio periodo di tempo rappresentato da questa raccolta giuridica, epoca di forte trasformazione, di incroci e scontri fra apparati concettuali, valori, prospettive esistenziali, individuali e collettive, lo stare in gruppo ha innumerevoli significati. Essi possono afferire alla sfera generale di definizione dell'identità, intesa come tensione verso la costituzione di una maggioranza di concordi secondo un indirizzo teologico condiviso, oppure fare riferimento alle specificazioni delle alterità, delle devianze e dei gruppi religiosamente minoritari. Se gli aspetti della definizione di queste tipologie di aggregazione sono oggetto di uno studio costante in varie accezioni metodologiche e disciplinari[2], tuttavia ritengo che un approccio storico-religioso al lessico relativo possa produrre risultati utili. Allo scopo, dunque, di definire lo scenario generale su cui si può tentare di approfondire la riflessione circa le trasformazioni e riplasmazioni dei gruppi religiosi nell'età costantiniana e postcostantiniana,

[1] Per il testo di *CTh.* faccio riferimento alla monumentale edizione di Mommsen-Meyer, *Theodosiani libri XVI.*
[2] Ad esempio, da ultimo, Rüpke, Superstitio. *Devianza religiosa nell'Impero romano.*

gli attuali sviluppi della mia ricerca riguardano l'analisi della storia e delle valenze di alcuni termini chiave attraverso il tessuto della normativa religiosa teodosiana. La storia dei termini viene sempre da lontano. In questo caso, traendo spunto da una ben nota occorrenza ciceroniana, prendo in esame le modalità di utilizzazione del termine *coetus* in *CTh*.

2. *Una fonte preliminare:* Coetus *(e* populus*) in Cicerone*

Un notissimo frammento ciceroniano ricorda che «est (...) res publica res populi»[3]. Questa affermazione apodittica non lascia adito a dubbi circa la necessità di una lettura bilaterale: da una parte si comprende e si qualifica che cosa sia la *res publica*, facendo riferimento alla sfera dei diritti come fondativa del vivere comune; dall'altra intuiamo che è nella *res populi* la qualifica speculare della *res publica*, come prodotto culturale peculiare. Il seguito del discorso serve a descrivere il *populus*. Una parte della definizione è negativa: il *populus* non è qualsiasi tipo di aggregazione di uomini saldato insieme in qualche modo («non omnis coetus quoquo modo congregatus»), ovvero, per provare a tradurre liberamente, non è solo il frutto di un'assimilazione semplice, animale, naturale, casuale o "qualunque". La seconda parte della definizione, nel riprendere il concetto di *coetus*, ne volge in positivo l'essenza: il popolo (che qualifica lo stato) è quell'aggregazione di uomini tenuta insieme e fusa dall'accordo nel rispetto di un diritto condiviso e dalla comune utilità[4]. Emerge così più evidente la componente "naturale" che ho usato per qualificare la prima descrizione, quella al negativo: in positivo, il *populus* è frutto di un'associazione "culturale", basata su definizioni condivise di regole e obiettivi.

Non è questo il luogo per intraprendere una riflessione su concetti che hanno influenzato in maniera profonda la storia giuridica e politica[5]. Mi limito qui a sottolineare che alcuni elementi di questa definizione ciceroniana hanno una storia complessa nell'età del diritto romano che avrà a che fare con il cristianesimo, e con esso saranno costretti a dialogare. Vivranno dunque una nuova vita nella costruzione dialettica di un lessico giuridico cristiano. *Coetus*, *congregatio*, *multitudo*, *consensus*, *communio* sono alcuni dei termini che rientreranno in gioco all'interno delle dialettiche sociali e religiose che fra IV e V secolo sono registrate nel divenire dell'apparato legislativo dell'Impero post-costantiniano[6].

[3] Cicerone, *Repubblica*, I, 25, 39: «Est igitur (...) res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus».
[4] Lombardi, *Su alcuni concetti del diritto pubblico romano*.
[5] Nell'ambito di una bibliografia amplissima, mi limito a rimandare a Mancuso, *Sulla definizione ciceroniana dello Stato*; Lobrano, *Res publica, res populi*, pp. 113 sgg.
[6] Baccari, *Cittadini, popoli e comunione*, in particolare pp. 251-265. Nella nota 1 di p. 251 la studiosa sottolinea che «l'uso, nel senso qui evidenziato, di alcuni di questi termini (*communio*, *consortium*, *conversatio*, *koinonia*) nei testi giuridici, non è stato finora studiato». Il mio

Il concetto di *populus* agiva in Cicerone in funzione identitaria assoluta. La determinazione dell'idea stessa dello Stato passava attraverso la funzione di non casualità, ovvero di assoluta culturalizzazione dell'appartenenza a un gruppo che si autopercepiva e autodefiniva *sine fine*, nel tempo e nello spazio, calato nella propria memoria culturale e in funzione della sua perpetuazione e universalizzazione. La *res publica*, frutto della condivisione delle norme e degli obiettivi, si prospettava come *populus* potenzialmente "globale" e totalizzante in quanto principio aggregatore con uno scopo e non per caso.

Cicerone offre la sintesi di un valore condiviso o quantomeno ben capace di corrispondere ai criteri di autodefinizione di un'epoca e di un orizzonte culturale[7].

Gaio, il noto giurista vissuto all'epoca di Antonino Pio, ci fornisce una definizione di *populus* che imposta la distinzione da *plebs*, poiché il primo termine implica tutti i cittadini («universi cives»), mentre il secondo specifica gli appartenenti alla plebe senza i patrizi:

> plebs autem a populo distat, quod populi appellatione universi cives significantur, connumeratis etiam patriciis; plebis autem appellatione sine patriciis ceteri cives significantur (Gaio, *Istituzioni*, I, 3).

Ma la storia del concetto di *populus*, la forma aggregativa macroscopica per eccellenza nell'Impero romano, si dovrà trasformare radicalmente nelle leggi romane che riguardano il fattore religioso in età tardoantica. Da una parte, infatti, permangono delle accezioni che riflettono le definizioni tradizionali, di eredità repubblicana o ciceroniana; dall'altra si cominciano a intravvedere concettualizzazioni qualificate dell'appartenenza a gruppi peculiari, in via di definizione storica.

3. Populus *e* communio*, fra antico e tardo antico*

Maria Pia Baccari ha condotto un'indagine sulle occorrenze di *populus* in *CTh*., rilevando stratificazioni e trasformazioni di funzioni[8]. Molte costituzioni, anziché singole persone, hanno come destinatario il *populus* (*constitutiones ad populum*), con o senza specificazione di luogo[9]. In molti casi, si rileva

intervento prova a rispondere a questa sollecitazione, a partire dal *côté* storico-religioso e dalle potenzialità che da esso possono scaturire, non già per rispondere alla necessità di sopperire all'assenza di studi giuridici, peraltro già meritoriamente inaugurati dalla stessa Baccari, bensì per creare il raccordo fra lo studio delle fonti giuridiche e la dimensione socio-culturale e religiosa che in quelle fonti si trova riflessa.

[7] Mi limito a rimandare a Berti, *Il* De re publica *di Cicerone*. Fra le sintesi recenti, Narducci, *Cicerone*.

[8] Baccari, *Cittadini, popoli e comunione*, pp. 200-207.

[9] Come ad esempio la notissima *CTh*., XVI, 1, 2 indirizzata *Ad populum urbis Constantinopolitanae*. Elenco delle occorrenze in Baccari, *Cittadini, popoli e comunione*, pp. 137-138 e *passim* la relativa analisi.

poi nell'arco di tempo fotografato dal Teodosiano la possibilità di individuare funzioni attive, che rivelano il permanere di un potere politico reale: quello elettorale, almeno a livello locale[10]; quello di testimonianza, pubblicità e controllo[11]; quello di garanzia[12]; quello di supervisione di talune attività pubbliche[13]. La studiosa sottolinea inoltre il fatto che anche a quella determinata specificazione di *populus* che è il *populus religiosus* viene riconosciuto un ruolo attivo, con riferimento alle cariche interne alla Chiesa e per il controllo della correttezza dei comportamenti nell'ambito delle comunità cristiane[14].

In parallelo rispetto agli usi che vediamo documentati nelle fonti giuridiche, possiamo prendere in esame alcune occorrenze nelle fonti patristiche. Qui si può riscontrare l'elaborazione, graduale quanto inarrestabile, di un concetto di *populus Dei*.

Lattanzio (*Istituzioni divine*, VI, 10) riecheggia Cicerone quando afferma che per gli uomini è primaria esigenza il vivere in società[15] e che l'insieme del gruppo umano di appartenenza, inteso come gruppo religioso, è come un *corpus*. Una volta fuoriusciti da quel *corpus* si vive alla stregua di belve, in un ritorno allo stato di natura che corrisponde all'uscita dallo stato di cultura dato dalla socialità umana[16].

Nel lodare Teodosio a seguito dell'editto di Tessalonica, Ambrogio utilizza quel concetto di *communio* che in Cicerone si riferiva alla pubblica utilità e che ora tende alle dimensioni e alle prospettive dell'universalismo cristiano[17]. Agostino, nella *Città di Dio*, sostituisce all'idea di *iuris consensus* e di *utilitatis communio* quella di *rerum dilectarum communio* (Agostino, *La città di Dio*, XIX, 24: «coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communione sociatus»). Si afferma la scelta culturale e religiosa, la preferenza, la convinzione, l'adesione, la confessione. Questi concetti qualificano di volta in volta le appartenenze. Chi è da una parte e chi dall'altra? Quale *communio* si costruisce in base alle proprie scelte? Ovvero a quali gruppi, a quali valori e a quali idee si sceglie di appartenere?[18].

Il *CTh*. deriva dal contesto sociale e religioso in divenire anche la sua struttura di documento trasversale. Il XVI libro si segnala per l'individuazio-

[10] *CTh*., XII, 5, 1, in Baccari, *Cittadini, popoli e comunione*, p. 202.
[11] Per esempio *CTh*., XIV, 4, 1, in Baccari, *Cittadini, popoli e comunione*, p. 203.
[12] *CTh*., XII, 1, 49, in Baccari, *Cittadini, popoli e comunione*, pp. 203-204.
[13] Rispetto al ruolo di esattore: *CTh*., XI, 7, 20, in Baccari, *Cittadini, popoli e comunione*, p. 205.
[14] *CTh*., IV, 7, 1 (= *Codice Giustinianeo*, I, 13, 2), in Baccari, *Cittadini, popoli e comunione*, pp. 179-180, 206.
[15] Lattanzio, *Istituzioni divine*, VI, 10: «haec aliis delira visa sunt, ut fuerunt, dixeruntque non ferarum laniatus causam fuisse coeundi, sed ipsam potius humanitatem, itaque inter se congregatos, quod natura hominum solitudinis fugiens et communionis ac societatis adpetens esset (...) huic vero, qui se ipse dissociat ac secernit a corpore, non ritu hominis, sed ferarum more vivendum est».
[16] Lattanzio, *Istituzioni divine*, VI, 10: «et cum idem plerumque fateantur societatis humanae communionem esse retinendam, ab ea plane se ipsos inhumanae virtutis suis rigore dissociant».
[17] *Lettere*, XII, 3: «Per omnes autem tractus atque regiones a Thracorum claustris usque ad Oceanum manet intemerata fidelium atque una communio».
[18] Siniscalco, Res publica *e* populus *nel* De civitate Dei.

ne del tema religioso, sia in rapporto all'identità cristiana, sia nella prospettiva di circoscrivere, rispetto ad essa, le forme religiose alternative[19].

Anche questa prospettiva definitoria entra nelle dinamiche di rappresentazione delle collettività religiose. La prima parte del XVI libro di *CTh.* è dedicata alle definizioni di carattere generale che riguardano la fede cattolica (*CTh.*, XVI, 1: *De fide catholica*) e le specifiche relative ai vescovi, alle chiese e ai chierici (*ibidem*, XVI, 2: *De episcopis, ecclesiis et clericis*), ai monaci (*ibidem*, XVI, 3: *De monachis*) e a coloro che discutono a proposito di religione, che è un titolo ponte fra l'ortodossia e l'eterodossia (*ibidem*, XVI, 4: *De his, qui super religione contendunt*). A seguire e giustapposte rispetto alle costituzioni che individuano e regolano la *fides catholica* nella società globale, troviamo le forme di devianza o di fuoriuscita o di non entrata rispetto all'ortodossa appartenenza cristiana nicena: gli eretici (*ibidem*, XVI, 5: *De hereticis*; 6: *Ne sanctum baptisma iteretur*), gli apostati (*ibidem*, XVI, 7: *De apostatis*), i Giudei (*ibidem*, XVI, 8: *De Iudaeis, Caelicolis et Samaritanis*; e 9: *Ne Christianum mancipium Iudaeus habeat*) e, infine, i pagani (*ibidem*, XVI, 10: *De paganis, sacrificiis et templis*). Il libro è concluso da tre brevi costituzioni *De religione* (*ibidem*, XVI, 11) con un afflato di carattere più ampio, evidentemente collocate lì ad assolvere a un ruolo di nuovo generale per definire la qualità del carattere stesso del concetto di religione che si veniva così delineando[20].

L'introduzione di questi concetti nella normativa imperiale rispondeva a una dinamica nuova, che i compilatori teodosiani sembrano cogliere in tutta la gravità del momento. È così che accanto alla necessità di definizioni generali della appartenenza sociale, come abbiamo visto essere stato per il concetto di *populus*, si vengano definendo declinazioni particolari. L'aspetto rilevante è dato dal fatto che al loro primo apparire le leggi che riguardano il cristianesimo non hanno lo stesso significato che avranno al momento dell'inserimento e della pubblicazione in *CTh.*: al momento dell'emanazione non rappresentano ancora quella dialettica di polarizzazione che invece andranno a ricoprire una volta cristallizzate. E così vale per le appartenenze sociali e religiose "alternative" che solo nella sintesi teodosiana imperniata sui percorsi storici trovano per la prima volta nella storia una fase di definizione, ancorché imperfetta o con le approssimazioni della storia nel suo divenire[21].

4. Coetus

Come detto nella premessa, per i limiti di questo intervento devo circoscrivere l'analisi a uno solo dei termini implicati in una più ampia discussione

[19] Cfr. *Diritto romano e identità cristiana*; Saggioro, *La religione e lo stato*.
[20] Per ampia e complessiva analisi del XVI libro di *CTh.*: De Giovanni, *Chiesa e stato nel Codice Teodosiano*; De Giovanni, *Il XVI libro del Codice Teodosiano*; Dovere, Ius principale *e* catholica lex *(secolo V)*.
[21] Archi, *Teodosio II e la sua codificazione*.

sulle modalità di definizione delle collettività o aggregazioni in età tardoantica. Prendo dunque qui in considerazione *coetus*, del quale abbiamo visto, nel passo ciceroniano, lo stretto legame descrittivo e funzionale in rapporto alla definizione di *populus*. Lo scopo di questo paragrafo consiste nel procedere all'analisi della fitta rete lessicale e di senso, giuridico e religioso, in cui questo termine si inserisce se se ne prendono in considerazione le occorrenze presenti in *CTh*.

La gamma semantica di *coetus* va dal semplice significato di aggregazione e unione, dalla radice *cum-ire*, *cum-eo*, a indicare la formazione di tipologie di gruppi "di base" o elementari (anche di animali: Virgilio, *Eneide*, I, 398), fino a qualificare le aggregazioni di uomini a costituire collettività, riunioni, adunanze pubbliche coordinate e gestite (Cicerone, *L'oratore*, I, 30: «tenere hominum coetus»), oppure nell'accezione "incontrollata" e pericolosa per l'ordine pubblico di riunione sediziosa (Tacito, *Annali*, I, 16) o in quella simbolica e formale di adunanza solenne nell'ambito di un rito (Cicerone, *Orazioni contro Verre*, V, 186: «sollemnes coetus ludorum»).

Nel XVI libro si contano ventiquattro occorrenze del termine (compresa una del verbo *coire* in *CTh*., XVI, 5, 11, del tutto assimilabile).

Nelle costituzioni, fortemente scaglionate nel tempo, si rinvengono accezioni assai diversificate. Da una parte troviamo *coetus*, come sarà ancora in Isidoro (*Etimologie*, VI, 16, 11), adattato per tradurre, insieme a *comitatus*, strettamente imparentato (*cum-ire*), il greco *synodos*. Almeno in un caso, quando si tratta di mettere fuorilegge i nestoriani, nel 435, *coetus* ha il significato di concilio, in particolare con riferimento a Efeso (*CTh*., XVI, 5, 66).

Ma anche altre leggi, in epoche diverse, mirano a rappresentare la realtà aggregativa, in positivo, della *ecclesia*. Ad esempio ci si imbatte in «ecclesiarum coetus» (*ibidem*, XVI, 2, 10), laddove tuttavia il potere aggregativo della comunità cristiana sembra mettere a rischio, per il numero dei partecipanti, la caratura morale di una folla potenzialmente corrotta da negozi o costumi deteriori. Troviamo «clericorum se coetibus adgregarunt», inteso come polo di aggregazione dei chierici (*ibidem*, XVI, 2, 15, 1), o espressioni costruite attorno a *coetus sacerdotum* (o *episcoporum*), per indicare l'unione dei vescovi ortodossi dalla quale si può essere esclusi (*separati*) come da una *societas* particolare[22].

E in effetti l'uso, in generale, del termine, presenta nella massima parte una distinzione qualitativa che qualifica una situazione di per sé neutra. Contrapposto al *coetus bonorum* (*ibidem*, XVI, 5, 9), il "gruppo" di coloro che si allineano all'ortodossia, vi è il *coetus haereticorum*. Dal primo si può essere allontanati e emarginati o segregati in maniera coatta (a. 372: «a coetu hominum segregati», *ibidem*, XVI, 5, 3): specie dopo il 380, in maniera più frequente e ricorrente, nelle costituzioni si troverà invece l'individua-

[22] Cfr. Piccaluga, Nulla societas.

zione delle eresie come *coetus illiciti* e *occulti*, o anche *secreti*, *interdicti*, *nefarii*[23].

L'obiettivo del potere imperiale e, con esso, del legislatore consiste nel procedere in maniera chiara verso l'individuazione delle devianze. Parliamo qui di devianze collettive, di gruppi umani che si aggregano intorno a un pensiero o a una scelta religiosa: e che in conseguenza di questa opzione costituiscono una minaccia sociale e istituzionale, tale da dover essere perseguita, ma soprattutto segregata, annichilita, depauperata di sostanze e spazi esistenziali. Oltre a ciò, la definizione normativa del *coetus bonorum*, contrapposto al *coetus haereticorum* o ai *coetus illiciti*, accende la fiamma di quella polarizzazione etnica e religiosa che costituirà, nella storia europea, uno scandalo permanente o ricorrente. Da una parte si deve dunque stabilizzare, tramite l'apparato delle leggi cristiane, il *coetus* dei "buoni", rispetto al quale è garantita la convergenza; dall'altra si apre la strada della *segregatio*, per tutti quei gruppi sociali e religiosi che vengono visti o si pongono in alternativa al gruppo dominante.

5. *Tre costituzioni con* coetus

Un'analisi più nel dettaglio di tre costituzioni permetterà di riassumere i termini del discorso e di arrivare a prime conclusioni in questa materia multiforme.

La prima legge presa in esame si trova nel titolo rivolto a regolamentare e delimitare i culti pagani, il decimo. Si tratta di un provvedimento del 382, degli Augusti Graziano, Valentiniano e Teodosio, rivolto a Palladio, «dux Osdroenae», con cui si prevedeva la possibilità di preservare un tempio, verosimilmente sito a Edessa, per motivi artistici e culturali, essendo ormai venuti meno, secondo il legislatore, motivi religiosi. Il provvedimento, dato a Costantinopoli, si rivolgeva a una remota provincia dell'Oriente, ma la sua ricezione nel codice ne fa uno strumento di più ampia e duratura portata:

> Idem aaa. Palladio duci Osdroenae. Aedem olim frequentiae dedicatam coetui et iam populo quoque communem, in qua simulacra feruntur posita artis pretio quam divinitate metienda iugiter patere publici consilii auctoritate decernimus neque huic rei obreptivum officere sinimus oraculum. Ut conventu urbis et frequenti coetu videatur, experientia tua omni votorum celebritate servata auctoritate nostri ita patere templum permittat oraculi, ne illic prohibitorum usus sacrificiorum huius occasione aditus permissus esse credatur. Dat. prid. kal. dec. Constantinopoli Antonio et Syagrio conss. (*CTh.*, XVI, 10, 8).

[23] *CTh.*, XVI, 5, 26 del 395: «coetus illicitos congregare»; *ibidem*, XVI, 5, 36 del 399: «coetus illicitos derelinquant»; *ibidem*, XVI, 10, 13: «coetus illicitos haereticos inire comperimus»; *ibidem*, XVI, 5, 33 del 397: «occultos coetus»; *ibidem*, XVI, 5, 15 del 388: «coetus agere secretos »; *ibidem*, XVI, 5, 57 del 415: «ad celebrandos interdictos conventus»; *ibidem*, XVI, 6, 4, 4, del 405: «interdictis coetibus»; *ibidem*, XVI, 6, 7 del 413: «nefarios Eunomianorum coetus ac funesta conventicula».

L'*incipit* della legge si riferisce alla partecipazione del popolo, vera spinta del provvedimento: «Aedem olim frequentiae dedicatam coetui et iam populo quoque communem». «Olim» e «iam» distinguono fra un passato in cui un *coetus* indistinto, ovvero non significativo per il legislatore, frequentava quel luogo in quanto sacro e un presente, «iam», in cui un corpo sociale, apparentemente distinto dal *coetus* del passato, sopraggiunge e si unisce nella visita "turistica" del tempio. Un primo livello di lettura può soffermarsi sulla possibilità che questa scansione temporale riguardi la distinzione fra un'epoca preromana, in cui il gruppo afferente alla dimensione templare è *coetus*, e una romana, in cui la collettività viene definita *populus*. Un secondo livello di lettura può invece individuare una dialettica fra culto politeista pagano nel tempio, che si è tenuto *olim*, in un tempo ormai concluso, e un momento recente, cristiano, in cui il relativo *populus* non ha interesse religioso per quei luoghi ma li frequenta per la loro bellezza e grandiosità[24].

Nella seconda parte della legge troviamo un ulteriore uso di *coetus*, stavolta affiancato a *conventus*: «ut conventu urbis et frequenti coetu videatur». Se guardiamo alla posizione di *coetus* e riflettiamo sulla potenziale posizione chiasmatica di questa seconda occorrenza, nella medesima legge, rispetto alla prima sequenza, *conventus urbis* starebbe qui per *populus*.

A parte le riflessioni generali sulla dimensione artistica del tempio e delle sue bellezze, che non è qui argomento di discussione[25], *coetus*, *populus*, *conventus urbis* sembrano rispecchiare una possibilità di individuare la collettività con alcune sfumature di senso, sulla base dell'appartenenza religiosa. Tale individuazione ha anche la funzione di stabilizzare la realtà, ovvero di regolamentare i comportamenti leciti e illeciti; al tempo stesso, questo atto contribuisce a definire uno spazio, quello del tempio, e a renderlo fruibile e godibile prescindendo dalle valenze religiose del passato, a patto che tutto ciò che riguardava quel passato – i culti, gli dèi, le credenze – sia definitivamente relegato in una posizione di non ritorno[26].

Al 352 risale una legge che ha una diversa implicazione, perché riguarda l'apostasia dal cristianesimo al giudaismo:

> Imp. Constantius a. et Iulianus c. ad Talassium praefecto praetorio. Si quis, lege venerabili constituta, ex Christiano Iudaeus effectus sacrilegis coetibus aggregetur, quum accusatio fuerit comprobata, facultates eius dominio fisci iussimus vindicari. Dat. V. non. iul. Mediolano, Constantio a. IX. et Iuliano caes. II. coss. (*CTh.*, XVI, 8, 7 [= Brev., XVI 3, 2]).

[24] Per l'occorrenza di *populus* nell'accezione di "pagano", questa costituzione è stata presa in considerazione da Baccari, *Cittadini popoli e comunione*, p. 178.
[25] Si veda Kunderewicz, *La protection des monuments d'architecture*; cfr. Lavan, *The End of the Temples*.
[26] Vaes, Nova construere sed amplius vetusta servare; Saradi-Mendelovici, *Christian Attitudes toward Pagan Monuments*; Sotinel, *La disparition des lieux de culte païens en Occident*; Fraschetti, *Principi cristiani, templi e sacrifici nel Codice Teodosiano*.

Si deve ricordare che ancora nel 393 gli imperatori Teodosio, Arcadio e Onorio avrebbero dichiarato che non sussisteva una legge di proibizione nei confronti di quella che dispregiativamente veniva chiamata la *secta Iudaeorum*[27]. Risalendo dunque al 352, Costanzo, che associava a sé nella carica di Augusto il futuro imperatore Giuliano, dispone che chiunque avesse lasciato il cristianesimo per rivolgersi al giudaismo («ex Christiano Iudaeus effectus») fosse da considerarsi parte di *coetus sacrilegi*, ovvero membro di un'aggregazione deviante sul piano sociale, religiosamente sacrilega, esposta al pubblico ludibrio e alla sottrazione delle sostanze a favore del fisco pubblico. Il riferimento del legislatore a una precedente legge dimostra il perdurare di questa tipologia di potenziale fuoriuscita dal cristianesimo, che esploderà nei decenni successivi, dopo l'episodio dell'imperatore "apostata", con una esplicita legislazione sul tema[28]. Qui abbiamo un esempio di quella più rara forma di apostasia che doveva essere il passaggio dal cristianesimo al giudaismo, verosimilmente secondo un moto "di ritorno" o indotto da motivi familiari e specificamente coniugali[29]. In questo frangente possiamo notare che *coetus* individua un gruppo religioso e al tempo stesso "etnico", secondo lo schema di una contrapposizione netta, nel segno di una caduta. Chi fuoriesce dall'identità cristiana decade in un limbo di socialità sacrilega, priva di risorse economiche e di dignità esistenziale. Il plurale moltiplica questo effetto dispregiativo, rendendo generica l'indicazione che è al tempo stesso fortemente individuante e precisa. Il lessico legislativo colpisce dunque in maniera netta una categoria di persone, sia nella concettualizzazione del reato, sia nella rappresentazione negativa del "merito" (in realtà sentito come grave "demerito") sociale che quel reato produce. All'errore della fuoriuscita dal gruppo cristiano, si aggiunge la condanna per la nuova appartenenza guadagnata dall'individuo; al singolare del "caduto" («quis») corrisponde il plurale del "gruppo" di cui l'apostata va a far parte.

Una legge generale del 388, collocata nella serie delle disposizioni contro gli eretici e emessa da Valentiniano, Teodosio e Arcadio, sembrerebbe in realtà rivolta contro tutte le forme di devianza dal cristianesimo, qui indicate come «omnes diversarum perfidarumque sectarum», ovvero l'insieme di tutti coloro che appartengono alle diverse e perfide sette. Ecco il testo:

> Idem aaa. Trifolio praefecto praetorio. Omnes diversarum perfidarumque sectarum, quos in deum miserae vesania conspirationis exercet, nullum usquam sinantur habere conventum, non inire tractatus, non coetus agere secretos, non nefariae praevaricationis altaria manus impiae officiis impudenter adtollere et mysteriorum simulationem

[27] *CTh*., XVI, 8, 9: «Iudaeorum sectam (…) nulla lege prohibitam satis constat». Si veda Rabello, *The Legal Condition of the Jews*. Per il riferimento specifico al contesto di *CTh*. si vedano, inoltre, Reichardt, *Die Judengesetzebung im Codex Theodosianus*; Vogler, *Les Juifs dans le Code Théodosien* (con traduzioni in francese: pp. 62-74).

[28] Baccari, *Gli apostati nel Codice Teodosiano*; Cococcia, *La législation sur l'apostasie dans le* Code Théodosien; Saggioro, *Dall'essere uguali al diventare diversi*.

[29] Insieme a quella presente in *CTh*., XVI, 8, 1 (del 315) abbiamo qui una rara testimonianza di conversione dal cristianesimo all'ebraismo: Cohen, *The Significance of Yavneh*, p. 189.

> ad iniuriam verae religionis aptare. Quod ut congruum sortiatur effectum, in specula sublimitas tua fidissimos quosque constituat, qui et cohibere hos possint et deprehensos offerre iudiciis, severissimum secundum praeteritas sanctiones et deo supplicium daturos et legibus. Dat. XVIII kal. iul. Stobis d. n. Theodosio a. II et Cynegio v. c. conss. (*CTh*., XVI, 5, 15).

Il divieto imperiale riguarda la possibilità di organizzare riunioni (*coetus*) segrete, ma di fatto vengono vietate le aggregazioni (*conventus*) di qualsiasi tipo in qualsiasi luogo e il condurre discussioni (*tractatus*). Si reiterano qui alcuni termini che fanno da sfondo a tutte le definizioni delle alterità in *CTh*. *Coetus*, *conventus*, *tractatus*, che di per sé potrebbero costituire delle descrizioni anche positive di gruppi e delle loro azioni, sono di fatto resi negativi dall'*incipit* sulle *sectae* e dal riferimento al vano tentativo, loro attribuito, di cospirare contro la "vera" religione.

6. *Conclusioni*

A partire da queste linee generali, relative alla discussione che si può costruire intorno a *coetus*, si incontrano altri concetti del tutto analoghi e del tutto analogamente utilizzati. Delle conclusioni preliminari, sulla base delle fonti osservate, spingono senza dubbio a una certa cautela e sollecitano un ampliamento della ricerca terminologica nel medesimo ambito giuridico e religioso. Il problema dell'esistenza, della composizione, della durata dei gruppi devianti viene individuato dal legislatore, inserito nelle maglie della codificazione teodosiana, che a sua volta, non dimentichiamolo, riflette e raccoglie un ampio lasso di tempo. In questa serie di occorrenze, prodotte da epoche storiche susseguentisi in maniera vorticosa, complessa, critica, si rafforza il criterio di identificazione identitaria della vera religione, da una parte, e delle possibilità alternative, di caduta o di eresia, che il lessico di rappresentazione dei gruppi sanziona in maniera evidente.

Negli usi dei termini adattati a descrivere nuove prospettive comunitarie o collettivistiche e nelle correlate aggettivazioni, implicitamente si riconosce l'esigenza umana di creare delle situazioni di aggregazione intorno a valori, tradizioni, interpretazioni, tensioni, spesso caratterizzate da forti differenziazioni a livello locale e da affiliazioni a *leaders* carismatici. Il moltiplicarsi delle possibilità di adesione a gruppi diversi entrava tuttavia in forte contrasto con le esigenze di ordine e di chiarezza dell'ordinamento dello stato romano, a maggior ragione dopo il 380. Le definizioni relative ai gruppi religiosi, dunque, servono da una parte a circoscrivere le appartenenze, dall'altra entrano nella legislazione imperiale in un'ottica di delimitazione e repressione.

Opere citate

G.G. Archi, *Teodosio II e la sua codificazione*, Napoli 1976.

M.P. Baccari, *Gli apostati nel Codice Teodosiano*, in «Apollinaris», 54 (1981), pp. 538-581.

M.P. Baccari, *Cittadini, popoli e comunione nella legislazione dei secoli IV-VI*, Torino 1996.

E. Berti, *Il* De re publica *di Cicerone e il pensiero politico classico*, Padova 1963.

A. Cococcia, *La législation sur l'apostasie dans le* Code Théodosien, in *Empire chrétien et Église aux IVe et Ve siècles. Intégration ou «concordat»? Le témoignage du Code Théodosien*, a cura di J.-N. Guinot, F. Richard, Paris 2008, pp. 457-466.

S.J.D. Cohen, *The Significance of Yavneh and Other Essays in Jewish Hellenism*, Tübingen 2010 (Texts and Studies in Ancient Judaism, 136).

L. De Giovanni, *Chiesa e stato nel Codice Teodosiano*, Napoli 1980.

L. De Giovanni, *Il libro XVI del Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tèma di rapporti Chiesa-Stato*, Napoli 19852.

E. Dovere, Ius principale *e* catholica lex *(secolo V)*, prefazione di F. Casavola, Napoli 1999.

Diritto romano e identità cristiana. Definizioni storico-religiose e confronti interdisciplinari, a cura di A. Saggioro, Roma 2005.

A. Fraschetti, *Principi cristiani, templi e sacrifici nel Codice Teodosiano e in altre testimonianze parallele*, in *Diritto romano e identità cristiana*, pp. 123-140.

C. Kunderewicz, *La protection des monuments d'architecture antique dans le Code Théodosien*, in *Studi in onore di Edoardo Volterra*, Milano 1971, IV, pp. 137-153.

L. Lavan, *The End of the Temples: Towards a New Narrative?*, in *The Archaeology of Late Antique Paganism*, a cura di L. Lavan, M. Mulryan, Leiden-Boston 2009, pp. XV-LXV.

G. Lobrano, Res publica, res populi. *La legge e la limitazione del potere*, Torino 1996.

G. Lombardi, *Su alcuni concetti del diritto pubblico romano:* civitas*,* populus*,* res publica*,* status rei publicae, in «Archivio giuridico "Filippo Serafini"», 126 (1941), pp. 192-211.

G. Mancuso, *Sulla definizione ciceroniana dello Stato*, in *Sodalitas. Scritti in onore di Antonio Guarino*, Napoli 1984, II, pp. 609-614.

E. Narducci, *Cicerone. La parola e la politica*, Roma-Bari 2009.

G. Piccaluga, Nulla societas*: gli altri e i loro valori negli atti dei primi concili occidentali*, in *I concili della cristianità occidentale, secoli III-V.* XXX Incontro degli studiosi dell'antichità cristiana, 3-5 maggio 2001, Roma 2002, pp. 35-48.

A.M. Rabello, *The Legal Condition of the Jews in Roman Empire*, in *Recht (Normen, Verbreitung, Materien)*, a cura di H. Temporini, Berlin e New York 1980 (Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II, 13), pp. 662-762.

K.D. Reichardt, *Die Judengesetzebung im Codex Theodosianus*, in «Kairos», 20 (1978), pp. 16-39.

J. Rüpke, Superstitio. *Devianza religiosa nell'Impero romano*, Roma 2014 (ed. orig. Tübingen 2011).

A. Saggioro, *Dall'essere uguali al diventare diversi. Il caso dell'apostasia nel Codice Teodosiano*, in *Mai praticamente uguali. Studi e ricerche sulla disuguaglianza e sull'inferiorità nelle tradizioni religiose*, a cura di F. Squarcini, Firenze 2007, pp. 147-178.

A. Saggioro, *La religione e lo stato. Cristianesimo e alterità religiose nelle leggi di Roma imperiale*, Roma 2011.

H. Saradi-Mendelovici, *Christian Attitudes toward Pagan Monuments in Late Antiquity and their Legacy in Later Byzantine Centuries*, in «Dumbarton Oaks Papers», 44 (1990), pp. 47-61.

P. Siniscalco, Res publica *e* populus *nel* De civitate Dei *(XI, 21 e XIX, 21 ss) di Agostino d'Ippona*, in «Ius Antiquum», 1 (1996), pp. 178-181.

C. Sotinel, *La disparition des lieux de culte païens en Occident. Enjeux et méthode*, in *Hellénisme et christianisme*, a cura di M. Narcy, É. Rebillard, Villeneuve d'Ascq 2004, pp. 35-60.

Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes, a cura di Th. Mommsen, P.M. Meyer, Berolini 1904-1905 (rist. Hildeseim 1999-2000).

J. Vaes, Nova construere sed amplius vetusta servare*: la réutilisation chrétienne d'édifices antiques en Italie*, in *Actes du XIe Congrès international d'Archéologie Chrétienne*. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste, 21-28 septembre 1986, a cura di N. Duval, Rome 1989, pp. 299-319.

Ch. Vogler, *Les Juifs dans le Code Théodosien*, in *Les Chrétiens devant le fait juif. Jalons historiques*, Paris 1979, pp. 35-61.

Alessandro Saggioro
Università degli Studi di Roma La Sapienza
alessandro.saggioro@uniroma1.it

Reti Medievali Rivista, 16, 1 (2015)
<http://rivista.retimedievali.it>
ISSN 1593-2214 © 2015 Firenze University Press
DOI 10.6092/1593-2214/462
Identità etniche, identità collettive, identità religiose. Problemi aperti in prospettiva diacronica
a cura di Luca Arcari

Africani e Giudei a *Neapolis* in età tardo-antica: alcune osservazioni

di Maria Amodio

1. *I legami tra l'Africa e* Neapolis

Neapolis in età tardo-antica si configurava come un centro aperto ai contatti con l'esterno, in cui coabitavano varie componenti etniche e religiose. La presenza di stranieri era legata all'importanza del porto, destinata a crescere nel corso del V secolo in rapporto alla progressiva decadenza di Pozzuoli. Napoli assunse infatti il ruolo di centro di distribuzione delle derrate e delle merci destinate a Roma e provenienti dall'Italia meridionale e dalle regioni transmarine, soprattutto dalle province africane[1]. L'elevato volume delle importazioni non subì apparenti flessioni neanche in seguito all'occupazione vandalica dell'Africa[2]. Viceversa, nella situazione di instabilità politica dell'Impero colpito dalle incursioni barbariche, si accentuò la mobilità di genti in città.

Vittore di Vita, nella sua *Historia persecutionis Africanae provinciae*, della fine del V secolo, racconta che durante la conquista vandalica dell'Africa, dopo la presa di Cartagine da parte dei Vandali ariani nel 439, il vescovo della città *Quodvultdeus* con un folto gruppo di profughi cristiani si rifugiò

Abbreviazioni
CIL = *Corpus Inscriptionum Latinorum*
IJO I = *Inscriptiones Judaicae Orientis*, I
IJO II = *Inscriptiones Judaicae Orientis*, II
IJO III = *Inscriptiones Judaicae Orientis*, III
JIWE I = Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, I
JIWE II = Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, II

[1] Savino, *Campania tardoantica*, pp. 86-92.
[2] Arthur, *Naples. From Roman Town*, specialmente pp. 127-128.

a Napoli, città della Campania[3]. Fonti successive, risalenti al X e XI secolo, ricordano tra gli esuli anche Gaudioso, vescovo di Abitine nella Proconsolare, che avrebbe poi fondato un monastero in città[4].

Napoli, dotata proprio in quegli anni di una fortificazione più solida e imponente[5], divenne quindi un luogo di rifugio per le genti del territorio circostante e non solo. I cristiani esuli dall'Africa la scelsero come meta per i forti legami già esistenti con le chiese campane, soprattutto tra le alte gerarchie ecclesiastiche[6], come attestano gli onori tributati a *Quodvultdeus* – un personaggio eminente, molto noto per la sua lotta alle eresie[7] – anche dopo la sua morte. Questi, infatti, fu sepolto nella cripta dei vescovi, fulcro cultuale delle catacombe di San Gennaro, accanto al vescovo Giovanni I (416-432) che si era occupato, pochi anni prima dell'arrivo degli africani, della traslazione delle reliquie di san Gennaro, deposte nel piano inferiore del cimitero, in corrispondenza della cripta[8] (fig. 1). L'arcosolio fu decorato da un prezioso mosaico in cui dal ritratto del vescovo – con carnagione scura, grandi occhi neri, lungo naso largo alle narici, labbra alquanto pronunciate – si evince l'*origo* africana[9] (fig. 2). Non è riconoscibile invece il volto di Gaudioso, sepolto nelle omonime catacombe della Sanità, anche lui in posizione di rilievo sulla parete di fondo di un cubicolo vicino all'*ecclesia* più tardi a lui intitolata: della decorazione musiva dell'arcosolio si conservano infatti solo l'ornato vegetale e l'epitaffio[10] (fig. 3).

Le testimonianze archeologiche forniscono dunque un interessante complemento alle notizie delle fonti letterarie e ci danno la misura tangibile dell'accoglienza riservata agli esuli, che non era tra l'altro limitata ai vescovi. L'integrazione dei profughi africani nella comunità cristiana napoletana è provata, infatti, anche nel caso di *Proculus*, riconoscibile come africano dal ritratto dipinto sulla sua sepoltura nel cimitero ianuariano nel cubicolo della famiglia di *Theotecnus,* opportunamente ampliato per dare spazio alla sua tomba[11]. Altre sepolture di africani si concentrarono in un'area circoscritta sempre nel piano superiore, e sono riconoscibili per una peculiare tipologia

[3] Victor Vitensis, *Historia persecutionis Africanae provinciae*, I, 5, 15, p. 5.
[4] La notizia è ripresa da Pietro suddiacono, agiografo napoletano del X secolo, nel *Libellus miraculorum S. Agnelli* (Vuolo, *Una testimonianza agiografica napoletana*, p. 151, ll. 7-13) e, nel secolo successivo, da Pier Damiani nell'*Opuscolo XIX* (*Patrologia Latina*, CXLV, col. 440).
[5] Al 440 risale il restauro delle mura ad opera di Valentiniano III, ricordato da un'iscrizione (*CIL*, X, n. 1485).
[6] Ambrasi, *Il cristianesimo*, pp. 696-707; Ambrasi, *I rapporti tra l'Africa proconsolare e la Campania*. Sulle relazioni tra le chiese napoletana e africana, Amodio, *La componente africana*, specialmente pp. 33-50.
[7] Nazzaro, *Quodvultdeus*.
[8] Le reliquie furono deposte nel piano inferiore del cimitero e, in corrispondenza della *confessio* del martire, nel livello superiore fu realizzata una basilica che aveva come abside la cripta dei vescovi (Fasola, *Le catacombe*, pp. 109-150).
[9] Fasola, *Le catacombe*, pp. 155-160, tav. XII; sul mosaico, più di recente, si veda Amodio, *La componente*, pp. 59-60 e 79-81.
[10] *Ibidem*, pp. 22-23 e 82-84.
[11] *Ibidem*, pp. 60-62, 67.

Fig. 1. Napoli, Catacombe di San Gennaro: basilica e cripta dei vescovi (Fasola, *Le catacombe*, fig. 87).

tombale, caratterizzata dalla copertura decorata a mosaico[12] (fig. 4), molto diffusa in Africa e, al di fuori dei suoi confini, attestata in alta percentuale in aree legate per la loro storia a un particolare rapporto con le province africane, come la Spagna, la Sardegna e appunto Napoli[13]. Qui questo tipo di decorazione tombale fu introdotta dagli esuli africani ed è possibile che poi sia stata emulata dai locali. Interazioni di questo tipo funzionavano a più livelli e spiegano le forti affinità tra le due aree. Sono state più volte rilevate le recipro-

[12] *Ibidem*, pp. 106-122.
[13] *Ibidem*, pp. 122-140.

Fig. 2. Napoli, Catacombe di San Gennaro: mosaico di Quodvultdeus (Fasola, *Le catacombe*, tav. XII a).

Fig. 3. Napoli, Catacombe di San Gaudioso: epigrafe musiva di *Gaudiosus* (Fasola, *Le catacombe*, fig. 100).

che tangenze nella produzione artistica africana e campana, riconducibili più che a un movimento unidirezionale dall'Africa verso l'Italia – come si riteneva un tempo – a una *koinè* figurativa in cui vari influssi si sovrapponevano, si intrecciavano, erano rielaborati secondo il gusto locale[14].

[14] Si veda in proposito Bologna, *Momenti della cultura figurativa*; Aceto, *Pittura e scultura dal tardo-antico al Trecento*. Per Napoli si veda Amodio, *La componente*, pp. 69-106, 143-164.

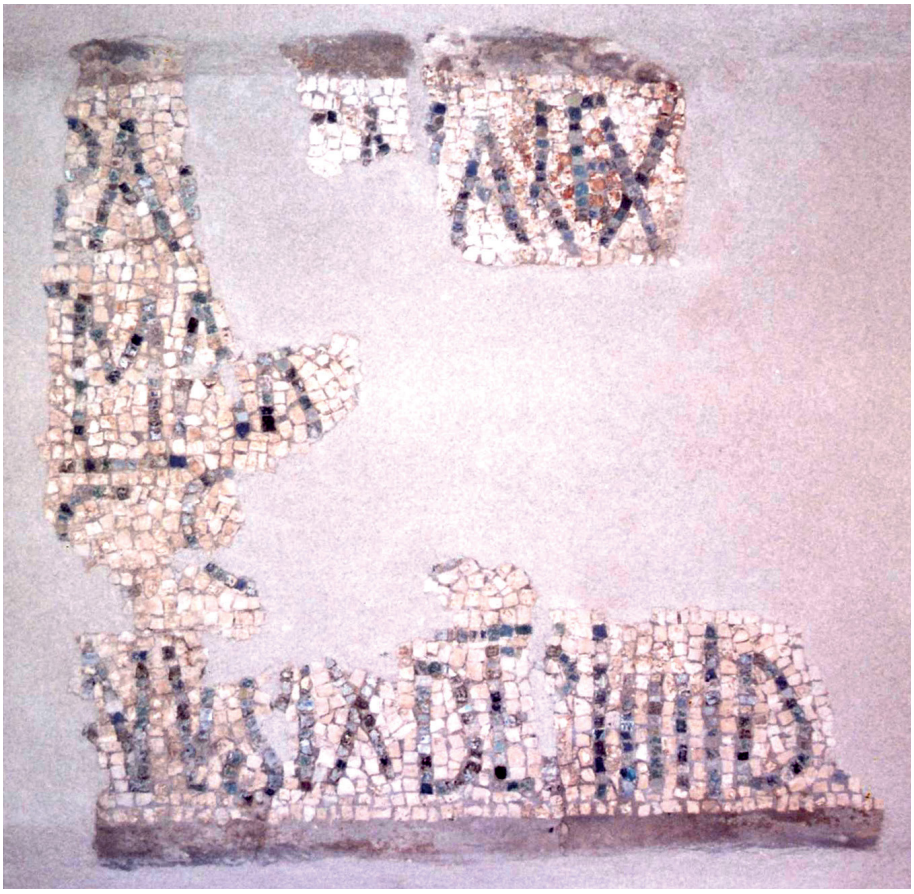

Fig. 4. Napoli, Catacombe di San Gennaro: copertura tombale in mosaico (M. Amodio, *La componente africana nella civiltà napoletana tardo-antica. Fonti letterarie ed evidenze archeologiche*, in «Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia», s. 3, Memorie in VIII, 6 [2005], pp. 1-257, fig. 54).

L'arrivo dei profughi africani intensificò i già fitti scambi culturali, artistici e religiosi tra le coste campane e quelle africane[15], che s'inserivano nel quadro dei solidi contatti commerciali tra le due aree e che, come si è accennato, non subirono una flessione neanche negli anni della dominazione vandalica. Napoli svolgeva in tal senso un ruolo di primo piano nel quadro regionale.

[15] Ne sono prova l'incremento di alcuni culti, la diffusione del tipo di vita monastica, la tradizione sul trasporto di reliquie di santi africani, aspetti che accomunano Napoli alla Sardegna e alla Spagna, anch'esse interessate da un fenomeno simile. Si veda Otranto *et alii*, *Identità cristiana e territorio*; Amodio, *La componente africana*, pp. 43 sgg.

2. *Presenze giudaiche nella* Neapolis *tardo-antica*

Dall'Africa si erano trasferiti in città non solo gli esuli cristiani ma anche un Giudeo di nome Gaudioso, dedito forse a traffici commerciali. Proveniva, infatti, dalla Mauretania[16], una regione dove, in particolare nella Tingitana, vi era un alto numero di Giudei, impegnati nei commerci[17]. Gaudioso morì a Napoli come attesta un'epigrafe in latino in cui è definito *senior* e che, per la presenza di motivi figurativi tipici (la *menorah*, il *lulab*, lo *shofar*) e di un'acclamazione in ebraico, è identificabile come Giudeo. L'epitaffio fu rinvenuto agli inizi del Novecento, insieme ad altre iscrizioni, in un'area sepolcrale presso l'attuale Corso Malta, nel territorio orientale fuori le mura[18]. Esplorata solo in parte, l'area comprendeva tombe di una tipologia molto diffusa (a cappuccina, con tegole a doppio spiovente poste su una cassa in muratura di tufo o su terra), talora in due ordini sovrapposti, riconoscibili come giudaiche solo per le iscrizioni che hanno elementi che connotano l'appartenenza etnico-religiosa dei defunti[19]. Nei testi sono ricorrenti simboli giudaici e acclamazioni in aramaico; in alcuni casi i defunti sono esplicitamente definiti "Ebrei" o ricordati per cariche o ruoli caratteristici delle comunità giudaiche. Questi indicatori di "giudaicità" s'inseriscono però nell'ambito di un contesto epigrafico in cui le iscrizioni non si differenziano dall'epigrafia coeva (cristiana e non)[20] per lingua (il testo è in latino e, in un solo caso, in greco), caratteristiche della scrittura, formule utilizzate[21]. Le stesse formule in aramaico non indicano necessariamente una pratica linguistica ma avevano forse in primo luogo la funzione di elemento di auto-identificazione per i Giudei della diaspora che

[16] Amodio, *La componente*, pp. 53-55.
[17] Si veda Le Bohec, *Inscriptions juives et judaïsantes*, specialmente pp. 191-195; Gebbia, *Le comunità giudaiche nell'Africa romana*, specialmente pp. 106-107. Sulla Tingitana, in particolare, si veda Villaverde Vega, *Tingitana en la Antigüedad*, pp. 314 -316, 324-326. Sulla connessione non "automatica" tra Ebrei e commercio, si veda Solin, *Gli ebrei*. Sull'uso dei termini "Giudeo" ed "Ebreo" si veda *infra*.
[18] Per una sintesi dei dati con bibliografia, da ultimo si veda Amodio, *Le sepolture*, pp. 74-76, cat. 47 (pp. 116-117).
[19] A Corso Malta furono rinvenute nove epigrafi; la provenienza da Napoli è probabile per altri due epitaffi giudaici, di incerta origine (*JIWE* I, nn. 36-37), così come per un'altra iscrizione, tradizionalmente attribuita a Roma (*JIWE* II, n. 565). Sulle iscrizioni giudaiche napoletane si vedano Serrao, *Nuove iscrizioni*; *JIWE* I; Miranda, *Iscrizioni giudaiche del napoletano*. Per l'edizione critica più recente di alcune di esse (reperibile *on line* sul sito dell'Epigraphic Database Rome, all'indirizzo < htttp://www.edr-edr.it >), si veda EDR081683 del 25/05/2012 (G. Camodeca); EDR081684 del 26/05/2012 (G. Camodeca); EDR081685 del 26-05-2012 (G. Camodeca); EDR081686 del 26-05-2012 (G. Camodeca); EDR081687 del 27-05-2012 (G. Camodeca).
[20] Miranda, *Iscrizioni giudaiche*, pp. 200-205; Colafrancesco, *La lingua latina nelle iscrizioni del tardo Impero*; Carletti, *Nascita e sviluppo del formulario epigrafico cristiano*.
[21] Si aprono in genere con l'espressione locativa «Hic requiescit», seguita dal nome del defunto e dai dati biometrici. Solo raramente vi sono caratteri peculiari, come ad esempio la posizione del patronimico dopo il sostantivo *filius/filia* (e non prima) che segue l'uso aramaico (*JIWE* I, n. 3, l. 28; Miranda, *Iscrizioni giudaiche*, nn. 4 e 8, p. 205; Le Bohec, *Juifs et judaïsants dans l'Afrique romaine*, specialmente p. 226). Sui caratteri dell'epigrafia giudaica, Kant, *Jewish Inscriptions in Greek and Latin*, specialmente pp. 677-680; Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome*, pp. 100 sgg.

affermavano così le proprie radici culturali[22]. Anche l'onomastica non è specifica, tranne nel caso dell'iscrizione in greco – l'unica in cui non ci sono simboli giudaici e acclamazioni in ebraico – dedicata a *Beniamin*, che è un nome semitico[23] e che è ricordato come *prostates*, carica attestata anche a Roma, interpretabile come un patrono-difensore della comunità giudaica[24]. Il riferimento al ruolo del defunto nell'ambito del gruppo è frequente nell'epigrafia funeraria giudaica[25]. In quest'ottica si è proposto di interpretare l'attributo di *senior* riferito al defunto Gaudioso come una traduzione di *presbyteros*, ovvero come una carica della *gerousia*[26].

Elemento fortemente connotante è l'uso del termine *Ebreus*, presente a Napoli in tre casi (per *Numerius*, per l'*ebrea virgo Criscentia* e per *Flaes*)[27], e in generale non molto frequente. Non è attestato in epigrafia prima del III secolo e ve ne sono alcuni esempi, oltre che a Napoli, a Roma[28], in Macedonia[29], in Grecia[30], in Siria[31] e in Asia Minore[32], databili tra il III e il VI secolo. In questi testi è riferito a singoli individui oppure, più raramente, indica la proprietà di spazi o edifici (segnatamente la sinagoga o, come ad Afrodisia in Caria, il posto degli Ebrei nell'*odèion*).

Sul significato del termine, anche in rapporto al più frequente *Iudaeus*[33], il dibattito è aperto. Si è ritenuto che "Giudeo" indicasse in generale l'appartenenza religiosa ed "Ebreo", invece, specificasse la provenienza etnico-geografica e quindi distinguesse i Giudei immigrati dalla Palestina che conservavano una stretta connessione con la terra d'origine, o più in particolare quelli che parlavano aramaico[34]. Più di recente, attraverso una sistematica disamina delle fonti letterarie giudaiche e cristiane, lo si è interpretato, in modo più convincente, come un auto-designazione dei Giudei più osservanti e conservatori nella Diaspora, "buoni Giudei" e buoni cittadini[35].

[22] Kant, *Jewish Inscription*, specialmente p. 673. Si veda Miranda, *Iscrizioni giudaiche*, p. 206.
[23] *JIWE* I, n. 30. Su tale aspetto, si veda Miranda, *Iscrizione giudaiche*, pp. 203-205.
[24] Miranda, *Iscrizioni giudaiche*, pp. 208-209; *JIWE* II, nn. 170 e 373.
[25] Per Roma, Rutgers, *The Jews*, pp. 198-201.
[26] Miranda, *Iscrizioni giudaiche*, p. 209. Noy lo interpreta come titolo riferito ai maggiorenti della città (*JIWE* I, pp. 50-51), riportando come prova la frequente menzione dei «seniores (...) civitatis Neapolitanae» nell'epistolario di Gregorio Magno; si veda, ad esempio, *Epistolario*, IX, 46 (*Lettere [VIII-X]*, pp. 172-173). Si veda anche IX, 77 (*Lettere [VIII-X]*, pp. 216-219). Si suppone si tratti di un elemento di distinzione da un ipotetico Gaudioso *junior*: Serrao, *Nuove iscrizioni*, pp. 108-109.
[27] *JIWE* I, nn. 33, 35, 37. L'iscrizione di *Flaes* è tra quelle di dubbia provenienza.
[28] *JIWE* II, nn. 2, 33, 44, 108, 112, 559, 561, 578, 579.
[29] *IJO* I, Mac 8, Mac 9.
[30] *IJO* I, Ach 47.
[31] *IJO* III, Syr 40.
[32] *IJO* II, nn. 15, 16, 49, 54, 240, 244.
[33] Ve ne sono numerosi esempi in iscrizioni rinvenute a Roma (*JIWE* II, nn. 183, 233, 489, 491), Ostia, in Italia meridionale, in area alto-adriatica, in Spagna (*JIWE* I, nn. 9, 15, 139, 145, 160, 8, 9, 179, 188).
[34] Per un sintetico inquadramento della questione, si vedano *IJO* I, pp. 83-84; Miranda, *Iscrizioni giudaiche*, pp. 205-206.
[35] Harvey, *Synagogues of the Hebrews*, specialmente pp. 145-147.

In realtà è preferibile non generalizzare, anche perché la valenza dell'attributo, a seconda dei contesti e soprattutto di chi lo adoperava, poteva assumere sfumature proprie e il suo uso essere motivato da situazioni specifiche, legate alla storia di un singolo gruppo nell'ambito della città in cui era inserito[36]. Anche la differenza tra "Ebreo" e "Giudeo", nell'uso, non è sempre così netta e talora i termini risultano intercambiabili. Appaiono tali nel racconto dell'assedio bizantino di Napoli ne *La guerra gotica* di Procopio[37], in cui, come si vedrà a breve, la comunità giudaica ebbe un ruolo importante nella difesa della città, appoggiando i Goti contro i Bizantini. Procopio usa indifferentemente i due termini, che, dalla sua prospettiva, sono dunque sinonimi. Non sappiamo se fosse così anche per gli interessati. Nelle iscrizioni giudaiche napoletane – significative perché riflettono il punto di vista dei committenti – non è attestato infatti l'uso di *Iudaeus* ma solo di *Ebreus*, di cui quindi non si può precisare la sfumatura semantica in rapporto all'altro termine. L'attributo qui è riferito sempre a defunti che volevano essere ricordati come tali o che erano così designati dai parenti: si ribadiva così ulteriormente l'identità, già indicata dai motivi figurativi e dalle acclamazioni in ebraico.

L'esigenza identitaria doveva apparire con tanta più urgenza quanto più ampio era il "raggio di dispersione" di queste persone che provenivano da aree diverse e si riconoscevano per l'affiliazione etnico-religiosa[38]. Ne è prova il carattere composito della comunità giudaica napoletana in cui nelle epigrafi è spesso indicata l'*origo* dei defunti trasferitisi dall'Africa, come Gaudioso, o da Cesarea come *Beniamin* (identificabile con la città della Palestina più che con l'omonima città mauretana)[39], o anche da zone più vicine come *Barbarus* di Venafro o Telesino di Roma. L'eterogenea provenienza dei defunti, ancor più evidente data la limitatezza dell'area indagata e il ridotto numero di iscrizioni, connota il sepolcreto di Corso Malta come il "cimitero cittadino" (o uno dei cimiteri) dei Giudei (e non magari di un gruppo familiare), posto in un'area decentrata, ai margini di una zona occupata da sepolture nella piena e tarda età imperiale, sviluppatasi in direzione dell'importante via di transito che da Napoli portava ad Atella e Capua[40].

3. *Giudei a* Neapolis *alla luce della testimonianza di Procopio*

La ricorrente menzione nelle epigrafi giudaiche napoletane del luogo di provenienza esprime un senso di appartenenza alla propria *origo*, che si giu-

[36] De Lange, *Identity in Late Antiquity*.
[37] *La guerra gotica di Procopio di Cesarea*, I, 8, 9 pp. 63, 65 e 76.
[38] Sulla mobilità dei Giudei, si veda Kant, *Jewish Inscriptions*, specialmente pp. 690-692. Sulla loro identità etnica in età tardo-antica, Janowitz, *Rethinking Jewish Identity in Late Antiquity*.
[39] Amodio, *Le sepolture*, p. 74.
[40] *Ibidem*, p. 75. Per l'ipotesi che si tratti di un'area funeraria pertinente a un'aggregazione giudaica specifica, composta forse solo da stranieri, si veda Lacerenza, *I rapporti fra cristiani ed ebrei*, pp. 1017-1018 con nota 23.

stappone all'esigenza di riconoscersi come Giudei e quindi parte di una comunità, radicata verisimilmente da tempo a Napoli[41], con forti interessi economici. Un gruppo consistente, che aveva una posizione influente e che, inoltre, in un frangente difficile come la guerra greco-gotica, si era proposta come punto di riferimento per la cittadinanza e si era schierata in prima linea nella difesa dal nemico.

Come narra Procopio, infatti, alla vigilia dell'assedio bizantino della città, i Giudei, fedeli ai Goti, garantirono ai Napoletani che non sarebbero mai rimasti privi dei rifornimenti in caso di difficoltà. Durante l'attacco, poi, sorvegliavano il tratto di mura che dava verso il mare e lo difesero coraggiosamente fino alla disfatta[42]. La loro determinazione contro il nemico nasceva anche dalla volontà di difendere i propri interessi commerciali dalla competizione con i *mercatores* orientali, come il siro Antioco che, stabilitosi a Napoli da lungo tempo per i traffici marittimi e molto stimato in città, si era schierato invece a favore di una resa pacifica ai Bizantini[43].

Il racconto di Procopio delinea dunque il quadro delle diverse forze che agivano nel contesto napoletano, dove vi era un notevole movimento di persone - Giudei, Orientali, Africani - attratte dalle attività commerciali. I dati archeologici attestano l'alto volume di importazioni e esportazioni napoletane che nel corso del VI secolo si intensificarono soprattutto con il mercato orientale[44].

D'altra parte già Cassiodoro aveva definito la Napoli gota come sede di «peregrina commercia» celebrando la prosperità e la popolosità dell'«urbs ornata multitudine civium»[45]. La coabitazione tra questi gruppi presenti in città e in alcuni casi ben integrati nella comunità napoletana, non appare apertamente conflittuale se non nel caso in cui si innescasse una competizione per interessi economici divergenti, come nel caso degli orientali e dei Giudei.

Ne *La guerra gotica* il generale bizantino Belisario, per convincere la città partenopea alla resa, sottolinea con enfasi la contrapposizione tra Goti – e con essi Ebrei – da un lato e Romani e cristiani dall'altro[46], che è centrata sul tema dell'appartenenza religiosa e sull'estraneità culturale dei Napoletani ai dominatori barbari. L'antitesi, con evidenti fini propagandistici, va probabilmente sfumata. Per quanto riguarda in particolare gli Ebrei si deve rilevare che, nonostante i timori, non furono poi troppo danneggiati dalla vittoria bi-

[41] I dati sulla presenza di Giudei in città sono molto labili per l'età imperiale. Sono segnalate delle tombe giudaiche di II secolo a Via Bausan (Napoli, *Topografia e archeologia*, specialmente p. 482), su cui però non abbiamo altre notizie (Amodio, *Le sepolture a* Neapolis, p. 39, cat. 151, p. 170). Una serie di indizi rende plausibile però che, come nella vicina Pozzuoli, essi si fossero insediati all'epoca anche a Napoli (Lepore, *La vita politica*, pp. 314-320).
[42] *La guerra gotica di Procopio di Cesarea*, I, 8 e 10, pp. 63 e 76.
[43] *Ibidem*, I, 8, pp. 59-64. Si veda Lepore, *La vita politica*, pp. 316-320, 342-344.
[44] Amodio, *La componente africana*, pp. 20 sgg.
[45] Cassiodoro, *Varie*, VI, 23, 3 (*Cassiodorii senatoris variae*, p. 195).
[46] *La guerra gotica di Procopio di Cesarea*, I, 9, pp. 69-71. Su tale aspetto si veda Nicosia, *Dietro la memoria del passato*, specialmente p. 105.

zantina: alla fine del VI secolo, come emerge dall'epistolario di Gregorio Magno[47], per quanto la situazione fosse cambiata e questi fossero talora vessati dagli ecclesiastici, conservarono ancora un certo peso economico[48].

A fronte del cambiamento del quadro politico, *Neapolis* dunque restava nel VI secolo una città "permeabile" agli stranieri, aperta ai contatti con l'esterno, così come era stato del resto sin dall'età imperiale quando, grazie alle sue bellezze naturali e paesaggistiche, alla presenza del porto e alla vicinanza a Roma, si configurava come un centro culturalmente vivace, meta privilegiata dell'aristocrazia romana e, per la sua vocazione commerciale, di *mercatores* provenienti da aree più lontane.

[47] Gregorio Magno, *Epistolario*, VI, 29 (*Lettere [IV-VII]*, pp. 330-331); IX, 105 (*Lettere [VIII-X]*, pp. 258-261).
[48] Boesch Gajano, *Per una storia degli Ebrei*, pp. 12-43, specialmente pp. 33-36; Amodio, *Note*, pp. 1114-1115. Su tale fase si veda anche Lacerenza, *I rapporti fra cristiani ed ebrei*, pp. 1020-1021.

Opere citate

F. Aceto, *Pittura e scultura dal tardo-antico al Trecento*, in *Storia del Mezzogiorno*, XI/4, *Aspetti e problemi del medioevo e dell'età moderna*, Foggia 1994, pp. 297-366.

D. Ambrasi, *Il cristianesimo e la chiesa napoletana dei primi secoli*, in *Storia di Napoli*, I, Napoli 1967, pp. 625-759.

D. Ambrasi, *I rapporti tra l'Africa proconsolare e la Campania riflessi nel santorale napoletano*, in *Munera parva. Studi in onore di Boris Ulianich*, a cura di G. Luongo, Napoli 1999, I, pp. 325-338.

M. Amodio, *La componente africana nella civiltà napoletana tardo-antica. Fonti letterarie ed evidenze archeologiche*, in «Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia», s. 3, Memorie in 8°, 6 (2005), pp. 1-257.

M. Amodio, *Note sulla presenza di stranieri a Napoli in età tardo-antica*, in *L'Africa romana. Mobilità delle persone e dei popoli, dinamiche migratorie, emigrazioni ed immigrazioni nelle province occidentali dell'Impero romano.* Atti del XVI convegno di studio, Rabat, Marocco, 15-19 dicembre 2004, a cura di A. Akerraz, P. Ruggeri, A. Siraj, C. Vismara, Roma 2006, II, pp. 1101-1120.

M. Amodio, *Le sepolture a* Neapolis *dall'età imperiale al tardo-antico. Scelte insediative, tipologie sepolcrali e usi funerari tra III e VI secolo*, Napoli 2014.

P. Arthur, *Naples. From Roman Town to City-State: An Archaeological Perspective*, London 2002.

S. Boesch Gajano, *Per una storia degli Ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno*, in «Quaderni medievali», 4 (1979), 8, pp. 12-43.

F. Bologna, *Momenti della cultura figurativa nella Campania medievale*, in *Storia e civiltà della Campania. Il Medioevo*, Napoli 1992, pp. 171-275.

C. Carletti, *Nascita e sviluppo del formulario epigrafico cristiano: prassi e ideologia*, in *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano*, pp. 143-164.

Cassiodori Senatoris *Variae,* a cura di Th. Mommsen, Berolini 1894 (MGH, Auctores Antiquissimi, 12).

P. Colafrancesco, *La lingua latina nelle iscrizioni del tardo Impero*, in *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano*, pp. 113-120.

N. de Lange, *Identity in Late Antiquity*, in *Envisioning Judaism. Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his Seventieth Birthday*, a cura di R.S. Boustan, K. Herrmann, R. Leicht, A. Yoshiko Reed, G. Veltri, Tübingen 2013, I, pp. 167-184.

U.M. Fasola, *Le catacombe di San Gennaro a Capodimonte*, Roma 1975.

C. Gebbia, *Le comunità giudaiche nell'Africa romana antica e tardoantica*, in *L'Africa Romana*, Atti del III convegno di studio, 13-15 dicembre 1985, a cura di A. Mastino, Sassari 1986, pp. 101-112.

Gregorio Magno, *Lettere (IV-VII)*, a cura di V. Recchia, Roma 1996 (Opere di Gregorio Magno, 5/II).

Gregorio Magno, *Lettere (VIII-X)*, a cura di V. Recchia, Roma 1998 (Opere di Gregorio Magno, 5/III).

G. Harvey, *Synagogues of the Hebrews: "Good Jews" in the Diaspora*, in *Jewish Local Patriotism and Self-Identification in the Graeco-Roman Period*, a cura di S. Jones, S. Pearce, Sheffield 1998, pp. 132-147.

Inscriptiones Judaicae Orientis, I, *Eastern Europe*, a cura di D. Noy, H. Bloedhorn, Tübingen 2004.

Inscriptiones Judaicae Orientis, II, *Kleinasien*, a cura di W. Ameling, Tübingen 2004.

Inscriptiones Judaicae Orientis, III, *Syria-Cyprus*, a cura di D. Noy, H. Bloedhorn, Tübingen 2004.

Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano. Materiali e contributi scientifici per una mostra epigrafica, a cura di I. Di Stefano Manzella, Città del Vaticano 1997 (Inscriptiones Sanctae Sedis, 2).

N. Janowitz, *Rethinking Jewish Identity in Late Antiquity*, in *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*, a cura di S. Mitchell, G. Greatrex, London 2000, pp. 205-219.

L.H. Kant, *Jewish Inscriptions in Greek and Latin*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 20, 2 (1987), pp. 671-713.

La guerra gotica di Procopio di Cesarea, a cura di D. Comparetti, I-III, Roma 1895-1898 (Fonti per la storia d'Italia, Scrittori del secolo VI).

Y. Le Bohec, *Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine*, in «Antiquités africaines», 17 (1981), pp. 165-207.
Y. Le Bohec, *Juifs et judaïsants dans l'Afrique romaine. Remarques onomastiques*, in «Antiquités africaines», 17 (1981), pp. 209-229.
G. Lacerenza, *I rapporti fra cristiani ed ebrei fra Tarda Antichità e Medioevo: Napoli come esempio*, in «Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici», 27 (2012-2013), pp. 1011-1024.
E. Lepore, *La vita politica e sociale*, in *Storia di Napoli*, I, *Storia politica ed economica*, Napoli 1967, pp. 139-371.
E. Miranda, *Iscrizioni giudaiche del napoletano*, in *Roma, la Campania e l'Oriente cristiano antico*. Atti del convegno di studi organizzato dall'Istituto Universitario Orientale di Napoli, 9-11 ottobre 2000, a cura di L. Cirillo, G. Rinaldi, Napoli 2004, pp. 189-209.
M. Napoli, *Topografia e archeologia*, in *Storia di Napoli*, I, *Storia politica ed economica*, Napoli 1967, pp. 375-507.
A.V. Nazzaro, *Quodvultdeus: un vescovo dell'Africa vandalica a Napoli*, in *Società multiculturali nei secoli V-IX. Scontri, convivenza, integrazione nel Mediterraneo occidentale*. Atti delle VII giornate di studio sull'età romano-barbarica, Benevento, 31 maggio-2 giugno 1999, a cura di M. Rotili, Napoli 2001, pp. 33-51.
R. Nicosia, *Dietro la memoria del passato. La riconquista delle città italiane in Procopio e il buon uso della storia nel libro I della guerra gotica*, in *Les cités de l'Italie tardo-antique, IVe-VIe siècle: institutions, économie, société, culture et religion*, Rome 2006 (Collection de l'École française de Rome, 369), pp. 101-110.
D. Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, I, *Italy (excluding the City of Rome), Spain and Gaul*, Oxford 1993.
D. Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, II, *The City of Rome*, Cambridge 1995.
G. Otranto *et alii*, *Identità cristiana e territorio. Il caso di Napoli e della Campania*, in «Annali di storia dell'esegesi», 20 (2003), pp. 139-164.
Patrologiae cursus completus. Series Latina, a cura di J.P. Migne, Parisiis 1844-1855.
L.V. Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, Leiden-New York-Köln 1995.
E. Savino, *Campania tardoantica (284-604 d.C.)*, Bari 2005.
E. Serrao, *Nuove iscrizioni da un sepolcreto giudaico di Napoli*, in «Puteoli. Studi di storia antica», 12-13 (1988-1989), pp. 103-117.
H. Solin, *Gli ebrei d'Africa: una nota*, in *L'Africa Romana*, Atti dell'VIII convegno di studio, Cagliari, 14-16 dicembre 1990, Sassari 1991, pp. 615-623.
Victor Vitensis, *Historia persecutionis Africanae provinciae sub Geiserico et Hunirico regibus Wandalorum*, a cura di C. Halm, Berolini 1879 (MGH, Auctores Antiquissimi, 3).
N. Villaverde Vega, *Tingitana en la Antigüedad Tarda (siglos III-VII)*, Madrid 2001.
A. Vuolo, *Una testimonianza agiografica napoletana: il* Libellus miraculorum S. Agnelli *(sec. X)*, Napoli 1987.

Maria Amodio
Università di Catania
maramodiobis@fastwebnet.it

Reti Medievali Rivista, 16, 1 (2015)
<http://rivista.retimedievali.it>
ISSN 1593-2214 © 2015 Firenze University Press
DOI 10.6092/1593-2214/461
Identità etniche, identità collettive, identità religiose. Problemi aperti in prospettiva diacronica
a cura di Luca Arcari

Il "nemico" del santo nella *Vita Fulgentii*

di Isabella D'Auria

1. *Introduzione*

La *Vita Fulgentii*[1], redatta presumibilmente intorno al 534 e pervenutaci adespota nei manoscritti, viene attribuita da buona parte della critica a Ferrando di Cartagine[2], discepolo e amico del santo. Il testo, che si artico-

Si elencano in lingua italiana e per esteso i nomi degli autori antichi e i titoli delle loro opere citati in forma abbreviata:
Ambr. = Ambrogio: *fid.*= *La fede*; *hex. = I sei giorni della creazione*; *in Luc. = Esposizione del Vangelo secondo Luca*
Aug. = Agostino: *c. mend. = Contro la menzogna*; *correp. = La correzione e la grazia*; *c. Pelag.*= *Contro le due lettere dei Pelagiani*; *in psalm. = Esposizioni sui Salmi*
Cic. = Cicerone: *Caecin.*= *Orazione per Aulo Cecina*
Firm. Mat. = Firmico Materno: *err. = L'errore delle religioni pagane*
Lucif. = Lucifero di Cagliari: *Athan. = Atanasio*
Vita Fulg. = Pseudo Ferrando di Cartagine, *Vita di Fulgenzio di Ruspe*

[1] L'edizione critica della *Vita Fulgentii* utilizzata nel presente lavoro è quella a cura di Lapeyre: Ferrand, Diacre de Carthage. *Vie de saint Fulgence de Ruspe*. La versione italiana dell'opera, corredata da un'ampia introduzione e note, è stata curata da Isola, Pseudo-Ferrando di Cartagine, *Vita di San Fulgenzio*. Sulla *Vita Fulgentii* (*Bibliotheca Hagiographica Latina*, I, n. 3208) si vedano de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique*, IX, pp. 49-75 e Monaci Castagno, *L'agiografia cristiana*, pp. 313-319; su Fulgenzio cfr. *Bibliotheca Sanctorum*, V, coll. 1304-1316, s.v. *Fulgenzio Claudio Gordiano*. La traduzione dei testi latini, salvo diversa indicazione, è dell'autrice.

[2] Esula dal mio interesse in questa sede la controversa questione della paternità della *Vita Fulgentii*, sulla quale mi limito a fornire qualche rapido cenno. L'attribuzione dell'opera al diacono cartaginese Ferrando, attivo nella prima metà del VI secolo e morto approssimativamente prima del 546, è stata sostenuta dallo Chifflet (Fulgentii Ferrandi *Carthaginiensis*, pp. XX-XXI); dal Lapeyre (Ferrand, Diacre de Carthage, *Vie de saint Fulgence de Ruspe*, pp. LIV-LXIII); con opportuna prudenza da Simonetti (*Note sulla* Vita Fulgentii, p. 277, nota 12; *Ferrando*, pp. 31-32; *Ferrando di Cartagine*, coll. 1937-1938). La paternità ferrandiana è stata contestata con ampie argomentazioni da Isola (*Sulla paternità della* Vita Fulgentii, pp. 63-71; *La dottrina agostiniana della redenzione*). Sulla biografia dell'autore della *Vita Fulgentii* si veda Pseudo-Ferrando di Cartagine, *Vita di san Fulgenzio*, pp. 9-11.

la in ventinove capitoli preceduti da un *Prologo*, narra secondo un criterio cronologico la vita di san Fulgenzio vescovo di Ruspe, città della Bizacena, ripercorrendo le travagliate vicende legate alla persecuzione anticattolica ad opera dei Vandali di cui il protagonista fu vittima sia nella fase monastica sia in quella episcopale.

Muovendo da un precedente contributo[3], in cui ho analizzato la figura dell'eretico Felice nel capitolo VI della *Vita Fulgentii*, il presente lavoro estende l'indagine all'intera *Vita*, con l'obiettivo di definire i tratti caratterizzanti la figura del "nemico" del santo, che si identifica nella maggioranza dei casi, ma non esclusivamente, con l'eretico. L'avversario costituisce uno dei motori di una narrazione che si sviluppa intorno a una dialettica santo / oppositore, laddove quest'ultimo si presenta in una molteplicità e al tempo stesso schematicità di caratterizzazioni.

Il *Prologo* dichiara l'intenzione dell'autore, che asserisce di essere stato al seguito di Fulgenzio nel monastero fatto erigere dal santo durante la sua relegazione in Sardegna[4], di narrare, pur nella modestia delle sue capacità espressive[5], la vita del protagonista a scopo edificante. L'opera è dedicata al vescovo Feliciano, anch'egli discepolo di Fulgenzio, e suo successore sul soglio episcopale di Ruspe.

Nato a Telepte da famiglia aristocratica originaria di Cartagine, il giovane Fulgenzio riceve per opera della madre un'adeguata formazione sia classica sia spirituale, ma ben presto, gravato anche dal peso di amministrare le sostanze familiari dopo la morte del padre, matura la vocazione monastica, che realizza presso il monastero del vescovo Fausto. Costretto dai pericoli di una persecuzione anticattolica messa in atto dai Vandali, si trasferisce presso il monastero dell'abate Felice, ma anche questo soggiorno ha breve durata: per un'incursione dei barbari Fulgenzio e Felice si trasferiscono a Sicca in Numidia, dove subiscono le battiture di un prete ariano di nome Felice, che tenta di convertirli all'arianesimo (capp. I-VII). Dopo aver fatto tappa a Siracusa e successivamente a Roma e in Sardegna, Fulgenzio si trasferisce in Africa, dove fonda un monastero nella Bizacena. Successivamente, spinto dal desiderio di un'ascesi severa a rinchiudersi come semplice monaco in un altro monastero a Iunca, Fulgenzio è richiamato ai suoi doveri di abate del monastero abbandonato dal vescovo Fausto ed è ordinato presbitero, in modo da impedire che se ne allontani (capp. VIII-XIII).

Seguono l'elezione di Fulgenzio a vescovo di Ruspe, nonostante il divieto del re vandalo Trasamondo di eleggere nuovi vescovi cattolici, e l'azione persecutoria di cui è vittima per opera di quest'ultimo, che gli ordina di abbandonare la sua sede e di recarsi in Sardegna, dove si trovano esiliati mol-

[3] D'Auria, *Il ritratto dell'eretico*.
[4] *Vita Fulg.*, *prol.*, pp. 7-9.
[5] L'agiografo riprende motivi topici dei prologhi agiografici. Su quest'aspetto si veda l'interessante sezione introduttiva di Luongo, *Il Prologo dell'Encomio di sant'Acacio di Melitene*, pp. 293-296.

ti altri vescovi cattolici. Ma Fulgenzio, richiamato a Cartagine dallo stesso Trasamondo, che intendeva sottoporgli una serie di questioni di carattere dottrinale, è nuovamente condannato dal sovrano all'esilio in terra sarda. La morte di Trasamondo e l'avvento del successore Ilderico, che restituisce la libertà alla Chiesa cattolica, consentono al protagonista di far ritorno a Cartagine, dove i cittadini lo accolgono con giubilo (capp. XIV-XXV). Dopo una parentesi sull'opera di predicazione e di stesura di opere dottrinali svolta dal vescovo, la narrazione si avvia alla conclusione con l'episodio della morte del santo e della traslazione delle spoglie in una Chiesa accanto alle reliquie degli Apostoli. In particolare viene messo in rilievo il legame di Fulgenzio con la cittadinanza di Ruspe, che, non molti giorni dopo la sua dipartita, avendo perduto la protezione del vescovo, viene saccheggiata dai Mauri (cap. XXVIII). Il racconto della *Vita* termina con la successione sul soglio vescovile di Ruspe, a un anno esatto dalla deposizione di Fulgenzio, di Feliciano, al quale l'autore rivolge l'augurio di proseguire l'opera intrapresa dal suo santo predecessore.

2. *Analisi dei passi*

Tra i diversi elementi di polemica dottrinale presenti nella *Vita Fulgentii* – inerenti allo scontro tra cattolici e ariani[6], e tra cattolici e così detti "semipelagiani"[7] –, assume particolare rilievo la figura dell'eterodosso di espressione ariana, che incarna tutte le caratteristiche negative del "nemico" del santo. In questo caso tali caratteristiche possono sintetizzarsi, identificandosi gli ariani con i Vandali, nei tratti della *barbaries* e dell'*haeresis*; il testo letterario riflette infatti un dato storico imprescindibile: l'avversione dei cattolici dell'Africa romana nei confronti dell'oppressore barbaro ed eretico.

Sono numerosi i luoghi della *Vita Fulgentii* in cui vengono evidenziati elementi caratterizzanti l'indole e l'agire propri di "colui che si oppone" al santo: il cap. III, contenente il racconto della conversione monastica di Fulgenzio; i capp. VI-VII, dedicati all'episodio delle percosse che Fulgenzio e Felice subiscono per opera del prete ariano Felice; il cap. XVII, in cui sono narrati la persecuzione e il primo esilio comminato al santo; i capp. XX-XXI, che presentano l'episodio delle prove dottrinali a cui il re vandalo Trasamondo sottopone Fulgenzio, costringendolo a fornire una risposta a questioni di natura trinitaria e cristologica contenute in scritti redatti dallo stesso sovrano. Non manca però l'*ambitor*, altro "nemico" del santo (cap. XIV), colui che si oppone

[6] *Vita Fulg*., XX-XXI, pp. 99-107.
[7] *Vita Fulg*., II, p. 19: «Aliquando igitur, ubi omnia quae sibi dura videbantur expertus, adiutorio gratiae spiritalis, voluntatis suae sensit suppetere facultatem»; V, p. 29 «Ille vero contra spem omnium, misericordiae Dei praevenientis auxilio gubernatus»; XXI, p. 103 «ille rex barbarus (…), quia numquam praedestinatus fuerat ad salutem (…), neque tamen meretur intelligere veritatem». Cfr. anche XXV, pp. 119-121.

alla realizzazione del progetto divino della consacrazione episcopale di Fulgenzio. E in un certo senso anche Mariana, la madre di Fulgenzio, pur non presentando i tratti veri e propri di un "nemico", con la sua reazione drammatica alla scelta monastica del figlio, si pone come un ostacolo al cammino di perfezione intrapreso dal santo (cap. IV).

Nel cap. III l'autore della *Vita* mette in rilievo le prerogative negative dell'indole dell'eterodosso attraverso l'espressione di particolare efficacia *astuta malignitas* riferita al sovrano vandalo Unerico[8], che aveva confinato in esilio il vescovo Fausto a cagione della sua *fides catholica*.

In *Vita Fulg.*, IV, Mariana, venuta a conoscenza del fatto che il figlio aveva abbandonato la gestione degli affari domestici per consacrarsi a vita monastica, si reca al monastero del vescovo Fausto presso cui si trovava Fulgenzio e furibonda accusa l'abate di aver sottratto, a lei vedova, il figlio. Respinta, si trattiene presso la porta del monastero effondendosi in gemiti strazianti e gridando a più riprese il nome di Fulgenzio. Messo alla prova dal pianto della madre, Fulgenzio resiste con una *religiosa crudelitas* alla tentazione di ascoltare le suppliche della genitrice: «nec illius preces advertere dignum putabat, quia pietatem solitam religiosa crudelitate vincebat»[9]. L'agiografo commenta l'episodio definendolo la prima prova affrontata da Fulgenzio («Haec prima beatum Fulgentium tentatio multis viribus impulit»[10]), il quale, come inebriato di grazia spirituale, sembra ignorare se la donna sia o no la madre, e sottolineando come Mariana, prima di far ritorno alla propria abitazione, con il suo andirivieni abbia teso delle vere e proprie insidie al cammino di santità intrapreso dal figlio: «Saepe ergo iens ac rediens episcopo molestias et filio plurimas inferebat insidias»[11].

Più avanti nel racconto Fulgenzio, in seguito allo scoppio di una nuova persecuzione anticattolica che costringe il vescovo Fausto a nascondersi, si trasferisce presso un monastero vicino retto dall'abate Felice (*Vita Fulg.*, V). Ma la comunità, a causa di incursioni barbariche, è costretta a emigrare a Sicca, dove un crudele e barbaro prete ariano di nome Felice[12] ordina di catturare

[8] *Vita Fulg.*, III, p. 21: «De multis enim sacerdotibus hoc Hunerici tyranni persecutoris astuta malignitas ordinaverat, ut, iuxta patriam propriam, peregrinationis incommodum sustinentes, ad negandum Deum facile flecterentur» («Infatti il tiranno Unerico, persecutore astuto e malvagio, aveva imposto questa sorte a molti vescovi perché facilmente si piegassero a rinnegare Dio, costretti com'erano a sopportare i disagi dell'esilio a ridosso delle loro residenze»).

[9] *Vita Fulg.*, IV, p. 27 («e non riteneva una cosa degna prestare attenzione alle suppliche, poiché vinceva la consueta devozione filiale con una santa crudeltà»).

[10] *Vita Fulg.*, IV, pp. 26-27 («Questa prima tentazione mise a dura prova il beato Fulgenzio»).

[11] *Vita Fulg.*, IV, p. 27 («Ella con il suo andirivieni procurò fastidi al vescovo e tese molte insidie al figlio»).

[12] *Vita Fulg.*, VI, p. 35: «presbyter quidam sectae arianae, in fundo Gabardilla perfidiam praedicans, cui nomen quidem fuit inter homines Felix sed voluntas adversus Deum semper infelix, natione barbarus, moribus saevus, facultatibus potens, catholicorum persecutor acerrimus» («un presbitero della setta ariana, che predicava la dottrina eretica nel territorio di Gabardilla, il cui nome tra gli uomini era Felice, ma era sempre infelice nella sua disposizione d'animo contro Dio, barbaro di razza, crudele nei costumi, potente per ricchezze, accanito persecutore dei cristiani»). Cfr. D'Auria, *Il ritratto dell'eretico*, pp. 64 sgg.

Fulgenzio e l'abate Felice e li sottopone alle battiture, nel tentativo di indurli a rinnegare la loro fede cattolica (*Vita Fulg.*, VI).

Il capitolo successivo (*Vita Fulg.*, VII) è dedicato al racconto del supplizio di Fulgenzio. Durante la fustigazione il protagonista, che è un uomo dal fisico delicato, «utpote ex familia natus illustri», prova ad arrestare temporaneamente la violenza e la continuità delle bastonate con la sua sapiente ed elegante eloquenza. E quando il prete ariano, ritenendo che Fulgenzio voglia manifestare la sua adesione all'arianesimo («putans eum confitere velle»), fa sospendere le percosse, il santo inizia a raccontare la storia delle sue peregrinazioni, e così ammansisce il prete, rendendolo «verborum suavitate lenitum, pene totius crudelitatis (...) oblitum»[13]. Anche questa scena è basata sulla contrapposizione tra potenze antagoniste. L'agiografo descrive il tentativo di ammansire («mulcere») il furore dissennato del prete («presbyteri furentis insaniam»[14]) attraverso «i discorsi accattivanti della sua abituale eloquenza» («eloquentiae solitae sermonibus blandis») e la capacità di sbalordirlo e di placarlo grazie alla dolcezza delle parole. Di nuovo si pone in rilievo l'eccezionale abilità oratoria di Fulgenzio. Sono due quadri contrapposti, delineati da termini che da un lato rinviano al furore rabbioso dell'ariano (*furentis insania*; *crudelitas*; *violentia*; *nequitia*), dall'altro rimarcano la dolcezza e la mitezza di Fulgenzio e della sua facondia (*mulcere*; *verborum suavitas*).

Ad un tratto sembra aprirsi una piccola breccia nel quadro totalmente negativo che caratterizza la figura di questo ariano: ammirato dell'eleganza oratoria del beato Fulgenzio, e della sua saggezza, il prete «erubescit», arrossisce, si vergogna della violenza usata contro quell'uomo di così grande spessore. Anche questo risultato è presentato come la realizzazione del proposito di Fulgenzio, ma soprattutto della sua esemplare bontà. Poco dopo si dice infatti che il prete è stato rabbonito, ma per non manifestare questo "cedimento" della sua malvagità, incrudelisce, ordinando agli aguzzini di moltiplicare le sferzate[15].

Di nuovo viene rimarcato il tono violento delle parole dell'ariano:

> Caedite, ait, iterum, fortiter, et multiplicatis flagellis lacerate verbosum. Etiam me, puto, seducere cogitat longoque inanis fabulae circuitu; quid conficere moliatur ignoro[16].

[13] *Vita Fulg.*, VII, p. 41.
[14] Si ripropone il nesso tra *furor* e *insania* già presente in *Vita Fulg.*, VI, p. 35 «insanis furoris stimulis». Si veda anche Firm. Mat., *err.*, VI, 5 (cfr. Firmicus Maternus, *L'erreur des religions païennes*, p. 90): «et per secreta silvarum clamoribus dissonis eiulantes fingunt animi furentis insaniam».
[15] *Vita Fulg.*, VII, p. 41: «Miratur presbyter beati Fulgentii facundiam, probat sapientiam magnumque aliquem virum coniiciens erubescit inferre violentiam, sed, ne proderet suis superatam fuisse nequitiam».
[16] *Vita Fulg.*, VII, p. 41 («Dice: "Picchiate di nuovo, con forza, raddoppiate i colpi e straziate questo parolaio. Pensa di sedurre anche me, credo, con il lungo giro di chiacchiere senza senso; non so cosa cerchi di ottenere"»).

Merita particolare attenzione il vocabolo *verbosus*, che nella letteratura martiriale, in modo particolare tarda, è termine frequente con cui il rappresentante dello stato (magistrato, giudice, governatore, imperatore, soldato) stigmatizza il martire, accusandolo di sproloquiare, e lo invita a tacere e a sacrificare agli dei. Tra gli elementi caratterizzanti del genere delle passioni tarde, "epiche", il Delehaye[17] sottolinea appunto l'importanza dell'interrogatorio a cui il giudice sottopone l'imputato, vero scontro frontale tra i due, in cui si passa da toni moderati, con tentativi, sia pure fittizi, di persuasione – mediante esortazioni e offerte di onori e benefici – da parte del magistrato affinché l'imputato abiuri, a toni più accesi, con minacce che trovano sempre, secondo uno schema consolidato, la pronta risposta del martire, la quale genera sovente da parte del persecutore l'accusa di «diceur de rien», di essere «bavard»[18]. Come Luongo[19] ha opportunamente sottolineato, nel nuovo genere letterario delle passioni epiche, che emerge nella mutata temperie politica e religiosa post-costantiniana – determinata dalla fine delle persecuzioni e dal trionfo del cristianesimo sul paganesimo – l'interrogatorio tra giudice e imputato diventa occasione di scontro ideologico e religioso, con la critica della mitologia e dei costumi pagani, che attinge le tematiche alla letteratura apologetica. I personaggi risultano incasellati in ruoli predeterminati: al tipo del martire buono e santo si oppone il magistrato cattivo incarnazione delle forze demoniache.

Nella *Vita Fulgentii* lo scontro ideologico che si profila tra perseguitato e persecutore non è più scontro tra valori religiosi sociali politici di mondo pagano e mondo cristiano, ma scontro tra cristiani ortodossi ed eterodossi, e precisamente cattolici e ariani, questi ultimi rappresentati dai Vandali, che realizzano in un binomio inscindibile i tratti della barbarie e dell'eresia[20].

[17] Delehaye, *Les passions des martyrs*, p. 187.

[18] È il caso, ad esempio, della *Passio Tarachi sociorumque*, IV, 567 C (*Bibliotheca Hagiographica Graeca*, II, n. 1574; *Acta Sanctorum Octobris*, pp. 560-584), nella quale, in obbedienza alla tendenza più marcata tipica delle passioni tarde a inserire temi teologici, il governatore Massimo replica alla professione di fede di Taraco in Dio Padre e in Gesù Cristo sottolineando che allora i cristiani venerano più divinità. La risposta di Taraco, che ribadisce la sua fede nella forza salvifica di Cristo, speranza dei cristiani, genera disappunto nel persecutore, che esorta il santo ad abbandonare la sua φλυαρία (*verbositas*) e a sacrificare agli dei. Cfr. Luongo, *Taraco, Probo e Andronico*, pp. 272-275. Analogamente, nella *Passio Sancti Mocii martyris* (Delehaye, *Saints de Thrace et de Mésie*, p. 164, 2), all'accusa del proconsole Λαοδίκιος di aver imparato a far chiacchiere il santo risponde: Οὐ φλυαρῶ, ἀλλὰ τὴν ἀλήθειαν λέγω, ὅτι δαιμόνιά εἰσι καὶ εἴδωλα κωφά. Infine, nella *Passio Sancti Georgii martyris* (Delehaye, *Une version nouvelle*, p. 379, 3) nel corso dell'interrogatorio la lungaggine della risposta di Giorgio («Qui fecit hominem ad similitudinem suam, ipse Deus fortis, Deus immortalis est, qui reddit unicuique secundum opera sua») alla domanda del funzionario imperiale Flacco («Quis est iste Deus tuus?») genera disappunto nello stesso inquisitore, che reagisce in questo modo: «Parce verbositati tuae, et quod tibi praecipio hoc imple».

[19] Luongo, *Tra giudice e imputato*.

[20] Già in Ambr., *in Luc*., VII, 52 nella costruzione del ritratto dell'eretico Mercurino Aussenzio «Le caratteristiche comportamentali del barbaro e quelle del lupo coincidono; la loro immagine può agilmente alternarsi e sovrapporsi a quella dell'eretico» (cfr. Piredda, *Un esempio ambrosiano di ritratto polemico*, pp. 488-489).

L'ariano Felice tenta di celare la sua ammirazione per la facondia di Fulgenzio, schernendola e definendola «longusque inanis fabulae circuitus»; egli infatti ha percezione dei meriti dei due uomini («virorum laudabilium merita sensit») e, a disagio per l'atto di violenza arrecato («de illata caede confusus»), rilascia i prigionieri. La crudeltà però prevale decisamente nella caratterizzazione del personaggio: il prete ariano restituisce ai due la libertà, ma solo dopo aver fatto loro tagliare i capelli e averli privati di ogni veste[21]. La notizia dell'umiliazione subita («Fama inter alios vanos quoque arianorum episcopos docet mactatum gravi caede beatum Fulgentium» – si noti l'enfasi con cui viene designato l'oltraggio subito da Fulgenzio: «mactatum gravi caede»[22] –) suscita dissenso anche tra gli stessi vescovi ariani; in particolare il vescovo ariano del luogo, che aveva conosciuto i genitori di Fulgenzio e nutriva per lui un affetto particolare, si irrita fortemente contro il prete della sua stessa setta e diocesi resosi colpevole di questo atto («adversus presbyterum suae religionis et parrochiae, qui caedis auctor extiterat, graviter commovetur») e dichiara di voler appoggiare eventuali querele che Fulgenzio avesse voluto sporgere («vindicare beatum Fulgentium parans, si querelam de memorato presbytero deponere voluisset»). Ma Fulgenzio si rifiuta, sia perché un cristiano non deve cercare la vendetta in questo mondo, per non perdere presso Dio il merito della sofferenza («patientiae nos apud Deum perdidimus retributionem»), sia perché – e questo lascia trapelare motivazioni di carattere civile e comunitario –, un tale gesto avrebbe comunque significato appellarsi alla giustizia di un vescovo ariano («maxime quia multos parvulos scandalizare poterit, si episcopi ariani iudicium, qualiscumque peccator, tamen catholicus et monachus quaeram»). Esce allora dalla provincia preferendo sopportare i Mauri piuttosto che i *molestissimi* ariani[23].

Nel cap. XIV della *Vita* è narrata l'elezione di Fulgenzio a vescovo di Ruspe. La città di Ruspe si trovava in quel momento priva di un padre spirituale. I cittadini più ragguardevoli, i quali non ritenevano degno di tale incarico

[21] *Vita Fulg.*, VII, p. 41 «Tandem, presbyter, de illata caede confusus, virorum laudabilium merita sensit nec apud se eos tenere diutius ausus est, sed deformiter decalvatis, ablatis etiam omnibus vestimentis, ex domo nudos inanesque proiecit».

[22] *Caedes*, utilizzato nel senso di *verberatio* o *ictus* (*Thesaurus Linguae Latinae*, vol. III, col. 52, ll. 16 sgg., s.v. *caedes*), indica il maltrattamento, le percosse subite dal santo. Si veda inoltre Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, p. 121, s. v. *caedes*. Tuttavia l'espressione «gravi caede mactatum» accentua la gravità e la violenza del gesto, richiamando il senso di una "uccisione". In particolare il verbo *mactare*, che presenta il significato generico di "uccidere", "ammazzare", assume talvolta l'accezione di "immolare", "sacrificare". *Mactare* infatti è termine precipuo per indicare il sacrificio cruento, in cui la vittima viene immolata (cfr. *Thesaurus Linguae Latinae*, vol. VIII, col. 22, ll. 14 sgg.; Ernout, Meillet, *Dictionnaire étymologique*, s. v. *mactus, macte*, p. 376). Si veda D'Auria, *La pericope di Caino e Abele*, p. 111 e nota 62. L'espressione *gravis caedes* ricorre in Ambr., *hex.*, VI, 4, 19.

[23] *Vita Fulg.*, VII, p. 45: «magis eligentes Mauros habere vicinos quam pati molestissimos arianos». Di nuovo si istituisce, come in *Vita Fulg.*, VI, p. 37, dove gli avversari barbari ed eretici sono definiti un male peggiore e più dirompente dei Mauri («Quibus enim fugientibus nihil nocere potuerunt Mauri, poenas ingerunt Ariani»), un confronto tra Mauri e Vandali, questi ultimi identificati con gli ariani. Dal confronto sono gli ariani a uscire sconfitti.

il diacono Felice, che insieme a suo fratello brigava per ottenere la nomina, avendo appreso che il beato Fulgenzio era rimasto prete, chiedono al primate Vittore l'autorizzazione a ordinare Fulgenzio vescovo. Prelevato dalla sua celletta, è condotto dinanzi al vescovo designato a celebrare l'ordinazione. Anche in questo episodio è presente un avversario, che ora non si configura come eretico, ma come un uomo animato da spietate ed egoistiche ambizioni di potere, chiaramente in contrasto con l'umiltà e il disinteressato amore per la comunità che muove Fulgenzio in ogni sua azione. Si tratta appunto del diacono di Ruspe Felice. Anche questo personaggio, come il crudele prete ariano che percuote Fulgenzio in *Vita Fulg.*, VI, si chiama Felice[24], e presenta tra le sue caratteristiche negative, accanto all'*ambitio*, la crudeltà e la rabbia: «Diaconus porro videns suae ambitionis conatus vanissimos defecisse, quod solum remanere deluso potuerat, saevit et tardus»[25].

Mentre Fulgenzio viene condotto alla consacrazione, il diacono Felice si pone a presidio della via sulla quale sarebbe passato il futuro vescovo, in modo tale da impedirgli di insediarsi sulla sua cattedra episcopale; ma il popolo, come avvertito dallo Spirito Santo, accompagna Fulgenzio per una strada diversa:

> Innumeris congregatis, venienti filio pacis, *scandalum*, sicut sacer loquitur psalmus, *iuxta semitam ponit*. Viam igitur per quam veniebat Dei servus electus, obsedit ambitor infestus. Sed ubique simplicibus subvenit Christus, nec impediri potest ab homine sacerdotis electio, quam non praecedit ambitio. Nescio quo Sancti Spiritus admonentis imperio, per alteram viam populus qui praecedebat, ambulavit et beatum Fulgentium, dum adhuc hostis sedet in via, super suam cathedram collocavit[26].

L'agiografo riprova duramente il tentativo del diacono di ostacolare l'elezione di Fulgenzio, il servo del Signore («Dei servus»), definendolo non solo «ambitor infestus» ma anche «hostis», il "nemico", il nemico del santo in questo caso, colui che pone ostacoli e insidie al realizzarsi del bene incarnato dal santo[27]. La citazione biblica rafforza il senso non solo di insidia e di agguato,

[24] Felice è anche il nome dell'abate amico di Fulgenzio (cfr. *Vita Fulg.*, V, pp. 31 sgg.).
[25] *Vita Fulg.*, XIV, p. 75 («Il diacono, per parte sua, vedendo che ogni sforzo per soddisfare la propria ambizione era stato vanificato, si lasciò infine trasportare dalla rabbia; la sola cosa che poteva rimanere a un uomo deluso»; trad. di Isola, Pseudo-Ferrando di Cartagine, *Vita di san Fulgenzio*, p. 79).
[26] *Vita Fulg.*, XIV, p. 75 («Radunate innumerevoli persone, egli *mette sul cammino una pietra di scandalo* – come dice il santo Salmo – al sopraggiungere del figlio della pace. Allora l'intrigante si pose minaccioso a presidio della via per la quale doveva passare il servo di Dio eletto. Ma Cristo soccorre ovunque i semplici e, peraltro, l'elezione di un vescovo, che non sia stata dettata dall'ambizione, non può essere impedita da un uomo. Avvertito da non so quale impulso ammonitore dello Spirito Santo il popolo, che accompagnava il beato Fulgenzio, precedendolo, s'incamminò per una via diversa e lo insediò sulla sua cattedra mentre il nemico l'attendeva ancora sulla strada»).
[27] Cfr. Grégoire, *Il libro delle virtù e dei vizi*, pp. 326-327, che definisce l'agiografia una «didattica sul bene e sul male. È una catechesi sulla virtù e sulla sua antitesi (il vizio), presentata attraverso l'itinerario di uomini e di donne di fede o di non-fede: il santo si oppone al peccatore». L'individualità del personaggio tende a svanire nella figura ideale del santo e il testo si sviluppa intorno a motivi topici.

ma anche di intralcio e opposizione[28]. La volontà divina prevale, sottolinea l'autore della *Vita*: il diacono Felice e il procuratore sono puniti dalla sempre vigile giustizia divina.

Successivamente in *Vita Fulg.*, XVII si narra della nuova persecuzione[29] di cui Fulgenzio è vittima: il vescovo viene condotto in Sardegna[30] per ordine del re furente (da identificarsi con il vandalo Trasamondo[31]). I persecutori vengono presentati, secondo uno schema consolidato, come l'incarnazione di forze demoniache («Interea repente diriguntur ministri regalis furoris, ut detentus etiam ipse cum ceteris in exilium Sardiniae, confessor Christi nobilis truderetur»[32]). Di nuovo la forza cieca e violenta del male incombe improvvisamente su Fulgenzio, che subisce l'esilio per ordine del re invasato da un dissennato furore. Segue la narrazione dell'attività di Fulgenzio a Cagliari: a lui è affidata la corrispondenza epistolare dei vescovi esiliati in Sardegna, di cui il santo diviene voce e mente («lingua et ingenium»); egli fonda una sorta di grande monastero di preti e monaci, che svolge un importante ruolo, sia materiale sia spirituale e culturale, per la comunità di Cagliari (capp. XVIII-XIX). La fama di Fulgenzio si diffonde rapidamente, e raggiunge le contrade africane.

Si profila ora un nuovo avversario della religione cattolica, il re dei Vandali Trasamondo[33]. La descrizione di Trasamondo (cap. XX) e del suo opera-

[28] Cfr. *Salmi*, CXXXIX, 6 *Vulgata*: «iuxta iter scandalum posuerunt mihi» (*Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, I, p. 944); le versioni veterolatine invece riportano: «semitae proxima scandala posuerunt mihi» (*Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones*, II, p. 272). Dunque, nella citazione biblica «scandalum, (...) iuxta semitam ponit», sembra emergere l'utilizzo di entrambe le versioni del testo sacro. Il salmo è la supplica di un perseguitato, che chiede al Signore di liberarlo da una situazione difficile provocata da persone malvage che lo hanno trascinato in giudizio con il veleno delle loro calunnie. L'orante impetra da Dio la sua protezione e il suo intervento (vv. 5-6) contro i nemici che stanno attuando i loro piani. Gli avversari tramano di avviluppare l'orante nelle loro reti facendolo piombare in terra, così da catturarlo come una preda. Cfr. Lorenzin, *I Salmi*, pp. 521-522; Ravasi, *Il libro dei Salmi*, III, pp. 829 sgg. *Scandalum* rappresenta propriamente l'«offendiculum, quod in via ponitur, ut pedem in illud impingendo cadamus»: cfr. Forcellini, *Lexicon totius Latinitatis*, IV, p. 243, s.v. *scandalum*.

[29] Sulla politica di persecuzioni attuata dai sovrani vandalici, si veda Modéran, *La chronologie de la Vie de saint Fulgence de Ruspe*.

[30] Sulla situazione culturale in Sardegna e in particolare nell'area cagliaritana si veda Cau, *Fulgenzio e la cultura scritta in Sardegna*.

[31] Cfr. Mandouze, *Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, p. 510, s.v. *Fulgentius 1*: «Très peu de temps après sa consécration épiscopale, F. – comme plus de soixante évêques avec lui – est exilé en Sardaigne par le roi Thrasamund, qui châtie ainsi les initiatives prises, malgré son interdiction, par l'épiscopat catholique». Si vedano inoltre Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, III, 2, p. 1413; Simonetti, *Fulgenzio*, p. 26.

[32] *Vita Fulg.*, XVII, p. 87 («Ma ecco giungere all'improvviso esecutori del furore regale per catturare e tradurre in esilio nella Sardegna, insieme con altri vescovi, questo nobile confessore di Cristo»).

[33] Sulle misure persecutorie di Trasamondo (496-523), e in generale sulla politica di persecuzioni attuata dai sovrani vandalici si veda Modéran, *La chronologie de la Vie de saint Fulgence de Ruspe*, pp. 151-152. L'Autore legge nell'operato di Trasamondo, «arien convaincu et fervent» (p. 184) – lo proverebbe il suo interesse a un dibattito teologico con Fulgenzio (*Vita Fulg.*, XX-XXI) –, motivazioni forti di carattere politico dal momento che il sovrano, se avesse agito spinto solo da motivazioni di carattere religioso, avrebbe adottato misure più severe. Invece la sua

to contiene tutti gli elementi che tradizionalmente caratterizzano il modo di agire dell'eretico[34]. Nel diffondere i suoi falsi principi l'ariano alterna misure coercitive (*asperae persecutiones*) a subdole lusinghe (*subdolae factiones*): induceva infatti i cattolici a negare che Cristo è uguale al Padre, ora costringendoli con il terrore, ora allettandoli con false promesse:

> Interea Thrasamundi regis adversus religionem catholicam mens implacabilis et ira terribilis, inter asperas persecutiones, subdolasque factiones, quibus aequalem Deo Patri negare Christum, Catholicos nunc terroribus cogebat, nunc promissionibus invitabat[35].

Anche Trasamondo, come gli avversari precedentemente descritti, è animato da ira e da insaziabile crudeltà, messe in rilievo dal binomio «mens implacabilis et ira terribilis», posti come soggetti del periodo con cui si apre il capitolo. Tale periodo, attraverso la coppia «asperas persecutiones, subdolasque factiones» e i due cola conclusivi costruiti simmetricamente «nunc terroribus cogebat, nunc promissionibus invitabat» rende subito con efficacia il binomio che caratterizza l'eretico, la violenza e l'inganno subdolo. Dissimulazione[36] e inganno sono anch'essi elementi che rientrano nel modo di operare proprio dell'eretico: Trasamondo maschera il suo reale proposito di gabbare la moltitudine dei fedeli dietro un finto interesse nell'approfondire le basi della religione cattolica, nella convinzione che nessuno sarebbe riuscito a dimostrargli che sbagliava («sub intentione plus decipiendae multitudinis, simulare coepit rationem se simpliciter inquirere catholicae religionis, reperiri neminem putans, cuius posset in suis erroribus assertione convinci»[37]). Proponeva infatti insidiosamente questioni assurde, non disdegnando di ascoltare chi si offriva di risolverle, per poi dichiararsi non soddisfatto della risposta («Proponebat

politica era volta principalmente a coartare l'operato dei vescovi. In conclusione l'Autore afferma che se buona parte delle misure anticattoliche prese dai sovrani ariani erano rivolte contro vescovi e miravano a coartare la loro azione, questo accadeva perché i vescovi erano figure di particolare rilievo negli *ordines civitatium*. Per questo «c'est probablement autant pour l'influence politique qu'on lui prêtait que pour son rôle religieux que l'épiscopat africain fut l'object de l'hostilité des souverains vandales jusqu' a' Hildéric» (p. 185). Il Modéran rimarca la continuità della politica in materia religiosa dei sovrani vandalici, e ne individua conferme nella *Vita Fulgentii* (p. 182). Un quadro globale della storia della cultura in Africa sotto il dominio dei Vandali è offerto da D'Elia, *Metamorfosi e fine del mondo antico*, pp. 145-151; si veda inoltre *Vandals, Romans and Berbers*.

[34] Cfr. in merito Trisoglio, *La figura dell'eretico in Gregorio di Nazianzo*.

[35] *Vita Fulg.*, XX, p. 99 («Nel frattempo, il re Trasamondo, animato da odio implacabile e ira terribile, alternando persecuzioni violente a misure subdole, talvolta costringeva i cattolici a negare che Cristo è uguale a Dio Padre, ricorrendo al terrore; talaltra li esortava a farlo con lusinghe»).

[36] Mazzucco, *Gli «Apostoli del diavolo»*, pp. 761 sgg., rileva come nella visione eusebiana l'eretico risulti essere il più pericoloso tra i nemici tradizionali dei cristiani, perché agisce in modo subdolo, dall'interno, attraverso la dissimulazione.

[37] *Vita Fulg.*, XX, p. 99 («Con l'intento di ingannare maggiormente il popolo, egli cominciò a far finta di voler semplicemente approfondire i principi della religione cattolica, ritenendo che non si sarebbe trovato nessuno che con le sue argomentazioni fosse in grado di confutarlo per i suoi errori»).

denique multis ineptarum tendiculas quaestionum: nec si quis ei respondere voluisset, aut despiciebat aut repellebat; immo quasi patienter audiens satis fieri sibi non posse iactabat») e anzi ricercava chi riuscisse a dimostrargli con delle prove evidenti le verità della dottrina cattolica («quis plenissime posset testimoniis evidentis vindicare veritatem catholici dogmatis»).

D’altra parte, incalza l’agiografo, la luce della verità è preclusa a un uomo dal cuore tanto indurito («Et revera, quis homo tunc obdurato cordi valuisset lumen ostendere veritatis?»). Per fortuna la perseveranza nella fede («fidei suae constantia») consente a molti religiosi di respingere le bestemmie del re erudito («studiosi regis convincere blasphemias»).

Il termine *tendicula*, che indica propriamente i “lacci”, le “corde”, designa per traslato le “trappole”, le “insidie” delle capziose questioni sollevate dall’ariano[38]. Già Cicerone in *Caecin.*, LXV «aucupia verborum et litterarum tendiculae» sottolinea le insidie dell’interpretazione letterale delle leggi. In ambito cristiano Ambrogio (*fid.*, III, 5, 37 «Non ergo in verbis quasdam constituamus insidias et verborum tendiculas aucupemur»[39]) commentando *Salmi*, LXXXVII, 5-6 «factus sum sicut homo sine adiutorio / inter mortuos liber», fa riferimento all’errata interpretazione dei Giudei, i quali, seguendo il significato letterale delle parole, hanno temuto di credere che in Dio ci fosse la carne, e hanno perduto così la grazia della redenzione, e, ancor peggio, degli ariani, che hanno ritenuto sottomessa alla Croce la natura divina di Cristo; e Agostino in *c. Pelag.*, IV, 7, 19 «Quae cum ita sint, desinant Pelagiani (…) quasi a Manichaeorum tendiculis fingere se homines velle eruere, ut possint eos suis retibus implicare», nel confutare le opinioni dei pelagiani, allude al loro tentativo di dissimulare la volontà di trarre gli uomini fuori dalle trappole manichee dietro lo scopo reale di avvinghiarli nelle proprie, in quanto essi negano il peccato originale e asseriscono che la grazia è commisurata ai meriti[40].

Merita attenzione anche il termine *blasphemia*, che presenta, tra i vari significati, quello di «opinion fausse, blasphématoire, impie (sur la divinité)»[41], e in particolare, riferito alle concezioni ereticali, trova riscontro nel *De Athanasio* di Lucifero di Cagliari[42].

[38] Cfr. *supra*, nota 36.
[39] Ambr. *fid.* III, 5, 37 ([Sant’]Ambrogio, *Opere dogmatiche I*, p. 208).
[40] Aug. *c. Pelag.*, IV, 7, 19 ([Sant’]Agostino, *Polemica con Giuliano I*, p. 362). Cfr. inoltre Aug., *in psalm.*, LXXVI, 9, 1 ([Sant’]Agostino, *Esposizioni sui Salmi II*, p. 982): «Nemo illi calumniosus tendiculas verborum requirit» («Nessun calunniatore può tendergli lacci nelle parole»).
[41] Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, p. 117, s. v. *blasphemia*. Casagrande, Vecchio, *I peccati della lingua*, pp. 229 sgg., rilevano nella prima produzione patristica la gravità della bestemmia e l’impiego del termine anche per indicare peccati quali l’eresia e l’apostasia. La bestemmia infatti presenta il duplice carattere di falsità (cfr. ad esempio Aug., *c. mend.*, XIX, 39) e di offesa verbale rivolta a Dio.
[42] Lucif., *Athan.*, I, 27 (*Luciferi Calaritani Opuscula*, p. 113): «Non enim nobis fuerat aliqua causa cum collegis sectae tuae Arrianis, cum eosdem iam pridem dei potentia cum Arrio apud Niciam tempore, quo non solum contra blasphemiam vestram, sed et contra omnes haereses fides descripta est, praeuniverit».

Dunque Trasamondo, che era venuto a conoscenza della sapienza di Fulgenzio, volendo subito mettere alla prova il vescovo, invia in Sardegna un emissario con il compito di condurlo presso di lui a Cartagine. Una parte ampia del paragrafo è ora riservata alla descrizione dell'impegno di Fulgenzio nel contrastare l'eresia ariana. A Cartagine infatti Fulgenzio, desiderando cogliere l'occasione di far valere i talenti a lui affidati («talenta sibi credita»), e svolgere il suo compito di «fidelissimus dispensator», insegna ai cattolici ortodossi che Padre, Figlio e Spirito Santo sono un solo Dio, malgrado la distinzione in tre persone[43]. Fulgenzio è detto "dispensatore" della verità portata dalla fede cattolica, che si impone sopra e contro gli errori degli eretici grazie alla *facundi sermonis suavitas* e ai *blandi sermones*, alla *hilaritas* che si spande dal suo volto e alla *sancta caritas*, e, soprattutto, grazie alla sua *humilitas*, che lo rende capace di annunciare la parola di Dio «senza l'invidia che consuma» («sine invidia tabescente»[44]), praticando l'umiltà di un allievo sotto le vesti di dottore[45].

L'attività di Fulgenzio consisteva anche nel riguadagnare alla vera fede i cattolici che si erano fatti ribattezzare nella credenza ariana o quanti erano sul punto di farlo («rebaptizatos [...] reconciliabat»), o ancora nel consolidare nella fede quanti, «doctrinae eius sale conditi»[46], erano capaci di confutare gli eretici ariani con sicurezza («redarguebant arianos haereticos cum omni fiducia»)[47].

Nel cap. XXI, dopo un elenco delle virtù di Fulgenzio (*ingenium*, *sapientia*, *doctrina*, *fides*, *pietas*, *mansuetudo*, *continentia*[48]), che l'avversario riconosce al vescovo, l'agiografo propone nuovamente il collegamento tra il veleno demoniaco e la dottrina ariana: Trasamondo invia a Fulgenzio uno scritto pieno di veleno ereticale[49] («Dicta proinde quaedam veneno plena perfidiae[50]») pretendendo che gli venga data una risposta. E questa non tarda ad arrivare: alle *ineptiae* della lunghissima trattazione dell'eretico si contrappongono le risposte brevi e serrate del vescovo («responsiones subiecit breves, probabi-

[43] *Vita Fulg.*, XX, pp. 99-101: «Ubi tanquam fidelissimus dispensator, erogandi talenta sibi credita reperiens occasionem, coepit in hospitiolo proprio venientes ad se Catholicos orthodoxos diligenter docere: rationem reddens quomodo Pater et Filius et Spiritus Sanctus, manente trium personarum differentia, Deus unus a fidelibus praedicetur».
[44] *Sapienza*, VI, 25: «Neque cum invidia tabescente iter habebo / quoniam ista non erit particeps sapientiae» (*Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, II, pp. 1009-1010).
[45] *Vita Fulg.*, XX, p. 101: «sub officio doctoris humilitatem discipuli et benignus et mitis exercens».
[46] Il sale, immagine dell'intelligenza, della sapienza dello Spirito Santo, è in contrapposizione all'insipienza degli ariani. Posseggono di norma il sale i veri seguaci di Cristo, a partire dai discepoli. Cfr. *Matteo*, V, 13 «vos estis sal terrae»; *Marco*, IX, 50 «habete in vobis sal et pacem habete inter vos». Si veda inoltre Latham, *Sel*, in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*.
[47] *Vita Fulg.*, XX, p. 101.
[48] *Vita Fulg.*, XXI, p. 103.
[49] Si tratta dei *Dicta regis Trasamundi*, editi in *(Sancti) Fulgentii Ruspensis opera*, pp. 65-70.
[50] In questa accezione il termine *perfidia* è presente in *Vita Fulg.*, VI: D'Auria, *Il ritratto dell'eretico*, p. 68.

les, necessarias, auctoritate testimoniorum graves, et totius rationis lumine radiantes»[51]), che vengono apprezzate dal re barbaro ma non condivise, dal momento che Trasamondo, uomo non predestinato alla salvezza, non era in grado di riconoscervi la verità[52]. Nel nesso *venenum perfidiae* è presente la figura dell'eresia come un veleno, che si manifesta negli inganni dei falsi profeti e nelle nefandezze di quanti si separano dalla Chiesa ufficiale[53].

Ancora in *Vita Fulg.*, XXIII, l'agiografo, nell'illustrare l'attività di Fulgenzio – che consisteva in "opere miracolose" («talibus plane mirabilibus»): avvicinare al cristianesimo gli infedeli, riguadagnare alla Chiesa cattolica gli eretici, ricondurre alla retta via coloro che erano dediti al vizio – ricorda nuovamente, tra i "nemici" dei cattolici, gli *infideles* e gli *haeretici*, i quali, grazie all'opera del santo, vengono riguadagnati alla Chiesa cattolica[54].

Nel frattempo Fulgenzio era stato ricondotto in Sardegna su istigazione degli ariani, questa volta bollati come *impii et mali homines*[55], che inducono il sovrano a interrompere la permanenza del vescovo a Cartagine per il timore del danno che la sua opera avrebbe arrecato alla loro fede[56]. Nel corso di questo secondo esilio egli si dedicò, come di consueto, a una intensa attività scrittoria, che riguardava tematiche di natura dottrinale. In particolare, narra l'agiografo, scrisse una lettera indirizzata ai Cartaginesi, nella quale metteva a nudo gli inganni e i blandimenti («dolos et fallacia blandimenta») utilizzati dagli avversari, eretici, per condurre le anime infelici al peccato[57].

[51] *Vita Fulg.*, XXI, p. 103. L'agiografo fa riferimento alle *Responsiones*, edite anch'esse in *(Sancti) Fulgentii Ruspensis opera*, pp. 71-94.

[52] Trasamondo, pur lodando la sapienza che traspare dalle *responsiones* fulgenziane, convalidate da un solido supporto scritturistico, non riesce a cogliere la verità in quelle parole di Fulgenzio. Per Isola (*La dottrina agostiniana della* redenzione, pp. 126-127) nell'affermazione «quia nunquam praedestinatus fuerat ad salutem (...) neque tamen meretur intelligere veritatem» l'autore della *Vita* si rivela perfettamente agostiniano, perché si afferma che a Trasamondo, la cui mente è ottenebrata, manca il sostegno della grazia che dispone l'animo al bene. Tuttavia va rilevato un aspetto che non combacia con la posizione di Agostino, secondo il quale la condizione della predestinazione è un mistero, vale a dire che finché si sarà sulla terra nessuno sa di appartenere oppure no alla schiera dei predestinati (Aug., *corrept.*, XV, 46: [Sant'] Agostino, *Grazia e libertà*, p. 184: «Ad nos ergo qui nescimus quisnam sit filius pacis, aut non sit, pertinet nullum exceptum facere, nullumque discernere; sed velle omnes salvos fieri, quibus praedicamus hanc pacem»).

[53] Si veda a tal proposito Catarinella, *Le lettere "antidonatiste" di Gregorio Magno*, la quale fornisce un dettagliato resoconto dei principali testi in cui compare l'immagine del serpente e del suo veleno con una valenza ereticale.

[54] Tra le opere straordinarie compiute dal santo (*Vita Fulg.*, XXIII, p. 111) sono sottolineate: «exhortatione sanctissima multos infideles credere, multos haereticos reconciliari».

[55] *Vita Fulg.*, XXI, p. 105.

[56] *Vita Fulg.*, XXIII-XXIV.

[57] Cfr. *Vita Fulg.*, XXV, p. 119: «Scripsit eodem tempore Carthaginensibus epistolam sublimi exhortatione perspicuam, ubi pene cunctos dolos et fallacia blandimenta, quibus infelices animae seducebantur ad mortem». Questo capitolo della *Vita Fulgentii* ci offre una testimonianza di particolare rilievo delle dispute dottrinali del tempo e ci fornisce notizie su alcune opere fulgenziane. L'epistola ai Cartaginesi a cui si fa riferimento non ci è pervenuta.

3. *Conclusioni*

Nella *Vita Fulgentii*, che mira, in quanto testo agiografico, all'edificazione, attraverso la presentazione di modelli antitetici, sia in negativo sia in positivo, la figura del "nemico", dell'"avversario" del santo risulta tipizzata[58]. Grégoire[59] rileva come già nelle *Passioni* le opposizioni si configurino in modo radicale: il martire è santo, il persecutore diabolico; i due personaggi simboleggiano Dio e Satana. In quel caso lo scontro è tra due religioni, paganesimo e cristianesimo, con rispettivo tentativo di conversione. Ma l'"antagonista" si identifica diversamente a seconda del momento storico: il demonio, eterno nemico, i pagani nei primi secoli del cristianesimo, gli eretici delle diverse sette nel corso del tempo[60]. Nella letteratura agiografica del IV secolo, in relazione ai cambiamenti storici apportati dalla svolta costantiniana prima (313) e dai provvedimenti teodosiani poi (380), l'elemento diabolico non è più "significato" dalla persona rappresentante lo Stato, dunque l'imperatore o il magistrato-giudice, ma si identifica con l'eterodosso[61].

Tutta la narrazione della *Vita Fulgentii* procede in base a uno schema binario che contrappone l'*exemplum* positivo, il santo, e il suo contrario, l'avversario, sia che quest'ultimo si configuri come eretico, nella quasi totalità degli episodi, sia – ed è il caso del diacono Felice che tenta di opporsi alla consacrazione episcopale del protagonista in *Vita Fulg.*, VII – che si configuri come semplice oppositore, animato non da una diversa credenza ma da egoistiche aspirazioni di potere.

Risulta dunque perfettamente comprensibile come in un testo agiografico redatto nell'Africa romana e cattolica sottoposta alla dominazione vandalica tra V e VI secolo, per quanto la narrazione si sviluppi intorno a motivi letterari, l'antagonista per eccellenza di una figura di riferimento tanto importante per la collettività come il vescovo sia incarnato essenzialmente dall'invasore barbaro, ma, ancor peggio, eretico. Come già rilevato infatti, la *Vita Fulgentii* presenta nella caratterizzazione dell'oppressore una fusione tra *barbaries* ed *haeresis*: i tratti che connotano tradizionalmente la barbarie (violenza, crudeltà, empietà) risultano potenziati perché acquisiscono valenze nuove, correlate alla concezione eretica[62].

Buona parte delle scene analizzate sono costruite sull'opposizione - scontro delle due potenze antagoniste, l'eretico e il santo-martire, il Diavolo e Dio,

[58] Cfr. *supra*, nota 27. Si veda inoltre Delehaye, *Les passions des martyrs*, p. 171: «En general, tous qui entrent en scene à la suite du héros représentent, comme lui, non des individualités mais des types».
[59] Cfr. Grégoire, *Il libro delle virtù e dei vizi*, p. 327.
[60] Cfr. Santorelli, *Ilario, una vita contro*, p. 251.
[61] La *Vita Antonii* ad esempio, redatta da Atanasio tra il 356 e il 362, è rappresentativa della polemica con l'eretico nemico di Cristo. Si veda in particolare il discorso sui demoni e la diatriba con i filosofi in *Vita Antonii*, XVI-XLIII; LXXIII-LXXX (per l'edizione critica, cfr. *Vita di Antonio*). Cfr. Luongo, *Santi martiri*; Leonardi, *I modelli dell'agiografia latina*.
[62] Cfr. *supra*, nota 20.

la falsa credenza e la verità. Il concetto di identità, l'identità stessa, è frutto di un rapporto con l'alterità: l'identità è data dalla relazione. Nella *Vita Fulgentii* la comunità cristiana, cattolica, si autorappresenta e rappresenta chi è diverso, "l'altro", attraverso la polemica. Lo scontro con l'arianesimo può essere interpretato dunque come elemento di autodefinizione in termini di contrapposizione.

Particolarmente rilevante è la distinzione tra chi classifica e chi è classificato. Occorre sempre tener presente il punto di vista di chi definisce. Nella *Vita Fulgentii* è il cattolico oppresso a definire il Vandalo oppressore: ne prende le distanze, lo stigmatizza, così che non venga preso a modello, anzi, al contrario, costituisca "un modello in negativo", che si opponga al vero e unico modello, il santo. Il punto di vista è quello del vinto: il cristiano cattolico oppresso si definisce attraverso la stigmatizzazione dell'"altro", del "nemico"; l'ariano vandalo corrisponde infatti esattamente a quello che il romano cattolico non è. E il cristiano ortodosso non è: empio; incarnazione delle forze del demonio; furente; ingannevole; violento; blasfemo; ecc.

Dunque, attraverso la rappresentazione del nemico, che si identifica sostanzialmente, ma non solo, con l'ariano, si tracciano gli elementi di demarcazione tra "noi" e "gli altri". Nel testo sono chiaramente delineati gli elementi che caratterizzano i due poli santo / nemico, elementi che sono attinti da una topica ben consolidata, che è letteraria, propria del genere. Ma questa topica affonda comunque le sue radici in uno scontro che fu reale sul piano storico e riflette il rapporto fra invasori e invasi.

Si tratta d'altra parte di una stereotipizzazione che recupera tratti distintivi che si riferivano a dinamismi precedenti (Romani / barbari; cristiani / pagani). Ma è curioso rilevare come, in questo testo di area africana del VI secolo, il cristianesimo diventi elemento di autorappresentazione per entrambi i poli. Nella *Vita Fulgentii* risulta problematico individuare nel cristianesimo l'elemento che definisce l'identità, perché sia il santo sia il suo nemico sono cristiani e tali si definiscono. Anche gli ariani sono e si ritengono cristiani[63].

Lo scontro che si profila è dunque tra cristiani. Come si è già rilevato, si è verificato il passaggio dalla contrapposizione tra pagani e cristiani e tra Romani e barbari, alla contrapposizione tra cristiani ortodossi e cristiani eterodossi, in questo caso anche barbari.

L'alterità è, nella *Vita Fulgentii*, a tutto tondo negativa; risulta assente qualsiasi sfaccettatura e il confronto, costantemente rimarcato, si risolve completamente a favore dei cattolici uniti contro il "nemico".

[63] Cfr. D'Auria, *Il ritratto dell'eretico*, pp. 75-76.

Opere citate

Acta Sanctorum Octobris. Tomus V, a cura di J. Bueus, C. Byeus, J.B. Fonsonus, Bruxellis 1786.
(Sant')Agostino, *Esposizioni sui Salmi II*, a cura di V. Tarulli, Roma 1990^2 (Nuova Biblioteca Agostiniana, 26).
(Sant')Agostino, *Grazia e libertà*, a cura di F. Monteverde, M. Palmieri, A. Trapé, Roma 1987 (Nuova Biblioteca Agostiniana, 20).
(Sant')Agostino, *Polemica con Giuliano I*, a cura di N. Cipriani, E. Cristini, I. Volpi, Roma 1985 (Nuova Biblioteca Agostiniana, 18).
(Sant')Ambrogio, *Opere dogmatiche I*, a cura di C. Moreschini, Milano-Roma 1984 (Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera, 15).
Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem, I-II, a cura di R. Weber, Stuttgart 1969.
Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae seu Vetus Italica, a cura di P. Sabatier, I-III, Remis 1743 (rist. Turnhout 1981).
Bibliotheca Hagiographica Graeca, a cura di H. Halkin, I-III, Bruxellis 1957^3.
Bibliotheca Hagiographica Latina Antiquae et Mediae Aetatis, a cura dei Socii Bollandiani, I-II, Bruxellis 1898-1901 (rist. anast. 1949).
Bibliotheca Sanctorum, a cura dell'Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, I-XV, Roma 1961 sgg.
A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*. Revu spécialement pour le vocabulaire théologique par H. Chirat, Turnhout 1954.
C. Casagrande, S. Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Roma 1987 (Bibliotheca biographica. Sezione storico-antropologica).
M. Catarinella, *Le lettere "antidonatiste" di Gregorio Magno: topoi biblici e patristici per la simbolica dell'eretico*, in Auctores nostri. *Studi e testi di letteratura cristiana antica*, II, Bari 2005, pp. 33-46.
E. Cau, *Fulgenzio e la cultura scritta in Sardegna agli inizi del VI secolo*, in «Sandalion», 2 (1979), pp. 221-229.
I. D'Auria, *La pericope di Caino e Abele (*Gen. *4, 1-8) nella riscrittura esametrica di Claudio Mario Vittorio (*aleth. *2, 195-252)*, in *Carminis incentor Christus*. Atti del Seminario su «Poesia Cristiana tra Oriente e Occidente», Curtea de Argeş (Romania), 6-11 Aprile 2010, a cura di A.V. Nazzaro e R. Scognamiglio, Bari 2012 (Analecta Nicolaiana, 13), pp. 87-115.
I. D'Auria, *Il ritratto dell'eretico in* Vita Fulgentii *6*, in Auctores nostri. *Studi e testi di letteratura cristiana antica*, XII, Bari 2013, pp. 61-80.
H. Delehaye, *Une version nouvelle de la Passion de Saint Georges*, in «Analecta Bollandiana», 27 (1908), pp. 373-383.
H. Delehaye, *Saints de Thrace et de Mésie*, in «Analecta Bollandiana», 31 (1912), pp. 161-291.
H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1966^2 (Subsidia Hagiographica, 13B).
S. D'Elia, *Metamorfosi e fine del mondo antico (III-VII sec. d. C.)*, Napoli 1999.
A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Première partie. Le monachisme latin. IX: De Césaire d'Arles à Grégoire de Tours (525-590)*, Paris 2005.
A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1979.
Ferrand, Diacre de Carthage, *Vie de saint Fulgence de Ruspe*, a cura di G.-G. Lapeyre, Paris 1929.
Firmicus Maternus, *L'erreur des religions païennes*, a cura di R. Turcan, Paris 1982 (Collection des Universités de France).
E. Forcellini, *Lexicon totius Latinitatis (...)*, I-VI, Bologna 1965 (II rist. anast. IV ed., Padova 1864-1926).
Fulgentii Ferrandi *Carthaginiensis Ecclesiae diaconi Opera (...)*. Petrus Franciscus Chiffletius, Presbyter e Societate Iesu, pleraque ex antiquis codicibus aut nunc primum protulit, aut emendavit: Notasque adiecit, Digione 1649, pp. 207-249.
(Sancti) Fulgentii Ruspensis *opera*, a cura di J. Fraipont, Turnhout 1968 (Corpus Christianorum. Series Latina, 91).
R. Grégoire, *Il libro delle virtù e dei vizi*, in «Schede medievali», 5 (1983), pp. 326-358.
A. Isola, *Sulla paternità della* Vita Fulgentii, in «Vetera Christianorum», 23 (1986), pp. 63-71.
A. Isola, *La dottrina agostiniana della redenzione in Ferrando e nell'autore della* Vita Fulgentii, in *Bessarione: La cristologia nei Padri della Chiesa*, VII, Roma 1989, pp. 109-128.
J. M. Latham, *Sel*, in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*.

Fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. De Guibert, et A. Rayez; continué par A. Derville, P. Lamarche et A. Solignac de la Compagnie de Jésus, avec le concours d'un grande nombre de collaborateurs, Paris 1990, t. XIV, coll. 544-549.
C. Leonardi, *I modelli dell'agiografia latina dall'epoca antica al Medioevo*, in *Passaggio dal mondo antico al Medio Evo da Teodosio a San Gregorio Magno*. Convegno Internazionale, 25-28 maggio 1977, Roma 1980 (Accademia Nazionale dei Lincei. Atti Convegni Lincei, 45), pp. 435-476.
T. Lorenzin, *I Salmi, nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2000.
Luciferi Calaritani *Opuscula*, a cura di G. Hartel, Vindobonae 1886 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 14).
G. Luongo, *Il Prologo dell'*Encomio di sant'Acacio di Melitene *del cod.* Patmiaco *254*, in Mathesis *e* philia. *Studi in onore di Marcello Gigante*, a cura di S. Cerasuolo, Napoli 1995 (Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia Classica dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, 11), pp. 293-314.
G. Luongo, *Taraco, Probo e Andronico martiri di Anazarbo. Una rilettura della* Passio, in *Paolo tra Tarso e Antiochia. Archeologia, Storia, Religione*. Atti del X Simposio paolino, a cura di L. Padovese, Roma 2007 (Turchia: la Chiesa e la sua storia, 21), pp. 255-277.
G. Luongo, *Tra giudice e imputato: la polemica negli* Atti *e* Passioni *dei martiri*, in Auctores nostri. *Studi e testi di letteratura cristiana antica*, IX, Bari 2011, pp. 587-619.
G. Luongo, *Santi martiri*, in *Forme e modelli della santità in Occidente dal tardo antico al Medioevo*, a cura di M. Bassetti, A. Degl'Innocenti e E. Menestò, Spoleto 2012 (Uomini e mondi medievali, 31), pp. 1-34.
A. Mandouze, *Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, I, Paris 1982, pp. 507-513.
C. Mazzucco, *Gli «Apostoli del diavolo»: gli eretici nella «Storia ecclesiastica» di Eusebio di Cesarea*, in «Augustinianum», 25 (1985), 3, pp. 749-781.
Y. Modéran, *La chronologie de la Vie de saint Fulgence de Ruspe et ses incidences sur l'histoire de l'Afrique vandale*, in «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité», 105 (1993), 1, pp. 135-188.
A. Monaci Castagno, *L'agiografia cristiana antica. Testi, contesti, pubblico*, Brescia 2010.
U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, III, 2, *La letteratura dei secoli V e VI da Agostino a Gregorio Magno*, Torino 1934.
A.M. Piredda, Etsi foris homo cernitur, intus bestia fremit *(Ambr.,* in Luc. *7, 52). Un esempio ambrosiano di ritratto polemico*, in Auctores nostri. *Studi e testi di letteratura cristiana antica*, IX, Bari 2011, pp. 475-490.
Pseudo-Ferrando di Cartagine, *Vita di san Fulgenzio*, a cura di A. Isola, Roma 1987 (Collana di Testi Patristici, 65).
G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, III, Bologna 1984.
P. Santorelli, *Ilario, una vita contro: Venanzio Fortunato agiografo*, in Auctores nostri. *Studi e testi di letteratura cristiana antica*, XII, Bari 2013, pp. 251-264.
M. Simonetti, *Note sulla* Vita Fulgentii, in «Analecta Bollandiana», 100 (1982), pp. 277-289.
M. Simonetti, *Ferrando*, in *Patrologia. I Padri latini (secoli V-VIII)*, a cura di A. Di Berardino, Genova 1996, IV, pp. 31-32.
M. Simonetti, *Fulgenzio*, in *Patrologia. I Padri latini (secoli V-VIII)*, a cura di A. Di Berardino, Genova 1996, IV, pp. 26-30.
M. Simonetti, *Ferrando di Cartagine*, in *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, a cura di A. Di Berardino, Genova-Milano 2007, II, coll. 1937-1938.
Thesaurus Linguae Latinae, Leipzig 1900 sgg.
F. Trisoglio, *La figura dell'eretico in Gregorio di Nazianzo*, in «Augustinianum», 25 (1985), 3, pp. 793-832.
Vandals, Romans and Berbers. New Perspectives on Late Antique North Africa, a cura di A.H. Merrills, Aldershot 2004.
Vita di Antonio, a cura di G.J.M. Bartelink, P. Citati, S. Lilla, Ch. Mohrmann, Roma-Milano 2007[8] (Scrittori greci e latini, Vite dei santi, 1) .

Isabella D'Auria
Università degli Studi di Napoli Federico II
isabella.dauria@unina.it

Reti Medievali Rivista, 16, 1 (2015)
<http://rivista.retimedievali.it>
ISSN 1593-2214 © 2015 Firenze University Press
DOI 10.6092/1593-2214/456
Identità etniche, identità collettive, identità religiose. Problemi aperti in prospettiva diacronica
a cura di Luca Arcari

«Nec tu ignobilis Symeoni Anthiochino poteris conparare». Vulfilaico, stilita longobardo

di Roberto Alciati

La storia del diacono Vulfilaico è raccontata nel libro ottavo (capp. XV-XVI) della *Historia Francorum* di Gregorio di Tours e si presta utilmente a indagare le modalità di definizione delle tre forme di identità enunciate nel titolo di questa sezione monografica (etnica, religiosa e collettiva). Vulfilaico infatti è *genere Langobardorum*, risoluto persecutore dei culti non cristiani e asceta che entra in conflitto con l'autorità episcopale.

Prima però di precisare brevemente i confini di queste tre etichette identitarie, controverse e storiograficamente stratificate, e quindi applicarle al caso di Vulfilaico, è necessario fornire preliminarmente il quadro generale e la biografia del protagonista come raccontata da Gregorio. Secondariamente, è altrettanto utile approfondire un poco il confronto con il modello esplicitamente evocato dall'autore e ripreso nel titolo di questo articolo. Vulfilaico, a detta dei vescovi gallici, vuole irrispettosamente paragonarsi al campione dello stilitismo cristiano, Simeone di Antiochia: ma chi è veramente questo Simeone? Simeone il Vecchio († 459) o il Giovane (521-592)? Per rischiarare il problema è utile un confronto – sinora trascurato – fra le biografie dei due stiliti siriaci e il medaglione di Vulfilaico nella *Historia Francorum*.

Solo a questo punto sarà possibile affrontare con maggior agio le questioni identitarie. Come vedremo, la storia di Vulfilaico si caratterizza per una notevole scarsità di informazioni di corredo relative ai modi e ai luoghi dove la sua *performance* ascetica ha luogo. Questa povertà di *Realien* non impedisce tuttavia (o forse stimola) un'interpretazione complessiva della vicenda, la quale concentra in sé gli elementi fondamentali per ogni discorso attorno all'identità. Con la breve biografia di Vulfilaico, Gregorio di Tours affronta il tema classico del rapporto costitutivo fra religione, popolo e territorio. Qui

abbiamo la religione dei cristiani e quella dei cultori delle antiche divinità greco-romane; abbiamo la presenza di più popoli; abbiamo la presenza di un territorio organizzato, dove il fondamento istituzionale si trova nella continua tensione fra autorità regale e autorità episcopale. E in tutti questi processi definitori Vulfilaico è presente: la percezione della sua pratica ascetica come più o meno "estrema" diventa, di volta in volta, l'asticella da spostare.

Se l'immobilità eretta dello stilita «va intesa non come assenza di movimento, ma come sua inibizione, a prezzo di una tensione comportante un lavoro di mantenimento enorme»[1], anche il suo posizionarsi (ed essere posizionato) all'interno della *Christiana societas* genera una tensione sociale particolare.

1. *La storia di Vulfilaico secondo Gregorio di Tours*

Nonostante negli ultimi vent'anni Gregorio di Tours abbia attirato attenzioni molteplici da parte della storiografia europea[2], ancora non pienamente ponderato è il peso delle forme di vita ascetica all'interno della sua teologia della storia[3]. Sia sotto forma di medaglioni biografici sia indirettamente, i luoghi del *corpus* gregoriano dove si parla esplicitamente di vita ascetico-monastica sono non meno di 133, di cui 55 contenuti nella *Historia Francorum*[4]. Gregorio dimostra di essere un discreto conoscitore di questa forma di vita diffusa in ogni angolo della Gallia; certamente egli conosce meglio le aree che si estendono attorno all'asse Bordeaux-Lione-Agauno, ma anche le regioni settentrionali non sono completamente ignorate, a partire dalle zone di Treviri e Metz, dove avviene l'incontro con Vulfilaico. L'intenzione di Gregorio non è certo quella di tracciare una geografia monastica della Gallia, ma il semplice elenco delle occorrenze ascetico-monastiche consente di mostrare quanto il

[1] Gilli, *Arti del corpo*, p. 62.

[2] Non è certo questa la sede per tratteggiare lo stato della ricerca sull'opera di Gregorio, tuttavia è utile ricordare che due sono i fuochi attorno ai quali si è concentrata quest'opera di rinnovamento storiografico: la geografia ecclesiastica e religiosa della Gallia sul finire della tarda antichità da una parte, la fisionomia del potere episcopale di fronte alle trasformazioni delle istituzioni politiche e sociali dall'altra. Per il primo filone di ricerca si rimanda ai due volumi miscellanei *The World of Gregory of Tours* e *Grégoire de Tours et l'espace gaulois*. Per il secondo si vedano invece Heinzelmann, *Gregory of Tours* e Breukelaar, *Historiography and Episcopal Authority*. Ancora insuperato resta poi Boesch Gajano, *Il santo*, dove, pionieristicamente, si tenta di sottrarre Gregorio dal cono d'ombra nel quale era stato relegato per decenni. Fino a non molti anni fa, era possibile leggere, anche in lavori di studiosi di vaglia, frasi che sottolineavano, ad esempio, come le pagine di Gregorio fossero la prova patente di quanto i secoli bui siano stati, almeno per un momento, davvero bui (Goffart, *The Narrators of Barbarian History*, p. 231).

[3] Un elenco delle attestazioni relative a praticanti forme di vita ascetica si trovano in: Monaci Castagno, *Il vescovo, l'abate e l'eremita*; Verdon, *Grégoire, évêque de Tours*; Biarne, *L'espace du monachisme*; de Vogüé, *Histoire littéraire*, voll. IX e X. Per una introduzione generale al problema si veda invece Boesch Gajano, *Gregorio di Tours*.

[4] Biarne, *L'espace du monachisme*, p. 115.

luogo comune storiografico della forma di vita ascetica cristiana come *vita regularis* confinata negli spazi del monastero sia davvero tale: l'abitudine di distinguere i cenobiti dagli anacoreti o quanti si attengono a una regola o meno è del tutto assente in Gregorio di Tours, e non solo – come è stato sostenuto – perché non può essere considerato un teorico del monachesimo[5].

In questa indistinzione rientra anche la storia di Vulfilaico. L'incontro avviene durante un viaggio in Austrasia nell'ottobre del 585, quando, passando per *Eposium castrum*[6], Gregorio si imbatte nel diacono Vulfilaico ed è condotto nel di lui monastero situato in cima a un colle, a circa otto miglia di distanza dal centro abitato[7]. Sebbene la ragione e il tragitto di questo viaggio siano poco chiari[8], è evidente che Gregorio compie questo breve *détour* perché in transito sulla via che unisce Coblenza a Reims e che attraversa le due province romane *Belgica prima* e *secunda*.

Fornite brevemente queste coordinate spaziali, Gregorio si concentra su ciò che più lo interessa, e così incalza Vulfilaico («petere ab eo coepimus») perché gli racconti della sua conversione («de conversione») e di come lui, «genere Langobardus», sia giunto all'ufficio del diaconato. Dopo qualche ritrosia, Vulfilaico si concede: la sua conversione è precocissima e si deve esclusivamente al nome del beato Martino udito per caso. Senza saper nulla di lui, se fosse un martire o un confessore, il piccolo longobardo, al solo udire quel nome, comincia subito a celebrare veglie in suo onore e a dare in elemosina ogni moneta che gli capita fra le mani. Cresciuto, desidera imparare a leggere e scrivere («litteras discere»), cosa che riesce a ottenere anche grazie all'aiuto di *abba* Aredio («coniunctus ab eoque edoctus»)[9]. Sempre ad Aredio si deve poi il primo "incontro" con Martino: entrambi infatti fanno un pellegrinaggio

[5] *Ibidem*, p. 128.

[6] Il toponimo è unanimemente identificato con Yvoi, cittadina a venti chilometri da Sedan (direzione sud-est), che nel corso del secolo XVIII prenderà l'attuale nome di Carignan.

[7] La sommità in questione è stata identificata con la collina ora denominata mont Saint-Walfroy, ai piedi del quale sorge l'abitato di La Ferté-sur-Chiers, nel Dipartimento delle Ardenne (Vieillard-Troiekouroff, *Les monuments religieux*, p. 120). Nonostante Gregorio scriva che il monastero di Vulfilaico si trova nel «terruturium Trevericae urbis», non c'è traccia nella *Topographie chrétienne des cités de la Gaule* (vol. I). Nel territorio di La Ferté-sur-Chiers è comunque attestata una cappella intitolata a Vulfilaico (Saint-Walfroy) e risalente al secolo XVIII (Lognon, *Les noms de lieux de la France*, p. 396).

[8] Vieillard-Troiekouroff (*Les monuments religieux*, p. 120) e Breukelaar (*Historiography and Episcopal Authority*, p. 103) ritengono che l'incontro abbia luogo sulla via del ritorno da Coblenza, dove Gregorio avrebbe fatto visita a Gontrano re di Burgundia; Heinzelmann invece (*Gregory of Tours*, p. 65), sulla scorta di Weidemann, *Kulturgeschichte der Merowingerzeit*, I, p. 215, ritiene che lo scopo del viaggio sia legato a un incontro (*synodus*) convocato da re Childeberto nella sua residenza di Bessligen, nella foresta delle Ardenne (si veda *Historia Francorum*, VIII, 21; *Gregorii Turonensis Historiarum Libri X*).

[9] È probabile che Aredio accolga Vulfilaico nel suo monastero nei pressi di Limoges, ma Gregorio non ne dà il nome, ricavabile invece dal *Testamentum* trasmesso sotto il nome di Aredio e di Pelagia. Come provano le molte attestazioni nelle opere di Gregorio, Aredio è certamente personaggio ben conosciuto dal vescovo di Tours. Un commento a questi passi si può leggere in Aubrin, *L'ancien diocèse de Limoges*, pp. 109-112. La biografia più completa di Aredio resta però Aigrain, *Aredius ou Aridius*.

al suo sepolcro nella basilica di Tours e qui Vulfilaico assiste al primo miracolo ascrivibile al santo, o più precisamente, a una piccola porzione di polvere contenuta nel sepolcro e raccolta da Aredio in una piccola scatola. Poiché la poca polvere continuava a moltiplicarsi e a fuoriuscire dalla teca che era stata predisposta per contenerla, Vulfilaico resta esterrefatto e la sua fede viene confermata per sempre.

Vulfilaico abbandona dunque Aredio e il Limosino per Treviri, dove stabilisce la sua dimora («habitaculum»). Qui però rinviene una rappresentazione di Diana venerata dalla popolazione locale e, in reazione, erige una colonna, sulla quale resta in piedi senza alcuna copertura per i piedi, nonostante il rigore degli inverni. La dieta inoltre viene limitata a pane, insalata e acqua. Dopo qualche tempo alla base della colonna si raduna una folla dai paesi vicini e Vulfilaico comincia a predicare che Diana non è nulla e che nulla vale il culto a queste rappresentazioni. La sua predicazione si rivela efficace e, abbandonati gli idoli, tutti si dedicano al culto del dio cristiano. Resta però da abbattere la statua di Diana. Dopo aver pregato nella basilica, Vulfilaico alla testa di un manipolo di uomini riesce finalmente a distruggere l'idolo.

La fama dello stilita longobardo raggiunge però anche i vescovi, i quali disapprovano: «Non est aequa haec via quam sequeris, nec tu ignobilis Symeoni Anthiochino, qui colomnae insedit, poteris comparare. (…) Discende potius et cum fratribus, quos adgregasti tecum, inhabita»[10]. Per Vulfilaico disobbedire a un vescovo significa commettere una colpa grave («crimen»), così si adegua. Ma evidentemente il clero teme un suo ripensamento e dopo la rinuncia, approfittando di un suo viaggio, provvede a far distruggere la colonna. Al ritorno Vulfilaico è sconvolto, quasi che pensa di erigerne un'altra; alla fine tuttavia non viene meno alla sua promessa, limitandosi («contentus») a vivere con i fratelli, secondo l'ammonimento dei vescovi.

Sin qui la storia, il mero racconto agiografico. Come già detto, il nome di Vulfilaico non trova spazio in altri scritti coevi né successivi. Nonostante la presenza di alcuni marcatori spazio-temporali che aiutano non poco il lettore a contestualizzare meglio la vicenda, molto flebili e del tutto ipotetici sono i tentativi di interpretare queste pagine sia nell'economia del racconto gregoriano sia nella più ampia geografia agiografica[11] della Gallia nel VI secolo. I due volumi della *Topographie chrétienne des cités de la Gaule* che contengono informazioni sulle province ecclesiastiche di Treviri e Limoges (voll. I e VI) ignorano Vulfilaico e non forniscono evidenze epigrafiche o archeologiche dei luoghi ascetici menzionati da Gregorio.

In attesa di poter incrociare la fonte gregoriana con altri dati empirici riscontrabili *in situ* è tuttavia possibile un'altra serie di riflessioni – se si vuole,

[10] *Historia Francorum*, X, 15 («La via che tu segui non è giusta e tu, di origine infima, non puoi paragonarti a Simeone d'Antiochia che vive su di una colonna. (…) Scendi giù piuttosto e abita coi fratelli che hai raccolto attorno a te»).

[11] Traduco così l'utile concetto di *hagiogéographie* introdotto da Philippart, *Le manuscrit hagiographique latin*, p. 37.

più teoriche – per le quali le pezze di appoggio disseminate nel ritratto agiografico dello stilita longobardo sono sufficienti.

2. *Il* bios *dello stilita dalla Siria alla Gallia settentrionale*

La prima notazione riguarda certamente il paragone fra Vulfilaico e Simeone *Anthiochinus*. Il toponimo rimanda convenzionalmente a Simeone il Giovane, asceta che si stabilisce su una colonna nella regione attorno alla città siriaca fra il 521 e il 592[12], e la cui biografia, anonima, è stata probabilmente scritta da un contemporaneo prima della fine del secolo[13]. La datazione del racconto gregoriano al 585 esclude la possibilità che la citazione possa essere una prova di circolazione della biografia, ma lascia spazio a un'ipotesi ancora più suggestiva: la fama di Simeone avrebbe raggiunto Tours ancora prima del racconto agiografico e col protagonista ancora vivente.

Non è possibile sostenere con certezza che questa ipotesi sia infondata. È più prudente pensare a un caso di attrazione per omonimia: il Simeone in questione sarebbe il fondatore della pratica stilitica, morto nella Siria settentrionale nel 459 e la cui biografia è giunta a noi in tre differenti versioni[14]. Della popolarità di quest'ultimo fuori della Siria abbiamo almeno quattro indizi.

Il primo è desumibile da Teodoreto di Ciro, il biografo stesso di Simeone il vecchio. Teodoreto racconta che accorrevano alla sua colonna moltitudini provenienti sia dall'estremo Oriente sia dall'estremo Occidente, fra questi, in particolare spagnoli, britanni e galli[15].

Un secondo indizio è invece contenuto nella *Vita Genovefae*, la vergine parigina dedita alla vita reclusa: «Fuit quidam sanctus in partibus Orientis valde contemptor seculi nomine Simeon in Siria Ciliciae eminus ab Anthiocia constitutus in colomna annis fere quadraginta»[16].

Le ultime due tracce della fama di Simeone consentono invece di incrociare fonti letterarie e archeologiche. Dopo aver menzionato i vari popoli che accorrono alla colonna di Simeone, Teodoreto ricorda che a Roma si potevano vedere statuette di Simeone stilita poste agli ingressi di laboratori artigiani per garantire una sorta di guardia e protezione (*Storia dei monaci di Siria*, XXVI, 11)[17]. A qualcosa di molto simile sembra far riferimento il frammen-

[12] Lo studio biografico più dettagliato su Simeone il Giovane è *La vie ancienne de S. Syméon Stylite*, I, pp. 108*-180*. Si veda anche Millar, *The Image of a Christian Monk*.
[13] *La vie ancienne de S. Syméon Stylite*, I, p. 103*.
[14] Su questo Simeone si vedano *The Lives of Simeon Stylites* e Ashbrook Harvey, *The Sense of a Stylite*.
[15] Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie*, II, p. 182. A Simeone è dedicato l'intero capitolo XXVI.
[16] *Vita Genovefae*, XXVII, p. 226 («in Oriente, precisamente in Siria Cilicia lontano da Antiochia, c'era un certo santo di nome Simeone, risoluto dispregiatore del mondo, che si era stabilito su una colonna da circa quaranta anni»). Sulla questione ampiamente dibattuta di un effettivo pellegrinaggio di Genoveffa in Siria si veda Poulin, *Les cinques premières vitae*, pp. 143-145.
[17] Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie*. Anche Simeone il Giovane è oggetto della

to ritrovato nei pressi di Poitiers nel 1878 e identificato, grazie a un'epigrafe, come una statua di uno dei due Simeoni: sebbene la datazione proposta sia vagamente pre-carolingia, testimonia un culto degli stiliti in area gallica non molto lontano dalla fine del VI secolo[18].

Infine, non va dimenticato che lo stesso Gregorio dichiara di conoscere una versione latina della vita di Simeone (*Liber in gloria confessorum*, XXVI)[19]. Non vanno poi neppure dimenticati l'importanza e il ruolo della comunità di commercianti siriaci stanziati in Gallia certamente sino alla fine del VI secolo. Sempre Gregorio infatti menziona l'elezione di Eusebio, «negotiator genere Syrus», al soglio episcopale di Parigi grazie ai molti regali elargiti (*Historia Francorum*, X, 26)[20]; inoltre, lo stesso libro dove è contenuta la storia di Vulfilaico si apre con l'entrata di re Gontrano a Orléans il 4 luglio, giorno della solennità della traslazione di san Martino nella basilica a lui dedicata. Gontrano è acclamato da una gran folla che intona canti e lodi in diverse lingue, fra cui si distinguono chiaramente quella latina, quella ebraica e quella dei siriaci (*Historia Francorum*, VIII, 1).

Simeone dunque – che si tratti del Vecchio o del Giovane – è figura nota e venerata nella Gallia del VI secolo, al punto che ogni tentativo di emulazione è considerato sacrilego[21]. La condanna dei vescovi ha quindi esito immediato, impedendo così di sapere come sarebbe andata a finire la storia di Vulfilaico se la sua colonna fosse stata risparmiata.

Tuttavia, stando al racconto di Gregorio, sino a quel momento le affinità con la biografia di Simeone non sono poche. Entrambi sono attirati dalla vita ascetica in maniera repentina, folgorati l'uno dal passo evangelico delle beatitudini (*Storia dei monaci di Siria*, XXVI, 2), l'altro dopo aver udito il nome di Martino (*Historia Francorum*, VIII, 15); il primo si ritira in preghiera in un santuario di martiri poco distante (*Storia dei monaci di Siria*, XXVI, 3), il secondo comincia immediatamente a celebrare veglie in onore del santo Martino (*Historia Francorum*, VIII, 15). Entrambi poi decidono di apprendere l'arte ascetica da maestri fidati: Simeone si reca nell'asceterio fondato da Ammiano ed Eusebio a Teleda (*Storia dei monaci di Siria*, XXVI, 4), mentre Vulfilaico raggiunge Aredio nel Limosino (*Historia Francorum*, VIII, 15). La straordinarietà e lo zelo spingono però entrambi a lasciare presto la comunità di formazione per un'esperienza eremitica: tutti e due si stabiliscono su di un monte. Simeone si cala dapprima in una cisterna per l'acqua inutilizzata, poi

stessa venerazione (*La vie ancienne de S. Syméon Stylite*, I, 158, p. 140).

[18] Elbern, *HIC SCS SYMION*.

[19] Nonostante l'esistenza di due manoscritti contenenti una versione latina della vita di Simeone, il rapporto di questo testo con le vite greche e siriaca è ancora oggetto di dibattito. Il merito di aver attirato l'attenzione sulla tradizione latina della vita di Simeone si deve a Flusin, *Syméon et les philologues*, p. 8.

[20] Su questa presenza si veda Ewig, *Die Verehrung orientalischer Heiliger*.

[21] Probabilmente qui si trova la ragione della scarsa fortuna dello stilitismo in Occidente, come dimostra il catalogo degli stiliti redatto da Ignace Peña, dove Vulfilaico parrebbe essere l'unico occidentale (*Martyrs du temps de paix*).

si trasferisce nel villaggio di Telanisso, dove occupa una piccola casa (*Storia dei monaci di Siria*, XXVI, 6-7); Vulfilaico invece si mette subito a costruire l'*habitaculum* dove avviene l'incontro con Gregorio (*Historia Francorum*, VIII, 6).

Infine, la colonna. Esattamente a questo punto però le due storie parallele si divaricano. Così Teodoreto descrive la decisione di Simeone (*Storia dei monaci di Siria*, XXVI, 12):

> I visitatori giungevano in numero incredibile e tutti cercavano di ricevere qualche benedizione a contatto del suo famoso mantello di pelle. All'inizio egli giudicava fuori luogo l'onore che gli tributavano, poi la cosa gli procurava una fatica insopportabile, pensando così di stabilirsi su una colonna.

Più sintetica quella di Gregorio per Vulfilaico (*Historia Francorum*, VIII, 15):

> Rinvenni qui una rappresentazione di Diana, che questo popolo senza fede adorava come un dio. Eressi allora una colonna sulla quale restavo fermo con grande sofferenza, senza alcuna copertura per i piedi.

Le ragioni che spingerebbero i due a stabilirsi su una colonna sono diverse. Nonostante infatti le molte visite a Simeone da ogni parte del mondo, mai si allude a ragioni e finalità anti-pagane. Simeone provoca conversioni (come nel caso degli Ismaeliti che accorrono a lui e, vedendolo, chiedono di essere battezzati: *Historia Francorum*, XXVI, 13), ma esclusivamente con la sua presenza e, apparentemente, senza neppure proferire parola. Nella vita siriaca, si ricorda un certo numero di conversioni di barbari o pagani, ma anche in questo caso è la fama dello stilita a renderle possibili: Simeone, a differenza di Vulfilaico, non si pone dunque l'obiettivo programmatico della lotta al paganesimo.

Un elemento di somiglianza è invece la pratica stilitica vera e propria. Il caso di Vulfilaico, per quanto ancora troppo negletto, consente di ribadire la natura non esclusivamente orientale, e prevalentemente siriaca, dello stilitismo[22] e di mettere in crisi il paradigma secondo il quale unica motivazione di questa forma di vita sarebbe un estremo bisogno di isolamento, che trova nella colonna il mezzo ideale per realizzare il totale distacco dalla società. Vulfilaico, certamente, non possiede nessuno di questi due requisiti, eppure, anche i suoi detrattori non hanno dubbi nel riconoscerlo come stilita; usurpatore e illegittimo, ma sempre stilita.

Ma qual è il significato del dimorare su una colonna? Abitualmente, si risponde a questa domanda avendo in mente una qualche forma di isolamento, tuttavia questa ascesa implica anche «una strutturazione dello spazio sociale

[22] Come si legge nei classici sullo stilitismo, da Delehaye (*Les saints stylites*, p. CLXXXVI) a Vööbus (*History of asceticism*, II, pp. 256-300) a Canivet (*Le monachisme syrien*, pp. 263-265). Addirittura, Vulfilaico diventa l'esempio della totale differenza fra santità orientale e occidentale, la prima avvezza ai santi vivi, la seconda dipendente dal culto delle loro tombe (Hen, *Culture and Religion*, p. 83).

capace di assegnare allo stilita una posizione, nel contempo, centrale e marginale»[23]. Così, in maniera efficace e concisa, Gian Antonio Gilli descrive tale pratica: lo stilita va inteso come uno specialista originario[24] che abdica a certe funzioni del proprio corpo (ciò che con termine teologicamente connotato chiamiamo la "mortificazione del corpo"), ma che necessita al contempo di un pubblico da cui ricevere l'«omologazione della propria specializzazione»[25]. La centralità è assicurata dalla visibilità della colonna, la marginalità dal fatto che lo stilita si colloca a un altro livello, intervenendo al livello della terra solo se interpellato. Questa strategia, continua Gilli, è la prova che lo stilita ha accantonato il bisogno di un effettivo isolamento:

> molti atti che sembrano a prima vista espressioni di isolamento, vanno piuttosto letti come "atti comunicativi", funzionali alla strategia dello specialista nei confronti del proprio pubblico[26].

Per quanto alla ricerca di isolamento e distacco, lo stilita non è mai solo né completamente distaccato dal mondo; bisogni fisiologici e sociali lo legano al mondo, anche se egli resta non completamente inserito nei rapporti del mondo[27].

L'introduzione del concetto di specializzazione originaria consente di rileggere profondamente ciò che la storiografia ha abitualmente definito un fenomeno religioso particolare. Lo stilitismo, per così dire, possiede un irriducibile requisito pre- ed extra-religioso, il quale, a seconda del tempo e dello spazio in cui si dà, si scontra o meno con la normatività sociale, andando incontro alla minaccia di una sanzione[28]. Lo stilitismo dunque, come la pratica stessa dell'ascetismo, può o meno essere accolto da coloro che detengono il principio di visione e divisione del mondo. Lo stesso vale, più in generale, per la religione: se intesa come un sistema simbolico, che deve la propria struttura all'applicazione sistematica di un unico e sempre identico principio di divisione, essa non può che organizzare il mondo naturale e sociale individuando delle classi antagoniste, al fine di imporre delle differenze all'interno della società e di legittimarle. La religione, come ogni sistema simbolico, genera il senso e il consenso sul senso, a partire da una logica di inclusione ed esclusione o, se si preferisce, di integrazione e distinzione, operando in questo modo «una *diacrisis* insieme arbitraria e sistematica nell'universo delle cose»[29].

[23] Gilli, *Arti del corpo*, p. 21.
[24] Lo specialista originario è colui che si specializza nell'uso di certi apparati fondamentali a discapito di altri, modificando la propria mappa corporea, vale a dire quel «costrutto complesso, fatto di dati costituzionali e funzionali (...) attraverso il quale il soggetto esperisce il proprio corpo» (*ibidem*, pp. 12-13).
[25] *Ibidem*, p. 22.
[26] *Ibidem*.
[27] La stessa forma di interazione è stata, pioneristicamente, messa in luce da Peter Brown in due suoi studi molto famosi: *The Rise and Function of the Holy Man*; *Town, Village and Holy Man*.
[28] Gilli, *Arti del corpo*, p. 25.
[29] Bourdieu, *Genesi e struttura del campo religioso*, p. 77.

Il caso di Vulfilaico è, da questo punto di vista, esemplare perché conferma la rappresentazione dei sistemi religiosi che è stata data fra Otto e Novecento da pensatori come Marx, Weber e Bourdieu: i sistemi religiosi si presentano sempre come un insieme quasi sistematico di risposte che la burocrazia religiosa (nel nostro caso i vescovi gallici) o il profeta (Vulfilaico) offrono alle questioni esistenziali poste dai laici. Questa interpretazione, se debitamente integrata con quella elaborata da Durkheim, ovvero la genesi sociale degli schemi di pensiero e di percezione, consente di studiare la religione come una delle forme di imposizione dei principi di strutturazione della società attraverso un sistema di pratiche che dissimula la strategia messa in atto da uno o più gruppi di specialisti del sacro per il controllo sui laici.

Così Bourdieu, leggendo Weber, descrive la tensione fra burocrazia religiosa e profeta:

> L'azione carismatica del profeta si esercita fondamentalmente attraverso la parola profetica, straordinaria e discontinua, mentre l'azione dei sacerdoti si esercita attraverso un «metodo religioso di tipo razionale» che deve le sue caratteristiche più importanti al fatto che esso si esercita continuamente, quotidianamente[30].

Nella divisione del lavoro religioso, il corpo sacerdotale rivendica sempre per sé il monopolio dell'amministrazione dei beni di salvezza (*extra ecclesiam nulla salus*) e, come burocrazia di funzionari, il monopolio della coercizione ierocratica legittima. Ciò che Bourdieu chiama la sistemazione casuistico-razionale (ovvero la banalizzazione weberiana) costituisce la condizione necessaria di funzionamento di una burocrazia preposta alla manipolazione dei beni di salvezza, in quanto permette ad agenti qualsiasi, e quindi interscambiabili, di esercitare in maniera continua l'attività sacerdotale. È in questo punto che i detentori del potere pongono il confine: ad esempio, l'interpretazione legittima, e quindi autentica, della forma di vita ascetica permette di neutralizzare, e quindi di interdire, ogni condotta della vita (la *Lebensführung* weberiana) improvvisata ed eccentrica[31].

L'eccentricità di Vulfilaico è ciò che spinge Gregorio a stabilire un contatto con lui, a insistere perché si racconti, col fine non dichiarato ma evidente di farne emergere la discontinuità. E così, lo stilita longobardo non può che presentarsi (ed essere presentato) come lo straniero fra i Franchi e il diacono che rinuncia all'interscambiabilità della sua funzione ierocratica per farsi profeta. In questo modo, Gregorio schizza le relazioni che animano il campo religioso, il quale può essere animato da un numero potenzialmente infinito di agenti, ma il perno attorno al quale tutti ruotano è sempre il medesimo: la manipolazione del potere simbolico in vista del raggiungimento del monopolio dell'esercizio legittimo del potere.

Per rendere la manipolazione efficace occorre avere la forza di stabilire

[30] Bourdieu, *Un'interpretazione*, p. 62.
[31] *Ibidem*, pp. 68-72.

una relazione remunerativa con i laici, ma questa si può ottenere solo dopo aver vinto la relazione di concorrenza oggettiva che si stabilisce fra coloro che intendono esercitare tale forza simbolica. I vescovi e Vulfilaico sono perciò i due agenti religiosi in concorrenza fra loro ed entrambi sperano di potere di modificare in maniera durevole e profonda la pratica e la visione del mondo dei laici, imponendo e inculcando un *habitus* religioso particolare, vale a dire «una disposizione durevole, generalizzata e trasmettibile ad agire e pensare conformemente ai principi di una visione (quasi) sistematica del mondo e dell'esistenza»[32]. Ecco dunque la lotta fra le due posizioni per il dominio cognitivo del campo, cioè per gestire quell'«interpretazione pubblica della realtà» che è precondizione per il monopolio dell'esercizio legittimo del potere religioso sui laici[33].

In questo caso però la lotta si risolve molto rapidamente e a vantaggio della burocrazia religiosa, che neutralizza il sovvertimento dell'ordine simbolico stabilito (cioè episcopale), facendo leva anche sul richiamo all'ordine nei confronti del diacono fattosi stilita. Il diacono, in quanto personale ordinato, si occupa di assistere e fortificare nella fede – e quindi anche di produrre e consolidare l'*habitus* religioso inculcato dai vescovi – i fratelli prossimi al battesimo e all'ingresso a pieno titolo nella chiesa, e da questo trae la sua autorità; lo stilita, il cui *status* liminare tra terra e cielo lo rende beneficiario della lotta *vis-à-vis* coi demoni, è attore sociale che, in virtù di "carismi" differenti, risponde ad altri bisogni religiosi, alla cui soddisfazione si lega una legittimazione d'ordine diverso da quella che consacra l'autorità del clero.

La coesistenza di queste due condizioni è impossibile e la situazione chiede di essere sanata perché così viene meno quell'accordo immediato e tacito che si stabilisce fra coloro che condividono la naturalezza di questa distinzione. Il riconoscimento di questa distinzione è alla base della relazione di soggezione «che ci lega, con tutti i legami dell'inconscio, all'ordine costituito»[34]. E infatti, come registra Gregorio, il diacono Vulfilaico è fatto bruscamente scendere dalla colonna e ricondotto alla cura d'anime di quei laici che si sono assiepati attorno a lui e che necessitano di essere guidati. Il potenziale conflitto è disinnescato attraverso la compensazione e normalizzazione simbolica.

3. *Identità etnica, identità religiosa e identità collettiva (o sociale)*

L'operazione di disinnesco messa in atto dai vescovi ruota esattamente attorno ai tre marcatori del discorso identitario indicati nel titolo di questo paragrafo. La posizione di liminalità occupata da Vulfilaico è perfetta per

[32] Bourdieu, *Genesi e struttura del campo religioso*, p. 61.
[33] Bourdieu, *La duplice rottura*, p. 71.
[34] Bourdieu, *Spiriti di Stato*, p. 73.

quanti intendono reagire ai suoi successi performativi fra gli astanti: il sovvertimento – per quanto minimo – dei rapporti di forza vigenti nel campo, ossia l'autonomizzazione dell'agire proprio del diacono, fa emergere differenze sino ad allora taciute.

Vulfilaico quindi (1) non deve emulare Simeone perché *ignobilis*, (2) non deve suscitare alcuna ridefinizione dell'identità religiosa di quanti lo ascoltano perché la sua posizione gerarchica non gli consente libertà di movimento, (3) non deve sovvertire l'ordine delle relazioni sociali possibili con una pratica spuria né clericale né monastica.

3.1. Ignobilis

L'indegnità di Vulfilaico è certamente ascrivibile alla sua origine longobarda. Tema ormai classico della medievistica europea, l'*ethnicity* delle popolazioni germaniche e la sua integrazione col mondo romano ha spesso incrociato la storia del cristianesimo e delle religioni in generale[35]. Tuttavia, la più volte evocata origine longobarda di Vulfilaico interessa sì Gregorio, ma non nei termini consueti del velo ereticheggiante con cui la storiografia ha da sempre tratteggiato il *genus Langobardorum*[36]. L'etnicità sembra invece essere qui prontamente attivata allorquando i vescovi devono tracciare un confine fra la liceità o meno di una pratica religiosa tutta interna al cristianesimo sino ad allora esperito: la condanna dello stilitismo di Vulfilaico passa attraverso la stigmatizzazione della sua origine. Per quanto concetto elusivo e, ormai, ampiamente decostruito[37], l'etnicità è un marcatore identitario forte e immediatamente riconoscibile. La decisione dei vescovi di servirsene è una prova della sua efficacia performativa[38].

Gregorio non è prodigo di informazioni sull'etnicità dei convertiti; probabilmente la componente non romana o scarsamente romanizzata è presente, ma a differenza di Simeone, a cui accorrono ismaeliti e saraceni per ottenere guarigioni, Gregorio non sembra interessato a sottolineare le differenze etniche dei richiedenti aiuto, forse perché veramente la commistione è tale da non renderla saliente o perché il dispositivo biologico della *Sippe* diventa efficace solo quando i detentori del potere religioso intendono rimarcare la propria

[35] Su questo argomento non resta che rimandare ai lavori di Walter Pohl e della "scuola di Vienna". Per una sintesi recente si veda Pohl, *Nouvelles identités ethniques*. In aggiunta, si vedano i saggi raccolti in *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*.

[36] Su Gregorio di Tours e i longobardi si veda Pohl, *Gregory of Tours*. Pochi invece paiono essere gli studi sulle occorrenze di due termini certamente legati (*gens* e *genus*): il senso sembra familiare e quasi sinonimico, ma la cautela è doverosa. Su questi importanti problemi e su come, ad esempio, *gens*, *regnum*, *populus* non indichino esattamente la stessa cosa si veda Goetz, *"Gens"*.

[37] Fabietti, *L'identità etnica*.

[38] *Ibidem*, p. 135.

posizione, segnando il discrimine[39]. In altre parole, l'argomentazione identitaria riportata da Gregorio diventa rilevante solo quando si decide di mettere in moto il processo di distinzione, sempre finalizzato allo stabilimento dei confini che davvero contano, quelli relativi alla giurisdizione episcopale.

3.2. *Il diacono non può fare lo stilita*

Il vescovo tiene dunque a rimarcare la sua prerogativa di controllo sulla struttura ecclesiastica (ed ecclesiale) quando la vede minacciata, ovvero quando, come nel caso di Vulfilaico, un appartenente a un ufficio inferiore, quello diaconale, si ribella. Per i primi tre secoli dell'era cristiana, i diaconi sono strumenti nelle mani del vescovo; a lui devono l'ordinazione e ogni tipo di incarico, al punto che sono definiti gli «occhi del vescovo» e suo «orecchio e sua bocca»[40].

Fra tutti gli incarichi, uno non certo secondario è la catechesi per i catecumeni[41]. L'ufficio del diaconato di Vulfilaico è stato sinora completamente trascurato da quanti si sono occupati della sua figura, sopraffatti dalla straordinarietà della sua ascesi, ma è in questa condizione che sta la possibilità del suo silenziamento. Il vescovo può comandare il suo diacono così come comanda i suoi occhi; e poiché il diacono è l'occhio, l'orecchio e la bocca del vescovo da lui solo può essere diretto. E infatti l'atterramento della colonna è possibile solamente perché il diacono Vulfilaico è mandato in missione lontano, per conto del suo vescovo.

Ma perché il vescovo non accetta la predicazione di Vulfilaico? In fondo, l'intenzione manifesta è inequivocabilmente "giusta": la distruzione del *simulacrum* di Diana, la sua sostituzione visiva e plastica con il suo corpo, simulacro vivente del dio vero, e la predicazione del vangelo. Di fronte a questo, i pagani abbandonano i culti antichi e il popolo di dio aumenta. Nonostante la finalità ortodossa, i vescovi non ritengono accettabile il modo in cui tutto ciò avviene. La ragione però non è spiegabile col modello dello scontro weberiano fra carisma e istituzione. Qui Vulfilaico, pur non venendo meno al suo carisma d'ufficio, mette in movimento il processo classico della "conversione" ovvero di quella ridefinizione sociale e religiosa dei laici, secondo il percorso

[39] Della scarsa percezione della differenza etnica è convinta Boesch Gajano, *Il santo*, p. 85, a cui seguono le conferme di Périn, *Settlement and Cemeteries*, p. 85, dove si sottolinea, alla luce dei parametri antropometrici delle sepolture rinvenute, la coesistenza di diverse popolazioni, germaniche e romane, all'interno dei cimiteri. Su questo aspetto si veda anche Effros, *Merovingian Mortuary Archaeology*, pp. 100-110.

[40] Faivre, *Les fonctions ecclésiales*; Schöllgen, *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus*.

[41] Lo statuto del sacerdote e del diacono è stato ampiamente studiato prevalentemente per i primi tre secoli dell'era cristiana. Per un quadro generale del periodo successivo si veda Diakonia, diaconiae, *diaconato*. Ancora poco indagato è invece l'ambito monastico. Su questo punto si veda Wipszycka, *Les ordres mineurs*.

che è proprio di ogni mutazione identitaria: disattivazione di vigenza delle precedenti modalità di rappresentazione identitaria in forza del nuovo principio religioso; riconfigurazione dei tradizionali dispositivi di soggettivazione a partire dalla nuova religione[42].

Se tutto questo ha successo, ecco che la funzione del diacono viene meno: da coadiutore nel consolidamento della fede, ovvero nell'inculcamento dell'*habitus* religioso definito e sancito dai vescovi, si muta in altro, esercitando un potere non più legittimo (perché non legittimato dal vescovo) sui laici. Si fa egli stesso concorrente al potere episcopale sostituendo al carisma d'ufficio quello personale e auto-assegnandosi lo statuto privilegiato di quanti hanno avuto riconoscimento ecclesiale ed ecclesiastico per la propria straordinarietà (Simeone, Martino, Aredio). Ma questo non gli è concesso.

3.3. *Dalla colonna al monastero*

A questo punto, la reazione di Vulfilaico sarebbe potuta essere duplice: ignorare il richiamo all'ordine giunto dai vescovi o accettarlo e adeguarsi alle loro disposizioni. Vulfilaico, dopo essersi disperato e aver pianto ritenendo l'ingiunzione inaccettabile, cede e lascia la colonna. Il *crimen* che teme di compiere non è certo quello di convertire i pagani dalla colonna, ma di disobbedire a un comando e quindi di rifiutare la successione gerarchica[43].

In altre parole, siamo di fronte a una oggettiva relazione di concorrenza fra burocrazia religiosa e profeta, fra ordinarietà e straordinarietà, che dapprima si avvia sui binari della contrapposizione, per poi mutarsi in annessione e normalizzazione. Facendo leva sul successo ottenuto da Vulfilaico, i vescovi si appellano al generico (e generale) principio di responsabilità: i seguaci radunati attorno alla colonna e affascinati dalla sua straordinarietà necessitano di ottenere un riconoscimento all'interno della chiesa. E questo si concretizza nel monastero fondato sulla collina prospiciente il centro abitato.

Vulfilaico è diacono ma è anche monaco e, stando alla fortuna riscossa nella storiografia moderna, soprattutto monaco, perché la relazione istituita fra vita monastica e pratica ascetica stilitica ha obliterato il resto. Gregorio stesso, come abbiamo visto, tiene a ricordare la filiazione monastica di Vulfilaico ovvero il *training* formativo presso Aredio di Limoges. Sappiamo poco della forma di vita monastica praticata da Aredio, ma se dobbiamo dare credito a quanto scrive lo stesso Gregorio nella *Historia Francorum*, il modello non si discosta molto da quello in voga nel V secolo: come Paolino di Nola o Sulpicio Severo, Aredio sottopone a tonsura membri della sua famiglia («ex

[42] Uso qui l'efficace linguaggio di Urciuoli, *Un'archeologia del "noi" cristiano*, pp. 27-28.

[43] La forza coercitiva del vescovo è tale perché Vulfilaico è diacono e quindi giurisdizionalmente posto sotto il controllo episcopale. Questo elemento non pare aver attirato sinora la dovuta attenzione; domina invece il modello del vescovo controllore della santità (Geary, *Before France and Germany*, p. 138).

familia propria tonsorata instituit monachos»), verosimilmente trasforma in monastero la propria casa e si fa sostenere dalla liberalità di una «beata mulier» (*Historia Francorum*, X, 29). Nella *Vita Aredii*, datata al VII secolo, si legge inoltre che, passando per *Argentomacum* (Argenton-sur-Creuse, novanta chilometri a nord di Limoges, sulla via che conduce a Orléans), si imbatte in un «locus profanus superstitionis antiquae». Aredio invita i suoi compagni di viaggio a tacere e a procedere speditamente, così da non rivelare il loro passaggio. Poco più lontano scorgono poi tre *idola* di bronzo, che, durante la notte, sono completamente distrutti da un fulmine (*Vita Aredii*, XLIV-XLV). Si potrebbe dire che il solo transito del gruppo di cristiani (monaci?) abbia bonificato la terra su cui hanno posato i piedi.

Vulfilaico non sembra godere della stessa fortuna, ma certamente la sola visione del simulacro di Diana lo spinge a farsi egli stesso colonna della fede cristiana. È possibile che la santità di Aredio sia stata esemplare per la formazione ascetica di Vulfilaico, ma il modello comune è certamente risalente. Come ha evidenziato Heinzelmann, il libro VIII della *Historia Francorum* – quello dove è contenuta la storia di Vulfilaico – si apre con le celebrazioni della festa di san Martino e sotto la protezione di Martino si pone l'«ecclesia Dei» gallica: Martino è colui che ha dato corpo al vangelo in Gallia, proclamando che il figlio di dio è il vero dio, distruggendo i templi dei pagani («fana distruxit») e sopprimendo l'eresia («heresem oppraessit»)[44].

Più dell'origine conta sempre la provenienza, ovvero la traiettoria o la genealogia che conduce alle forme del presente[45]. L'ortodossia e la santità monastica di Aredio e Vulfilaico non possono dunque che legarsi a un iniziatore, fissando il momento originario nel nesso fra forma di vita ascetica e annuncio del vangelo. Non si tratta di tornare alle origini, beninteso, ma di dare pienezza a una particolare pratica di vita nuova, quella monastica. La vita straordinaria di Martino è lo strumento per il rinnovamento dell'intera cristianità, che si può realizzare in maniera esclusiva nella chiesa dei santi teorizzata da Gregorio di Tours.

Tuttavia, a differenza del monachesimo ammesso di Aredio, Vulfilaico sceglie la colonna.

4. *Perché dunque la colonna?*

Giunti a questo punto, la risposta a tale domanda non può dirsi del tutto soddisfatta. La spinta a salire sulla colonna è spiegabile alla luce della concorrenza fra detentori del potere ierocratico, ma perché proprio la colonna e non una campagna missionaria o catechetica più incisiva?

Il perché Vulfilaico vada a stabilirsi su una colonna è legato al nesso tra

[44] *Historia Francorum*, I, 39. Si veda Heinzelmann, *Gregory of Tours*, pp. 166-172.
[45] Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*.

pratica ascetica e distruzione degli idoli. Come si è detto, la predicazione martiniana è fortemente connotata da questa istanza, ma l'esercizio di quella violenza religiosa è abitualmente connessa al suo ufficio episcopale; qui, per quanto diacono, è il Vulfilaico monaco che si fa evangelizzatore delle popolazioni galliche. Tutto questo in un momento in cui gli stessi vescovi si mostrano indifferenti al *simulacrum* di Diana così come agli eventuali riti devozionali che si celebrano in suo onore. La stessa sua distruzione sembra un'azione del tutto trascurabile a fronte dell'inaccettabile emulazione osata da Vulfilaico. Nonostante questo particolare non di poco conto[46], la scelta della colonna sembra sempre dovuta ad altro, e in modo particolare o al desiderio iper-ascetico di Vulfilaico o alla ricerca, sulla colonna, della vera *fuga mundi*.

Accettare queste spiegazioni tuttavia significherebbe non tenere conto della definizione dello stilita come specialista che abdica sì a certe funzioni del proprio corpo (segno di un ricercato iper-ascetismo), ma che necessita al contempo di un pubblico da cui ricevere l'omologazione della propria specializzazione, ovvero il riconoscimento. Lo stilitismo non può essere una *fuga mundi* potenziata perché il mondo resta essenziale per la sua riuscita.

Perché dunque la colonna? Semplicemente perché le azioni contano più delle parole. In questo caso, le azioni di Vulfilaico contano più delle parole che potrebbero pronunciare i vescovi o che, da diacono, potrebbe pronunciare lui stesso. Ma tutte le azioni non hanno lo stesso effetto. La pratica stilitica è una ostentazione stravagante e una scelta che, pur volta a ottenere un obiettivo moralmente riconosciuto come giusto, comporta un danno fisico facilmente percepibile da tutti gli astanti. Non c'è racconto agiografico che tralasci di ricordare le ulcerazioni provocate dalla prolungata permanenza in posizione eretta sulla colonna: Gregorio menziona la spaccatura delle unghie dei piedi di Vulfilaico e le biografie dei due Simeoni sono ricche di particolari sui danni fisici. Chi legge o ascolta questi racconti (ma soprattutto chi vede gli effetti dello stilitismo dal vivo) non ha difficoltà a comprendere il danno potenziale al benessere fisico. Tutto questo merita attenzione:

> La fede può facilmente essere simulata e ciò permette a un *opinion maker* di manipolare chi apprende culturalmente convincendo le persone che la sua convinzione sia una anche se in realtà ha un'idea diversa. Una soluzione evolutiva di questo problema (…) è rappresentata da un pregiudizio cognitivo che spinge ad accettare credenze corroborate da azioni che altrimenti non verrebbero compiute (…). In questo senso le ostentazioni religiose stravaganti rappresentano ciò che Henrich chiama «esibizioni che accrescono la credibilità» (o CRED, *Credibility-Enhancing Displays*) – comportamenti che nei gruppi religiosi sono associati a una fede genuina in divinità controintuitive e possono essere usati per inferire una sincera devozione[47].

[46] L'unica ad averlo notato è Claire Sotinel (*La disparition des lieux de culte païens*, p. 52), anche se le considerazioni successive sono diverse da quanto proposto qui.
[47] Norenzayan, *Grandi Dei*, p. 146.

Tra le "esibizioni" descritte da Ara Norenzayan può essere annoverata anche la pratica stilitica poiché anch'essa contribuisce a costruire il consenso attorno alla religione, galvanizza i testimoni facendoli diventare proseliti e genera un processo a cascata in un gruppo sociale. In aggiunta, esattamente come le CRED, l'esibizione dello stilita spesso comporta atti altruistici rivolti ad altri membri del gruppo. Tutto ciò trova pieno riscontro nell'agire di Vulfilaico.

Le CRED non ci consentono di comprendere molto di più sulla sua vita e sul contesto nel quale si è mosso, ma paiono un valido modo per favorire un passo ulteriore nell'ambito della ricerca più accorta sull'agiografia cristiana. Avendo ormai ampiamente superato ogni "approccio fenomenologico", e concordando sul fatto che, ad esempio, «natura e luoghi naturali sono concetti elettivi e (ri)generati sempre nel brodo teo-/ideo-logico di un tempo e di uno spazio e (…) lo storico non può neanche lasciarsi sfiorare dall'idea di poter scrivere che esistano luoghi fisici in cui naturalmente si manifesta la potenza misteriosa del sacro»[48], l'integrazione fra fisiologia dell'ascetismo (Gilli) e cognitivismo (Norenzayan) permetterebbe di perfezionare l'analisi sociale weberiana-bourdieusiana, approdando al rifiuto del ragionamento deduttivo, secondo il quale rappresentazioni condivise fra diverse culture non sono interpretabili come espressione indiretta di altre preoccupazione di ordine morale o metafisico – la paura della morte, ad esempio – ma come frutto di alcune specifiche proprietà della nostra mente ovvero di una uniformità cognitiva[49]. Questo *cognitive turn* consentirebbe uno sguardo radicalmente nuovo su esperienze religiose come quella di Vulfilaico, intese non più come estreme e iper-individuali, ma come segni di una specializzazione programmata e riconosciuta, che trasforma la vita di un gruppo sociale ovvero ne trasforma, come si suole dire, l'identità.

[48] Canetti, *Frammenti*, pp. 163-164.
[49] È questo il punto di vista di Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas*.

Opere citate

R. Aigrain, *Aredius ou Aridius*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris 1924, coll. 1632-1636.

S. Ashbrook Harvey, *The Sense of a Stylite: Perspectives on Simeon the Elder*, in «Vigiliae Christianae», 42 (1988), pp. 376-394.

M. Aubrin, *L'ancien diocèse de Limoges des origines au milieu du XIe siècle*, Clermont-Ferrand 1981.

J. Biarne, *L'espace du monachisme gaulois au temps de Grégoire de Tours*, in *Grégoire de Tours et l'espace gaulois*, pp. 115-138.

S. Boesch Gajano, *Gregorio di Tours: scrittura della storia e storie di monaci*, in «Adamantius», 17 (2011), pp. 81-91.

S. Boesch Gajano, *Il santo nella visione storiografica di Gregorio di Tours*, in *Gregorio di Tours*, XII Congresso del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 10-13 ottobre 1971, Todi 1977, pp. 27-91.

P. Bourdieu, *La duplice rottura*, in Bourdieu, *Ragioni pratiche*, pp. 81-87.

P. Bourdieu, *Spiriti di Stato*, in Bourdieu, *Ragioni pratiche*, pp. 89-119.

P. Bourdieu, *Genesi e struttura del campo religioso*, in Bourdieu, *Il campo religioso*, pp. 73-129.

P. Bourdieu, *Un'interpretazione*, in Bourdieu, *Il campo religioso*, pp. 51-72.

P. Bourdieu, *Spiriti di Stato*, in Bourdieu, *Ragioni pratiche*, pp. 89-119.

P. Bourdieu, *Ragioni pratiche*, Bologna 1995 (ed. orig. Paris 1994).

P. Bourdieu, *Il campo religioso. Con due esercizi*, a cura di R. Alciati, E.R. Urciuoli, Torino 2012.

P. Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley 1994.

A.H.B. Breukelaar, *Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul. The Histories of Gregory of Tours Interpreted in Their Historical Context*, Göttingen 1994.

P. Brown, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, in «Journal of Roman Studies», 61 (1971), pp. 80-101.

P. Brown, *Town, Village and Holy Man: The Case of Syria*, in *Society and the Holy in Late Antiquity*, London 1982, pp. 153-165.

L. Canetti, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra antichità e medioevo*, Roma 2002.

P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris 1977.

I. Delehaye, *Les saints stylites*, Bruxelles-Paris 1923.

A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, IX, *De Césaire d'Arles à Grégoire de Tours (525-590)*, Paris 2005.

A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, X, *Grégoire de Tours et Fortunat. Grégoire le Grand et Colomban (autour de 600)*, Paris 2006.

Diakonia, diaconiae, *diaconato. Semantica e storia nei Padri della Chiesa*. XXXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, 7-9 maggio 2009, Roma 2010.

B. Effros, *Merovingian Mortuary Archaeology and the Making of the Early Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles 2002.

V.H. Elbern, *HIC SCS SYMION. Eine vorkarolingische Kultstatue des Symeon Stylites in Poitiers*, in «Cahiers archéologiques», 16 (1966), pp. 23-38.

Ethnicity and Culture in Late Antiquity, a cura di S. Mitchell, G. Greatrex, London-Swansea 2000.

E. Ewig, *Die Verehrung orientalischer Heiliger im spätrömischen Gallien und im Merowingerreich*, in *Festschrift Percy Ernst Schramm*, Wiesbaden 1964, I, pp. 385-400.

U. Fabietti, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma 1995.

A. Faivre, *Les fonctions ecclésiales dans les écrits pseudo-clémentins*, in «Revue des sciences religieuses», 50 (1976), pp. 97-111.

B. Flusin, *Syméon et les philologues, ou la mort du Stylite*, in *Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, a cura di C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan, J.-P. Sodini, Paris 1993, pp. 2-23.

M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Foucault, *Microfisica del potere*, Torino 1977 (ed. orig. Paris 1971), pp. 29-54.

P.J. Geary, *Before France and Germany. The Creation and Transformation of the Merovingian World*, New York-Oxford 1988.

G.A. Gilli, *Arti del corpo. Sei casi di stilitismo*, Cavallermaggiore (Cuneo) 1999.

Gregorii Turonensis *Historiarum Libri X. Editio altera*, a cura di B. Krusch, W. Levison, I-II, Berolini 1942-1951 (MGH, Scriptores Rerum Merovingicarum, 1/I).

Gregorii Turonensis *Liber in gloria confessorum*, in *Miracula et opera minora*, a cura di B. Krusch, Berolini 1885 (MGH, Scriptores Rerum Merovingicarum, 1/II), pp. 294-370.
H.-W. Goetz, "*Gens*". *Terminology and Perception of the "Germanic" Peoples from Late Antiquity to the Early Middle Ages*, in *The Construction of Communities in the Early Middle Ages. Texts, Resources and Artefacts*, a cura di R. Corradini, M. Diesenberger, H. Reimitz, Leiden 2003, pp. 39-64.
W. Goffart, *The Narrators of Barbarian History (AD 550-800). Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon*, Princeton 1988.
Grégoire de Tours et l'espace gaulois. Actes du congrès international, 3-5 novembre 1994, a cura di N. Gauthier, H. Galinié, Tours 1997.
M. Heinzelmann, *Gregory of Tours. History and Society in the Sixth Century*, Cambridge 2001.
Y. Hen, *Culture and Religion in Merovingian Gaul, A.D. 481-751*, Leiden 1995.
The Lives of Simeon Stylites, a cura di R. Doran, Kalamazoo 1992.
A. Lognon, *Les noms de lieux de la France, leur origine, leur signification, leurs transformations*, Paris 1923.
F. Millar, *The Image of a Christian Monk in Northern Syria: Symeon Stylites the Younger*, in *Being Christian in Late Antiquity. A Festschrift for Gillian Clark*, a cura di C. Harrison, C. Humfress, I. Sandwell, Oxford 2014, pp. 278-295.
A. Monaci Castagno, *Il vescovo, l'abate e l'eremita: tipologia della santità nel "Liber Vitae Patrum" di Gregorio di Tours*, in *L'agiografia latina nei secoli IV-VII*, in «Augustinianum», 24 (1984), pp. 235-264.
A. Norenzayan, *Grandi Dei. Come la religione ha trasformato la nostra vita di gruppo*, Milano 2014 (ed. orig. Princeton 2013).
Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici et antiquiorum aliquot, a cura di B. Krusch, Berolini 1896 (MGH, Scriptores Rerum Merovingicarum, 3).
I. Peña, *Martyrs du temps de paix: les stylites*, in *Les stylites syriens*, Milano 1975, pp. 24-90.
P. Périn, *Settlement and Cemeteries in Merovingian Gaul*, in *The World of Gregory*, pp. 67-98.
G. Philippart, *Le manuscrit hagiographique latin comme gisement documentaire. Un parcours dans les "Analecta Bollandiana" de 1960 à 1989*, in *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*, a cura di M. Heinzelmann, Sigmaringen 1992, pp. 17-48.
W. Pohl, *Gregory of Tours and Contemporary Perceptions of Lombard Italy*, in *The World of Gregory*, pp. 131-143.
W. Pohl, *Nouvelles identités ethniques entre antiquité tardive et haut moyen âge*, in *Identité et ethnicité. Concepts, débats historiographiques, exemples (IIIe-XIIe siècle)*, a cura di V. Gazeau, P. Bauduin, Y. Modéran, Caen 2008, pp. 23-33.
J.-C. Poulin, *Les cinques premières vitae de sainte Geneviève. Analyse formelle, comparaison, essai de datation*, in *Les Vies anciennes de sainte Geneviève de Paris*, a cura di M. Heinzelmann, J.-C. Poulin, Paris-Genève 1986, pp. 113-182.
C. Sotinel, *La disparition des lieux de culte païens en occident. Enjeux et méthode*, in *Hellénisme et christianisme*, a cura di M. Narcy, E. Rebillard, Villeneuve d'Ascq 2004, pp. 35-60.
Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie*, a cura di P. Canivet, A. Leroy-Molinghen, I-II, Paris 1977-1979 (Sources chrétiennes, 234-257).
Topographie chrétienne des cités de la Gaule, I, *Province ecclésiastique de Trèves (Belgica Prima)*, a cura di N. Gauthier, Paris 1986.
Topographie chrétienne des cités de la Gaule, VI, *Province ecclésiastique de Bourges (Aquitania Prima)*, a cura di F. Prevot, X. Barral I Altet, Paris 1989.
E.R. Urciuoli, *Un'archeologia del "noi" cristiano. Le "comunità immaginate" dei seguaci di Gesù tra utopie e territorializzazioni (I-II sec. e.v.)*, Milano 2013.
J. Verdon, *Grégoire, évêque de Tours, et la vie monastique au VIe siècle. Structures sociales et mentales*, in «Revue Mabillon», 61 (1988), 311-312, pp. 339-354.
La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592), a cura di P. Van den Ven, I-II, Bruxelles 1962.
M. Vieillard-Troiekouroff, *Les monuments religieux de la Gaule d'après les œuvres de Grégoire de Tours*, Paris 1976.
Vita Aredii, in *Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici*, pp. 576-609.
Vita Genovefae virginia parisiensis, in *Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici*, pp. 204-238.
A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, II, *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria*, Louvain 1960.

M. Weidemann, *Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours*, I-II, Mainz 1982.
E. Wipszycka, *Les ordres mineurs dans l'Église d'Égypte du IVe au VIIIe siècle*, in Wipszycka, *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive*, Roma 1996, pp. 225-252.
The World of Gregory of Tours, a cura di K. Mitchell, I. Wood, Leiden 2002.

Roberto Alciati
Università degli Studi di Torino
roberto.alciati@unito.it

Reti Medievali Rivista, 16, 1 (2015)
<http://rivista.retimedievali.it>
ISSN 1593-2214 © 2015 Firenze University Press
DOI 10.6092/1593-2214/457
Identità etniche, identità collettive, identità religiose. Problemi aperti in prospettiva diacronica
a cura di Luca Arcari

«A suitable successor»: building legitimacy in Hilary's *Sermon on the Life of Honoratus*

by David Natal

In 430 or 431 Hilary of Arles (d. 449) preached a sermon that commemorated the first anniversary of the death of Honoratus, his relative and predecessor as bishop of Arles. Using a great deal of hagiographic motives and language, *VHon*. narrates Honoratus' life from his birth to a pagan, aristocratic family in northern Gaul[1], until his death in Arles in 429 or 430. Hilary described how, at a young age, Honoratus had decided to abandon his comfortable existence and, against the will of his family, pursue an ascetic life[2]. Honoratus had thus given up his fortune and had started a pilgrimage with his brother Venantius, who eventually died during the trip. After returning to Gallia around 410, Honoratus settled down in Lérins, an uninhabited island off the Occitan coast, in front of the modern day town of Cannes. Honoratus' example soon attracted other ascetics and, in a few years time, Lérins hosted a thriving community of monks.

Hilary was one of them. Born around 401 to a well-off family related to that

Abbreviations
Homil. Hon. = Eusebius Gallicanus' *Homily in honour of the Deposition of S. Honoratus* (critical edition: Eusebius Gallicanus, *Collectio homiliarum*, pp. 773-780)
VHon. = Ilary's *Sermon on the Life of Honoratus* (critical edition: Hilaire d'Arles, *Vie de Saint Honorat*).

[1] It is generally accepted that Honoratus comes from northern Gaul, see Hilaire d'Arles, *Vie de Saint Honorat*, p. 21. The question is left open by Vogüé, *Sur la patrie d'Honorat de Lérins*; while Woods has proposed a southern Gallic origin of Honoratus' family: *The Origin of Honoratus of Lérins*.
[2] Hilarius, *VHon*., IV, 2, pp. 76-78: «usque ad consulatus provectam familiae suae nobilitatem». Woods has related Honoratus with the renowned Bordelaise poet, quaestor and consul, Ausonius, see Woods, *The Origin of Honoratus*, pp. 78-86.

of Honoratus, Hilary also enjoyed a comfortable, aristocratic youth until Honoratus convinced him to give up all his properties and to start a monastic life in Lérins. Years later, in 427 or 428, Hilary followed Honoratus to Arles when the latter was elected bishop of the city, but his stay there did not last long, and Hilary soon returned to the ascetic reclusion of Lérins. Hilary's second stay at the monastery, however, was also brief. In 429 or 430, less than three years after his election, Honoratus died and Hilary was elected as his successor.

Not long after his death, Honoratus started being considered a saint, undoubtedly helped by the image displayed in Hilary's *VHon*[3]. A first-hand account of Honoratus' life, the sermon provides important insight into the first years of the monastery of Lérins. According to Hilary, Honoratus had made his home on the island looking for a life of solitude, as «he could not bear life among men»[4]. In a few years, however, Lérins turned into one of the main monastic centres in Gaul, attracting a vast number of aristocrats, many of whom became bishops in some of the region's most important episcopal sees. The «ascetic invasion» of the Lerinian monks enriched Gallic Christian life with a combination of moderate asceticism and aristocratic culture that is perceptible in Hilary's refined writing[5].

Accordingly, most of the historiography on *VHon*. has assumed that it was intended for ascetic communities[6], and has therefore focused on analysing its hagiographic and ascetic elements, with particular attention to the monastic life at Lérins[7]. This is the case with Salvatore Pricoco who, in his seminal works on Lérins, interpreted the sermon as a monastic handbook for the community's moderate, aristocratic asceticism[8]. A different approach can be found in Conrad Leyser, who has argued that Hilary's main purpose was to justify his abandonment of the ascetic way of life in front of the monks of Lérins, and especially in front of Eucherius, a fellow monk at Lérins who had written *In Praise of the Desert* in 427 or 428 to celebrate Hilary's return to the monastery[9]. More recently, Peter Turner has interpreted the hagiographic and biblical *topoi* of *VHon*. as literary stylisations of Honoratus' construction of his ascetic self-identity[10].

[3] Honoratus is also considered a saint in *Hom. Hon*., which was probably written between 430 and 439 and shows some similarities with *VHon*.
[4] *VHon*., XV, 3, p. 108: «Verum ille humanae conversationis impatiens».
[5] See Markus, *The End of Ancient Christianity*, p. 199, who coined the expression «ascetic invasion»; Fontaine, *L'ascétisme chrétien*.
[6] An exception is René Nouailhat, who argued that the text was a tool of Christian and moral instruction for a wider audience: *Saints et patrons*, especially pp. 48-86.
[7] Prinz, *Frühes Mönchtum*, especially pp. 48-58; Carrias, *Vie monastique et règle à Lérins*; de Vogüé, *Les débuts de la vie monastique à Lérins*; Labrousse, *Saint Honorat, fondateur de Lérins*, especially pp. 25-35. Besides the ascetic elements, also the theological contents of the text have been the focus of substantial academic interest, see Weiss, *Honorat, héros antique et saint chrétien*.
[8] Pricoco, *Modelli di santità a Lerino*; Pricoco, *L'isola dei santi*, pp. 30-40.
[9] Leyser, «This Sainted Isle».
[10] Turner, *Truthfulness, Realism, Historicity*, especially pp. 63-64, 90-99.

In this article, however, I will focus on the social and political dimensions of the text and will argue that Hilary used his sermon to justify his election as bishop of the city in the previous year. A stranger in town, Hilary used his only connection with Arles, his relative and predecessor Honoratus, in order to legitimise his episcopacy. Hilary played with two opposing models in order to present Honoratus as the ideal bishop of Arles, and structured his sermon accordingly. In the first half, the author emphasised Honoratus' break with the world in order to present him as an outsider to the world, an ascetic without any connections with the episcopal and aristocratic fights that had poisoned Gallic life in the previous three decades. In the second half of the sermon, on the other hand, Honoratus is portrayed as the head of an aristocratic household, who harmonised and successfully managed the communities of Lérins and Arles[11]. Honoratus was thus presented as both a model of sanctity and asceticism, and as the perfect leader of the Arlesian community. Throughout the treatise Hilary also highlighted his special relationship with Honoratus and established parallels between their two careers, leading his audience to the conclusion that Hilary was his most fitting successor as bishop of Arles.

A second related argument of this article is that Hilary's target audience was originally the community of Arles. Although the sermon contains many hagiographical topoi, it was initially composed as a *laudatio funebris*, a funerary panegyric, and was preached in front of the Arlesian flock, with whom the author repeatedly engaged along the sermo[12]. Considering the sermon as epidictic, recitative literature and not solely hagiographical is not only a formal question; it also conditions its interpretation. I will thus argue that reading the sermon, also its hagiographical motives, in the light of the contemporary social and political context provides revealing insights into Hilary's speech.

1. *Setting the scene: bishops in a community in conflict*

When Hilary preached his sermon in 430-431, Arles was one of the most important centres in the western empire. On the estuary of the Rhone, Arles had been a node of communication between the Mediterranean and northern Gaul since the early empire and had enjoyed a special political relationship with Rome, attracting a vast deal of public investment during the Julio-Claudian, Flavian and Antonine dynasties[13]. Summing up this picture, around 390 the court poet Ausonius described Arles as «Gallula Roma», the «little Rome of Gaul»[14]. Yet, Arles' relevance reached its peak in the first decades of the 5th century, when the city became one of the main centres in the West as a result

[11] About the structure of the sermon see Nouailhat, *Saints et patrons*, pp. 130-132.
[12] Bouhot, *Le texte du* Sermo de vita sancti Honorati.
[13] Sintès, Heijmans, *L'évolution de la topographie de l'Arles antique*; Loseby, *Arles in Late Antiquity*.
[14] Ausonius, *The Order of the Famous Cities*, X (see *Ausonius*, p. 276).

of the empire's geopolitical reorganisation. Probably in 395, the praetorian prefecture of Gaul was moved from Trier to Arles, which hence became the administrative centre of Gaul, Spain and Britain[15]. From the beginning of the 5th century, Arles was also the see of the *Concilium Septem Provinciarum*, an assembly of Gallic aristocrats and bishops that discussed «private and public necessities» in Gaul[16].

Much like its political and economic relevance, also the development of Christianity in Arles had greatly benefitted from the imperial patronage[17]. Although the first references to religious communities date back to the 3th century[18], Christianity gained momentum in the city a century later when Arles hosted an ecumenical council presided over by Constantine and attended by representatives of 44 dioceses[19]. During the 5th century, largely as a consequence of its political importance, Arles became one of the most powerful episcopal sees in Gaul and the whole western empire[20].

The rise of Arles as a political and religious metropolis, however, coincided with a period of much turmoil in Gaul, which suffered seven usurpations and increasingly frequent barbarian raids in the first thirty years of the 5th century[21]. Greatly affected by this context, Arlesians looked for the protection of the city walls, which helps to explain why, despite its imperial importance, Arles' 5thcentury archaeological levels are characterised by a scarcity of churches and the invasion of intramural public space by private housing[22].

This context of instability also affected the Arlesian church. As the episcopate became a key institution for ruling the city, both the usurpers and the empire appointed their own men as bishops of Arles[23]. This was the case of Honoratus' predecessor Heros, appointed by the usurper Constantine III (d. 411) after establishing his court in Arles in 408. Heros later repaid the favour by ordaining Constantine a priest, just before the latter was defeated by the imperial troops in 411. The strategy, however, did not work as planned and

[15] I am following here Palanque's chronology which, with some exceptions, is generally accepted, see Palanque, *La date du transfert de la Préfecture des Gaules*; Drinkwater, *The Usurpers Constantine III (407-411) and Jovinus (411-413)*. Chastagnol proposed a later chronology of 407, accepted among others by Kulikowski, Chastagnol, *Le repli sur Arles des services administratifs gaulois*; Kulikowski, *Two Councils of Turin*.

[16] *Constitution «Saluberrima»* (10 April 418) (*Epistolae Merowingici et Karolini Aevi*, p. 13); Drinkwater, *The Usurpers Constantine and Jovinus*, pp. 269-298; Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court*, pp. 334-338.

[17] Droste, *Arles: Gallula Roma*, pp. 117-119; Loseby, *Arles in Late Antiquity*, pp. 58-63.

[18] Cyprian of Carthage, *Epistles*, LXVIII (Cyprianus, *Epistularium. Epistulae 58-81*, p. 265).

[19] See *Concilia Galliae*, pp. 14-22.

[20] Mathisen, *Ecclesiastical Factionalism and Religious Controversy*, pp. 44-68.

[21] From 418, the Visigoths attacked Arles in different occasions in successive attempts to renegotiate the terms of their territorial agreement with the empire. Wolfram, *History of the Goths*, p. 181; Kulikowski, *Barbarians in Gaul*; Halsall, *Barbarian Migrations and the Roman West*, pp. 231-237.

[22] Loseby, *Arles in Late Antiquity*, p. 52; Biarne, *Provinces ecclésiastiques de Vienne et d'Arles*, pp. 73-84; Hubert, *La topographie religieuse d'Arles*; Benoit, *Le premier baptistère d'Arles*; Moore, *A Sacred Kingdom*, pp. 45-48.

[23] Frye, *Bishops as Pawns*.

Constantine was finally executed on his way to Ravenna, while Heros was deposed and chased out of Arles[24].

Heros' replacement as bishop of Arles was Patroclus who, just like his predecessor, was deeply involved in imperial politics. According to Prosper's Chronicle, Patroclus owed his episcopal election to his family connections with the *patricius* Constantius, a powerful general who married the empress Galla Placidia in 417 and became emperor in 421, being succeeded by his son Valentinian III after his death, in September of the same year[25]. Apart from Constantius, Patroclus also relied on his friendship with Pope Zosimus (d. 418), who in 417 granted the bishop of Arles the right to appoint bishops not only in Viennensis, the province of Arles, but also in Narbonnensis I and Narbonnesis II[26]. In the following years, however, Patroclus became a victim of the increasing political instability. In Gaul, Honorius' death in 423 led into the usurpation of Joannes, a largely unknown figure who was defeated and executed by the *patricius* Felix (d. 430) in 425[27]. Soon after, Felix also ordered the execution of the bishop Patroclus, who was killed by a barbarian tribune[28]. The episode is only known from a concise entry in Prosper's Chronicle, but it has been convincingly argued that a lack of supporters in Rome had led Patroclus to collaborate with Joannes, and his death was thus part of the imperial restoration that followed the defeat of the usurpation[29].

The aftermath of Patroclus' execution is equally obscure. In what most probably was a manoeuvre orchestrated by Felix, Helladius (or Euladius) was appointed bishop of Arles. Little is known about Helladius' short episcopacy, which lasted around one year and left very few traces in the sources[30]. Still less known are the reasons why, after Helladius' brief episcopacy, the new bishop of Arles was Honoratus, whose old age and delicate health foreshadowed a very quick transition, as it actually happened[31]. Both the elections of

[24] Sozomen, *Ecclesiastical History*, IX, 15, 1 (see Sozomen, *Ecclesiastical History*, p. 1097); Zosimus, *Letter in favour of Celestine against the African Bishops* (XLV, 5 = *Epistulae Imperatorum Pontificum*, p. 100); Prosper of Aquitania, *Chronicle* s.a. 412 (*Chronica Minora*, p. 466); Frye, *Bishops as Pawns*, pp. 349-361; Halsall, *Barbarian Migrations*, pp. 212-223.

[25] Prosper, *Chronicle*, s.a. 412 (*Chronica Minora*, p. 466).

[26] Zosimus, *Epistles*, I (*Patrologia Latina*, XX, cols. 642-649). After Zosimus' early death in December 418, his successor, the pope Boniface (d. 422) abolished Patroclus' primacy in Gaul: Bonifacius, *Epistles*, XII (*Patrologia Latina*, XX, cols. 772-774); Chadwick, *The Church in Ancient Society*, pp. 454-460; Mathisen, *Ecclesiastical Factionalism*, pp. 60-65.

[27] See Jones, Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, s.v. Felix, pp. 461-462. On Felix's appointment by the Eastern court see Zecchini, *Aezio*, p. 142; McEvoy, *Child Emperor Rule in the late Roman West,* pp. 246-248. For a different opinion see Oost, *Galla Placidia Augusta*, pp. 210-215.

[28] Prosper, *Chronicle*, s.a. 426 (*Chronica Minora*, p. 471): «Patroclus Arelatensis episcopus a tribuno quodam barbaro multis vulneribus laniatus occiditur: quod facinus ad occultam iussionem Felicis magistri militum referebatur».

[29] Mathisen, *Ecclesiastical Factionalism*, pp. 65-74.

[30] Helladius 1: Pietri, Heijmans, *Prosopographie de la Gaule Chrétienne*, p. 969; Griffe, *La Gaule chrétienne à l'*époque romaine, pp. 239-241; Chadwick, *Euladius of Arles*.

[31] *VHon*., XXIII, 2, p. 134: «nec refugit laborem tanti itineris suis praecipue multis iamdudum infirmitatibus gravem».

Honoratus and Hilary raise many questions considering the context of conflict within Arles. Especially, how it is possible that two monks without any known previous connections with Arles were elected bishops of the most important episcopal see in Gaul, a city whose political stability was a matter of imperial concern.

2. *The elections of Honoratus and Hilary*

> But what is it, I ask you, that makes you look for such an unknown man from so afar? Who put into your hearts such love for a stranger and previously unseen person? Who prompted this desire in you that made him come to live among you, after having abandoned those to whom God had conceded the desert? With no doubts it is He Who manages everything, Who not only made him donate to his country as he thought suitable, but also made him travel by sea and land for the benefit of those who saw the great grace of his servant[32].

Behind his colourful rhetoric, Hilary's account shows a great deal of anxiety when describing Honoratus' episcopal election. A skilful writer, Hilary cleverly turned into a virtue what probably was Honoratus' main weakness, i.e. that very few of his Arlesian flock knew who he was before being appointed bishop[33]. Accordingly, unlike in most hagiographical narratives, Hilary did not add any customary allusions to the cheerful unanimity of the community during Honoratus' election[34]. Hilary could embellish what had been a contested process, but he could not lie to the people who only three years before had witnessed Honoratus' appointment. Hilary also omitted any reference to Honoratus' predecessor, or the circumstances of Honoratus' succession, and only mentioned that he had been elected «thanks to his sanctity and actions»[35], leaving unanswered the important question of who had supported his promotion.

Martin Heinzelmann and Ralph Mathisen have argued that Honoratus owed his election to his familial connections and to the political strategies of a small group of local aristocrats and bureaucrats from the prefecture, who had

[32] *VHon.*, XXV, 2-3, p. 142: «Sed unde illud, quaeso, quod tam e longinquo tam ignotus expetatur? Quis illam absentis nec prius visi gratiam vestris pectoribus adfixit? Quis illud desiderium suscitavit ut orbatus his quibus a Domino apud heremum indultus erat, vobis nasceretur? Ille utique quo cuncta dispensat, ille qui eum et patriae suae, quamdiu congruum videbat, indulsit et per maria et per terras, ad utilitatem videntium hanc tantam cultoris sui gratiam circumegit».
[33] Griffe, *La Gaule chrétienne*, p. 241; Heinzelmann on the other hand, argues that Honoratus was appointed by aristocrats working at the prefecture in Arles, including local groups, see Heinzelmann, *Bischofsherrschaft in Gallien*, pp. 75-79.
[34] See Norton, *Episcopal Elections 250-600*, pp. 39-54. A classic example is the election of Ambrose of Milan according to Paulinus, *Life of Ambrose*, VI (see *Vita di Cipriano. Vita di Ambrogio*, pp. 51-124); McLynn, *Ambrose of Milan*, pp. 44-52; Duval, *Ambroise, de son élection à sa consécration*. About the legitimating power of the crowd in the Roman empire see Roueché, *Acclamations in the Roman Empire*. On the impact of the *Life of Ambrose* in Gallic hagiography see Consolino, *Ascesi e mondanità*, pp. 51-61.
[35] *VHon.*, XXV, 1, p. 142: «sanctimonia vero et actibus iam prius summum».

promoted Honoratus without the intervention of the local community[36]. To their interpretation, with which I agree, I will only add some emphasis on the imperial scale of connections at play. Local politics in 5th century Arles were a matter of larger regional and imperial concerns and the election of Honoratus was not an exception. Although the source material is patchy and does not allow a full reconstruction of the aristocratic networks involved, the evidence we do have suggests links between Honoratus, Hilary and the *patricius* Felix.

On one hand, there are links that connect Honoratus with the entourage of Proculus of Marseille who, just like the *patricius* Felix, was one of Patroclus' sworn enemies[37]. Although not explicitly named, Proculus is one of the two bishops mentioned by Hilary, who explained how the bishop of Marseille had tried to convince Honoratus to remain in the city[38]. Proculus probably tried to attract Honoratus to the monastery of Saint Victor, one of the major monastic institutions in Gaul at this time, whose abbot was the theologian John Cassian[39]. Interestingly, the other bishop mentioned in Hilary's sermon is Leontius of Frejus who, like Honoratus, was a friend of Cassian and a dedicatee of the latter's *Conferences*[40].

On the other hand, having ordered the execution of Patroclus, Felix had surely orchestrated Patroclus' substitution by Helladius, an ascetic who also shared theological connections with Cassian and Leontius[41]. In this respect, Owen Chadwick has persuasively argued that Helladius was already part of the lerinian entourage[42], a point which reinforces the argument that both Helladius and Honoratus had been part of Felix's interventions in Gaul after the usurpation. The later *Life of Hilary* (ca. 480), a hagiographical narrative about Hilary of Arles, also supports this possibility as it explicitly mentions how the head of the imperial army in Gaul, Cassius, had mobilised his soldiers to support Hilary's election in 429-430[43]. Cassius had been Felix's appoint-

[36] Heinzelmann, *Bischofsherrschaft*, pp. 75-79; Mathisen, *Ecclesiastical Factionalism*, pp. 87-90.
[37] According to pope Caelestinus a presbyter from Marseilles had been greatly pleased by Patroclus' execution, Caelestinus, *Epistles*, IV, 10 (*Patrologia Latina*, L, cols. 435-436): «Massiliensis vero Ecclesiae sacerdotem, qui dicitur, quod dictu nefas est, in necem fratris taliter gratulatus, ut huic qui eius sanguine cruentus advenerat, portionem cum eodem habiturus occurreret, et vestro eum audiendum collegio delegamus». Although not explicitly mentioned, the unnamed presbyter must be Proculus, with whom Patroclus had some territorial disputes during the papacy of Zosimus, see Zosimus, *Epistles*, I and IV (*Patrologia Latina*, XX, cols. 642-649; 661-665). Mathisen, *Ecclesiastical Factionalism*, pp. 48-60.
[38] *VHon.*, XIII, 1, p. 102.
[39] On Proculus' relationship with Cassian see Rousseau, *Cassian*; Stewart, *Cassian the Monk*, p. 6; Goodrich, *Contextualizing Cassian*, pp. 8-31, 212-226; Tzamalikos, *The Real Proculus Revisited*, pp. 58-60; Leyser, *Authority and Ascetiscism*, pp. 39-47; Ogliari, Gratia et certamen, pp. 118-120.
[40] John Cassian, *Conferences,* Preface II (see Jean Cassian, *Conférences*, pp. 98-99).
[41] Prosper, *Epistles*, CCXV, 2, 9 (see S. Aureli Augustini *Operum*, Sectio II, pp. 454-468). Leontius and Helladius are the dedicatees of the second series of Cassian's *Conferences,* see Praeface II (see Jean Cassian, *Conférences*, pp. 98-99).
[42] Chadwick, *Euladius of Arles*, pp. 200-205.
[43] Honoratus of Marseilles, *Life of Hilary of Arles*, IX (see Honorat de Marseille, *La Vie d'Hilaire d'Arles*, p. 108).

ment as «magister utriusque militia per Gallias» in substitution of Aetius, who, despite his previous involvement in Joannes' usurpation, had been reincorporated in the imperial army and was at that moment increasing his power in Gaul[44].

In addition, this reconstruction fits with the contested and unstable power balance in the empire in the years that followed Joannes' defeat. In 426 Aetius was still negotiating his own return to imperial politics and therefore unable to impose himself over Felix. The same can be said about Galla Placidia, who was not able to defend Patroclus, despite the fact that he was a relative and protégé of her deceased husband, Constantius[45]. Still in 429-430, the election of Cassius as «magister militum per Gallias» shows Felix's considerable influence at court just before Aetius had him executed in 430.

Around a year after the fall of Felix, Hilary wrote his *Sermo on the Life of Honoratus* in a context of considerable instability. In Arles, the bishop had to cope with a deeply divided community that included followers of his predecessor, the bishop Patroclus; aristocrats that had sided with Joannes; supporters of the emperor Valentinian III; and followers of the new strong man in the empire, Aetius, with whom Hilary had a notable incident in 445[46]. Despite its triumphant tone, the *Sermo on the Life of Honoratus* contains hints of the lack of popular support that Honoratus and Hilary had to face in this conflicting environment[47]. In the sermon, Hilary played it safe and tried to dissociate Honoratus and himself from the disputes that disrupted the coexistence in Arles. Hilary's strategy consisted of presenting Honoratus as an ascetic, who had withdrawn from the world, but had all the necessary skills for ruling over the troubled community of Arles. Accordingly, Hilary structured his sermon into two sections containing respectively two opposing processes: the deconstruction and reconstruction of Honoratus' social persona. The tension between Honoratus' rejection of his aristocratic upbringing and his social authority framed Hilary's main argument, namely that Honoratus was a self-made charismatic ascetic, who was destined to lead the community of Arles.

3. *Deconstructing Honoratus' social* persona

In his sermon, Hilary used an abundance of scriptural motives that had already been deployed in hagiographical precedents with which the author was familiar, such as Jerome's *Life of Malchus,* Sulpicius' *Life of St. Martin*,

[44] See the name «Cassius» in Jones, Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, p. 269; Stickler, *Aëtius*, pp. 325-328.
[45] Sivan, *Galla Placidia*, pp. 110-111.
[46] On Hilary's conflict with Leo the Great and the intervention of Aetius, see Zecchini, *Aezio*, p. 250; Zecchini, *La politica religiosa di Aezio*, pp. 250-277; Heinzelmann, *The 'Affair' of Hilary of Arles*.
[47] On the conflicts in Arles during Honoratus' election see *VHon.*, XXVIII, 1-2; on Hilary's disputed election see *VHon.*, XXIV, 2. Both passages are quoted and discussed below.

and above all Athanasius' *Life of St. Anthony*[48]. As in these heroic examples, Honoratus also withdrew from the world and looked for a life of solitude in his pursuit of Christian rectitude. There were, however, significant differences with these models, in which the tension arises from the temptation of the devil, frequently manifested in the form of sexual sins[49]. In Hilary's sermon, on the contrary, temptation arose from the social and political obligations of the late Roman aristocratic way of life[50]. Hilary devoted the whole first half of his sermon to give a detailed account of Honoratus' rejection of his social duties, an emphasis that contrasts with the other first-hand account on the bishop, the later *Homil. Hon.*, which condensed these episodes into a short paragraph[51]. Probably preached sometime between 430 and 439 by Eucherius while he was at Lérins, the homily offers an interesting parallel case of the appropriation of Honoratus' memory. A comparison of these sources further reveals how Hilary reworked the figure of Honoratus in a way that was attractive for his Arlesian audience and opportune for his own political agenda.

Hilary started his narrative of Honoratus' path to sanctity by recalling how the defunct bishop had broken ties with his family when he was still a teenager[52]. In line with classic epideictic literature, Hilary put a great deal of effort into describing the aristocratic pedigree of Honoratus' family, which was also his own family. He thus mentioned that some of Honoratus' ancestors had arrived to held the consulship, and the whole family had an «enviable dignity and is highly esteemed throughout almost the whole world»[53]?. This allusion, which does not appear in *Homil. Hon.,* fits the context of Arles, a city that stood out because of the social relevance of its bishops. Hilary, however, reminded his audience that for Christians «the highest nobility is to be counted amongst the sons of God»[54], and thus described how Honoratus had challenged all the foundations of his aristocratic family. Honoratus had first renounced the pagan faith of his forefathers, being the first member of the family to embrace Christianity. Hilary presented Honoratus' conversion as a detachment from the traditional upbringing of Roman aristocrats, as Honoratus had been «educated at God's own school»[55]. Honoratus conversion

[48] Hilaire d'Arles, *Vie de Saint Honorat*, pp. 26-27; Courcelle, *Nouveaux aspects de la culture Lérinienne*.
[49] Athanasius of Alexandria, *Life of St. Anthony*, V, 4; VI, 2 (see Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, pp. 144, 148), Jerome, *Life of Malchus*, VI (*Patrologia Latina*, XXIII, cols. 56-57).
[50] Nouailhat, *Saints et patrons*, pp. 91-92; About the construction of the ascetic authority among the late antique bishops see Consolino, *Ascesi e mondanità nella Gallia tardoantica*, pp. 46-58; Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity*, pp. 100-110.
[51] *Homil. Hon.*, IV, 30-35, p. 776.
[52] *VHon.*, V-VIII, pp. 78-90.
[53] *VHon.*, IV, 2, pp. 76-78: «Praetermitto itaque commemorare avita illius saecularium honorum insignia et, quod concupiscibile ac paene summum habet mundus». See Heinzelmann, *Bischofsherrschaft in Gallien*, p. 77.
[54] *VHon.*, IV, 1, p. 76: «et fastigium nobilitatis est inter Dei filios computari» (*Wisdom* V, 5).
[55] *VHon.*, V, 1, p. 78: «quam omnes etiam aetatum gradus gratia semper et virtute transcenderit, maiorque se semper inventus sit, ut prorsus divino quodam paedagogio educatum putes».

also clashed with a pillar of the Roman family and society: the authority of the father or *patria potestas*. In sharp contrast with Antony, who showed remarkable obedience to his parents[56], Honoratus had rebelled against their authority and had claimed to be the son of God the Father[57]. Although the motif is not uncommon in other hagiographical accounts[58], Hilary put substantial emphasis on it, which he presented as Honoratus' farewell to his aristocratic life[59]. Honoratus' father, nonetheless, is described as a wise, loving paterfamilias, who cared for his son's education, fostering a stimulating environment in which Honoratus had learnt all the necessary skills for his future life as leader of a community[60].

Honoratus' next step in his withdrawal from society was giving up all his patrimony, an episode that helped Hilary to further emphasise Honoratus' well-off origins: «In this way they [Honoratus and his brother] now got rid of their whole fortune, which although they have been spending for a long time on works of charity, was still substantial»[61]. In line with his hagiographic models, Hilary described the episode as a charitable act for the benefit of the underprivileged: «Their property, which had been at the service of the poor since they had become the owners, is sold in lots, so the money can be distributed among the poor»[62]. Significantly, however, Hilary also presented almsgiving as Honoratus' sacrifice for the whole community. He thus described how the whole country had opposed Honoratus' decision to leave his homeland and journey to the East with his brother Venantius: «their country had received the abundance of their alms and pays back with an abundance of tears»[63]. The episode allowed Hilary to emphasise the brothers' commitment to their community, while explaining their break with the world as the realisation of their true saintly nature: «Leaving *their country, their home, and their parents*, like their model, they truly show themselves as the *sons of Abraham*»[64].

[56] Athanasius of Alexandria, *Life of S. Anthony*, II, 1-2 (Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, p. 132).
[57] *VHon.*, VIII, 4, p. 90: «cum Dei patris filius esse contendit».
[58] Jerome, *Life of Malchus*, III (*Patrologia Latina*, XXIII, col. 53); Sulpicius, *Life of St. Martin*, II (see Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*, pp. 254-256). The episode is very briefly mentioned in *Homil. Hon.*, IV, p. 776: «qui patriam vel parentes, illius fervore, contempserit; qui virtute illius, insidiosa saeculi blandimenta calcaverit».
[59] *VHon.*, V, 5, 6, pp. 82, 84.
[60] *VHon.*, VI, p. 84; Brown, *Power and Persuasion*, pp. 35-70. On the importance of managerial skills among Christian bishops see Consolino's study on the episcopal model displayed by Ambrose of Milan, Consolino, *Ascesi e mondanità*, pp. 23-37.
[61] *VHon.*, XI, 4, p. 98: «Diripitur itaque dudum quidem vario misericordiarum opere vexata, adhuc tamen larga substantia»; see Brown, *Power and Persuasion*, pp. 78-89; Brown, *Poverty and Leadership*, pp. 7-15.
[62] *VHon.*, XI, 4, p. 100: «Possessio, quae pauperibus, ex quo ab ipsis fuerat possessa servierat, pauperibus nunc distribuenda distrahitur».
[63] *VHon.*, XI, 4, p. 100: «Excepit patria effusam misericordiam et fletibus effusis repensat».
[64] *VHon.*, XII, 1, p. 100: «Exeuntes *de terra sua et de domo et de cognatione sua* (*Genesis*, XII, 1), exemplo pares vere *Abrahae filli* (*John*, VIII, 39; *Luke*, XIX, 9)»; Turner, *Truthfulness, Realism, Historicity*, pp. 44-55.

This was not the only case in which Hilary found himself keeping the balance between two contradicting ideas; several paragraphs in the sermon are devoted to explaining how the bishop of one the most powerful episcopal sees in the West had long rejected ecclesiastical institutions[65]. Unlike Antony and Malchus, who had been constant frequenters of the church[66], Honoratus' early life is described as a «private episcopate», with the young Honoratus receiving and advising bishops at home and not the other way around[67]. Later in his life, Honoratus bluntly showed his reluctance to join the church of Marseille, when he turned down the invitation of the influential bishop Proculus to remain in the city:

> The one whose memory we cherish today was almost snatched from our city by the church of Marseille. The bishop of the city ardently wanted to enjoy his [Honoratus'] company. What resistance could have overcome such a passion that used tears to fight and sweet words to seduce? Nonetheless, with a renewed energy, like sensing a new danger, they set sail[68].

The episode not only symbolised Honoratus' unwillingness to accommodate his spiritual aspirations to more institutionalised forms, but also helped Hilary to dissociate Honoratus from the ambitious bishop of Marseille. Unlike Honoratus' father, undoubtedly portrayed in a good light, Hilary's nonchalant allusion to the bishop of Marseille is intentionally vague. Due to his conflicts with Patroclus, Proculus was a hugely divisive figure in Arles, but instead of omitting such a delicate issue Hilary had stated Honoratus' connections with the entourage of Marseille in order to gain political capital from them[69]. A skilled rhetorician, Hilary's allusion to the bishop of Marseille allowed different readings that would please both, Proculus' supporters and detractors in Arles. In the first place, Proculus' image is rather neutral in the sermon. Proculus was indeed very fond of Honoratus, but that did not make him better than any other, considering that Honoratus and his brother were loved «wherever they roam», as Hilary explicitly stated in the previous paragraph[70]. Secondly, Honoratus' departure from Marseille is sufficiently ambiguous as to not explain if the "new danger" that threatened the brothers had to do with Proculus or with the general turmoil in Gaul[71]. Although, later in his sermon,

[65] *VHon.*, XVI, 2, p. 112: «diu evitati clericatus officio».
[66] Jerome, *Life of Malchus*, II (*Patrologia Latina*, XXIII, col. 53). Also Martin is portrayed as «always thinking on church matters and monasteries»: Sulpicius, *Life of S. Martin*, II, 4 (Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*, p. 254).
[67] *VHon.*, IX, 4, p. 92.
[68] *VHon.*, XIII, 1, p. 102: «Hunc ipsum iam tunc cuius hodie memoria pascimur urbi huic Massiliensis ecclesia paene praeripuit, hortante illius urbis antistite et tali eo gaudente collegio. Se quid non ille fervor lacrimarum certamine et blandimentorum ambitione vinceret? Alacrius ergo, tanquam novo admoniti periculo, maria transmittunt».
[69] Mathisen, *Ecclesiastical Factionalism*, pp. 48-60.
[70] *VHon.*, XII, 3, p. 102: «ubicumque itur, ibi alia, velint nolint, fama pariatur». On the *fama* effect in hagiographical narratives see Turner, *Truthfulness, Realism, Historicity*, pp. 102-108.
[71] While analysing the textual tradition of the text Bouhot states that this allusion was a direct

Hilary unmistakably connected Honoratus with the circle of ascetics of Marseille, this obscure mention to Proculus cleverly eluded a potentially divisive connection.

Hilary showed the same cautious attitude when narrating Honoratus' trip to the East. He described how, «in order to avoid their trip to be considered an immature audacity», they joined Caprasius, an old and saintly man whom they called «father»[72]. In this way, Hilary distinguished Honoratus from the radical image of the *gyrovagues*, the wandering monks of the desert[73]. The author, however, employed a great deal of rhetorical élan in order to present the trip in the fashion of model ascetic pilgrimages, despite the fact that Honoratus and Venantius did not head towards the Egyptian dessert or the Holy Land, but to Achaea. A much more modest place from the point of view of spiritual geography, Hilary deployed a substantial amount of geographical imagery in order to present Achaea as a desolated biblical desert, a barbarian land battered by the winds, where Latin was unknown. The untamed landscape of Achaea helped to intensify the brothers' detachment from their aristocratic past, and Hilary triumphantly trumpeted how Honoratus and Venantius, «who had been educated in sophistication and comfort, triumphed against such an unpredictable variety of waters and winds»[74]. Later in his sermon, Hilary described how this spiritual trip had been God's plan «who made him [*Honoratus*] travel over land and sea for the benefit of those who witness the grace of his servant»[75]. The allusion comes after Hilary had repeatedly asked his Arlesian audience who convinced them choose Honoratus as bishop. The author linked in this way Honoratus' ascetic withdrawal with his future as bishop of Arles, and explained both as part of God's own agenda[76].

Despite Honoratus' centrality in the first half of the sermon, Hilary's readers soon perceive that the other main character of the narrative is Hilary himself. The author had first jumped into the scene at the beginning of the sermon, where he explained his familiar connections with Honoratus. Hilary resorted here to his typical rhetorical strategy of understating an aspect in order to focus the attention of his audience on that particular detail: «on the

criticism against bishops who keep foreigners in their entourage, see Bouhot, *Le texte du* Sermo, p. 137.

[72] *VHon.*, XII, 1, p. 100: «Ne quid tamen iuvenili ausu temere ab ipsis inceptum putaretur». Other contemporary criticism to the wandering monks can be found in John Cassian, *Conferences,* XVIII, 7 (Jean Cassian, *Conférences*, pp. 18-21); Dietz, *Wandering Monks*, pp. 82-88.

[73] Dietz, *Wandering Monks*, pp. 67-78.

[74] *VHon.*, XIII, 2, p. 104: «Expetunt litora quibus Barbara esset»; *VHon.*, XIV, 1, p. 100: «Illud commemorasse sufficiat intrepide ab illis pro Christi desiderio maris reuma toleratum, squalorem ac sterilitatem Achaici litoris expetitam et tam delicate, tam molliter educatos contra tantas aquarum et aurarum varietates decertasse». Labrousse, *Saint Honorat*, pp. 21-24. About the importance of the dessert in the construction of ascetic authority see Rapp, *Holy Bishops*, pp. 105-110; Turner, *Truthfulness, Realism, Historicity*, pp. 52-53.

[75] *VHon.*, XXV, 3, p. 142: «ille qui eum et patriae suae, quamdiu congruum videbat, indulsit et per maria et per terras, ad utilitatem videntium hanc tantam cultoris sui gratiam circumegit».

[76] *VHon.*, XXV, 2-3, p. 142. The passage has been quoted *in extenso* above.

other hand, I won't fear to be seen as speaking maybe too favourably of one of my relatives (...) there is no one who did not count Honoratus among his relatives, who did not see or consider him as one of his relatives»[77]. Later in the text, however, Hilary blatantly stole the limelight and devoted three paragraphs to drawing parallels between Honoratus' flight from the world and his own life story. He thus explained to his audience how, like Honoratus, he had enjoyed an easy aristocratic life until the old and sick abbot of Lérins had made a long journey to his homeland with the sole purpose of converting him to the monastic life. Honoratus spent days trying to persuade his reluctant relative until Hilary eventually yielded. Just like Honoratus, Hilary had then given up his properties, family, and homeland, and joined the monastery of Lérins, where he benefitted from the abbot's direct instruction: «Although it is true that he radiated benevolence for everyone, allow me to say without arousing envy, how much he had for me»[78]. The excursus on his life helped Hilary to present himself as Honoratus' alter ego, an ascetic who had renounced to all his earthly ties and had fled to Lérins, far from the corruption of the aristocratic world. Most of his audience, however, was probably aware of the involvement of the praetorian prefect and the imperial troops in Hilary's episcopal election only a year before[79]. Appropriately, Hilary devoted the second half of his sermon to explaining how he and Honoratus had been snatched from ascetic retirement as part of a divine plan for the greater good of the community of Arles.

4. *Building a community*

Despite Hilary's triumphant description of Honoratus' pilgrimage, Venantius did not survive the trip and died in Achaea. After his brother's death, Honoratus decided to return to Gaul and start a new life as an ascetic in Lérins. His return splits Hilary's narrative into two opposing sections. Up to this moment, Honoratus' life has been a process of personal deconstruction and the rejection of his social roles, in which he had given up his aristocratic family, his homeland and the church. Stripped of his earthly ties, Honoratus showed his spiritual superiority and special connection with God[80].

In opposition to the first section, the second half of the sermon describes the reverse process, the reconstruction of Honoratus' social roles and identity.

[77] *VHon*., III, 3, p. 74: «Nec verebor ne nimis forsitan favorabiliter de meo loqui credar quia, praeterquam quod nihil non inferius dici suis virtutibus potest, nemo est qui illum non suum computet, suum senserit suumque crediderit».
[78] *VHon*., XXIV, 3, p. 140: «Iam vero illam sui in omnes profluam caritatem, quod sine invidia dixerim, quantum in me adiecerat».
[79] Honoratus of Marseilles, *Life of Hilarius*, IX (Honorat de Marseille, *Vie d'Hilaire d'Arles*, p. 108).
[80] On the spiritual authority of the monk-bishop see Rousseau, *The Spiritual Authority of the Monk-Bishop*; Alciati, *Monaci, vescovi e scuola*, especially pp. 62-121.

This part of Honoratus' life was a trip back to his origins, both in geographical and social terms, in which the bishop retraced all the steps of his ascetic withdrawal. In successive episodes, Honoratus returned to Gaul, built his own family of monks, successfully managed the most important episcopal see in the region, and found his new homeland, first in Lérins and later in Arles. In this section Honoratus is no longer presented as a committed ascetic, fleeing from his earthly obligations, but as the ideal bishop, fostering peace and harmony in his community, and effectively managing the resources of his church[81]. Interestingly, although Honoratus had shown a very proactive determination when pursuing his ascetic goals, his return to the world is characterised by a lack of agency, an inertia that directed him towards his destiny in Lérins. Attracted by his exceptional moral and social qualities, people around Honoratus progressively dragged him into more responsibilities that he accepted as a sacrifice for his community. His new public life, however, did not change Honoratus; quite the opposite, preserving the same sanctity, Honoratus was able to modify the places he dwelled in, making his way back into a self-tailored world[82].

This can be seen, for instance, in the way Honoratus was said to have civilised the uninhabitable wilderness of Lérins. Using different hagiographic *topoi*, Hilary described the island as a desert, hostile to human presence, deprived of water and infested by snakes and scorpions. In one of the few miracles contained in the sermon, Honoratus, domesticated the untamed nature of Lérins, expelling the snakes and making water to spring[83]. Although Honoratus had made Lérins his home as he looked for a life of solitude, he was soon surrounded by monks who wanted to follow his example: «Honoratus established there a divine camp and the place, which up to that moment had been hostile to human presence, shined with the brilliance of angelical works»[84]. Honoratus as a result had found himself unwillingly enmeshed in the responsibilities of monastic life: «For the first time he is forced to assume the obligations of the ecclesiastical office that he had long rejected»[85]. Hilary, however, provided hints that show how Honoratus' involvement in the church had not been as involuntary as he emphatically stated. According to Hilary, Honoratus had chosen the island of Lérins because it was isolated, but «blessed with the nearness of a saintly, heavenly man in Christ, the bishop Leontius, who is linked to him [Honoratus] with deep love»[86]. Fleeing to a desert close to civilisation is a hagiographic motif, and Turner has rightly pointed out that

[81] Rapp, *Holy Bishops*, pp. 156-160.
[82] Turner, *Truthfulness, Realism, Historicity*, p. 106.
[83] *VHon.*, XV, 4, p. 109; Turner, *Truthfulness, Realism, Historicity*, pp. 98-99.
[84] *VHon.*, XVI, 1, p. 110: «Honoratus vester castra illic quaedam Dei collocat et, qui locus dudum homines a sua commoratione reppulerat, angelicis illustratur officiis».
[85] *VHon.*, XVI, 2, p. 112: «Hic primum illigatur diu evitati clericatus officio, hic refugam suum sacerdotalis infula innectit».
[86] *VHon.*, XV, 2, p. 108: «sancti ac beatissimi in Christo viri Leontii episcopi oblectatus vicinia et caritate constrictus».

the reference was part of Honoratus' self-conscious construction of his identity as a saint[87]. But in the specific context of Arles, the reference to Leontius was both intentional and meaningful. As explained above, Leontius of Frejus was linked to Cassian and to a powerful episcopal network. Much less divisive than Proculus, Leontius allowed Hilary to emphasise Honoratus' episcopal connections without opening old wounds in his disunited community.

After describing the establishment in Lérins, Hilary went on to detail Honoratus' management of his monastic community. A major point of interest for the author, Hilary put in this section much more emphasis than his hagiographical models, devoting fourteen long paragraphs to describing Honoratus' managerial virtues. Hilary depicted Honoratus as a loving father, concerned about the happiness of his monks «because he feels everyone's sufferings and he cries as if they were his own»[88]. The metaphor of the monk and bishop as a «father» for his community is a well-established topos in the hagiographic literature[89]. Yet, In Hilary's narrative, Honoratus was more than just a father; he was also the head of an aristocratic household. In contrast to the image of the solitary ascetic displayed in the first half of the sermon, Honoratus is here portrayed as a competent leader, who provided justice and fostered harmony and cohesion among his monks, who interestingly called him *dominus* as well as *pater*[90]:

> Here, therefore, that community of people eager to serve God and gathered together from all the parts of the world by his name [Honoratus'], although diverse in customs and languages, acted in unison in the same love for him [Honoratus]. Everyone called him master (*dominus*), everyone called him father, because they know they have found in him their country, their family and all their possessions[91].

Complying with the ideal of a traditional aristocratic «dominus», Honoratus was a skilful manager of the resources of his community[92]. According to Hilary, Honoratus «made sure that no one was burdened with too much work and no one should become idle through excessive rest»[93]. A charitable Christian, Honoratus asked his monks to give up all their belongings before joining the

[87] Turner, *Truthfulness, Realism, Historicity*, pp. 90-92.
[88] *VHon.*, XVII, 7, p. 116: «Omnium enim ille passiones suas credidit et tamquam suas flevit».
[89] *Hom. Hon.*, II, p. 775; Brown, *Augustine of Hippo*, p. 191 and *Poverty and Leadership*, pp. 24-30; Heinzelmann, *Bischofsherrschaft*, p. 155; Rapp, *Holy Bishops*, pp. 66-73.
[90] *VHon.*, XVIII, 4, p. 122; Salzman, *The Making of a Christian Aristocracy*, pp. 201-217; Van Dam, *Leadership and Community*, pp. 155-156.
[91] *VHon.*, XIX, 1, p. 124: «Hinc illud erat quod omnis congregatio illa divinae cupida servitutis ad nomen ipsius ex diversis terrarum partibus collecta, tam moribus quam linguis dissona, in amorem illius conspirabat. Omnes dominum, omnes patrem vocabant, in illo sibi patriam ac propinquos et omnia simul reddita computantes».
[92] On the importance of patrimony in aristocratic households see Salzman, *Symmachus and his Father*; Cooper, *The Fall of the Roman Household*, especially pp. 37-44. On the importance of administrative skills for bishops see Rapp, *Holy Bishops*, pp. 23-55.
[93] *VHon.*, XVIII, 1, p. 121: «providerit ne quem nimius labor gravaret, ne quis nimia quiete torpesceret».

monastery[94]. But far from the carefree asceticism of his youth, the abbot Honoratus wisely managed the common property of the community, saving enough money «in consideration of the community that keeps growing everyday»[95]. The emphasis on the economic management of the monastery in Hilary's sermon contrasts with the silence about the topic in *Homil. Hon.,* despite the fact that the latter was preached in front of the monastic community of Lérins. The message of peaceful coexistence and efficient management was surely more relevant for Hilary's Arlesian audience, who suffered a scarcity of public spaces for the cult and had endured frequent conflicts for the last thirty years[96].

Hilary, moreover, went on to describe Honoratus' episcopacy in the same terms of the efficient management of the resources and conciliatory leadership, a formula that according to the author had made the church of Arles flourish, «just as the monastery had previously flourished under his leadership»[97]. Hilary thus explained how, Honoratus had conveniently distributed the offerings accumulated by his predecessors in acts of charity, saving «just enough for the necessities of his ministry»[98]. Nonetheless, most of Honoratus' efforts were invested in governing the difficult community of Arles: «From the moment he received the command of this church, his first concern was to keep the harmony and his main task to join in mutual love a brotherhood divided by the angry passions aroused by the succession of their bishop»[99]. Honoratus «knew that it was not easy to rule over quarrelling individuals», and so he put a remarkable effort «into ruling with love rather than dominating with terror»[100]. Later in his sermon Hilary provides an example of how Honoratus' love had brought together the conflicting parties of the city, as he described how «the current and some former prefects» had visited Honoratus in his deathbed[101].

After having gone through Honoratus' accomplishments, and almost at the end of his sermon, Hilary stepped into the spotlight again and, for the second time in his text, made explicit the connections between his life and that of Honoratus:

[94] Hilary used the biblical words «sold all your properties, donate them to the poor and then come to me», *VHon*., XX, 3, p. 126: «vende omnia tua et da pauperibus et veni, sequere me» (*Ephesians*, IV, 2).
[95] *VHon*., XX, 4, p. 128: «respectu sibi creditae et crescentis quotidie congregationis».
[96] Mathisen, *Ecclesiastical Factionalism*, pp. 48-60; Loseby, *Arles in Late Antiquity*, p. 52.
[97] *VHon*., XXVIII, 3, p. 148: «Floruit igitur sub illo Christi ecclesia sicut monasterium ante floruerat».
[98] *VHon*., XXVIII, 4, p. 149: «Hoc solum quod ministerio sufficiens erat reservavit».
[99] *VHon*., XXVIII, 1, p. 146: «Denique ut primum ecclesiae huius regimen accepit, prima ei cura concordiae fuit et praecipuus labor fraternitatem, calentibus adhuc de adsumendo episcopo studiis, dissidentem mutuo amore conectere».
[100] *VHon*., XXVIII, 1-2, pp. 146-148: «noverat non facile quicquam discordantibus imperari. Studebat praeterea amore potius regere quam terrore dominari». A similar image is provided in the *Homilia*, see *Homil. Hon*., X, p. 779: «Regnabat in patre pietas, quia in subiectis totum oboedientia, totum humilitas possidebat». The Homily, nonetheless, shows a remarkable emphasis on the concepts of obedience and humility as monastic virtues, see *VHon*., VII and X, pp. 777-779; against *superbia* and *invidia*, see *VHon*., VIII, p. 778.
[101] *VHon*., XXXII, 1, p. 156.

> By inciting your minds to elect me despite my insignificance, the Good Lord has granted that I should not be away from his [Honoratus'] tomb for long and that, through your prayers, he will not let me stray far from his path... It is for you, I realise, that with his help I was *reborn in Christ*; it is for you that he educated me despite my indignity; it is for you that he unknowingly sought me out with great effort; it is for you that he generously instructed me with so much attention and consideration, seeking in me the vein of faith as well as the vein of his own blood. It is for you that he put so much effort into writing me letters, and made a detour in his trip just to visit me, and unknowingly, I dare to say, but maybe foreseeing the future, he managed to convince me to come back from the island where I dwelled for love of the desert, after having separated from him in the first times of his episcopate; and all this in order to help me to find a homeland in your love and close to his tomb[102].

In this paragraph Hilary finally reveals for his audience the implicit meaning of his speech, namely, that the big hero of the story, Honoratus, had only been instrumental insofar as a bigger narrative was concerned, whose main character was Hilary himself. According to the author, thanks to Honoratus Hilary had left his aristocratic life and his retirement in Lérins and had eventually fulfilled his destiny as bishop of Arles. Hilary recalled for his audience all the steps of his ascetic withdrawal and boldly presented them as a sacrifice for the benefit of the Arlesians, repeating no less than five times the expression «it is for you (*vobis*)». The anaphoric repetition of «vobis» directed towards the audience contrasts here with the one discreet reference to the community's involvement in Hilary's election at the beginning of the excerpt[103]. Hilary did not present his election as an enthusiastic acclamation, most probably because it was not the case, but he justified his appointment by claiming to be part of the same divine plan that had guided Honoratus from the desert to the church of Arles.

5. *Conclusions*

Hilary was not only an elegant writer, but also a great storyteller. In *VHon.*, Hilary offered his audience the detailed account of how Honoratus had left his self-indulgent aristocratic life and triumphed in the «desert»

[102] *VHon.*, XXXVI, 1-2, pp. 166-168: «Pius Dominus qui stimulando animos vestros ad electionem parvitatis meae dedit ne a sepulcro illius longius abessem, illud etiam vobis orantibus dabit ne a viis illius longe recedam sed, ut quicquid illum egisse cognovero, id sine exploratione, aliqua aut disceptatione factorum agere festinem. Vobis enim me, ut video, iam tunc per illum *Deus genuit* (*Psalms*, II, 7). Vobis licet indignum praeparavit vobis ille me nesciens tanto labore quaesivit; vobis tam propensa sollicitudine et cura utcumque erudivit, quaerens in me fidei, sicut sanguinis sui venam. Vobis me tanto labore per litteras, tanto per excursum suum ambitu, ab insula, cui me derelictis episcopatus sui principiis secreti amore reddideram, non audio dicere nesciens, fortasse praescius, amovere satagebat, ut mihi iuxta sepulcri sui sedem in amore vestro patriam collocaret».

[103] Honoratus of Marseilles, *Life of Hilarius*, X (Honorat de Marseille, *Vie d'Hilaire d'Arles*, pp. 110-112) describes the joy and unanimity of the Arlesians during Hilary's election. Written around 480, however, the *Vita Hilarii* contains a substantial amount of hagiographical topoi of dubious credibility, see Honorat de Marseille, *Vie d'Hilaire d'Arles*, pp. 75-81.

before becoming an abbot, a bishop and finally a saint[104]. As the story of a saint, however, Hilary's sermon is striking for its paucity of miracles, a quality that the historiography focusing on the hagiographical dimension of the text has consistently emphasised. Hilary had two good reasons for such a prudent attitude. First, he preached this sermon in front of an audience that had personally met Honoratus before his death, just a year before. Hilary's goal, furthermore, was not to portray Honoratus as a spectacular wonder-worker, but as an efficient, harmonising bishop, who combined the opposing virtues of ascetic charisma and aristocratic resourcefulness.

To this end, Hilary put all his rhetorical skills to work and described Honoratus' life as a return journey both in geographical and social terms, in which Honoratus first got rid of all his earthly ties and then reconstructed a new social identity as an abbot and bishop. Throughout his narrative, Hilary constructed Honoratus' image through a complex and largely contradicting amalgam of social clichés. Honoratus was thus an aristocrat, who rejected his well-off origins but had all the managerial skills of a patrician paterfamilias. Simultaneously, the bishop was an enthusiastic ascetic, who became bishop of one of the most problematic and powerful churches in the West and ruled it with the caring love of a monk. Despite its inconsistencies, Hilary's model succeeded in presenting Honoratus as the ideal bishop, not a small achievement considering that he had been in office less than three years. Honoratus was a charismatic ascetic with a special connection with God, who also had the entrepreneurial expertise of an aristocrat. Honoratus' outstanding capacities for the office legitimated his episcopacy, despite his lack of popular support.

Yet despite appearances, Honoratus was not the centre of the sermon. Although he only stepped onto the stage twice, Hilary dominated most of the argumentation, setting himself up as the only one who knew the details about Honoratus' life and could decode the saint's past. In different occasions, Hilary manifested his indignity and ineptitude compared to Honoratus: «If only my limited spirit had assimilated as much as he wanted to teach me! He would have prepared me for you, who listen to me today, and made me worth of your consideration, and he would have educated, without noticing it, a suitable successor»[105]. But his whole argumentation undercut this statement. Using Honoratus as his alter ego, Hilary described their lives in parallel, making both part of the same divine plan that forced them to leave their country and family and to adopt an ascetic life before being appointed bishops of Arles.

Hilary's episcopacy also proved his emphatic self-belittlement wrong. In the following years, Hilary became one of the most powerful bishops of Gaul, standing out for his remarkable attitude and ambition[106]. In the *Life of Hi-*

[104] *VHon.*, III, 3, p. 74.
[105] *VHon.*, XXIV, 1, pp. 138-140: «Atque utinam tantum angustiae spiritus mei recepissent quantum ille studebat infundere! Praeparasset me profecto vobis et desiderio vestro dignum dedisset et successorem sibi idoneum nesciens erudisset».
[106] Heinzelmann, *The 'affair' of Hilary of Arles*, pp. 239-51.

lary, however, Hilary is described with the same combination of ascetic, and pragmatic authority he had used for depicting Honoratus[107]. Hilary is thus portrayed as a resolute bishop who was able to confront the prefect and the pope, but also as an ascetic and a saint with healing powers who protected his city and his flock. To a great extent, Hilary's image in the *Life of Hilary* was based on the stylisation of his own life that he had provided in *VHon*.[108], where Hilary had even predicted that one day he would become a saint[109]. Hilary's posthumous sanctification perfectly instantiated his self-construction as Honoratus' second self, ultimately proving that the Honoratus he described in his sermon had been his most suitable predecessor.

[107] See Rapp, *Holy Bishops*, especially pp. 42-55; 66-73.
[108] About the close relationship between both hagiographic texts see Honorat de Marseille, *Vie d'Hilaire d'Arles*, pp. 1-19. Although the *Life of Hilarius* is not analysed in Turner's monograph, the author provides many illuminating examples of the formative character of hagiography and biography, see Turner, *Truthfulness, Realism, Historicity*, especially pp. 84-85 (on Martin of Tours), 113-115 (on Plotinus).
[109] *VHon*., XXVIII, 1, p. 146, n. 4, Hilary called Honoratus «Israelis agitator» (*Vetus Latina, IV Kings*, II, 12), the driver of Israel, the same expression Elisha used for referring to Elijah when the latter was lifted up to heaven in a chariot of fire. Comparing themselves with the biblical couple, Hilary was implicitly assuming the role of the prophet Elisha.

Quoted Works

R. Alciati, *Monaci, vescovi e scuola nella Gallia tardoantica*, Roma 2009 (Temi e testi. Studi di storia del cristianesimo, 72).
Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, edited by G.J.M. Bartelink, M. Alexandre, A. Martin, Paris 2004 (Sources chrétiennes, 400).
S. Aureli Augustini *Operum*, Sectio II, S. Augustini *Epistulae*, edited by A. Goldbacher, Vindobonae-Lipsiae 1906 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 57).
Ausonius, with an English Translation, edited and translated by H.G. Evelyn White, London-New York 1919.
F. Benoit, *Le premier baptistère d'Arles et l'abbaye Saint-Césaire*, in «Cahiers archéologiques», 5 (1951), pp. 31-59.
J. Biarne, *Provinces ecclésiastiques de Vienne et d'Arles*, Paris 1986.
J.-P. Bouhot, *Le texte du* Sermo de vita sancti Honorati *d'Hilaire d'Arles*, in «Revue des études augustiniennes», 28 (1982), pp. 135-136.
P. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity*, Madison 1992.
P. Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, London 2000.
P. Brown, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire,* Hanover N.H. 2001.
M. Carrias, *Vie monastique et règle à Lérins au temps d'Honorat*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», 74 (1988), pp. 191-211.
H. Chadwick, *The Church in Ancient Society: from Galilee to Gregory the Great*, Oxford 2001.
O. Chadwick, *Euladius of Arles*, in «Journal of Theological Studies», 46 (1945), pp. 200-205.
A. Chastagnol, *Le repli sur Arles des services administratifs gaulois en l'an 407 de notre ère*, in «Revue historique», 249 (1973), pp. 23-40.
Chronica Minora, saec. IV.V.VI.VII., I, edited by T. Mommsen, Berolini 1892 (MGH, Auctores Antiquissimi, 9).
Concilia Galliae, a. 314-506, edited by C. Munier, Turnhout 1963 (Corpus Christianorum. Series Latina, 148).
F.E. Consolino, *Ascesi e mondanità nella Gallia tardoantica. Studi sulla figura del vescovo nei secoli IV-VI*, Napoli 1979.
K. Cooper, *The Fall of the Roman Household*, Cambridge 2007.
P. Courcelle, *Nouveaux aspects de la culture Lérinienne*, in «Revue des études latines», 46 (1968), pp. 379- 409.
Cyprianus, *Epistularium. Epistulae 58-81*, edited by G.F. Diercks, Turnhout 1996 (Corpus Christianorum. Series Latina, 3C).
M. Dietz, *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims: Ascetic Travel in the Mediterranean World,* University Park 2005.
J.F. Drinkwater, *The Usurpers Constantine III (407-411) and Jovinus (411-413)*, in «Britannia», 29 (1998), pp. 269-298.
M. Droste, *Arles: Gallula Roma. Das Rom Galliens*, Mainz am Rhein 2003.
Y.M. Duval, *Ambroise, de son élection à sa consécration*, in *Ambrosius episcopus.* Atti del congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale, edited by G. Lazzati, Milano 1976, pp. 243-284.
Epistolae Merowingici et Karolini Aevi, Tomus I, Berolini 1892 (MGH, Epistolae, 3).
Epistulae imperatorum pontificum aliorum inde ab a. CCCLXVII ad a. DLIII datae avellana quae dicitur collectio. Pars I: Prolegomena, Epistulae I-CIV, edited by O. Günther, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1895 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 35).
Eusebius Gallicanus, *Collectio homiliarum. Sermones extravagantes*, edited by F. Glorie, Turnhout 1971 (Corpus Christianorum. Series Latina, 101A).
J. Fontaine, *L'ascétisme chrétien dans la littérature gallo-romaine d'Hilaire à Cassien,* in *La Gallia Romana*. Atti del colloquio sul tema, 10-11 maggio 1971, Roma 1973 (Problemi attuali di scienza e cultura, 158), pp. 87-116.
D. Frye, *Bishops as Pawns in Early Fifth-Century Gaul*, in «Journal of Ecclesiastical History», 42 (1991), pp. 349-361.
R.J. Goodrich, *Contextualizing Cassian,* Oxford 2007.
É. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'*époque romaine, 2, *L'église des Gaules au Ve siècle*, Paris 1966.
G. Halsall, *Barbarian Migrations and the Roman West, 376-568*, Cambridge 2007.
M. Heinzelmann, *Bischofsherrschaft in Gallien,* München 1976.
M. Heinzelmann, *The 'Affair' of Hilary of Arles (445) and Gallo-Roman Identity in the Fifth*

Century, in *Fifth-Century Gaul: A Crisis of Identity?,* edited by J.F. Drinkwater, H. Elton, Cambridge 1992, pp. 239-251.
Hilaire d'Arles, *Vie de Saint Honorat,* edited by M.D. Valentin, Paris 1977 (Sources chrétiennes, 235).
Honorat de Marseille, *La vie d'Hilaire d'Arles*, edited by S. Cavallin, P.-A. Jacob, J. Guyon, M. Montana, Paris 1995 (Sources chrétiennes, 404).
J. Hubert, *La topographie religieuse d'Arles au VIe siècle*, in «Cahiers archéologiques», 2 (1946), pp. 17-27.
A.H.M. Jones, J.R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire. II. A.D. 395-527*, Cambridge 1971.
Jean Cassian, *Conférences (VIII-XVII)*, edited by É. Pichery, Paris 1958 (Sources chrétiennes, 54).
M. Kulikowski, *Two Councils of Turin*, in «Journal of Theological Studies», 47 (1996), pp. 159-168.
M. Kulikowski, *Barbarians in Gaul, Usurpers in Britain*, in «Britannia», 31 (2000), pp. 325-345.
M. Labrousse, *Saint Honorat, fondateur de Lérins et évêque d'Arles,* Bégrolles-en-Mauges 1995.
C. Leyser, *«This Sainted Isle»: Panegyric, Nostalgia, and the Invention of Lerinian Monasticism*, in *The Limits of Ancient Christianity,* edited by W. E. Klingshirn, M. Vessey, Ann Arbor 1999, pp. 188-208.
C. Leyser, *Authority and Asceticism, from Augustine to Gregory the Great*, Oxford 2000.
S.T. Loseby, *Arles in Late Antiquity: Gallula Roma Arelas and urbs Genesii*, in *Towns in Transition: Urban Evolution in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, edited by N. Christie, S.T. Loseby, Aldershot 1996, pp. 45-70.
R.A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1998.
R.W. Mathisen, *Ecclesiastical Factionalism and Religious Controversy in Fifth-Century Gaul*, Washington 1989.
J. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court, A.D. 364-425*, Oxford 1975.
M. McEvoy, *Child Emperor Rule in the Late Roman West, AD 367-455*, Oxford 2013.
N.B. McLynn, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley 1994.
M.E. Moore, *A Sacred Kingdom, 300-850*, Washington 2011.
P. Norton, *Episcopal Elections 250-600: Hierarchy and Popular Will in Late Antiquity*, Oxford 2007.
R. Nouailhat, *Saints et patrons: les premiers moines de Lérins*, Paris 1988.
D. Ogliari, Gratia et certamen*: The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the so-called Semi-Pelagians*, Leuven 2003.
S.I. Oost, *Galla Placidia Augusta*, Chicago 1968.
J.R. Palanque, *La date du transfert de la Préfecture des Gaules de Trêves à Arles*, in «Revue des études anciennes», 3 (1934), pp. 359-65.
Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, edited by J.P. Migne, Parisiis 1844-1855.
L. Pietri, M. Heijmans, *Prosopographie de la Gaule Chrétienne (314-614)*, Paris 2013.
S. Pricoco, *Modelli di santità a Lerino. L'ideale ascetico nel* Sermo de vita S. Honorati *di Ilario di Arles*, in «Siculorum gymnasium», 27 (1974), pp. 54-88.
S. Pricoco, *L'isola dei santi*, Roma 1978.
F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung dargestellt*, München-Wien 1965.
C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity*, Berkeley-London 2005.
C. Roueché, *Acclamations in the Roman Empire*, in «Journal of Roman Studies», 74 (1984), pp. 181-199.
P. Rousseau, *The Spiritual Authority of the Monk-Bishop. Eastern Elements in Some Western Hagiography of the Fourth and Fifth Centuries*, in «Journal of Theological Studies», 22 (1971), pp. 388-419.
P. Rousseau, *Cassian: Monastery and World*, in «*The Certainty of the Doubt*»*: Tributes to Peter Munz*, edited by M. Fairburn, B. Oliver, Wellington 1996, pp. 68-89.
M.R. Salzman, *The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Cambridge 2002.
M.R. Salzman, *Symmachus and his Father: Patriarchy and Patrimony in the Late Roman Senatorial Elite*, in *Le trasformazioni delle "élites" in età tardoantica*. Atti del Convegno In-

ternazionale di Perugia, 15-16 marzo 2004, edited by R. Lizzi Testa, Roma 2006 (Saggi di storia antica, 28), pp. 357-375.
C. Sintès, M. Heijmans, *L'évolution de la topographie de l'Arles antique. Un état de la question*, in «Gallia», 51 (1994), pp. 135-170.
H. Sivan, *Galla Placidia. The Last Roman Empress*, New York-Oxford 2011.
Sozomen, *Ecclesiastical History*, revised edition by G.C. Hansen, Berlin 1995 (Die christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte [Neue Folge], 4).
T. Stickler, *Aëtius,* München 2002.
C. Stewart, *Cassian the Monk*, New York 1998.
Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*, edited by J. Fontaine, Paris 2004 (Sources chrétiennes, 133).
P. Turner, *Truthfulness, Realism, Historicity*, Farnham 2012.
P. Tzamalikos, *The Real Proculus Revisited. Monastic Life, Greek Paideia, and Origenism in the Sixth Century,* Leiden 2012.
R. Van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley-Oxford 1992.
Vita di Cipriano. Vita di Ambrogio. Vita di Agostino, edited by A.A.R. Bastiaensen, Milano 1975.
A. de Vogüé, *Sur la patrie d'Honorat de Lérins, évêque d'Arles*, in «Revue Bénédictine», 88 (1978), pp. 290-291.
A. de Vogüé, *Les débuts de la vie monastique à Lérins. Remarques sur un ouvrage récent*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», 88 (1993), pp. 5-53.
J.-P. Weiss, *Honorat, héros antique et saint chrétien: étude du mot gratia dans la vie de saint Honorat d'Hilaire d'Arles*, in «Augustinianum», 24 (1984), pp. 265-280.
H. Wolfram, *History of the Goths*, Berkeley-London 1988.
D. Woods, *The Origin of Honoratus of Lérins*, in «Mnemosyne», 46 (1997), pp. 78-86.
G. Zecchini, *La politica religiosa di Aezio*, in *Religioni e politica nel mondo antico*, edited by M. Sordi, Milano 1981 (Contributi dell'Istituto di Storia antica, 7), pp. 250-277.
G. Zecchini, *Aezio: l'ultima difesa dell'Occidente romano*, Roma 1983.

David Natal
Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien
David.Natal@oeaw.ac.at

Reti Medievali Rivista, 16, 1 (2015)
<http://rivista.retimedievali.it>
ISSN 1593-2214 © 2015 Firenze University Press
DOI 10.6092/1593-2214/468
Identità etniche, identità collettive, identità religiose. Problemi aperti in prospettiva diacronica
a cura di Luca Arcari

Contro l'albero, per i flussi. Identità: cinque marcatori di lunghissima durata

di Emiliano Rubens Urciuoli

Il titolo di questa raccolta di saggi, curata e introdotta con finezza teoretica da Luca Arcari, può suscitare nel lettore un immediato sospetto di ridondanza e una sensazione di anticipazione dell'equivoco in cui alcuni pezzi sembrano poi effettivamente incorrere. Forse che le "identità etniche" e le "identità religiose" non sono specie differenti del genere "identità collettiva"? Dalla sequenza ternaria del titolo (*Identità collettive, identità etniche, identità religiose*) si ricava tuttavia l'impressione che l'identità collettiva sia qui intesa come declinazione sottocategoriale di qualcosa come l'"identità" e, in quanto tale, collocata sintatticamente e concettualmente sul medesimo livello tassonomico dell'appartenenza etnica e di quella religiosa. Ma l'opposto dell'"identità collettiva" non è forse l'"identità individuale"? E l'identità individuale, a sua volta, non può forse assumere colorazioni etniche o religiose nella misura in cui è acquisita tramite diniego, differenziazione e sconnessione dalle forme localmente maggioritarie e dalle soluzioni culturalmente plausibili di identificazione con un popolo e con un determinato sistema di pratiche e rappresentazioni religiose? Qualcosa, insomma, stride. Evidentemente, il nodo problematico – l'unico, vero, che mi preme preliminarmente sciogliere – sta nel rapporto che l'analisi storica, ispirata dalla teoria sociale, sceglie di istituire tra identità collettiva e identità individuale e nel tipo di differenza posta tra le due dimensioni *quantitative* dell'identità. Come scrive Richard Jenkins:

> With respect to identification, the individually unique and the collectively shared can be understood as similar in important respects; the individual and the collective are routinely entangled with each other; individual and collective identifications only come into being within interaction; the processes by which each is produced and reproduced are analogous; the theorisation of identification must therefore accommodate the individual and the collective in equal measure. The most significant contrast between individual and collective identification in this model may be that the former emphasises difference and the latter similarity. This is only a matter of their respective *emphases*[1].

[1] Jenkins, *Social Identity*, p. 38.

La distinzione tra identità individuale e collettiva, che discorso sociologico e senso comune ordinariamente convengono nel considerare tipologica e sostanziale, andrebbe quindi ridimensionata e ridotta a questione di rispettive enfasi: enfasi sulla differenza, enfasi sulla somiglianza. Si tratta di una distinzione tonale, non qualitativa, come sarebbe invece se solo alla seconda fosse riconosciuta un'apprezzabile genesi sociale. Identità etniche e religiose sono quindi variazioni, ora situazionali ora imperative[2], sul tema della sollecitazione e intensificazione, ora individuale ora collettiva, dell'unico sé sociale.

È chiaro che, testata su questo genere di oggetti, la prospettiva della *longue durée*, come sguardo preferenziale rivolto alle strutture e alle serie, cioè ai «grandi zoccoli immobili e muti che l'intrico delle narrazioni tradizionali» ricopre di «tutto uno spessore di avvenimenti»[3], stinge nella storia profonda di *homo sapiens* e delle sue competenze specie-specifiche nell'attribuzione e negoziazione di e nell'esonero da quel genere di finzioni narrative sensate dette identità.

Per citare solo un esempio tratto da un contesto tutto sommato "recente" e, in alcuni casi, coincidente con quello qui indagato, un lustro di studi diretti da Jörg Rüpke e irradiatisi dal gruppo internazionale di ricerca facente capo al Max-Weber-Kolleg hanno dimostrato come sia possibile studiare e concettualizzare la religione di età ellenistica e alto-imperiale romana dal punto di vista e al livello dell'individuo come luogo di emergenza di esperienze, rappresentazione e pratiche religiose de-tradizionalizzate che possono essere transitorie o, viceversa, tipizzarsi in forme istituzionali[4]. L'analisi dell'interazione tra l'«individually unique» e il «collectively shared» per la posta in palio di una conveniente individuazione del soggetto nel suo sistema societario non dovrebbe farsi più inibire dalle fittizie frontiere cronologiche tracciate dal paradigma "collettivista" sulle società antiche, funzionali alle diagnosi sull'"individualizzazione" come nucleo antropologico del progetto moderno o come processo lineare trans-storico che sbocca comunque teleologicamente nel moderno.

Oggi, esattamente come ieri e l'altroieri, il "noi" etnico e il "noi" religioso non vanno quindi intesi come vincoli cognitivi o obblighi morali, ma come possibilità, tra loro non di rado interconnesse, di un'identità sociale prodotta dall'enfatizzazione del *dato della somiglianza* con l'ausilio di memorie interne ed esterne, del disciplinamento, della legge, del mito. Nel primo caso, l'affinità è tra persone persuase di comporre un medesimo gruppo biologico-parentale e/o geografico-spaziale; nel secondo tra soggetti convinti di aderire a un medesimo sistema di pratiche e rappresentazioni incentrato sul culto di esseri sovraumani controintuitivi culturalmente postulati. Ciascuno dei saggi qui raccolti si concentra su alcune pieghe di questo rapporto tra *convinzioni* e

[2] Per il primo concetto si veda, ad esempio, Destro, *Antropologia e religioni*, pp. 188-204; per il secondo Barth, *Introduction*.
[3] Foucault, *L'archeologia del sapere*, p. 5.
[4] Si veda ad esempio Rüpke (a cura di), *The Individual in the Religions*.

convenzioni sull'appartenenza basate su informazioni cognitivamente pertinenti[5].

Nessuna ambiguità caratterizza invece l'ontologia delle identità di cui qui si parla. Sotto questo aspetto, la coerenza dei vari contribuiti tra loro e con il mandato epistemologico introduttivo del curatore è totale. Questa pulizia deve compiacere ma non sorprendere il lettore. La de-sostanzializzazione delle identità sociali, legata all'acquisizione di una nozione finzionale e non fissista del vecchio tabernacolo trascendentale della *tautotes*, si riflette in tutta una serie di predicati che ricorrono sovente a profilare l'identità di marca costruttivista e fissano oggi la soglia di scientificità del concetto, sorvegliandone la tenuta paradigmatica. Senza di essi, il concetto di identità è uno pseudo-concetto che non può e non deve avere corso nel discorso delle scienze storiche e sociali.

Dirò quindi tutto di un fiato quanto che nei saggi è presunto, raccontato e dimostrato: l'identità dei discorsi specialistici sull'identità è dinamico-trasformativa e non statica; è il prodotto cristalliforme di una serie di atti performativi; l'identità vive consumando la sua semiosi, cioè si conserva sostituendo i significanti di partenza ma soprattutto negoziando incessantemente i suoi significati; l'identità implica sempre processi di de-soggettivazione e ri-soggettivazione, raramente equivalenti[6]; l'identità consiste nella creazione di "un altro" come doppio più o meno perfetto entro un sistema di opposizioni semiotico-semantiche la cui strutturazione perlomeno binaria è irrinunciabile per la comunicazione e che conosce nell'*othering*[7] del discorso coloniale la massima infiammazione del proprio desiderio normativo e gerarchico; l'identità produce effetti di senso e di potere rilasciando una scia perlocutoria che attraversa il semiotico e il politico come due acque territoriali di difficile delimitazione[8]; l'identità è un'ossessione arborescente e quindi ogni manovra contro di essa è destinata al fallimento se non travolge le radici e l'albero, liberando i flussi[9].

Detto questo, vorrei quindi concentrarmi su cinque aspetti non propriamente definitori-paradigmatici dell'identità costruttivista, connessi, tuttavia, con i suoi predicati fondamentali. Facendo quasi sempre perno sul contributo più lungo, quello di David Natal, li elencherò come problemi che fatalmente emergono quando l'identità è presa come reagente dell'analisi storica e che non a caso ricorrono, più o meno decisivamente, nei vari saggi a caratterizzare i processi identitari in corso.

5 Nel senso di Sperber e Wilson, *La pertinenza*.
6 Si veda la sintesi di Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*.
7 Cfr. Spivak, *The Rani of Sirmur*.
8 Cfr. Redaelli, *L'incanto del dispositivo*.
9 Sia Remotti (*L'ossessione identitaria*) sia Bettini (*Contro le radici*) sono anticipati in questa mossa anti-genealogica e anti-arborea da Deleuze e Guattari, *L'Anti-Edipo*.

1. *Identità e* storytelling. *Identità è racconto*

«Hilary was not only an elegant writer but also a great storyteller», così scrive Natal a conclusione del suo racconto di come Ilario, vescovo di Arles, ha a sua volta raccontato la vita del suo predecessore, parente e garante, Onorato. Tuttavia, per quanto determinanti siano per il successo dell'iniziativa, l'urgenza politica e la perizia retorica di chi ha selezionato e manipolato, montato e restituito come biografia unitaria segmenti cronologicamente distinti e distanti della vita dello stesso uomo non rappresentano rispettivamente l'impulso e la competenza fondamentali per la produzione di un'identità narrativa. Allo stesso modo, la devozione discepolare e la premura edificante di un Ferrando di Cartagine verso il proprio eroe Fulgenzio non sono che i moventi occasionali della trascrizione pubblica dei materiali di un universale meccanismo soggettivo e mentale, tramite il quale si produce quella che Paul Ricoeur chiamava l'«identità *ipse*» e identificava come la capacità pan-umana di registrare e comunicare la sussistenza di "uno stesso" attraverso il racconto sequenziale di episodi problematici ascrivibili alla continuità nel tempo di un unico personaggio[10]:

> Passiamo l'esistenza a fabbricare storie che fanno di noi i nobili, per quanto fallaci, protagonisti di drammi in prima persona. La narrativa di una vita è un mito personale su chi siamo nel nostro profondo: da dove veniamo, come abbiamo imboccato una certa strada, e cosa significhi tutto questo. Le nostre storie di vita equivalgono a chi siamo. Sono la nostra identità. Tuttavia, una storia di vita è tutt'altro che un resoconto obiettivo, bensì è una narrativa accuratamente modellata, colma di dimenticanze strategiche e significati abilmente elaborati. Come ogni autobiografia pubblicata, anche le narrative della nostra vita dovrebbero recare la dicitura: "Questa storia che racconto su me stesso è soltanto tratta da una storia vera…"[11].

Jonathan Gottschall ci assicura che la formula base di tutte le storie è anche quella di tutte le identità sociali, individuali e collettive, etniche come religiose: «Storia = personaggio + situazione difficile + tentativo di superamento»[12]. Complice l'adattabilità e la padronanza universale della ricetta, capita sovente che qualcuno intenda contestare il racconto altrui, additandone un elemento trascurato al solo scopo di confutare uno, alcuni o tutti gli arredi scenici (*props*)[13] con cui lo si è allestito, usando un altro racconto contro quel racconto. «La vita che tu segui non è giusta e tu, di origine infima, non puoi paragonarti a Simeone di Antiochia». «Non est aequa haec via»: l'obiezione di cui si servono i vescovi gallici per interrompere il virtuosismo vestibolare di Vulfilaico e farlo scendere dalla colonna suona come «non est tua haec vita», perché è quella di Simeone, il fondatore della pratica stilitica, lo specialista somatico cui il diacono longobardo è indegno di ispirarsi. Vulfilaico si sta rac-

[10] Ricoeur, *Il tempo e il racconto*, 3, pp. 375 sgg.
[11] Gottschall, *Come le storie*, p. 174.
[12] *Ibidem*, p. 70.
[13] Su questo concetto si veda Citton, *Mitocrazia*, pp. 98 sgg.

contando una storia che è la pantomima illecita di quella di un altro. I vescovi gli deviano la sequenza di vita, censurando il racconto che la dirige e accusando l'autobiografo di essere un ladro di identità. È chiaro che, quanto maggiore è il potere sociale a disposizione di un soggetto, tanto più sicura e disinvolta è la scelta dei modelli cui questi o i suoi *storyteller* possono ricorrere per imprimere al propria storia un senso culturale condiviso: se – come impariamo dal saggio di Walter Pohl – i re germanici si rivolgono alle Scritture per dare configurazione etnica alla propria sovranità e valenza escatologica (cioè religiosa) ai propri nemici, è più difficile che qualcuno si metta a eccepire che «non est aequa haec via» perché «non est tua haec vita».

In fondo, anche le complesse peripezie del rapporto tra autoctonia e generazione ctonia nei miti poliadi greci e la rifunzionalizzazione del ruolo di Urano nella teogonia orfica rispetto a quella esiodea sono racconti di sé che smentiscono altri racconti di sé per volgere a favore degli *storyteller* di turno (e del gruppo sociale per cui operano) i rapporti di produzione identitaria. Marisa Tortorelli Ghidini lo ha intravisto con chiarezza quando conclude asserendo che «la memoria pitagorica, inscrivendosi nelle tendenze elitarie ed esclusiviste che sempre più caratterizzarono l'associazione pitagorica, consente di recuperare una nuova forma di memoria genealogica che mette in crisi i privilegi aristocratici genetici a vantaggio di un'aristocrazia pitagorica».

2. *Identità e specializzazione originaria. Identità è ascesi*

Questo riferimento inevitabile alla memoria suggerisce perlomeno di accennare ai processi interni ed esterni che consentono la registrazione e selezione del materiale identitario[14]. Natal ha una stima elevatissima delle competenze retoriche di Ilario di Arles e attribuisce loro la strategica finzione di *minimizzare* un certo aspetto della vita o un certo tratto della persona per focalizzare l'attenzione del suo pubblico proprio su quel particolare dettaglio apparentemente presentato come insignificante (per esempio: il suo legame parentale con Onorato); oppure, al contrario, di *intensificarne* ad arte un altro la cui realtà è problematica ma la menzione è inevitabile perché rappresenta una sequenza *clou* del passaggio del protagonista sulla sua stessa scena bio-agiografica (per esempio: il "deserto" dell'Acaia come insolita meta di pellegrinaggio ascetico dell'eroe). Proprio questa dialettica tra contenimento ed espansione di informazioni ai fini del successo di una *performance* identitaria rappresenta il tratto eminentemente ascetico di quei processi che caratterizzano la selezione e il montaggio dei materiali nel racconto di una vita. Senza nulla togliere alla perizia verbale e narrativa di Ilario, il punto di sutura tra identità e ascesi è dunque *semiotico*, cioè ha a che fare con la comunica-

[14] La già significativa varietà dei primi è elencata da Filoramo, *Forme della memoria*, p. 9.

zione del sé, e non semplicemente *retorico*, quindi connesso alle competenze acquisite nella scrittura e nell'eloquio sul sé.

Innanzitutto – come ha mostrato Geoffrey Harpham commentando il parricidio simbolico di Agostino, perpetrato anche attraverso la rinuncia all'eloquenza costosamente inculcata dal genitore maschio – il linguaggio, con cui si comunica e si racconta, tra le altre cose, anche l'identità, risponde di per sé a un imperativo ascetico.

> As a depersonalizing force that mortifies the subject, language bears ascetic credential. [...] Ascending to language through the paternal prohibition, the subject obeys a demarcating, acculturating, and socializing imperative, repressing a maternal authority associated with undifferentiation[15].

Ma non solo: il legame semiotico tra identità e ascesi è ancora più specifico e viscerale. Alciati, nel suo contributo, attinge alla terminologia di Gian Antonio Gilli per mostrare che la misura fisico-fisiologica di una troppo generica e forfettaria concettualizzazione della rinuncia dell'asceta è data dalla padronanza che lo specialista somatico ha della sua «mappa corporea», nel senso della sensibilità acquisita nel campo delicatissimo e quasi invisibile della specializzazione virtuosa di certi apparati fondamentali del corpo a discapito di altri[16]. A dispetto delle apparenze, il rinunciante non rinuncia a tutto e non rinuncia in cambio di qualcosa che verrà: si astiene da una parte di sé per accrescerne un'altra e trae piacere immediato dalla maestria sviluppata in questa pratica selettiva.

Come il corpo ha la sua mappa attraverso cui il soggetto si esperisce, così accade per la memoria e il suo effetto collaterale evolutivo, l'identità. Oltre a percepirsi ed esperirsi nello spazio, gli individui e i gruppi, ogni giorno, si riappropriano di sé e si raccontano grazie a un sistema altamente complesso di mortificazione di alcuni ricordi/informazioni e galvanizzazione di altri/e. Questa specializzazione selettiva accede più facilmente e direttamente alla coscienza in situazioni di «presentazione di sé»[17], quando cioè più pressante è la necessita di una selezione e di una coordinazione ponderate delle informazioni identitarie funzionale all'omologazione da parte del pubblico della propria specializzazione. Tutti i saggi raccolti, vertendo su enunciati o atti di pertinenza identitaria narrati in testi (letterari e giuridici), registrati su epigrafi o rappresentati sulla scena sociale – si veda il contributo di Lucio Troiani sulla pratica della dissimulazione nel giudaismo diasporico –, presuppongono il momento della validazione pubblica di questo verosimile racconto selettivo e specializzato di sé che è l'identità.

Maria Amodio, nel suo saggio sulle coabitazioni inter-etniche nella Neapolis tardoantica, ci indica ad esempio qual era il *range* dei possibili identitari

[15] Harpham, *The Ascetic Imperative*, pp. 107 e 108.
[16] Gilli, *Arti del corpo*, pp. 12-13.
[17] Si veda il classico studio di Goffman, *La vita quotidiana*.

della comunità giudaica napoletana relativamente alla presentazione sepolcrale del defunto: sia la scelta di affiancare all'affiliazione etnico-religiosa l'indicazione della propria *origo* sia il ricorso al termine *Ebreus*, al posto del più consueto *Iudaeus*, sono strategie che presuppongono la padronanza condivisa dei meccanismi di latentizzazione e de-latentizzazione di aree specifiche della propria mappa identitaria[18]. L'identità individuale, come accentuazione tonale della differenza, è ciò che emerge dalla scelta, culturalmente, economicamente e tecnologicamente condizionata, su come incrociare le informazioni selezionate relative ai quadri religiosi ed etnici della socializzazione del soggetto in funzione di un più redditizio ricordo postumo della personalità.

3. *Identità e dissimulazione. Identità è camuffamento*

Nel comunicare le identità, ciò che si passa sotto silenzio non coincide con ciò che si dissimula. Il tacere una parte di sé è anzi il contrario del dire tutto quello che si vuole dire di sé sotto copertura o, addirittura, sotto mentite spoglie. I riferimenti di Ilario a Proculo, vescovo di Marsiglia e «hugely divisive figure» nella città di Arles, sono disinvolti ma vaghi, perché i rapporti di forza politici in città non sono ancora definiti e bisogna offrire un'immagine dell'influente pastore sufficientemente indeterminata da non scontentare nessuna fazione. Tutte le pagine che lo riguardano sono allora come annebbiate, perché il biografo intuisce che quella parte dell'identità di Onorato che attiene alla vicenda storica dei suoi rapporti con il vescovo di Marsiglia non conviene sia definita troppo vigorosamente. La dissimulazione di un personaggio secondario col suo sfondo serve alla dissimulazione di quello specifico tratto di identità del protagonista.

Un intero saggio, quello di Lucio Troiani, è dedicato all'identificazione di attitudini, comportamenti e pratiche dissimulatorie e mimetiche del giudaismo diasporico. Ora, al di là del giudizio sui casi specifici – gli *ethne* di *Galati*, II sono davvero rapportabili agli *ammai ha-aretz* talmudici? gli "esclusi dalla cittadinanza di Israele" di *Efesini*, II sono davvero defezionisti della legge mosaica? – una distinzione più generale tra dissimulazione e mimetismo può essere posta in relazione alla loro differente capacità di articolare politiche dell'identità. C'è maschera e maschera e alcune maschere fanno più male di altre. Prendiamo questa:

> Voglio che li soffochi di sissignore, che li mitragli di sorrisi, che li porti a morte e distruzione a forza di consensi, che ti lasci ingoiare da loro fino a farli vomitare o scoppiare... Insegnatelo ai ragazzi[19].

[18] Su queste dinamiche è utile Rebillard, *Christians and Their Many Identities*, che si serve della strumentazione teorica di Burke e Stets, *Identity Theory*.
[19] Ellison, *Uomo invisibile*, p. 20.

Che cosa accumuna la rabbia del "popolo nero", che alimenta l'*ars* dissimulatoria impartita al nipote da questo nonno afro-americano, all'ambizione politica o alla tutela fiscale che, in alcuni casi, suggeriscono il nascondimento delle proprie origini a coloro che – riferisce Svetonio – «vivevano la vita giudaica senza dichiararlo»? Che cosa condividono, al di là del velo, quella filosofia politica e questa pratica interessata dell'interazione profittevole con i dominanti? Certo, il profitto, cioè l'obiettivo di perseguire i propri scopi facendo della *tattica*, non della *strategia*. La logica è quella di un opportunismo furtivo che sa di non poter produrre e stabilire un luogo proprio da cui muovere per intessere relazioni razionali con un esterno distinto da sé, ma di poter solo *utilizzare* un luogo altrui, da cui non può isolarsi, puntando sulle occasioni (i *kairoi*) che esso può presentare[20]. Tuttavia, nell'un caso abbiamo un «verbale segreto (*hidden transcript*)» ho messo in corsivo che istruisce su come imbastire un «verbale pubblico (*public transcript*)»[21] truccato per combattere un nemico strapotente senza poterlo apertamente sfidare; nell'altro un comportamento pubblico che esibisce le sue intenzioni autentiche alla controparte dominante e maggioritaria cui intende assimilarsi. La dissimulazione come *silenzio su* e *silenziamento* di una parte pertinente di sé copre, come si vede, un intera gamma di desideri e colonizzazioni dei desideri. L'altra faccia della luna delle dissimulazioni additate da Troiani, intercettando i «differenti gradi di visibilità» dell'adesione al giudaismo cristiano e non, sono le apocalissi messianiche circolanti sotto la pelle dello stato romano o i testi talmudici studiati da Daniel Boyarin il cui messaggio, analogo a quello del nonno nero, è «uccidili (= i gentili) con gentilezza»[22].

Per osservare la politica dell'identità articolata dal mimetismo, inteso questo più attivamente come camuffamento, scimmiottamento, adozione – appunto – della mimetica come screziatura su un fondo screziato[23], si può sorvolare sui testi pseudoepigrafi giudaici che simulano una *authorship* greca per veicolare contenuti mosaici o sul caso di Ilario che si cela dietro il suo *alter ego* Onorato per puntellare la posizione episcopale. Si consideri un'interazione apparentemente distante dalle dinamiche della contraffazione, come lo scontro tra il re ariano vandalico, Trasamondo, e i cattolici di Ruspe, raccontato nella *Vita Fulgentii*. Lo scacco sostanziale cui va incontro il re, nel tentativo di piegare alla propria l'identità religiosa altrui, è emblematico della scena di un potere simil-coloniale che arriva a sceneggiare e parodiare se stesso per soddisfare i suoi disperati tentativi di normalizzazione. Alternando astuzie a intimidazioni pur di omologare a sé l'altro, non può sfuggire al sospetto di produrre feticci, presenze parziali, metonimie di sé che mimano l'adesione all'arianesimo per paura esattamente come lui mima l'interesse per

[20] de Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, pp. 71 sgg.
[21] Faccio riferimento alla terminologia e alla tassonomia dell'infrapolitica coniate da Scott, *Domination*.
[22] Si veda Boyarin, *Morire per Dio*, p. 105.
[23] Lacan, *La linea e la luce*, p. 101.

cattolicesimo per ottenere obbedienza. L'imitazione – cioè «una differenza che è quasi nulla, ma non proprio nulla» – allestita da chi si adegua, i cattolici convertiti, genera dalla stessa matrice totalitaria della minaccia – cioè «una differenza che è quasi totale, ma non proprio totale»[24] – portata al potere da chi si oppone, i cattolici resistenti.

4. *Identità e normatività. Identità è norma*

Avendo nominato il Desiderio e la Trasgressione, non si può tacere del terzo vertice del triangolo dell'identità edipica, la Legge. Il passaggio immediato alla minuscola, "legge", implica il riferimento e la demarcazione dell'interesse all'ambito di denotazione giuridica e sociologica del termine. Quali saggi si occupano di identità religiose e/o etniche stabilite per legge? Detto più precisamente: quali saggi investono direttamente il problema del rapporto tra un racconto di sé, su base religiosa e/o etnica, e la sua cattura, denominazione e archiviazione da parte di un dispositivo legale o simil-legale? Il contributo di Troiani (l'identità giudaica è definita internamente dall'osservanza della legge mosaica ed esternamente, a un certo punto, dalla sottoposizione al *fiscus iudaicus*), quello di Alciati (l'appartenenza alla gerarchia cattolica condiziona l'accettabilità delle *performances* ascetiche di Vulfilaico) e soprattutto quello di Saggioro, l'unico in cui il punto di vista della legge, precisamente del libro XVI del Codice Teodosiano, coincide senza resto con il punto di vista del discorso sull'identità, segnatamente quella delle forme religiose alternative al cristianesimo (eretici, giudei, apostati, pagani). Nel caso dei re germanici di Pohl, la corrispondenza è tra il soggetto del discorso etnico e il soggetto sovrano, non necessariamente del legislatore, nel senso che non è detto che la definizione etnica della regalità e della giurisdizione, confermata dalla titolatura ufficiale e ispirata a modelli biblici, sia imposta per legge o abbia forza-di-legge. Quanto all'autoctonia ellenica, è il mito, sia quello presuntamente genuino dei poeti sia quello scopertamente tecnicizzato del potere politico, il dispensatore diretto di identità etnica. La memoria epigrafica dell'esule, del profugo e dello straniero residente (Amodio) e il racconto agiografico del santo (D'Auria, Natal) sono altrettanti contesti, supporti e regimi di iscrizione delle identità.

Se l'identità può necessitare della legge per imporsi, non può fare a meno di una norma per esprimersi. Il rapporto con la norma è genetico e semiotico (come con l'ascesi), quello con la legge è pratico e tattico/strategico. L'identità – pensiamo a quella religiosa del santo – può non avere forma giuridica, ma non può prescindere da un riferimento a una norma come mezzo attraverso il quale *si valuta* il mondo in virtù di una sua preliminare elevazione a strumen-

[24] Bhabha, *I luoghi della cultura*, p. 132.

to grazie al quale *si percepisce* il mondo[25]. L'a-nomia sociale del santo è, per una terrorizzata e furibonda madre, infrazione delle norme di responsabilità domestica e obbligazione filiale; l'a-nomalia dello stilita, che sfida sia il normale anatomico-fisiologico della specie sia la misura consueta del monastero, ha una sua norma nei modelli di virtuosismo somatico cui si ispira secondo modalità che l'istituzione può stabilire essere inferiori, cioè – insegnava Georges Canguilhem[26] – patologiche, e dunque da respingere in quanto incompatibili con le condizioni ottimali – quindi normative – di conservazione della sua vita. Persino la valutazione del grado di normatività delle pratiche e delle soluzioni di indicazione dell'appartenenza religiosa nelle sepolture giudaiche dipende dalla rilevazione di un *optimum* comportamentale che può non essere percepibile dalla ricerca storica e archeologica contemporanea, ma era sicuramente avvertito e stimato dai committenti e dai "lettori" coevi delle lapidi.

Quando questa consapevolezza dell'*optimum* manca – a differenza di quando è presente ma deliberatamente contraddetta e contrastata nel discorso e/o nella pratica – si entra nel regno dell'alienazione sociale, dell'isteresi dell'*habitus* (o «sindrome di don Chisciotte»[27]) o addirittura della libera significazione e registrazione schizofrenica del desiderio identitario:

> Io, Antonin Artaud, sono mio figlio, mio padre, mia madre ed io[28].

Ho spiegato altrove[29] perché enunciati anti-nomici paolini come *Galati*, III, 28 («Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù») o deutero-paolini come *Colossesi*, III, 11 citato da Pohl («qui non c'è più greco o giudeo, circoncisione o incirconcisione, barbaro o scita, schiavo o libero, ma Cristo è tutto in tutti») non possono essere usati per diagnosticare il crollo schizofrenico del soggetto che li formula, cioè non pagano dazio alla follia come le esternazioni di Artaud; questi appelli alla sospensione delle disgiunzioni fondamentali delle forme di vita mediterranee antiche rappresentano semmai atti verbali di fuga, fluidificazione e iscrizione del desiderio identitario su territori nuovi ma regolati, superfici percorribili dove il soggetto, una volta svelati i nuovi codici religiosi (fede nell'operatività trans-etnica della salvezza di Cristo) e chiarito il loro collegamento col "grande codice" (le Scritture giudaiche), può essere rintracciato. Col passare del tempo, le spinte centrifughe decelerano e le traiettorie di fuga ripiegano. Quello che Pohl definisce «equilibrio dinamico tra identità religiosa e identità etnica», e Arcari esemplifica con il riferimento al concetto protocristiano di «Israele pneumatico», riferendo il successo discorsivo dell'operazione alla «capacità di costruire l'evidenza di una vera e propria

[25] Cfr. Squarcini, *Forme della norma*, p. 22.
[26] Canguilhem, *Il normale*, p. 114.
[27] Bourdieu, *Sul concetto di campo*, p. 89.
[28] Citato in Deleuze e Guattari, *L'anti-Edipo*, p. 17.
[29] Urciuoli, *Un'archeologia del "noi"*, pp. 298-299.

genealogia a-biologica» costruita su basi testuali «interamente tradizionali», certifica precisamente l'ambiguità di questa spinta a revisionare profondamente l'etnicità, senza però perdere il contatto vitale col campo sociale, le sue genealogie e i suoi territori ordinari di soggettivazione – rifuggendo la codificazione delirante che confonde tutti i codici rapidamente scivolando dall'uno all'altro.

5. *Identità e capitale politico. Identità è successo*

Il concetto di «capitale politico» compare esplicitamente nel testo di Natal in relazione alla scelta strategica di Ilario di Arles di enfatizzare i rapporti di Onorato con l'*entourage* di Marsiglia. Trarre capitale politico da questa esibizione di capitale sociale significa rafforzare, presso quella specifica platea, la posizione del suo stesso episcopato, a sua volta dipendente dal riconoscimento rivolto a quello del suo illustre predecessore. Precedentemente, Natal ha definito il programma più generale di rimaneggiamento della figura di Onorato un'operazione funzionale all'«agenda politica (*political agenda*)» del suo biografo.

Troiani, senza nominare la parola, addita la cosa quando, nelle conclusioni del suo saggio, suggerisce che «il silenzio della diaspora e l'uso talora del mimetismo possono essere stati dettati da una varietà di motivi: in particolare dal coinvolgimento nella vita pubblica e dal desiderio di partecipare attivamente e con successo alla cultura circostante». Tradotto: l'incremento del capitale politico del giudeo della diaspora, ossia l'arricchimento della struttura e l'espansione del volume delle risorse investibili nel gioco sociale per migliorare la sua posizione, richiede il camuffamento delle sue credenziali etnico-religiose.

In realtà, vocabolario bourdieusiano alla mano, il vero capitale politico in palio è il secondo, non il primo. Il primo è «capitale religioso», ossia potere sui laici derivante da un'amministrazione quasi monopolistica dei beni di salvezza[30]: è la stessa specie di potere che i vescovi gallici requisiscono all'indegno Vulfilaico, incapace di stare al suo posto – quello di diacono con funzioni di inculcamento dell'*habitus* religioso ai laici entro la gerarchia intercambiabile del clero e non quello di carismatico dotato di potere personale e individuale di conversione e quindi trasformazione dell'*habitus* dei laici. La *Vita Fulgentii* descrive come i preti e i regnanti ariani cerchino di estorcerlo a colpi di tortura a sacerdoti e vescovi cattolici.

Tuttavia non credo che l'uso del concetto di capitale politico in relazione alle strategie di accreditamento episcopale di Ilario di Arles si debba solo al riconoscimento dei più estesi poteri di disciplinamento sociale del vescovo tardoantico. Tradisce probabilmente la consapevolezza che la lotta per l'iden-

[30] Bourdieu, *Genesi e struttura*, pp. 87 sgg.

tità è sempre lotta politica e la politica dell'identità è tale perché politicizza il settore socio-esistenziale di volta in volta decisivo per il soggetto che ne è interprete. In altri termini: posiziona il fronte dell'amicizia e dell'inimicizia in corrispondenza degli interessi che sollecitano e convocano una determinata affermazione identitaria. L'«agenda politica», in questo senso, è ogni volta quella che cerca di conseguire il più vantaggioso degli accordi possibili tra possibilità oggettive e speranze soggettive nell'attivazione e stabilizzazione di un'identità plausibile.

Vulfilaico acconsente a deporre la sua identità di virtuoso della fissità, del movimento inibito e dell'equilibrio allorché un «richiamo all'ordine» irresistibile vi si oppone: la colpevole (*crimen*) disobbedienza al vescovo. La trasgressione cessa al palesarsi stesso della disobbedienza come mancato riconoscimento pratico di ciò che si è e non si può non voler essere entro i confini del campo che fa (davvero) la differenza: quello religioso, dove regnano i successori degli apostoli e i diaconi, come lui, assentono. Per la stessa ragione, altrove, la dedizione di un santo alla causa cenobitica incrudelisce (*religiosa crudelitas*) allorché qualcuno, una madre, rivendicando abituali diritti di prelazione sulla definizione del soggetto (il figlio), tenta di mettersi di traverso tra la sua vita (Fulgenzio) e il dispositivo (monachesimo) che la configura secondo il modello percepito come la più desiderabile e la più decisiva delle forme socialmente disponibili:

> nec [Fulgenzio] illius [della madre] preces advertere dignum putabat, quia pietatem *solitam* religiosa crudelitate vincebat[31].

[31] *Vita Fulgentii*, IV, p. 27.

Opere citate

G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Roma 2006.
H.K. Bhabha, *I luoghi della cultura*, Roma 2001 (ed. orig. London-New York 1994).
F. Barth, *Introduction*, in *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, a cura di F. Barth, Oslo 1969, pp. 9-38.
M. Bettini, *Contro le radici. Tradizione, identità, memoria*, Bologna 2011.
P. Bourdieu, *Genesi e struttura del campo religioso*, in P. Bourdieu, *Il campo religioso (con due esercizi)*, a cura di R. Alciati e E.R. Urciuoli, Torino 2012, pp. 73-129 (ed. or. in «Revue française de sociologie», 12 [1971], 3, pp. 295-334).
P. Bourdieu, *Sul concetto di campo in sociologia*, Roma 2010 (ed. orig. Lyon 1996).
D. Boyarin, *Morire per Dio. Il martirio e la formazione di Giudaismo e Cristianesimo*, Genova 2008 (ed. orig. Stanford 1999).
P.J. Burke e J.E. Stets, *Identity Theory*, Oxford 2009.
G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, Torino 1998 (ed. orig. Paris 1966).
Y. Citton, *Mitocrazia. Storytelling e immaginario di sinistra*, Roma 2013 (ed. orig. Paris 2010).
M. de Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, Roma 2005 (ed. orig. Paris 1990).
G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Torino 1975 (ed. orig. Paris 1972).
A. Destro, *Antropologia e religioni*: s*istemi e strategie*, Brescia 2005.
R.W. Ellison, *Uomo invisibile*, Torino 1956 (ed. orig. New York 1952).
G. Filoramo, *Forme della memoria sacra*, Torino 1996.
M. Foucault, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Milano 1971 (ed. orig. Paris 1969).
G.A. Gilli, *Arti del corpo. Sei casi di stilitismo*, Cavallermaggiore (Cuneo) 1999.
E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna 1969 (ed. orig. Garden City [N.Y.], 1959).
J. Gottschall, *L'istinto di narrare. Come le storie ci rendono umani*, Torino 2014 (ed. orig. New York 2012).
G.G. Harpham, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, Chicago-London 1987.
The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean, a cura J. Rüpke, Oxford 2013.
R. Jenkins, *Social Identity*, London 1996.
J. Lacan, *La linea e la luce*, in *Il seminario*, 11, *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Torino 1979, pp. 107-121 (ed. or. Paris 1964).
E. Rebillard, *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE*, Ithaca-London 2012.
E. Redaelli, *L'incanto del dispositivo. Foucault dalla microfisica alla semiotica del potere*, Pisa 2011.
F. Remotti, *L'ossessione identitaria*, Roma-Bari 2010.
P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, 3, *Il tempo raccontato*, Milano 1988 (ed. orig. Paris 1985).
J.C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven 1990.
D. Sperber, D. Wilson, *La pertinenza*, Milano 1993 (ed. orig. Oxford 1986).
G.C. Spivak, *The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives*, in «History and Theory», 24 (1985), 3, pp. 247-272.
F. Squarcini, *Forme della norma. Contro l'eccentricità del discorso normativo sudasiatico*, Firenze 2012.
E.R. Urciuoli, *Un'archeologia del "noi cristiano". Le «comunità immaginate» dei seguaci di Gesù tra utopie e territorializzazioni (I-II sec. e.v.)*, Milano 2013.

Emiliano Rubens Urciuoli
Università degli Studi di Torino
emirubens@yahoo.it

RM

Saggi in Sezioni monografiche

II. Sezione monografica

Patrie storiografiche sui confini orientali tra Otto e Novecento

a cura di Andrea Tilatti e Marino Zabbia

Reti Medievali Rivista, 16, 1 (2015)
<http://rivista.retimedievali.it>
ISSN 1593-2214 © 2015 Firenze University Press
DOI 10.6092/1593-2214/450
Patrie storiografiche sui confini orientali tra Otto e Novecento
a cura di Andrea Tilatti e Marino Zabbia

Un percorso di lettura: storie di medioevi diversi

di Andrea Tilatti e Marino Zabbia

«Nescire quid antequam natus sis acciderit, id est quasi non esse»: questa citazione, attribuita al *De oratore* di Cicerone, campeggia sulla copertina del libro di Prospero Antonini, *Del Friuli e in particolare dei trattati da cui ebbe la dualità politica in questa regione. Note storiche*, pubblicato a Venezia nel 1873. Forse è il caso di precisare che la citazione corretta suona «Nescire autem quid ante quam natus sis acciderit, id est semper esse puerum» e appartiene all'*Orator* (XXXIV, 120). Non si saprebbe dire se si tratti di un'innocente deformazione della memoria o di una volontaria forzatura imposta da Antonini alla sua citazione, fatto sta che, su quella copertina, il motto squillava molto più imperiosamente impegnativo nei confronti della storia passata e presente per chiunque, di quanto lo fosse stato presumibilmente per Cicerone, intento a impartire consigli a un allievo desideroso di diventare un perfetto oratore.

Tale "errore", sia esso stato o no volontario, diviene ancor più significativo se si pensa che l'opera di Antonini fu ben presto considerata una sorta di "bibbia" dei patrioti che abitavano da una parte e dall'altra del confine orientale d'Italia (quello fissato nel 1866) ed erano intenzionati ad affermare il principio che la Patria del Friuli doveva essere riunita e stare tutta nella madre patria italiana. Il connubio tra l'attualità politica, le rivendicazioni nazionali e la storia non era certo originale, né esclusivo. Nelle pagine successive, però, si è voluto declinare questo tema indagando quanto accadde in una parte geografica liminare dell'Italia, il Friuli, appunto, finora in larga misura sfuggito alle riflessioni critiche sulla storia della storiografia che hanno invece meglio scandagliato i fondali di territori pur vicini, ma non per questo perfettamente omologabili.

L'idea è nata dal centenario della Società storica friulana, fondata a Udine nel 1911 e capace di raccogliere le forze migliori dell'erudizione storica locale, prima di tramutarsi, per opera degli stessi protagonisti, in Deputazione di storia patria per il Friuli nell'immediato dopoguerra, quasi si dovesse cogliere il frutto di una lunga stagione di maturazione storiografica, irrorata in parte

anche dal sangue recentemente versato. Le celebrazioni per il centenario, pur legittime, non bastavano e ne è conseguito uno stimolo che ha coinvolto numerosi studiosi, impegnati a seguire la specifica vicenda della Società friulana inserendola in più largo quadro geografico che contenesse le regioni vicine poste sui due lati del confine. Risultato di quelle indagini sono i saggi pubblicati grazie all'ospitalità di Reti Medievali.

Leggendo uno di seguito all'altro gli articoli che compongono questa sezione monografica, si colgono alcuni elementi periodizzanti comuni accanto alle peculiarità locali. Il saggio di Andrea Tilatti, che illustra l'evoluzione degli studi di storia medievale in Friuli, pone in rilievo il susseguirsi di almeno quattro generazioni di studiosi dai tratti differenti: dagli appassionati cultori di memorie locali ancora attivi a metà Ottocento sino ai fondatori delle «Memorie storiche cividalesi» (poi «forogiuliesi») guidati da Pier Silverio Leicht. Tra i meriti di Leicht vi fu anche la capacità di evitare scontri generazionali: importante professore nell'università italiana, egli era intimamente legato al mondo degli studi friulani così come aveva preso forma al tempo di Vincenzo Joppi (e che egli collegava all'affettuoso ricordo di suo padre), e seppe coinvolgere nelle sue iniziative i principali esponenti di quell'ambiente, dal vecchio conte di Prampero, al professor Antonio Battistella e al canonico Ernesto Degani. La capacità organizzativa e le doti di mediatore che Leicht dovette possedere in sommo grado – alle sue iniziative parteciparono insieme italiani, slavi e austriaci, massoni e clericali, vecchi sacerdoti e giovani preti in odore di modernismo – spiegano la fortuna delle sue iniziative, favorite anche dal comune sentimento politico che univa i più giovani studiosi friulani ai loro colleghi delle generazioni precedenti e che in taluni casi induceva all'impegno diretto con il conseguimento di importanti incarichi anche a livello nazionale.

La lettura della storia friulana condizionata da sentimenti irredentistici e più genericamente patriottici, volti a legare le vicende locali alla storia d'Italia, non è un'esclusiva degli studi medievistici: il saggio di Andrea Zannini mostra, infatti, come questa impostazione si mantenga anche per l'interpretazione delle vicende locali durante i secoli dell'età moderna. Perdere l'autonomia per confluire nel dominio veneziano non costituì una sventura per il Friuli, al contrario in questo modo l'italianità della regione poté conservarsi e resistere all'espansionismo austriaco, soggiacendo ad una moderata signoria che largo spazio lasciava alle autonomie locali: era questa l'interpretazione della storia friulana durante i secoli dell'età moderna che proponeva Leicht e che trovava conferma – con poche contraddizioni – nella ricostruzione delle vicende locali proposta da altri storici sia friulani, come ad esempio Battistella, sia veneziani dal tempo di Samuele Romanin sino agli anni della grande guerra. Questa interpretazione di lunga fortuna, codificata negli scritti di Leicht e Battistella, che proposero con successo un'interpretazione più ottimistica di quella degli storici che – come Francesco di Manzano – avevano posto l'accento sulla caduta del Patriarcato, non contribuì a spostare dal medioevo all'età moderna il centro d'interesse degli studiosi, ma diede ugualmente risultati scientifici di rilievo. Zannini, infatti, individua nelle sintesi di storia

friulana di Leicht e Pio Paschini, accanto allo sforzo di dimostrare l'unità di una regione più ampia di quello che comunemente si considera il Friuli storico, nuove e più accurate ricostruzioni dei secoli di dominio veneziano.

Ma il confronto degli studiosi friulani con Venezia non si esaurisce nella ricostruzione delle vicende passate, perché comprende anche i rapporti di una realtà periferica con un centro culturale importante, sede di grandi raccolte di codici e di fondi documentari, strettamente legato all'università di Padova e capace sin dai primi anni Settanta di importanti iniziative, prima fra tutte la fondazione dell'«Archivio veneto» e della Deputazione di storia patria per le Venezie. Un legame per tanti versi analogo si formò nell'ultimo quarto dell'Ottocento tra Venezia e gli storici trentini e fu rafforzato dal fatto che alcuni tra i più importanti studiosi originari del Trentino (Gar, Predelli, Segarizzi, Fogolari) espatriarono e fecero prestigiose carriere nelle istituzioni culturali di Venezia. Tuttavia per gli storici che si occupavano di quella regione il binomio Padova-Venezia non costituiva l'unico interlocutore: esso si trovava, infatti, contrapposto al prestigio scientifico della vicina università di Innsbruck e, di conseguenza, dell'accademia tedesca, riconosciuta maestra di studi storici. È questo l'ambiente culturale ricostruito da Gian Maria Varanini, il quale, percorrendo quasi mezzo secolo di studi trentini, scorge negli anni immediatamente seguenti la fine della prima guerra mondiale un forte momento periodizzante. Dopo la maturazione di esperienze culturali anche rilevanti, ma di scarso impatto locale, negli ultimi anni dell'Ottocento – quando un'unitaria identità regionale stava appena prendendo forma – Trento acquisì un ruolo preminente e divenne centro di iniziative culturali d'ispirazione irredentista, che trovarono poi pieno coronamento dopo la fine della guerra, con l'adesione dei trentini alla Deputazione di storia patria per le Venezie e soprattutto con la creazione dell'Archivio di Stato, grazie alla quale la documentazione trentina conservata a Vienna e Innsbruck (donde fu rivendicata da Giuseppe Gerola) ritornò in Italia e divenne più facilmente disponibile per gli storici locali.

Gli anni immediatamente precedenti la grande guerra e quelli a ridosso della pace sono fondamentali anche per individuare uno sviluppo nella periodizzazione delle storiografie tirolese e carinziana studiate da Giuseppe Albertoni. Le due regioni in realtà presentano caratteristiche diverse: in Carinzia sin dall'epoca post-napoleonica si sentì la necessità di ancorare le tradizioni locali a solidi studi di storia; mentre in Tirolo sola dopo la fine della guerra si concretizzarono ricerche volte a definire sulla lunga durata le – in effetti assai deboli – caratteristiche identitarie di quei luoghi. In compenso in entrambe le realtà molto alto è il profilo degli studiosi che si occuparono dello studio della storia regionale e dell'edizione delle sue fonti. A Klagenfurt, in Carinzia, la figura dominante fu l'archivista August von Jaksch, che a Vienna era stato allievo di Theodor von Sickel: l'elevata preparazione di Jaksch non si evince solo dal livello delle sue trascrizioni, ma anche dalla consapevolezza scientifica che lo indusse ad abbandonare l'antiquato modello del codice diplomatico per procedere all'edizione del patrimonio documentario ricostruendo i fondi archivistici. A Innsbruck la situazione era più complessa: l'insegnamento in

quell'università del grande diplomatista Julius von Ficker lasciò pochi segni sugli studi locali, nei quali si distinsero medievisti formatisi a Vienna come Oswald Redlich e Hans von Voltelini; ma soprattutto in Tirolo fu forte l'impatto dei trattati di pace che divise la regione tra Austria ed Italia e spinse gli storici austriaci a raccogliere tutto il materiale che riguardava la storia della loro piccola patria, con un'operazione dal carattere diverso ma dagli intenti paralleli a quella che si svolgeva sul versante italiano.

In ambito giuliano la periodizzazione nello svolgimento degli studi storici ha un andamento analogo a quello friulano, ma esiti diversi anche perché a Trieste ed in Istria mancò una figura dalle caratteristiche simili a quelle che possedeva Pier Silverio Leicht, capace di essere al tempo stesso un modello per gli studi e un abile mediatore tra le diverse componenti del mondo delle ricerche locali. Nell'ultimo quarto dell'Ottocento il panorama delle ricerche storiche in Istria e a Trieste non si presentava omogeneo, anche se in entrambe le realtà era esplicito il legame tra studi storici ed impegno politico: gli storici triestini, legati all'«Archeografo triestino» mostravano sempre più chiari, se pure ancora moderati, sentimenti irredentistici e vedevano nell'Austria il loro nemico; gli studiosi istriani, invece, si contrapponevano in primo luogo alle rivendicazioni dei croati e guardavano con nostalgia al passato veneziano della loro regione. Ma – come mette in risalto Marino Zabbia nel suo saggio – verso la fine del secolo e negli anni precedenti la grande guerra il clima cambiò e anche a Trieste la storia locale prese un carattere anti-slavo sia in risposta al sempre più rilevante peso della componente slovena e croata nella vita cittadina, sia per il sempre maggiore ruolo ricoperto negli studi locali da storici legati alla realtà istriana e quarnarina come Francesco Salata di Ossero o Attilio Tamaro, nato a Trieste ma di famiglia piranese. Maturò così in ambito giuliano una frattura generazionale, le cui conseguenze si concretizzarono nel tentativo di porre definitivamente ai margini la storiografica di metà Ottocento, dominata dal lealista Pietro Kandler, e in alcune polemiche come quella dai toni aspri che contrappose il "vecchio" Bernardo Benussi e al "giovane" e aggressivo Tamaro. Accomunare Kandler e Benussi in un'unica condanna voleva dire per Tamaro anche rivendicare, ancora negli anni del primo dopoguerra, il ruolo pubblicistico della storiografia di confine e questo taglio della ricerca, favorito dal clima politico fascista, ha lasciato un segno profondo nella cultura storiografica di questa regione.

Nei saggi qui raccolti si è provato a ricomporre un quadro territoriale che si estendeva tra il grande spazio triveneto e quello contermine, a Nord come a Est, in un'epoca di passaggio quale quella a cavallo della grande guerra. Da queste prime ricerche – che ci auguriamo favoriscano altri contributi – ha preso forma un mondo di studi che si formò all'inizio del XX secolo per poi segnare a fondo la cultura storiografica locale per oltre mezzo secolo. Centrale si è rivelata la figura di Pier Silverio Leicht, il primo professionista della ricerca storiografica ad essersi occupato con costanza di storia friulana. Per questo motivo è sembrato necessario riservargli particolare attenzione e, se nei saggi di Tilatti e Zabbia si studia in primo luogo il Leicht organizzatore di cultura, l'articolo di

Enrico Artifoni reca un contributo alla comprensione del suo percorso scientifico e ne colloca l'attività nel quadro generale degli studi di storia medievale e di storia del diritto che si svolsero in Italia dalla fine dell'Ottocento agli anni Cinquanta, concentrandosi alcune tematiche care allo studioso: il ruolo di latinità e germanesimo nella storia d'Italia e le vicende di comune, feudalità e corporazioni. Il profilo che emerge da questa analisi mostra tratti ormai definitivi già a partire dai primi anni del Novecento: nel mezzo secolo seguente Leicht sarebbe poi stato impegnato con costanza e a tutto tondo sul versante degli studi friulani, e contemporaneamente immerso in ricerche di storia giuridica nelle quali il colloquio con storici che non si occupano di diritto è ridotto, anche se nei suoi lavori egli dava prova di competenze da diplomatista esperto.

Poco dopo l'inizio dell'attività di Leicht, Pio Paschini, egli pure impegnato con l'insegnamento lontano dal Friuli, cominciò a pubblicare le sue ricerche. Per molti decenni le «Memorie storiche forogiuliesi» furono quasi monopolizzate da questi due studiosi i cui saggi sovrastavano anche quantitativamente e non solo per la qualità quelli degli storici legati unicamente a contesti locali. La rivista friulana, tuttavia, seppe accogliere nell'immediato dopoguerra anche i contributi di Carlo Cecchelli, qui illustrati da Paolo Pastres. Nato e formatosi a Roma, archeologo e storico dell'arte, precursore per certi aspetti dell'archeologia medioevale, Cecchelli dovette alla tragica fatalità della guerra il suo incontro con i resti monumentali dell'arte altomedievale cividalese, che ne accompagnarono e ne accrebbero la vocazione di studio. Pur se declinata in un settore particolare, anche la sua vicenda è significativa di un percorso di ricerche, di indagini e di interpretazioni per il quale il conflitto rappresenta una svolta periodizzante. Il venir meno delle urgenze irredentistiche si mutava nell'affermazione di una sintesi culturale in cui la sintesi tra arte "barbarica" e il sostrato romano dava vita alla "civiltà italiana", riconosciuta sempre mediante il confronto e il dibattito che si svolgevano tra le università e gli organi di comunicazione scientifica, rappresentati ormai in Friuli dalla neonata Deputazione di storia patria (1919), che accolse nel proprio organo anche gli articoli di Cecchelli. Questa professionalizzazione della ricerca, che – senza eliminare il connotato politico dell'impegno storiografico – era ormai solida già a fine Ottocento in Veneto e in Tirolo grazie alle università di Padova e di Innsbruck, faticò ad imporsi a Trieste e nell'Istria: per molti anni ancora gli «Atti e memorie della Società istriana di archeologia e storia patria» e l'«Archeografo triestino» rimasero monopolio di studiosi locali per i quali la pratica storiografica aveva forti e chiare valenze patriottiche.

Andrea Tilatti
Università degli Studi di Udine
andrea.tilatti@uniud.it

Marino Zabbia
Università degli Studi di Torino
marino.zabbia@unito.it

Reti Medievali Rivista, 16, 1 (2015)
<http://rivista.retimedievali.it>
ISSN 1593-2214 © 2015 Firenze University Press
DOI 10.6092/1593-2214/447
Patrie storiografiche sui confini orientali
tra Otto e Novecento
a cura di Andrea Tilatti e Marino Zabbia

La Società storica friulana, la storia, le patrie

di Andrea Tilatti

1. *Una data e un fatto*

Sabato 18 febbraio 1911 alle ore 17.00, a Udine nella casa del conte e senatore del Regno Antonino di Prampero, si riunì per la prima seduta la Società storica friulana. L'assemblea costitutiva era stata sollecitata da una lettera di Pier Silverio Leicht, inviata «a molti cultori di studi friulani» nel novembre del 1910. E fu proprio Leicht, allora trentaseienne, a pronunciare il discorso che esponeva sommariamente il programma della nuova istituzione e poi a presentarne lo statuto[1]. La Società fu posta sotto l'ala della venerata figura del conte di Prampero (1836-1920)[2], presidente onorario. In gioventù egli era stato combattente garibaldino, poi uomo politico e animatore di cultura, vera gloria di una suscitata anima del Friuli tutta ardente per l'amore di due patrie, l'italica e la friulana, strette dal vincolo che unisce la madre con la figlia. Il primo presidente effettivo della neonata Società fu però Pier Silverio Leicht; Luigi Suttina (1883-1951) ne fu nominato segretario[3]. I quotidiani locali, «La Patria del Friuli» e il «Giornale di Udine»[4], diedero un puntuale ed esteso resoconto dell'avvenimento e pubblicarono il discorso del novello presidente, con piccole ma significative varianti redazionali, che erano a mio avviso sintomatiche di altrettante sfumature interpretative e attualizzanti. Riprenderò questo dettaglio alla fine del saggio.

Abbreviazioni
«MSF»: «Memorie storiche forogiuliesi»
NL: *Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei Friulani*

[1] Il verbale della seduta è stampato in «MSF», 7 (1911), pp. 38-48.
[2] de Carvalho di Prampero, *Prampero (di) Antonino*, pp. 2901-2904.
[3] Pastres, *Suttina Luigi*, pp. 3267-3269. Si veda anche l'articolo di Marino Zabbia in questa sezione monografica.
[4] I due giornali impiegarono un titolo identico: *La costituzione della Società storica friulana*.

È passato più di un secolo da quella data. Nel 1919, dopo il turbine della guerra, la Società storica divenne Deputazione di storia patria per il Friuli, sempre per guida e ispirazione di Leicht, che seppe capitalizzare le sofferenze del conflitto e cogliere l'occasione per separarsi dalla Deputazione veneta alla quale anche il territorio friulano era aggregato in precedenza[5]. L'istituzione ancora esiste, sebbene ora viva – come tante simili – una fase di interrogazioni sulla propria natura e sulla propria funzione. Dal desiderio di guardare alle "origini", in modo non celebrativo, è nata la sollecitazione per ripensare quelle lontane vicende, focalizzando lo sguardo su persone, istituzioni, temi di ricerca, veicoli di comunicazione, cercando di comprenderne i motivi e le ragioni, che per essere spiegate avevano bisogno di misurarsi con orizzonti comparativi ravvicinati e significativi di sensibilità comunemente e pur diversamente vissute e presenti. Questo è il senso di un percorso, durato alcuni anni, di ricerche e approfondimenti individuali, ma insieme coordinati dal fine di illustrare meglio una pagina di storiografia e di storia di un'ampia area geografica distesa a cavallo di confini nazionali ora superati, ma ancora ricca di "identità" locali.

Ma a chi interessava la storia? Il verbale ufficiale dell'assemblea costitutiva del 18 febbraio 1911, pubblicato sulla ancor giovane rivista «Memorie storiche forogiuliesi», che fu l'organo ufficiale del sodalizio, contò 29 persone presenti, altrettante rappresentate per delega, alle quali si aggiungeva, quale istituzione, il Regio Museo archeologico di Cividale. Al di là del numero, occorre dire subito, prendendo a prestito le sillabe di un poeta contemporaneo, che quelle persone rappresentavano assai bene l'«inclito collegio politico locale»[6]. È proprio questa rappresentanza, di certo non eccezionale in rapporto ad analoghe associazioni sorte ovunque in Italia[7], che mi sembra degna di essere considerata per avviare un percorso di conoscenza e di comprensione.

2. *Premesse storico-storiografiche*

In Friuli molte sensibilità e molte intraprese culturali sembrano avviarsi e attecchire in ritardo rispetto al panorama italiano. Tra queste anche l'interesse non già per la storia in sé, presente ovviamente per lunga tradizione di continuità, ma per una storiografica aggiornata sugli *standard* di scientificità

[5] Non accadde lo stesso nel Trentino, che rimase compreso nella Deputazione veneta (si veda il contributo di Gian Maria Varanini in questa sezione monografica e Varanini, *Dal Trentino all'Italia*, pp. 74-76).

[6] Il verso è di Guido Gozzano (*La signorina Felicita ovvero La Felicità*, vv. 104-105, in Gozzano, *Poesie*, p. 136).

[7] Era un fatto che le società storiche fossero monopolizzate dalle famiglie d'*élite* del tempo, specie nobiliari. Cfr. Sestan, *Origini delle società di storia patria*, pp. 107-140; Artifoni, *La storiografia della nuova Italia*, pp. 41-59; Clemens, *La costruzione di un'identità storica*, pp. 77-96, che anticipa un più ampio sguardo comparativo tra Italia e Germania: Clemens, *Sanctus amor patriae*. Per una recente messa a punto sull'influenza delle istituzioni locali e centrali di studi storici: *La storia della storia patria*.

assunti nel corso del secolo XIX e concretatisi, se non in un vero e proprio positivismo mirante all'intreccio della storia con le scienze sociali, almeno nell'esercizio di un metodo storico che si pretendeva oggettivo. Nell'Ottocento non erano mancate figure di appassionati e di scrittori di storia, per lo più autodidatti, che produssero monografie, saggi ed edizioni di fonti talvolta ancora consultate e consultabili con profitto, sia pure con l'accortezza di sottoporle a qualche verifica e cautela d'uso. Di alcuni conviene dare notizia, anche favoriti dalla recente pubblicazione di un utilissimo *Dizionario biografico dei Friulani*, o *Nuovo Liruti*, che molto aiuta a districarsi tra i meandri del passato[8].

Jacopo Pirona (1789-1870), ecclesiastico, insegnante, censore alle stampe per l'imperial regio governo, autore di un fortunato dizionario della lingua friulana, nonché animatore di cultura (volle in Udine il gabinetto di lettura) si interrogava su come scrivere le «storie particolari delle città e delle provincie d'Italia» e fra il 1832 e il 1833 vagheggiò la costituzione di un *Archivum rerum Forojuliensium* come preparazione per un codice diplomatico per il Friuli[9]. Lo sguardo di Pirona era rivolto all'erudizione settecentesca, a Muratori e ai suoi emuli friulani, e il suo invito fu raccolto da Giuseppe Bianchi (1789-1868), sacerdote, insegnante, responsabile dei fondi librari donati al comune udinese, che trascrisse migliaia di documenti in regesto selezionati in base a un criterio, che oggi appare arbitrario, di "importanza" politico istituzionale[10]. Anche Giandomenico Ciconi (1802-1869), medico ed erudito, fu raccoglitore di documenti, che però nelle sue opere "storiche" mescolava volentieri con tratti leggendari[11]. Francesco di Manzano (1801-1895), infine, nella sua lunga vita si cullò tra la storia e la pittura e fu autore di una poderosa raccolta di testimonianze e di notizie in sette volumi, ordinati dal semplice criterio cronologico e che, al di là di una acritica propensione all'accumulo, non mostrano i tratti di una consapevole narrazione storiografica[12]. Epperò quella diacronia rendeva ragione e contribuiva a metabolizzare una periodizzazione, secondo la quale la storia del Friuli, propriamente, si inarcava tra il secolo XI e il 1420 (ovvero tra la concessione regia del comitato e del ducato al

[8] L'opera consta di nove tomi: due per il medioevo, tre per l'età moderna e quattro per la contemporanea. Il modello lontano è l'opera di Gian Giuseppe Liruti (1689-1780) (*Notizie delle vite ed opere scritte da' letterati di Friuli*), in quattro volumi (1760, 1762, 1780 e il quarto postumo: 1830). La Deputazione di storia patria per il Friuli, specialmente per iniziativa di Cesare Scalon, è stata tra le forze propulsive di quest'opera collettiva. Su Liruti: Rozzo, *Liruti Gian Giuseppe*, pp. 1482-1500.

[9] Sul progetto culturale di Pirona: Casella, *Storia istituzionale e Friuli veneto*, pp. 439-445; per un profilo biografico: Frau, *Pirona Iacopo*, pp. 2775-2780. In genere, per i temi toccati in questo paragrafo, si possono consultare: Marchetti, *Il Friuli. Uomini e tempi*; Mor, *Uno sguardo alla storia della storiografia friulana*, pp. 16-24; Francescato, Salimbeni, *Storia, lingua e società in Friuli*.

[10] Su Bianchi: De Vitt, *Bianchi Giuseppe*, pp. 432-436.

[11] Di Lenardo, *Ciconi Giandomenico*, pp. 926-930.

[12] L'opera di Francesco di Manzano è *Annali del Friuli*. Il giudizio garbatamente negativo, circa le competenze critiche di Bianchi, Ciconi e di Manzano, si deve, tra gli altri, a un giovane Leicht, *L'opera di Vincenzo Joppi*, p. 115; ma si vedano anche Salimbeni, *Francesco di Manzano*, pp. 283-313; Cargnelutti, *Manzano (di) Francesco*, pp. 2060-2065.

patriarca Sigeardo e la sottomissione a Venezia) e Pier Silverio Leicht riconosceva al di Manzano di essere stato il primo a dare unitarietà alla storia di un Friuli ancora politicamente diviso[13].

Alla medesima generazione anagrafica, ma con una più esplicita inclinazione a rendere l'opera storica funzionale alla militanza e all'interpretazione politiche, appartenne Prospero Antonini (1809-1884). Il suo impegno battagliero per la causa risorgimentale lo costrinse a risiedere anche fuori dal Friuli soggetto all'Austria, particolarmente a Torino. Nella sua opera più nota (*Del Friuli e in particolare dei trattati da cui ebbe origine la dualità politica in questa regione*), stampata a Venezia nel 1873, prese in esame le vicende dei trattati tra Venezia e gli Asburgo dal XVI secolo in poi, e cercò di palesare l'anomalia del confine "interno" che ancora suddivideva il Friuli dopo l'annessione del 1866 al Regno d'Italia, del quale l'Antonini fu anche primo senatore friulano[14]. In modo più netto di quanto era avvenuto per altri[15], egli mostrava quale fosse l'urgenza più avvertita dagli "storici" locali: individuare sulla base dei precedenti del passato quale fosse la conformazione e l'"identità" del Friuli nel momento di transito dal Lombardo-Veneto al Regno d'Italia, per sottolineare l'insensata perniciosità di una separazione da molti avvertita come una frattura da ricomporre, che perdurò sino al primo conflitto mondiale[16]. Le sue idee sulla necessaria riunificazione dei *membra disiecta* del Friuli erano condivise anche dall'élite liberale del Goriziano, che di fatto amministrò i maggiori centri sino al primo conflitto mondiale[17], esprimendo personaggi come il sindaco di Gorizia Carlo Favetti (1819-1892), che osservò sempre con attenzione e partecipò ampiamente al dibattito culturale in movimento a Udine e nella provincia[18].

In questo contesto, l'immagine di Vincenzo Joppi (1824-1900) appare con sfumature che preludono a una più austera concezione del lavoro storico[19]. Anch'egli formatosi come medico, esercitò la professione sino al 1878. In quell'anno divenne bibliotecario dell'allora Museo friulano e Biblioteca di

[13] «La maggior opera del nostro storico, per quanto circoscritta dal piano stesso dell'autore ad una semplice esposizione dei fatti, fu la prima che cercasse di dar unità a ciò che gli eventi avevano così disgraziatamente diviso»: Leicht, *Francesco di Manzano*, p. 107.
[14] Il volume sui trattati era stato preceduto, con analoghe tesi, da Antonini, *Il Friuli orientale*. Cfr. Sguazzero, *Antonini Prospero Francesco*, pp. 173-177. Qualche cenno sull'Antonini si veda anche nel saggio di Andrea Zannini in questa sezione monografica.
[15] I tratti comuni tra il Friuli ex-veneto (unito al Lombardo-Veneto) e la parte asburgica della contea di Gorizia, per ragioni linguistiche, geografiche, storiche ed economiche, tutte riassunte nel simbolo di Aquileia, erano stati sottolineati già dal bibliotecario della Biblioteca Marciana di Venezia: Valentinelli, *Bibliografia del Friuli*, pp. V-VI, che riunì in un'unica bibliografia "regionale" le 3600 voci raccolte per impulso dell'Accademia delle scienze di Vienna (Peri, *Note sulla formazione dell'identità culturale*, pp. 272-274; Plesnicar, Aquileia mater, pp. 6-7). L'opera del Valentinelli fu accresciuta da Occioni-Bonaffons, *Bibliografia storica del Friuli*.
[16] Cargnelutti, *Vincenzo Joppi e la storia*, p. 47.
[17] Ziller, *Il Friuli austriaco*, pp. 41-42.
[18] Cavazza, *Carlo Favetti*, pp. 43-91.
[19] Su Vincenzo Joppi si vedano il volume citato alla nota 16 e Tamburlini, *Joppi Vincenzo*, pp. 1085-1810.

Udine e si dedicò poi esclusivamente agli studi ai quali era sempre stato devoto, fin dai tempi della pubblicazione delle lettere di Girolamo Savorgnan nell'«Archivio storico italiano»[20]. Il suo ruolo di direttore e custode delle importanti raccolte documentarie che la biblioteca stava accumulando in quel periodo lo pose necessariamente in relazione con un mondo di eruditi e di ricercatori molto più ampio di quello circonvicino, che si estendeva ben oltre l'Italia stessa, e consolidò in lui la persuasione che ogni iniziativa di carattere storico dovesse robustamente ancorarsi alle fonti; fonti da consultare innanzi tutto nella loro forma originale e da pubblicare con criteri meno arbitrari di quelli praticati sino allora in Friuli. Di tale persuasione Joppi si fece pubblicamente latore nel 1880, in un discorso pronunciato a Udine in occasione della riunione annuale della Deputazione veneta di storia patria[21]. Sorta nel 1873, la Deputazione inglobava anche il Friuli; Joppi ne era membro sin dal 1875, e ne fu pure vicepresidente e presidente verso la fine della sua esistenza. Nel discorso del 1880 confluivano, agglutinati dall'attenzione per i documenti, il tema della fisionomia particolare del Friuli e quello della storia specialmente del medioevo come chiave per scoprirla e valorizzarla nelle sue peculiarità, percorrendo le vie della lingua[22], delle istituzioni (che poi significavano in specie la chiesa patriarcale di Aquileia) e della società, articolata nella feudalità, ammantata da un velo negativo, e nelle comunità, che annunziavano il nuovo e allineavano il Friuli all'Italia delle città e dei comuni; entrambe, però, vivevano un momento unitario di rappresentanza nel parlamento, per il quale il Friuli vantava una sorta di primato.

Erano temi che venivano dalle ricerche pregresse e destinati a durare. «Molti scrissero delle cose del Friuli – osservava Joppi –, eppure non se ne ha una storia. E la causa ne è la scarsezza e dispersione de' materiali, cioè di quegli elementi senza de' quali manca alla narrazione ogni fondamento e ogni credibilità»[23]. I "materiali" erano le fonti, che l'autore distingueva in quattro tipologie: "scrittori", pochi e ormai ben noti, "atti o documenti", molti ma non abbastanza conosciuti e a rischio di naufragio, "tradizioni", ritenute disperse e trascurate, e "monumenti", alterati e compromessi dal tempo tanto da essere pressoché inservibili. Interessante è anche il periodizzamento della storia friulana: il "periodo antico" giunge sino a Carlo Magno, il "medievale o patriarcale" va dal 774 al 1420, il "veneto" fino al 1797, il "moderno" copre l'ultimo secolo sino ai giorni presenti[24]. Parlare di fronte ai soci della Deputazione veneta costringeva Joppi a conciliare l'orgoglio per le glorie patrie medievali con il progresso dell'età veneziana: «Qui [1420] termina il

[20] *Lettere sulla guerra combattuta nel Friuli dal 1510 al 1528*.
[21] Joppi, *Delle fonti*, pp. 416-425. Io ho letto e cito il testo dell'estratto.
[22] Mette conto nominare almeno Graziadio Isaia Ascoli (1829-1907), che già aveva pubblicato i suoi *Saggi ladini* (1873), sottolineando le peculiarità del friulano. Cfr. Gusmani, *Ascoli Graziadio Isaia*, pp. 208-215. Sull'invenzione della nomenclatura delle Venezie (1863) proposta da Ascoli: Brambilla, *L'identità delle Venezie*, pp. 77-97.
[23] Joppi, *Delle fonti*, p. 8 (dell'estratto).
[24] *Ibidem*, p. 9.

periodo più importante per la storia del Friuli, che se sotto Venezia perse la propria indipendenza, acquistava all'incontro sotto l'egida di un governo forte, saggio e rispettato la tranquillità, l'ordine ed un progressivo sviluppo e miglioramento nelle sue condizioni economiche, nelle scienze, lettere ed arti durante il reggimento de' patriarchi del tutto trascurate»[25]. Se il secolo XVIII in particolare segnò «un risveglio di studi storici», che riguardò soprattutto i pochi "scrittori" friulani, restavano da indagare gli altri "documenti", sparpagliati in molti luoghi e spesso in mani private. Joppi era consapevole della tradizione erudita settecentesca e dei passi compiuti da Pirona e Bianchi, ma presumibilmente anche del modello – pur discutibile agli occhi odierni – offerto da Pietro Kandler (1804-1872)[26], e come compito da realizzare nel futuro immediato volle indicare agli studiosi locali la compilazione del Codice diplomatico friulano: «unica guida a rischiarare le vicende de' passati tempi. L'intiero paese è pronto a secondarli, e la R. Deputazione di Storia Patria per le Venete Provincie (...) affretta col desiderio il momento di poter dare un posto nelle annue sue riputate pubblicazioni alle interessanti memorie del Friuli». Le ultime righe sono dedicate all'auspicio che la storia locale esca dalle "antiche rotaie" e mostri «qual è ricca di fatti che la collegano a quella della grande Patria – dell'Italia»[27]. Ci si può domandare se tale aspirazione programmatica risentisse anche dei vicini modelli transalpini, che risalendo al paradigma dei Monumenta Germaniae historica sottolineavano l'efficacia del connubio tra patriottismo e filologia[28]. Il progetto fu ripreso più volte, come dirò, ma mai realizzato, presumibilmente per la difficoltà di isolare criteri condivisi e stabili di selezione dei documenti, e d'altra parte pure la collaborazione editoriale con la Deputazione veneta risultò difficoltosa e certamente fu tra i motivi che spinsero a ricercare soluzioni associative autonome[29].

È fuori luogo attribuire all'intervento di Joppi un valore di riflessione teorica e programmatica sull'opera storica, ma esso era, a suo modo, il sintomo "regionale" di un impiego pubblico della storia assai comune, reso localmente autorevole per il ruolo istituzionale impersonato dall'autore. Egli non pare

[25] *Ibidem*, p. 7.
[26] Su Kandler, autore del *Codice diplomatico istriano* e di numerosissime pubblicazioni, cfr. Schingo, *Kandler Pietro Paolo*, pp. 732-734; egli fu soggetto a critiche per il suo atteggiamento lealista verso l'Impero e anche per i caratteri della sua opera (su questi aspetti cfr. il saggio di Marino Zabbia in questa sezione monografica).
[27] Joppi, *Delle fonti*, p. 12.
[28] Da pochi anni erano stati pubblicati il *Codex diplomaticus Austriaco-Frisingensis*, 3 voll., i primi due volumi del codice diplomatico stiriano: *Urkundenbuch des Herzogthums Steiermark* e anche *Austro-Friulana*. Josef Georg von Zahn (1831-1916), curatore delle opere, fu talmente vicino agli studi friulani da meritare una voce nel *Nuovo Liruti*: Pillon, *Zahn (von) Josef Georg*, p. 2588; come pure nella *Slovenska biografija* < http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi851884/ >. Per la situazione di Carinzia e Tirolo cfr. il saggio di Giuseppe Albertoni in questa sezione monografica.
[29] Lo stesso Joppi sperimentò questa difficoltà nei confronti della Deputazione, che prioritariamente orientava le risorse alla storia di Venezia: gli statuti di Udine del 1425 che erano stati predisposti per la stampa già nel 1880 e proposti alla Deputazione furono editi solo nel 1898, a spese del comune di Udine (Cargnelutti, *Vincenzo Joppi*, p. 54).

aver compiuto speculazioni epistemologiche particolari, ma in lui viveva la fiducia, presumibilmente assunta per osmosi, che l'approccio "asettico" al documento fosse la strada maestra da percorrere per avvicinarsi a un'opera valida e utile a un tempo. Da nessuna parte egli parla di "metodo" o di formazione o di scuola, ma l'intreccio tra il saldo richiamo alle fonti, il cenno alla storia friulana come parte di quella italiana e l'ancoraggio a un'istituzione deputata agli studi storici erano comunque passi di avvicinamento a quanto già si manifestava copiosamente altrove nell'Italia postunitaria e si sarebbe ritrovato con maggiori consapevolezze, ad alcuni decenni di distanza, nei protagonisti della nascita della Società storica friulana.

È comunque assodato che il Friuli rimaneva eccentrico rispetto ai flussi principali della cultura storica e non disponeva di adeguati e specializzati poli di addensamento di tali interessi. Non svolse compiutamente questo compito l'Accademia di Udine, che fu nel complesso più attenta ad altri settori scientifici e culturali[30]. In città mancava pure una biblioteca pubblica, se non quella Arcivescovile, che però era disertata, giacché la penuria di mezzi impediva di acquisire (e forse non si voleva) pubblicazioni recenti e aggiornate, compresi i nuovi organi di studio e di ricerca come l'«Archivio storico italiano». Lo si apprende proprio dalle parole di Vincenzo Joppi il quale si era appunto così giustificato con Giovan Pietro Vieusseux, che nella primavera del 1855 lamentava l'irreperibilità a Udine della rivista da lui fondata, con un amaro commento: «Me ne duole non tanto per me, quanto per l'Italia»[31]. Solo nella seconda metà del secolo iniziò a organizzarsi tra mille incertezze e difficoltà il museo cittadino e la "bibliopinacoteca", che fu pure sede degli istituti scientifici e di lettere e arti (1864-1866). Tra gli artefici principali della nuova istituzione vi furono Jacopo Pirona e il nipote Giulio Andrea Pirona (1822-1895)[32], professore al liceo della città.

È pur vero che anche le maggiori scuole cittadine, come l'imperial regio (dopo il 1866, solo regio) ginnasio liceo e il regio istituto tecnico (fondato nel 1866 per interessamento di Quintino Sella, allora commissario per la neo annessa, o redenta, provincia di Udine), annoverarono tra i direttori e i docenti personaggi attivi anche come ricercatori particolarmente attratti dalle "scienze positive", reputate utili non solo per estinguere la sete di sapere, ma per giovare al benessere del Friuli[33]. Il già menzionato Giuseppe Bian-

[30] L'Accademia udinese fu condizionata fortemente dall'interesse precipuo prima per l'agricoltura: Tonutto, *L'Accademia di Udine*, pp. 18-82. Dal 1866, con il cambiamento di nome (Accademia di scienze, lettere ed arti di Udine) e di statuto, si diede più ampio spazio alle lettere. Per gli studi storici cfr. Cargnelutti, *Gli studi storici friulani*, pp. 91-98; Pastore, *Scienze giuridiche e sociali*, pp. 99-105.

[31] Desideri, Harris, *Vincenzo Joppi*, pp. 104-108, lettere n. 4 (Vieusseux a Joppi, Firenze, 7 marzo 1855) e n. 5 (Joppi a Vieusseux, Udine, 16 aprile 1855).

[32] Micelli, *Pirona Giulio Andrea*, pp. 2770-2775.

[33] Per qualche cenno sull'istruzione superiore in Friuli: Buvoli, *Il Friuli dall'unità alla prima guerra mondiale*, pp. 10-12; più in generale, sulla cultura: Maniacco, *Note per una storia della cultura*, pp. 347-375. Sulle condizioni del Friuli postunitario può essere ancora utile: Stella, *Un secolo di storia friulana*, pp. 9-29.

chi fu prefetto del ginnasio e Jacopo Pirona fu a lungo direttore del liceo[34], dove dispiegarono una proficua attività di insegnamento che si appaiava al loro impegno di studio ed erudizione. Il geografo Giovanni Marinelli (1846-1900)[35], che divenne professore all'Università di Padova (1878) e di Firenze (1892), e il poliedrico Alexander Wolf (1826-1904)[36], originario di Pforzheim presso Karlsruhe, animarono l'istituto tecnico, che statutariamente promosse la raccolta e la divulgazione degli scritti dei suoi docenti mediante un periodico, diffuso in Italia e all'estero[37]. Soprattutto i saggi di Marinelli, ai quali fecero seguito le ricerche del figlio Olinto (1874-1926)[38] e di una vera e propria scuola della quale fu parte anche Cesare Battisti, giovarono a una tradizione di studi geografici intesa alla definizione dei confini naturali dello spazio regionale friulano, per il quale le vicende linguistiche, culturali e storiche erano ampiamente considerate[39]. L'attività editoriale non era un'esclusiva dell'istituto udinese, ma nel contesto locale gli «Annali» ebbero un notevole peso. In essi l'attenzione per la storia patria fu marginale ma non assente, se serviva per meglio definire la fisionomia della regione, delle sue condizioni sociali, economiche, culturali e per spiegarne i ritardi e le condizioni arretrate. In tal direzione, pur ormai nell'ultimo decennio del secolo XIX, andarono gli articoli di Vincenzo Marchesi (1857-1943), veneziano di nascita, ma udinese d'adozione, che levò le proprie osservazioni critiche contro il mito positivo di Venezia, accusando i ceti di governo della Serenissima di aver impoverito e avvilito il Friuli, e suscitando una polemica con Pompeo Molmenti, che sosteneva invece la benefica funzione storica, in chiave italiana, della Repubblica di San Marco[40].

Queste persone dominarono la scena culturale friulana nei decenni della seconda metà dell'Ottocento. A esse si possono aggiungere altri nomi di laici ed ecclesiastici, come i giornalisti Pacifico Valussi (1813-1893)[41] e Camillo Giussani (1825-1907)[42], fondatori dei quotidiani «Giornale di Udine» (1866) e «La Patria del Friuli» (1877) entrambi di ispirazione liberale sebbene il primo

[34] Alcune notizie si possono trarre da: Perini, *In questo asilo sacro, ad indicem*.
[35] Micelli, *Marinelli Giovanni*, pp. 2131-2138.
[36] *Alexander Wolf*; Lucchino, *Wolf Alexander*, pp. 3575-3581.
[37] Cargnelutti, *Gli «Annali»*, pp. 76-91.
[38] Micelli, *Marinelli Olinto*, pp. 2138-2142.
[39] Maniacco, *Note per una storia della cultura,* pp. 358-359; per l'apporto di Giovanni Marinelli: Gri, *La cultura popolare*, pp. 270-271; si veda anche Proto, *Giovanni Marinelli*, pp. 69-105. Il tema fu toccato esplicitamente nell'immediato dopoguerra da O. Marinelli, *The Regions of Mixed Populations*, pp. 129-148.
[40] Marchesi, *Le relazioni dei luogotenenti*, pp. 41-73; Marchesi, *Le relazioni dei sindaci inquisitori*, pp. 2-28. Sulla polemica si veda l'articolo di Andrea Zannini in questa sezione monografica. Per alcune note biografiche: Cargnelutti, *Marchesi Vincenzo*, pp. 2084-2086.
[41] Sguazzero, *Valussi Pacifico*, pp. 2489-2501; per una nota sulla vivacità del Valussi e sulle sue esperienze giornalistiche maturate a Trieste, fuori dal «disarmante e tipico provincialismo di stampo ottocentesco» nel quale viveva «la piccola e media borghesia commerciale semicittadina friulana»: Carrer, «La Favilla», pp. 176-178.
[42] Sguazzero, *Giussani Camillo*, pp. 1708-1712.

fosse più elitario e il secondo più "popolare"[43], o – su un versante parallelo se non opposto – il sacerdote Luigi Fabris (1812-1879)[44]. Tutti costoro, e altri come loro, di fatto vissero in un viluppo di responsabilità politiche, amministrative, professionali, civili, incrociando i propri passi in pressoché tutte le associazioni culturali esistenti: dall'Accademia, alla Società di Agricoltura, dalle biblioteche-archivi ai musei e alle scuole, transitando per la responsabilità degli uffici pubblici delle amministrazioni municipali e statali. Tutti erano accomunati da una sostanziale mancanza di apprendistato filologico-critico nella loro vocazione agli studi storici o nel frequente richiamo al passato come valore e come giustificazione, nonostante in alcuni divenisse sempre più robusta la percezione della storia come uno strumento di conoscenza o una "scienza", che sebbene legata a una dimensione pedagogica e civile, abbisognava di competenze e perizie tecniche per le quali erano necessarie un'adeguata consapevolezza e una formazione specialistica.

Occorrerebbe una più estesa e minuziosa analisi della "sociologia dell'erudizione" friulana del pieno Ottocento; tuttavia, grazie alla campionatura offerta, pare di riscontrare – come altrove[45] – il prevalere di una robusta rappresentanza del clero e dei membri della nobiltà locale, che condividevano una sorta di monopolio dell'istruzione e una sostanziale uniformità sociale, almeno fino all'avvicinarsi delle contraddizioni accese dallo sviluppo di un gruppo più variegato di liberali borghesi e piccoli borghesi che accompagnò, a partire dai primi anni Sessanta, il concreto affacciarsi del processo di unificazione nazionale di matrice sabauda[46]. Solo da quegli anni, che rappresentano un momento di cambiamento sociale e culturale anche per il Friuli, prese a svilupparsi un crescente dualismo tra il liberalismo, tendenzialmente secolarizzato, e il gruppo dei cattolici, e si incrinò l'uniformità monopolistica della storiografia tra erudizione ecclesiastica e aristocratica. Crebbe pure una sensibilità per questioni storiche che si correlavano più scopertamente con motivi politici e civili e avrebbero anche spinto, in prospettiva, a un diverso approccio metodico, all'esigenza di una più accurata formazione scolastica, nonché a letture a volte polemiche del passato, che tuttavia avrebbero trovato sovente un punto di convergenza, almeno tematica, proprio nell'idea della peculiarità storica della comune patria friulana[47].

[43] Maniacco, *Note per una storia della cultura,* pp. 360-363; qualche nota sulle caratterizzazioni della stampa friulana anche in Marchi, *«Tempo bello per gli Ebrei»*, pp. 57-64.
[44] Il Fabris, insegnante nel seminario udinese, manifestò sentimenti patriottici durante i moti del 1848, ma poi si attestò su posizioni intransigenti seguendo una parabola largamente condivisa nel mondo cattolico (cfr. *Cattolici e l'unità d'Italia*), lasciò numerosi scritti su personaggi della chiesa friulana medioevale: Ferrari, *La chiesa friulana*, pp. 211, 219, 224-226.
[45] Comparabile è la situazione trentina: cfr. Varanini, *Dal Trentino all'Italia*, pp. 55-61, con i riferimenti bibliografici.
[46] Fino agli anni Sessanta, non era «probabilmente nemmeno il caso di parlare ancora di un "movimento cattolico", che presupporrebbe l'esistenza di un contesto ormai largamente secolarizzato» (Ferrari, *La chiesa friulana*, pp. 217-218; cfr. anche Sguazzero, *Cattolicesimo*, pp. 27-38. Per uno sguardo alla dimensione nazionale: Menozzi, *La chiesa cattolica*, pp. 15-71).
[47] Circa l'elaborazione del concetto di Patria del Friuli: Scalon, *La formazione del concetto*, pp. 175-193.

La storiografia, come la società, non restava immobile. Il trascorrere degli anni e dei decenni portò in Friuli alcune novità istituzionali, nuove iniziative editoriali e distillò pure la fisionomia di personaggi formati nelle università con più precise competenze culturali e filologiche, utili alla disciplina storica, ma anche animati da motivazioni ideali e ideologiche più nettamente definite a sostegno della causa nazionale italiana, che con il procedere degli anni si colorava nettamente di irredentismo[48]. Fra le nuove associazioni nate in Friuli, una sicura funzione di condensa delle pulsioni nazionali e nazionalistiche ebbe il comitato udinese della Società Dante Alighieri, che nacque tra i primi nell'estate del 1889, a pochi mesi dalla fondazione romana della Società ispirata da Giosuè Carducci, per diffondere la lingua e la cultura italiana fuori dall'Italia. Pacifico Valussi ne propagandò lo statuto mediante il suo quotidiano e invocò la pubblica sottoscrizione, giacché «forse in nessun paese meglio che in questa estrema Provincia del Regno, che manda ogni anno dai venticinque ai trentamila de' suoi a lavorare oltre le Alpi (...) si può apprezzare al giusto l'opportunità di una simile fondazione»[49]. Le opportunità furono colte. Nel 1897, il *Notiziario* delle «Pagine friulane» espresse la viva soddisfazione per gli elogi indirizzati dal presidente nazionale della Società al comitato friulano per l'attività svolta: «Questa è consolazione a noi che, vicini al confine, sentiamo e frequenti e forti i gridi di dolore di tanti fratelli italiani cui si contende di vivere e parlare e sentire italianamente»[50]. La cifra del patriottismo era molto chiara e tanto più risaltava per la peculiare posizione del Friuli. Tra i tanti che aderirono subito al comitato locale ci fu una nutrita rappresentanza di uomini impegnati nella politica, ma anche intellettuali, come il geografo Giovanni Marinelli o Libero Fracassetti (1863-1930)[51], bolognese di nascita e di formazione universitaria (si laureò in giurisprudenza nel 1885, con una tesi sulla libertà di stampa), dove frequentò assiduamente le lezioni di Carducci, prima di trasferirsi a Udine come professore nel liceo classico, nel 1888. Anche Pier Silverio Leicht sarebbe divenuto membro del sodalizio.

Nel 1888 nacquero le «Pagine friulane», «Periodico mensile di storia, letteratura e volk-lore friulani» come recita il sottotitolo. La storia figura al primo

[48] Stussi, *Nazionalismo e irredentismo*, pp. 3-32. Da questo versante, le situazioni che maggiormente si avvicinavano al Friuli sono quella trentina e quella giuliana, per la quale si vedano i saggi di Gian Maria Varanini e di Marino Zabbia in questa sezione monografica.

[49] Valussi, *Per la Società Dante*. Il Valussi aveva già scritto della fondazione romana qualche mese prima, auspicando che «la Società che si fonda ora a Roma (...) diventi qualche cosa di serio e che non si limiti a un'attività accademica, ma ridesti in tutte le regioni d'Italia quella virtù espansiva della nostra civiltà, che passi anche il mare e le alpi»: V[alussi], *La Società Dante*. Si veda, pur condizinato da molti limiti: Passone, *Cento anni della "Dante"*. Il culto per Dante, come si sa, ebbe una notevole fioritura nel risorgimento italiano e perdurò nelle manifestazioni dell'irredentismo (Schulze, *Dante nel risorgimento*, pp. 97-108). Un busto marmoreo che ritraeva il poeta fu posto a presidio dell'ingresso della sede della nuova Biblioteca di Udine: Gransinigh, *Pittura e scultura*, pp. 283-284.

[50] *Notiziario*, p. 4.

[51] Cittadella, *Fracassetti Libero*, pp. 1551-1553.

posto nel breve elenco dei comunque vasti interessi[52] e i curatori anonimi, pur affermando di non voler far programmi, in uno smilzo editoriale dicevano: «Ci rivolgiamo a quanti sono cultori delle memorie storiche friulane e del nostro dialetto, affinché ci aiutino a raggiungere l'intento che ci siamo prefissi – di far conoscere ai Friulani ed agli estranei il nostro bel Friuli», e si auguravano che molti avrebbero risposto fra quanti, nelle regione e fuori, «al movimento così vivo nell'epoca nostra di ricerche storiche, etnografiche, linguistiche»[53]. L'editoriale era stato scritto verosimilmente da Domenico Del Bianco (1854-1932)[54], un *homo novus* della cultura, figlio di un fornaio e di una rivendugliola, diplomatosi ragioniere a prezzo di grandi sacrifici, che da garzone di tipografia divenne editore e proprietario del quotidiano «La Patria del Friuli», acquisito fra il 1906 e il 1907. Le «Pagine friulane» furono, fino al 1907, anno di chiusura, il ricetto di una mole ingentissima di note e ricerche di diversissimo valore, che per lo più si arrestavano al livello della breve notizia, della curiosità, dell'aneddoto, spesso però imperniato sull'edizione di un regesto o di un documento e frammentato in puntate. I collaboratori furono centinaia e risiedevano in tutte le parti del Friuli, sia "italiano", sia "austriaco". Per rimanere nel dominio della storia, si leggono firme che vanno dal già nominato Vincenzo Joppi, ad altri personaggi del sottobosco storiografico locale, come il sacerdote gemonese Valentino Baldissera (1840-1906), il carnico Giovanni Gortani (1830-1912), il triestino ritiratosi a Cividale Giusto Grion (1827-1904), ma anche lo storico triestino Giuseppe Caprin (1843-1904)[55] e tanti altri sino a Michele Leicht (1827-1897)[56] e al figlio Pier Silverio, emblema vivente di una generazione che si stava facendo largo, senza recidere le radici che la legava ai padri[57].

La rivista di Domenico Del Bianco fu l'organo che di fatto raccolse la maggior parte delle note storiche friulane, a meno che non comparissero in monografia o in riviste di un ben diverso livello e di ben diverse pretese scientifiche, come l'«Archivio veneto» e il «Nuovo archivio veneto», l'«Archeografo triestino», l'«Archivio storico per Trieste l'Istria e il Trentino»[58], o in altre di caratura nazionale.

La parabola delle «Pagine friulane» si chiuse nel 1907. Nelle parole di commiato, l'editore espresse il rammarico per la conclusione di un'esperienza

[52] Al di là dei contributi sulla lingua e la letteratura friulane, il campo degli studi folklorici contava numerosi cultori, fra i quali spiccò Valentino Ostermann (1841-1904), assiduo collaboratore delle «Pagine friulane». Cfr. Gri, *La cultura popolare*, pp. 258-275; per una nota biografica: Gri, *Ostermann Valentino*, pp. 2496-2499.
[53] «Pagine friulane», 1 (1888), p. 1.
[54] Bogaro, *Del Bianco Domenico*, pp. 1262-1267.
[55] Si vedano rispettivamente: Marini, *Baldissera Valentino*, pp. 253-258; Pellegrini, *Gortani Giovanni*, pp. 1720-1727; Lorenzini, *Giovanni Gortani*, pp. 157-180; Lorenzini, *Per un profilo storiografico*; Mattaloni, *Grion Giusto*, pp. 1764-1767, su Caprin rimando a quanto scrive Marino Zabbia nel suo saggio in questa sezione monografica.
[56] Zabbia, *Leicht Michele*, pp. 1867-1869.
[57] Spessot, *Vecchie riviste*, pp. 59-62; gli articoli classificabili come "storici" sono raggruppati in «Pagine friulane». Indici, pp. 33-56.
[58] Si vedano i saggi di Gian Maria Varanini e di Marino Zabbia in questa sezione monografica.

«ch'ebbe vita non inutile alla conoscenza di questa nostra Piccola Patria», ma che si reggeva quasi solo sulle sue spalle («il sottoscritto non vi può attendere»), mentre erano scomparsi molti degli amici e dei collaboratori della prima ora[59]. Sono parole emblematiche della fine di uno strumento di comunicazione storica che fu la principale voce di una generazione di passaggio, da quella di Joppi a quella di Leicht. Fu una generazione che conobbe sia i "vecchi", sia i "giovani" protagonisti della storia e della storiografia del Friuli: quella di Del Bianco, per intenderci, ma anche di Ernesto Degani (1841-1922), sacerdote e storico della chiesa di Concordia[60], del citato Vincenzo Marchesi e soprattutto di Antonio Battistella (1852-1936), nipote di Vincenzo Joppi. Laureatosi in lettere alla Scuola normale superiore di Pisa nel 1874, Battistella fu insegnante e preside nei licei, provveditore agli studi nel 1891 e libero docente di storia moderna, nel 1897, all'Università di Bologna[61]. Egli più di altri sopravvisse e interagì con la nuova schiera degli storici "professionali", e fu sospeso, senza mai potersi affrancare, tra il modello del venerato zio e quello di una storiografia che sortiva da una più accurata formazione universitaria e tendeva a superare il dilettantismo raggrumandosi in sodalizi professionali o comunque retti da professionisti.

La personalità e la formazione di Battistella sono in un certo modo esemplari, giacché mostrano come, nei decenni finali del secolo XIX, l'ambiente friulano traesse giovamento da apporti provenienti dall'esterno, arrecati sia da friulani che avevano studiato altrove, sia da forestieri, spesso già formati culturalmente o laureati, che si trapiantarono in Friuli (Wolf, Fracassetti, Marchesi, ma anche i Leicht e Suttina...). Per tutti costoro, non sembra che vi fosse una meta di studio che godesse privilegi di esclusività rispetto ad altre, anche se Padova e Bologna erano senza dubbio le università più frequentate[62]; mentre, almeno per i sudditi italiani, non fu praticata la via delle scuole austriache o tedesche, salvo eccezioni, come fu, ad esempio, per Pier Silverio Leicht limitatamente a un breve periodo[63]. Accenno solo che i percorsi di istruzione dei friulani sudditi imperiali, o di immigrati in quel territorio, erano diversi e normalmente orientati verso le università austriache. Così fu, ad esempio, per Carl Czoernig (1805-1889), il competitore imperial-regio di

[59] «Queste brevi parole di commiato vorrebbero ricordare (...) quanti furono disinteressati collaboratori – parecchi scesi già pur troppo nella tomba come lo Joppi, il cav. don Valentino Baldissera, il prof. Wolf, Elena Fabris Bellavitis, don G.B. Piemonte, il prof. Bonini, il prof. Giusto Grion, Giuseppe Caprin, il canonico C. Berti...»: Del Bianco, *Commiato*, p. 192.
[60] Suo fu un volume ancora assai usato e citato: Degani, *La diocesi di Concordia*. La prima edizione fu del 1880; cfr. D'Antonio, *Degani Ernesto*, pp. 1256-1259.
[61] Per qualche cenno biografico: De Vitt, *Battistella Antonio*, pp. 334-338.
[62] A proposito dei luoghi di formazione superiore in Italia: Moretti, *Storici accademici*, pp. 61-98. Per i trentini il Veneto e Venezia apparivano le mete più naturalmente seguite, con una coerenza che sembra maggiore di quella mostrata dai friulani: Varanini, *Dal Trentino all'Italia*, pp. 53-76.
[63] Egli si perfezionò a Lipsia (Zabbia, *Leicht Pier Silverio*, p. 1870).

Prospero Antonini[64], Francesco Coronini Cronberg (1833-1901)[65] o Edoardo Traversa (1877-1931)[66], tutti formatisi a Vienna, ma capaci di tradurre il loro sapere in un genuino e intenso interesse storiografico per il Friuli, rivestito dall'eredità aquileiese, che significava poi amare la medesima patria, sia pure guardata da un altro punto di vista.

3. *Dal centenario di Paolo Diacono (1899) alla Società storica friulana (1911)*

Nel decennio posto *grosso modo* a cavallo tra la fine del secolo XIX e l'inizio del XX, dunque, avvenne un vero e proprio cambio generazionale. I protagonisti della cultura storica friulana mutarono sia nella tipologia delle persone, sia nei centri o istituzioni di riferimento, sia anche negli strumenti di comunicazione scientifica. Restavano però saldi alcuni temi (il medioevo, il patriarcato d'Aquileia, le fonti statutarie, il confronto tra feudalità e "comuni", il parlamento...) e la loro interpretazione in chiave di immediata fruibilità e confronto con il presente. Un nome avanti agli altri, già citato qui molte volte, va ripetuto: quello di Pier Silverio Leicht (1874-1956), che non a caso, anche se per poco, fu l'immediato successore di Vincenzo Joppi come direttore della Biblioteca e Museo udinese (1900-1903), prima di iniziare una carriera accademica costantemente in ascesa, a partire dall'incarico all'Università di Camerino, nel 1903, e poi Siena, Cagliari, Modena, Bologna e Roma[67]. Sarebbe in un certo modo facile naufragare nel mare leichtiano, per illustrare quanto avvenne nel primo decennio del Novecento nella storiografia friulana, ma è un rischio che vorrei evitare, anche se non è possibile ignorare la sua onnipresenza, che accompagnò un'evoluzione e uno scarto nella storiografia locale, che furono dovuti in gran parte alla sua e, in modo altrettanto significativo, all'opera di Pio Paschini (1878-1962)[68]. Converrà quindi porre un limite cronologico (l'inizio della grande guerra), alla considerazione di un'azione che fu individuale e corale a un tempo.

Un evento segnò senza dubbio una cesura per la quieta vita culturale friulana e un impulso decisivo per la crescita di Leicht, a motivo del richiamo e della risonanza nazionale e internazionale che ebbe. Si tratta del congresso svoltosi a Cividale, dal 3 al 5 settembre del 1899, in occasione delle manifestazioni per l'undicesimo centenario della morte di Paolo Diacono[69]. Come ricorda Paolo Chiesa, quel convegno non fu solo «un'occasione celebrativa: il

[64] Tavano, *Czoernig Carl*, pp. 1115-1119.
[65] Pillon, *Coronini Cronberg Francesco Carlo Alessio*, pp. 1040-1042.
[66] Tavano, *Traversa Edoardo*, pp. 3396-3398.
[67] La bibliografia su Leicht è consistente. Mi limito a segnalare le voci di Ferri, *Leicht Pier Silverio*, pp. 315-318 e di Zabbia, *Leicht Pier Silverio*, pp. 1869-1874; ma si vedano anche i saggi di Enrico Artifoni e di Marino Zabbia in questa sezione monografica.
[68] Su Paschini rimando alle voci di Scalon, *Paschini Pio*, pp. 2531-2544; Zabbia, *Paschini Pio*, con i relativi rimandi bibliografici.
[69] Gli atti furono pubblicati l'anno dopo: *XI Centenario di Paolo Diacono*.

dibattito che si sviluppò in quella sede ebbe notevole peso sull'interpretazione che dello storico dei Longobardi diede la critica nei decenni successivi»[70]. Al di là dell'intrinseca caratura scientifica degli studi su Paolo Diacono e sulla sua opera, è qui utile osservare quel congresso con gli occhi della stampa locale contemporanea, per misurarne gli effetti più o meno immediati al di là del ristretto mondo degli specialisti. Innanzi tutto, per alcuni giorni Cividale e, in subordine, il Friuli furono protagonisti di un'inusuale visibilità mediatica, grazie al richiamo esercitato dalla "grande" storia. Il convegno, come spiegò nel discorso d'apertura il sindaco della cittadina, Ruggero Morgante, era stato concepito quattro anni prima e lungamente preparato da un comitato istituito nel 1896. Furono presenti e attenti gli inviati di tutti i quotidiani e i periodici friulani, ma anche di quelli triestini, istriani, veneziani, nazionali: da «La Stampa», a «La Nazione», a «Il Resto del Carlino», al «Corriere della sera», per nominarne solo alcuni[71]. Sarebbe stucchevole riportare i contenuti delle corrispondenze, retoricamente concordi nell'esaltare l'eccellenza della figura di Paolo Diacono, definito «un grande friulano», il maggior vanto di Cividale e della regione, il paradigma della conversione alla latinità del mondo "barbaro", il precursore di un'attenzione benevola nei confronti del mondo slavo[72], ma anche l'animatore di orgogli locali e nazionali non ancora saziati. Questi temi occhieggiano tra i resoconti degli applauditissimi interventi del patriota ungherese (e volontario garibaldino) Leopold Óváry (1833-1919), o dalle puntuali segnalazioni delle presenze di personalità provenienti dalle tante località "sorelle" e pur separate: da Gorizia (Francesco Coronini Cronberg, Carlo Venuti, Giorgio Bombig, Enrico Majonica...), da Trieste (Attilio Hortis, Alberto Puschi, Riccardo Pitteri...), da Trento (Lodovico Carlo Oberziner) e dall'Istria (Bernardo Benussi, Marco Tamaro), per la maggioranza delle quali (ma non per tutte) esistevano ben pochi dubbi circa i sentimenti liberali e spesso francamente irredentistici[73].

A Cividale in quei giorni si parlava di storia e soprattutto di storia medievale: ossia del "cuore" della storia stessa e se ne parlava ai massimi livelli scientifici allora possibili. Avevano dato l'adesione al congresso un centinaio tra università, deputazioni, società storiche, accademie, istituti di ricerca,

[70] Chiesa, *Premessa*, pp. 7-8. Ricordo che nel 1999 si tenne anche un altro convegno in onore di Paolo Diacono: *Paolo Diacono e il Friuli altomedievale*. Sarà un'illusione ottica, ma sembra che a distanza di un secolo si sia riprodotta una condizione analoga di confronto sulle spoglie del Diacono.

[71] Uno scrupoloso elenco delle testate presenti si può leggere in *Le feste millenarie*.

[72] Per quanto concerne il Friuli, questo è un elemento di complessità che si manifestò negli ultimi decenni del secolo XIX. Il congresso cividalese fu un'occasione di riflessione importante affrontata dal versante scientifico, tra l'altro sottolineata dalla stampa locale, che diede il benvenuto anche alle «giovani stirpi slave, che aveste in Paolo uno dei primi vostri storici»: Guyon, *Il millenario di Paolo Diacono*. Bruno Guyon (1868-1943), nativo di Vernasso (nella cosiddetta Slavia friulana), fu tra i primi docenti di sloveno all'Istituto Orientale di Napoli: Renko, *I primi insegnamenti di sloveno in Italia*, pp. 83-86.

[73] Gli elenchi, più o meno dettagliati, dei presenti sono forniti da tutte le testate: *Le feste e il Congresso*; *Feste millenarie di Paolo Diacono*; *Le feste millenarie*.

scuole superiori e istituzioni culturali italiane e straniere e il confronto con il sostanziale deserto istituzionale friulano, nella campo della storiografia specialistica, fece forse riflettere qualcuno. Tra i congressisti c'erano personalità come Nino Tamassia, dell'Università di Padova, e il priore di Montecassino padre Ambrogio Maria Amelli, che aprirono i lavori, Carlo Cipolla, dell'Ateneo torinese, Ludo Moritz Hartmann, di Vienna, Jan Baudouin de Courtenay, dell'Università di Cracovia, Thomas Hodgkin, in rappresentanza di Londra e di Oxford, Arnold Luschin von Ebengreuth, di Graz, Sándor Márki, dell'Università di Kolozsvár (ora Cluj-Napoca, in Romania), Vittorio Capetti, preside del liceo classico di Fano e filologo di una certa rinomanza. La nutritissima pattuglia dei friulani comprendeva Francesco Musoni (1864-1926), preside dell'Istituto Tecnico di Udine, che vide un suo contributo pubblicato negli atti[74], e il sacerdote Luigi Zanutto di Cividale (1856-1918), che presentò una sua recente pubblicazione[75]. Ma le feste e il congresso furono anche un avvenimento mondano e politico, con una folto campionario di autorità, fra le quali spiccavano l'immancabile senatore Antonino di Prampero e il deputato Elio Morpurgo, che rappresentava il ministro della Pubblica Istruzione Guido Baccelli. Il prefetto di Udine, Onorato Germonio, portò il suo saluto usando la lingua latina. Fu applaudito. Probabilmente era ben più che uno sfogo narcisistico. Arrivò puntuale anche il telegramma di adesione del re. Era un clima festoso avvertito anche dai non addetti ai lavori: «A Remanzacco e Moimacco [sulla linea che univa Udine a Cividale] una folla di contadini e parecchi villeggianti accorrevano alla stazione per assistere al passaggio dei treni insolitamente lunghi», osservò un divertito e impressionato cronista[76].

Al di là delle curiosità e delle polemiche e delle frecciate campanilistiche, che non scarseggiarono, tra Cividale e Udine[77], in tale circostanza, il venticinquenne Pier Silverio Leicht, nominato segretario del congresso (ruolo che svolse con ammirevole diligenza), ebbe modo di mettersi in luce e sono altrettanti nitidi i legami che rimasero saldi per lui negli anni successivi. Da questo momento Leicht divenne il punto di riferimento indiscusso e la giuntura ufficiale dell'erudizione storica professionale, agente soprattutto nelle università, con quella locale[78]. Il congresso fu l'occasione per stilare grandi

[74] Musoni, *Il capitolo XXIII*, pp. 185-196. Musoni era nativo di Sorzento (un altro paesino della "Slavia friulana") e fu allievo a Padova di Giovanni Marinelli: Micelli, *Musoni Francesco*, pp. 2417-2422.
[75] Zanutto, *Paolo Diacono e il monachesimo*. Furono ben 17 le pubblicazioni stampate nel 1899 e connesse con il centenario.
[76] Cfr. *Le feste millenarie*.
[77] Sono numerosi gli strali, scoccati specialmente dal «Giornale di Udine», circa i ritardi ferroviari, le pecche organizzative, l'eccessivo spazio lasciato al clero, e altri momenti di "incomprensione" tra Udine e Cividale. Particolarmente gustosi due brevi articoli usciti alla fine dei festeggiamenti: *Note cividalesi. Alcuni dialoghi in "Mah!"* (ad esempio: «– Perché il Municipio di Udine ha fatto pervenire ai dotti di ogni paese raccolti a Cividale l'invito a visitare la nostra città quando erano già partiti? – Mah!») e l'*Epistolario di un "Bohémien"*, a firma di Zeta Ics o Johann von Valvason.
[78] Sestan, *L'erudizione storica*, pp. 7-11.

progetti, sebbene poi abortiti, come quello dell'edizione dell'*opera omnia* di Paolo Diacono, da affidare a una commissione internazionale composta da quattro italiani e tre "tedeschi"[79]. E Paolo di Warnefrit portò con sé il fattivo auspicio di allestire un congresso su Paolino d'Aquileia, che si sarebbe dovuto celebrare nel 1902[80]. Fu nominata una commissione *ad hoc*, composta da laici ed ecclesiastici, che però non si accordò sull'evento. Tutto pareva compromesso ma, nel 1905 uscì per i tipi di Hoepli un *lepidus libellus* celebrativo, ancora una volta a spese del comune di Cividale e dell'Accademia di Udine, che riesumò il progetto per «carità di patria, reverente ossequio alla gloria delle memorie cittadine, entusiasmo nelle serene investigazioni scientifiche schive da qualsivoglia sentimento di parte»[81]. Il cenno alle «serene investigazioni scientifiche» lascia verosimilmente trasparire tensioni politico-nazionali (Aquileia, in territorio austro-ungarico, era stata a suo tempo suggerita come sede del convegno, ma è probabile che le autorità imperiali non gradissero l'intrusione italiana[82]) e forse anche tensioni legate ai "pericoli" del modernismo e del metodo critico che la gerarchia ecclesiastica locale fiutava dietro gli interessi e i criteri di studio di alcuni giovani sacerdoti, come Giuseppe Ellero (1866-1925), docente del locale seminario che nel 1901 pubblicò un opuscolo biografico su Paolino[83], e soprattutto di Pio Paschini, il quale alle soglie del nuovo secolo aveva edito ricerche sulle origini cristiane di Aquileia, con tesi ritenute eversive della tradizione fondata sulla tranquilla accettazione delle fonti agiografiche[84]. Paschini si cimentò anche con la figura di Paolino d'Aquileia e ne uscì un volumetto, che egli definì "divulgativo"[85].

Né Paschini, né altri ecclesiastici cattolici contribuirono alla miscellanea sull'antico patriarca d'Aquileia, che però contava firme di primo piano, oltre allo stesso Leicht e al *genius loci* cividalese Giusto Grion: Friedrich Wiegand, Nino Tamassia, Francesco Novati, Francesco Brandileone, Vittorio Capetti, Sándor Márki, Ferdinando Gabotto, che volle scrivere a nome della sua "scuo-

[79] Il racconto dei giornali lascia trasparire qualche contrasto di idee tra Cipolla e Tamassia, «la discussione facendosi animata sul nodo della designazione dei membri di detta commissione» (*Il millenario di Paolo Diacono*). Cipolla accennò a quel progetto fallito una quindicina d'anni dopo, nel necrologio di Amedeo Crivellucci, ove ricordò che «molti avevano promesso la loro attività (...) ma, in fin dei conti, il Crivellucci restò presso a poco isolato nella grande opera» (Cipolla, *Amedeo Crivellucci*, p. 497).

[80] La proposta fu formulata da Enrico Majonica, direttore del Museo archeologico di Aquileia, e accolta con entusiasmo dai congressisti (Leicht, *Resoconto delle sedute*, p. 46).

[81] Sono parole di Suttina, *Avvertenze*, p. V.

[82] Per inciso, senza saperne dichiarare i nessi competitivi, osservo che gli studi di parte imperiale su Aquileia non sonnecchiavano. Nel 1906 fu stampato lo splendido volume *Der Dom von Aquileia*. La risposta italiana, non meno ideologica, arrivò molti anni dopo: *La basilica di Aquileia*.

[83] G. Ellero, *San Paolino*. Sull'autore, difensore del metodo critico in storia, interpretato soprattutto da Pio Paschini: E. Ellero, *Ellero Giuseppe*, pp. 1360-1364.

[84] Paschini, *Sulle origini della chiesa di Aquileia*. Su Paschini cfr. *Atti del Convegno di studio su Pio Paschini*; Miccoli, *Metodo critico*, pp. 17-33.

[85] Paschini, *San Paolino patriarca*.

la" della Società storica subalpina[86]. A questi nomi si aggiunse quello di Luigi Suttina, che fu anche il segretario del Comitato per le onoranze a Paolino, presieduto dal sindaco di Cividale Morgante e del quale faceva parte pure Gino Fogolari (1875-1941), cugino di Cesare Battisti e allora «aggiunto alla direzione delle Regie Gallerie di Venezia» e direttore del Museo cividalese[87]. Il Comitato era stato costituito nel luglio del 1904 e tra i suoi membri si riconoscono le tre persone (Leicht, Fogolari e Suttina) che un anno dopo, sempre a Cividale e strette attorno al Regio Museo archeologico, diedero vita a una nuova rivista e ne scrissero il programma tutto votato alla storia, in particolare dell'alto medioevo longobardo[88], intesa come una scienza positiva fondata sulla filologia. Erano le «Memorie storiche cividalesi», nate come bollettino del Museo, e prima (e unica) rivista scientifico-specialistica del Friuli.

> Ogni città d'Italia ha un carattere proprio nella storia e nell'arte; ma talune conservano memorie e monumenti così importanti di una data età lontana che per quella sola vivono gloriose nella memoria degli uomini d'intelletto. Cividale è la patria di Paolo Diacono e di Paolino d'Aquileia, è la cittadella longobardica dei duchi e dei re, è la sede dei patriarchi. Quivi si celebrano i millenari col concorso degli studiosi del mondo intero; perché qui pare che meglio si contemplino le oscure età dell'alto medioevo[89].

La dichiarazione è abbastanza esplicita. Vengono sommariamente riassunte le tappe preliminari al concepimento del periodico e sembrerebbe quasi che il piccolo mondo della storiografia erudita friulana avesse trovato nella città ducale il naturale polo di condensa delle forze migliori, attratte dalle vestigia altomedievali così consistenti e visibili. Avanzi e memorie reputati tanto caratteristici e caratterizzanti la personalità stessa del Friuli, da segnare quasi un punto di distacco di quest'anima antica e profonda dalla ben più recente "veneta/veneziana" Udine[90]. Forse è fuorviante indulgere su questi indizi, interpretandoli come implicitamente polemici; forse val la pena osservare il tutto dalla prospettiva sempre prudente e inclusiva di Leicht, che abilmente sapeva dosare le opportunità di apertura in rapporto ai varchi che vedeva aprirsi, senza esasperare mai le dialettiche, né locali, né più vaste. Di questa accortezza diplomatica si ha prova nel 1907, quando la rivista cambiò

[86] «Oggetto del presente scritto non è tanto dir cose affatto nuove, quanto di far conoscere certi risultati notevoli della scuola della "Società Storica Subalpina", da me presieduta, all'infuori della cerchia regionale e degli studiosi che in qualche modo si riattaccano alla scuola stessa» (Gabotto, *Un amico di san Paolino*, p. 62 nota 1). Sulle caratteristiche di gruppo/scuola rappresentate dagli aderenti alla Società storica subalpina: Artifoni, *Scienza del sabaudismo*, pp. 186-191.
[87] Suttina, *Avvertenza*, p. V. Sul frontespizio della rivista, tra i fondatori appare anche Ruggero della Torre, che aveva assunto la direzione del Museo dopo la breve parentesi di Fogolari. Su Fogolari Varanini, *Fogolari Gino*, pp. 500-503; Varanini, Franco, *"Bella Venezia non ti lascio più"*, pp. 153-170.
[88] Era un tema assai praticato nella medievistica italiana: Artifoni, *Ideologia e memoria locale*, pp. 219-227.
[89] Fogolari, Leicht, Suttina, *Programma*, p. 9.
[90] Gli spunti di tale polemica non si colgono direttamente in Leicht, ma sono evidenti, ad esempio, in Luigi Zanutto, che sottolinea l'eroismo della «Patria Cividalese» nei «luttuosi giorni in cui la libertà, l'indipendenza della regione doveva andare perduta per sempre», a causa dell'espansione veneziana (Zanutto, *I Savorgnani di Cividale*, p. 44).

nome e ambizioni, non appena si liberò lo spazio culturale udinese/friulano, grazie all'estinzione delle «Pagine friulane». Fu subito necessario scrivere un altro programma, firmato questa volta anche da Antonio Battistella, che rappresentava al meglio e per intero il mondo udinese ancora vincolato all'attempata eredità di Joppi:

> Dar vita ad una rivista la quale, con intenti strettamente scientifici, s'adoprasse a lumeggiare, sotto qualsivoglia aspetto, le vicissitudini di quella notevole regione d'Italia che è il nostro Friuli; costituiva un disegno che da gran tempo venivamo, con assiduità, nella mente accarezzando. Un primo tentativo, limitato ad una parte soltanto, abbiam già compiuto, iniziando, or sono due anni, le *Memorie Storiche Cividalesi*, che parvero non tornare sgradite alla gente studiosa; incoraggiati dal favore che quella pubblicazione, mandata innanzi quasi timida esploratrice, rinvenne presso i cultori della patria storia non pure, ma ben anco al di fuori dall'ambito loro, ci sentiamo indotti (adesso che con la cessazione delle *Pagine Friulane* la terra nostra viene a mancare di un organo inteso a investigarne come che sia il passato) a spaziar con lo sguardo in un più vasto campo, tramutando per tal guisa un nostro vivo ed antico desiderio[91].

La rivista cambiava nome, ma non rinnovava numero d'annata, né aggiornava la serie; vien un po' da pensare per analogia al Regno di Sardegna, che diventò Regno d'Italia e i re mantennero i loro ordinali. A ben guardare, anche il titolo seppe conservare una geniale continuità. L'aggettivo "cividalesi" mutò in "forogiuliesi", che era poi dire per un verso la stessa cosa, nell'allusione al romano *Forum Iulii*, ma anche pretendere di più, per abbracciare tutta intera la moderna regione, che ancora non aveva assunto una conformazione amministrativa e una denominazione ufficiale e ancora viveva separata in due diversi stati sovrani, ma ammiccava alla storia rivendicando il proprio essere futuro mutuato dalle nebbie del passato. Infine, si accentuava, mi pare, un regionalismo in versione "italiana", che sarebbe stata probabilmente meno chiara se si fosse voluto richiamare da qualche parte la più ambigua "aquileiesità" della regione medesima.

Quando operò in Friuli, Leicht seppe agire sempre nella direzione dell'inclusione e del coordinamento. Senza dubbio le «Memorie storiche forogiuliesi» assolsero il proprio ruolo di chiamata a raccolta delle migliori risorse della storiografia "regionale", anche se gli indici dei primi numeri sono dominati dalla soverchiante produzione di Leicht, di Suttina e di pochi altri, con sporadiche integrazioni di qualche rinforzo esterno, come Vittorio Cian (1862-1951), Carlo Salvioni (1858-1920), Vittorio Capetti, tutti studiosi di linguistica e di letteratura, o come il giovane Roberto Cessi (1885-1969)[92], a costo che questi potessero apparire in qualche misura disorganici rispetto alla prospettiva circoscritta degli articoli, delle note e noterelle erudite, delle brevi edizioni di documenti sparsi[93]. Dal 1911 in poi, si aggiunse la copiosissima

[91] Battistella, della Torre, Fogolari, Leicht, Suttina, *Programma*, p. 3.
[92] Cessi, prima del 1915, pubblicò quattro articoli e altrettante recensioni.
[93] D'Agostini, *Le* Memorie storiche forogiuliesi, pp. 121-182.

attività editoriale di Pio Paschini, capace a volte quasi di esaurire le pagine dei fascicoli[94]. Se non moltissimi scrissero, certamente la rivista fu ampiamente pubblicizzata e diffusa fra il qualificato e mediamente colto pubblico della classe dirigente locale e scambiata con quelle di numerose istituzioni analoghe. Essa era un organo di comunicazione ideale, al quale però mancava l'ancoraggio istituzionale, che le garantisse anche un costante flusso di risorse, giacché il legame con il Regio Museo di Cividale si sarebbe mostrato presto eccessivamente limitante. Si può di nuovo scorgere un parallelismo: quello dell'«Archivio veneto», la cui pubblicazione precedette di qualche anno la fondazione della Deputazione veneta di storia patria[95].

Questa considerazione mi riconduce al fatto narrato all'esordio del saggio, al 18 febbraio 1911 e all'assemblea costitutiva della Società storica friulana. Leicht, al solito, aveva proceduto con estreme concretezza e circospezione. Aveva tesaurizzato le sue pluriennali conoscenze e le sue relazioni locali e accademiche, che ormai lo proiettavano su uno scenario più vasto di quello nazionale, aveva potuto valutare modelli ed esperienze di private associazioni analoghe, di prestigio ormai consolidato come la Società storica lombarda, allora presieduta e rivitalizzata da Francesco Novati[96], o di nascita più recente come la battagliera Società storica subalpina, dominata da Gabotto. Novati e Gabotto, lo ricordo, parteciparono alla raccolta di studi in onore di Paolino d'Aquileia, ed è immaginabile che non si trattasse di un caso fortuito, ma Leicht per temperamento proprio e per una diversa realtà locale non intendeva certo imitare le spigolosità tanto ricorrenti nello storico subalpino né si poteva permettere il nobile ed esclusivo retroterra milanese della società lombarda.

Gli obiettivi enunciati nel discorso programmatico del febbraio 1911, che si sunteggiano nella devozione completa al censimento, allo studio e alla pubblicazione delle fonti (restava primaria l'idea di coronare gli sforzi eruditi con l'edizione del Codice diplomatico friulano), e formalizzati nell'articolo 1 dello statuto[97] non brillavano per originalità rispetto a quelli degli analoghi sodalizi coevi, e analoghe furono anche le ritualità associative. Anche la Società storica friulana strinse un intimo raccordo con il proprio territorio e vi pro-

[94] Così, ad esempio, in «MSF», 11 (1915), ove Paschini firmò nove contributi e tre ne firmò Leicht.
[95] Lo stesso accadde per la Deputazione toscana, preceduta dall'«Archivio storico italiano»: Sestan, *Origini delle società di storia patria*, pp. 124-125.
[96] Nata nel 1873 per impulso di Cesare Cantù, la Società storica lombarda ebbe nuovo slancio sotto la direzione di Novati (1899-1915): Raponi, *Il risveglio degli studi storici*, pp. 369-386; sull'apporto di Novati: Raponi, *La Società storica lombarda*; Capra, *La Società storica lombarda*, pp. 261-262.
[97] «La *Società storica friulana* intende promuovere gli studi storici ed archeologici sul Friuli colla pubblicazione del periodico *Memorie storiche forogiuliesi* e coll'edizione di monumenti storici. Essa ha carattere esclusivamente scientifico. Essa può, all'evenienza e per sua iniziativa, vegliare alla conservazione de' monumenti e documenti friulani, e promuovere il concorso dei Comuni e della Provincia al lustro ed incremento della storia e dell'arte» (*Statuto della Società*, p. 43).

mosse congressi annuali[98], celebrati «al tempo della vendemmia»[99], pavesati col tricolore, frequentati da autorità e signore eleganti, dove fra discorsi ufficiali, visite guidate alle bellezze locali, sontuosi banchetti o cerimonie del the e brindisi patriottici[100], si annunziavano trionfalmente l'uscita dei fascicoli delle «Memorie», lo sviluppo dei progetti di studio e di ricerca comuni e il progressivo aumento dei soci (fra i quali i "lettori" erano di gran lunga più numerosi degli "scrittori"), che nel 1914 superarono i 240, garantendo un flusso di finanziamenti adeguato alle necessità editoriali. Né a ciò si limitava un'opera che rendeva tutti i consociati sensibili alla conoscenza, alla vigilanza e alla promozione del patrimonio monumentale, archivistico e artistico regionale. In tal direzione, ad esempio, andavano le pubbliche denunce dello stato di degrado di certi beni preziosi[101], oppure le escursioni sociali e le visite alle vestigia storiche del territorio, scelte con un'evidente pianificazione storico-cronologica. La prima si svolse il 28 agosto 1912 oltre il confine di stato allora vigente e per ragioni di opportunità politica non si volle conferirle un carattere ufficiale, ma raggiunse Aquileia («emula un dì superba di Roma») e Grado («la madre di Venezia»)[102]. E Aquileia, nel 1921, fu la sede del primo convegno della neonata Deputazione sopra gli studi di storia patria per il Friuli[103]. La seconda escursione, nel 1913, ebbe come meta l'abbazia di Sesto al Reghena, dove il passato, già oggetto di dibattiti sulle fonti longobarde, era reinterpretato e recuperato mediante radicali interventi di restauro, se non addirittura di ri-fabbricazione della *facies* medievale della chiesa di Santa Maria[104].

[98] Nel 1911, dopo l'assemblea di Udine, il congresso si tenne a San Daniele (8 ottobre), poi fu la volta di Latisana (22 settembre 1912), di Pordenone (28 settembre 1913) e di Gemona (18 ottobre 1914). Di tutti sono stati pubblicati i verbali: «MSF», 7 (1911), pp. 281-299; 8 (1912), pp. 318-336; 9 (1913), pp. 325-332; 10 (1914), pp. 499-505.

[99] Cito ancora Sestan, *L'erudizione storica*, p. 17.

[100] Durante il congresso di Latisana, nel 1912, un entusiasta Bindo Chiurlo (1886-1943), propose e ottene che fosse mandato un telegramma di felicitazioni al generale, di origine udinese, Carlo Caneva (1845-1922) già capo di stato maggiore nella guerra italo-turca e cooptato tra i soci della Società storica (Suttina, *Il II Congresso*, pp. 330-331). Ampia notizia del fatto fu riservata dalla stampa ([Del Bianco], *La fine del congresso*), forse anche perché il generale Caneva era in quelle settimane al centro di polemiche politiche e giornalistiche sulla sua condotta della guerra in Libia, particolarmente dopo la pur vittoriosa battaglia di Ain Zara. Su Chiurlo: Pellegrini, *Chiurlo Bindo*, pp. 904-913.

[101] «Un socio della Società storica friulana» (così si firmò), ad esempio, denunciò il degrado degli affreschi della chiesa di Sant'Antonio di San Daniele del Friuli: *Un capolavoro... colla muffa*.

[102] *Atti della Società storica friulana*, pp. 230-231; se ne legge notizia giornalistica sotto la rubrica della «Cronaca cittadina»: *La Società storica friulana visita Aquileia e Grado*.

[103] L'auspicio era stato formulato, a firma di Leicht, già il 29 maggio 1915, appena le truppe italiane ebbero attraversato il confine asburgico: *Aquileia e Grado redente*, pp. 187-189. Quando fu realizzato, il 18 settembre 1921, i toni retorici erano ancora alti, ma l'esperienza della guerra era stata assai più drammatica di quanto chiunque potesse immaginare sei anni prima (*Il convegno del 18 settembre 1921*, pp. 233-240).

[104] Leicht diede conto della visita fra le attività della Società, per il 1913 (Suttina, *Il III Congresso*, pp. 328-329), ma largo spazio fu concesso dalla stampa: *La escursione della Società storica friulana a Sesto al Reghena*. Da poco era stato pubblicato un saggio di Ernesto Degani sull'abbazia (Degani, *L'abbazia benedettina*) e fra il 1911 e il 1912 Paschini e Leicht avevano dibattuto con quattro brevi articoli sulla genuinità del documento longobardo di dotazione dell'abbazia. I restauri, iniziati nel 1904 e non ancora ultimati nel 1913, implicarono radicali

Una caratteristica notevole delle origini della Società storica fu dunque la multiforme attività di promozione culturale e anche, in un certo senso, turistica del Friuli, che coinvolse un numero considerevole di persone. Ma c'era anche dell'altro, che apparteneva più propriamente alla storiografia nei suoi rapporti con l'attualità. Se esiste un filo ininterrotto che sutura la ricerca e la letteratura storica friulana tra Otto e Novecento, dalle generazioni di Antonini e di Joppi, a quella di Battistella e poi di Leicht e di Paschini, esso si può scorgere nella volontà di circoscrivere e definire una regione friulana, valorizzandone quanto più possibile l'italianità[105]. La cifra di novità, arrecata particolarmente dal progetto delle «Memorie storiche forogiuliesi», fu data dalla fiducia nella solidità scientifica delle acquisizioni a maggior rinforzo del sentimento patrio. Gli esempi potrebbero moltiplicarsi, ma mi pare assai esplicito un passaggio di Vittorio Cian, che in un empito entusiastico per le ricerche di Francesco Novati, richiamava anche le parole del filologo e medievista francese Gaston Paris (1839-1903), adattate a espressione d'amore per l'Italia: «Le *sentiment national* a besoin aujourd'hui, comme tous les autres, de se renouveler et de s'élargir en s'appuyant sur la *recherche scientifique*»[106]. Erano convinzioni assai ampiamente condivise, e non solo in Italia, che accomunavano tutti i collaboratori della rivista, sia pure con toni più o meno pacati, variabili a seconda dei temperamenti. Così gli articoli e le note che si snocciolavano negli indici delle annate toccavano temi sensibili, come l'italianità delle parrocchie della diocesi di Aquileia ricadute *a parte imperii* dopo i conflitti tra la Repubblica di Venezia e gli Asburgo[107], l'antichità delle aspirazioni friulane per la costituzione di scuole superiori di livello universitario[108], il precoce insediamento dell'ordine francescano come sintomo di italianità comunale e cittadina in concorrenza con l'arretratezza "transalpina" del mondo feudale[109]. Il campionario, potrebbe essere facilmente ingrandito e moltiplicato, ma

lavori di "ricostruzione" della cripta, furono guidati da Max Ongaro (soprintendente di Venezia e socio corrispondente della Società storica friulana) e dall'architetto Giuseppe Torres (Piva, *Sesto al Reghena*, pp. 223-336; circa la discussione tra Paschini e Leicht, Spinelli, *Origine e primi sviluppi*, pp. 98-99).

[105] Uno dei primi obiettivi della Società storica friulana fu quello di realizzare una carta storica della patria del Friuli: *Carta politico-amministrativa della Patria del Friuli*. Si trattò di un'impresa innovativa, per l'epoca, che certo risentiva dell'influsso della scuola dei Marinelli: Gardi, *Costruire il territorio*, pp. 30-32 e *passim*.

[106] Citazione tratta da Cian, *Il "Latin sanque gentile"*, p. 102. I corsivi sono miei.

[107] A proposito di parrocchie a ridosso di Gorizia, «a giudizio degli stessi governanti, il paese visitato era e doveva ritenersi prevalentemente italiano, il che forse potrà dispiacere agli scalmanati fautori della grande Slavia»: Battistella, *La prima visita apostolica*, p. 94.

[108] La concessione di Carlo IV per l'università cividalese nel Trecento viene posta in relazione oppositiva con la sordità dei governi «alle richieste delle province italiane dell'Impero austriaco, nei nostri giorni, nei quali il bisogno di studi superiori è tanto più intenso e scaturisce dall'intima natura della società moderna»: Leicht, *Il primo tentativo*, p. 10. Sulle valenze pubblicistiche di tale contributo, si veda anche l'articolo di Marino Zabbia in questa sezione monografica.

[109] «La diffusione della regola francescana è tale un fatto storico, che sorpassa gli interessi e le vicende di un singolo ordine religioso, ed entra tra i fattori di tutt'intera la civiltà medievale (...) diffusasi con rapidità prodigiosa nelle città e nelle borgate, che anelavano ad una nuova vita civile, favorita da tutto un rinnovellarsi di forme economiche e pratiche religiose (...) né il Friuli

si tratterebbe di ripetere concetti abbastanza monotoni. Ciò che era diverso, però, era la costanza con cui le peculiarità regionali venivano valorizzate comparativamente rispetto alle ricerche di livello nazionale e internazionale, con una sistematicità che le inseriva in dibattiti di ampia portata[110].

Ma erano proprio le espressioni di vicinanza agli affetti per la piccola patria friulana e per quella più grande italiana ad assicurare alla Società storica la costante attenzione e il favore della stampa udinese e la partecipazione convinta del ceto intellettuale, economicamente più agiato e socialmente influente. Sicuramente vi fu un rapporto privilegiato con «La Patria del Friuli», di proprietà allora di Domenico Del Bianco, già animatore delle «Pagine friulane» e mosso da genuini interessi culturali e da sincera passione per la storia regionale[111], ma anche il «Giornale di Udine», di orientamento più radicalmente liberal-nazionale, seguì con attenzione la nascita e la crescita della Società, inserendola in una dimensione ancor più politicizzata e attualizzante. Forse queste sfumature nel modo di concepire e di valutare la natura del nuovo sodalizio da parte degli organi di stampa udinesi si possono cogliere in alcune minime varianti proposte alla cronaca della seduta di fondazione. Secondo i due giornali, Leicht chiuse così il suo intervento, rivolgendosi agli uditori dei quali suscitò l'entusiasmo e gli applausi scroscianti:

«La Patria del Friuli», XXXIV, n. 50, 19 febbraio 1911	«Giornale di Udine», XLV, n. 48, 19 febbraio 1911
Per l'opera vostra, ne son certo, la Società diverrà un poderoso strumento di cultura nel nostro Friuli, le cui parti ritroveranno nel suo grembo la necessaria e naturale unità!	Voi farete sì, ne son certo, che la nascente società divenga un poderoso strumento di cultura nel nostro Friuli, che nel suo grembo tutte le parti in cui esso è dolorosamente diviso si trovino la naturale unità: tutto ciò dipenderà dalle vostre cure sapienti.

La versione stampata da «La Patria del Friuli» è identica a quella resa pubblica mediante le «Memorie storiche forogiuliesi» ed è possibile che Leicht avesse consegnato al giornalista una copia del suo discorso. L'altro foglio quotidiano sembra più propenso a drammatizzare e accentuare l'appello al patriottismo e a sottolineare come anche la cultura potesse contribuire fattivamente a sanare ferite dolorose ancora aperte e sanguinanti. È possibile che le distinzioni che mi sento di evidenziare siano l'esito della consapevolezza di quanto accadde negli anni immediatamente successivi, ma è innegabile che sul filo delle biografie personali si univano una grande quantità di motivi e di azioni. La storiografia friulana, raccolta nella Società storica ed espressa dalle «Memorie storiche forogiuliesi», sostenuta e apprezzata dal ceto dirigente

si sottrasse a questa pacifica conquista»: Paschini, *Primordi dell'ordine francescano*, p. 40.

[110] Attenzione costante è dedicata alla recensioni e alle notizie provenienti da altre associazioni o da eventi culturali segnalati come degni di attenzione.

[111] Del Bianco siglò la corrispondenza dal congresso di Latisana, al quale personalmente si recò: D[el] B[ianco], *Il Congresso della Società storica*; [Del Bianco], *La fine del Congresso*.

locale e collegata all'orizzonte italiano, trascolorava a veloci passi dall'amore per la patria (locale e nazionale) all'interventismo privo di dubbi sulla legittimità e bontà delle ragioni storiche sulle quali le istanze si fondavano. La stampa accompagnò questo processo, legandolo chiaramente a scelte di campo che erano anche politiche[112].

Circostanziare questa riflessione richiederebbe spazi e tempi molto dilatati rispetto a quelli qui disponibili, ma voglio delineare almeno alcune suggestioni da approfondire con altro agio. Durante il congresso del 1914, a Gemona, quando la guerra era già iniziata da tre mesi, il presidente annunciò con soddisfazione che il re, la regina e la regina madre erano stati ascritti tra i soci benemeriti e il sovrano aveva voluto porre sotto il suo patronato la Società storica e nel contempo additare «quale debba esser l'animo col quale si deve affrontare in Italia il problema storico: come sia tempo, ormai, di non gingillarsi colle minute ricerche ornate d'erudizione, ma convenga osare anche nel campo degli studi e non lasciare ai soli stranierei il vanto delle grandi raccolte, dei lavori di sintesi generale che costituiscono le vere pietre miliari del progresso scientifico»[113]. Pare dunque che la missione degli storici assuma toni più imperiosamente urgenti e connotati da valenze morali e militanti di confronto con altre potenze storiografiche, con un esplicito invito alla realizzazione di progetti ambiziosi e di sintesi capaci di superare le minutaglie localistiche. Ci si può interrogare se queste parole abbiano avuto dirette ricadute sulla tipologia dell'impegno storiografico dei membri della Società storica friulana, anche se ritengo che si debbano intendere come principalmente volte a suscitare un crescente senso di responsabilità connesso con il precipitare della situazione internazionale.

A quel congresso partecipò da protagonista, con una relazione, anche il festeggiatissimo senatore Antonino di Prampero, che al momento dei brindisi, una volta ricordata da altri la sua militanza giovanile in favore della causa risorgimentale, si disse felice che la vita gli avesse riservato di arrivare fino a «quando spunta già la sicurezza che vedremo realizzarsi il nostro lungo sogno del compimento agognato della Patria nostra» e, con sinistro realismo, esortò le giovani friulane a iscriversi alla Croce rossa. Tutti proruppero in vivi ed entusiastici applausi e Pier Silverio Leicht, «con alata parola», si associò agli auspici del presidente onorario[114]. L'assemblea non rappresentava il pensiero

[112] Un piccolo esempio. Nello stesso numero in cui, in prima pagina, si raccontava del terzo congresso della Società storica, riunitosi a Pordenone, in un trafiletto il «Giornale di Udine» annunciava la nomina a capitano della contea di Gorizia del sacerdote Luigi Faidutti, avversario politico dei liberali, ma soprattutto ritenuto nemico dell'Italia: «È bene che questo si sappia nell'altro più grande, libero Friuli. Il nome di Faidutti suona come una minaccia per quest'antica terra che va incontro a nuove prove che le si faranno subire, in nome della religione cristiana e per mostrarsi leali verso l'Italia, perseguitando sino alla rovina gente italiana che appartiene all'Impero» (*Il nuovo capitano provinciale di Gorizia*). Sulla figura di Faidutti (1869-1931): Santeusanio, *Faidutti Luigi*, pp. 1414-1417.
[113] Suttina, *Il IV Congresso*, pp. 501-502.
[114] *Il IV congresso della Società storica*. L'episodio è ritenuto sintomatico del prevalere dei sentimenti interventistici anche negli intellettuali come Leicht da Sereni, *La grande guerra*, pp. 36-37 (l'autore però scambia Gemona con Osoppo).

della maggioranza dei friulani[115], ma certamente aveva un'influenza politica assai rilevante. Un anno dopo, le opinioni non erano più opzionali e a guerra iniziata anche per l'Italia, non ci furono dubbi sulla direzione da intraprendere, arrestando ogni colloquio scientifico con i colleghi stranieri, che pur sussisteva prima del conflitto[116]. La Società, nella sua interezza, fu solidale e partecipe nella guerra contro l'«eterno implacabile nemico» e fu «orgogliosa di avere essa pure recato il suo contributo di lavoro modesto sì, ma avviato dalla fede inconcussa nel riconoscimento della incontrovertibile verità della storia»[117]. La scienza, si potrebbe chiosare, non mentiva e la verità stava dalla parte giusta.

[115] Stella, *Un secolo di storia friulana*, pp. 67-69; ma si veda anche Sereni, *La grande guerra*.
[116] La situazione è analoga a quella delineata per altri contesti: «improvvisamente, con lo scoppio della guerra, le manifestazioni d'amicizia si trasformarono in ostilità» (Iggers, *Gli storici di fronte alla guerra*, p. 103).
[117] La retorica credo fosse anche sostanza delle persuasioni patriottiche degli uomini che guidavano la Società: *La nostra guerra*, p. 185.

Opere citate

Il IV congresso della Società storica friulana, in «La Patria del Friuli», 37, n. 291, 19 ottobre 1914.
XI Centenario di Paolo Diacono. Atti e memorie del Congresso storico tenuto in Cividale nei giorni 3, 4, 5 settembre 1899, Cividale 1900 (rist. an., Monfalcone 1990).
L'abbazia di Santa Maria di Sesto fra archeologia e storia, a cura di G.C. Menis, A. Tilatti, Fiume Veneto (Pordenone) 1999.
Alexander Wolf tra Piemonte e Friuli: archeologia, linguistica, storia e cultura nel secondo Ottocento, a cura di L. Di Lenardo, Udine 2009.
P. Antonini, *Il Friuli orientale. Studi*, Milano 1865.
P. Antonini, *Del Friuli ed in particolare dei trattati da cui ebbe origine la dualità politica di questa regione. Note storiche*, Venezia 1873.
Aquileia e Grado redente, in «MSF», 11 (1915), pp. 187-189.
E. Artifoni, *Scienza del sabaudismo. Prime ricerche su Ferdiando Gabotto storico del medioevo (1866-1918) e la Società storica subalpina*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo», 100 (1995-1996), pp. 167-191.
E. Artifoni, *La storiografia della nuova Italia, le Deputazioni regionali, le società storiche locali*, in *Una regione e la sua storia*. Atti del Convegno celebrativo del Centenario della Deputazione (1896-1996), Perugia, 19-20 ottobre 1996, a cura di P. Pimpinelli, M. Roncetti, Perugia 1998, pp. 41-59.
E. Artifoni, *Ideologia e memoria locale nella storiografia italiana sui Longobardi*, in *Il futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno. Saggi*, a cura di C. Bertelli, G.P. Brogiolo, Milano 2000, pp. 219-227.
Atti del Convegno di studio su Pio Paschini nel centenario della nascita 1878-1978, Udine [1978].
Atti della Società storica friulana, in «MSF», 8 (1912), pp. 230-232.
Austro-Friulana: Sammlung von Actenstücken zur Geschichte des Conflictes Herzog Rudolfs IV von Österreich mit dem Patriarchate von Aquileia 1358-1365..., gesammelt und herausgegeben von J. von Zahn, Wien 1877.
La basilica di Aquileia, a cura del Comitato per le cerimonie celebrative del IX centenario della Basilica e del I decennale dei Militi ignoti, Bologna 1933.
A. Battistella, *La prima visita apostolica nel patriarcato aquileiese dopo il concilio di Trento*, in «MSF», 3 (1907), pp. 84-100.
A. Battistella, R. della Torre, G. Fogolari, P.S. Leicht, L. Suttina, *Programma*, in «MSF», 3 (1907), pp. 3-4.
A. Bogaro, *Del Bianco Domenico, editore, giornalista e poeta*, in NL, III, pp. 1262-1267.
A. Brambilla, *L'identità delle Venezie nel pensiero di G.I. Ascoli. Appunti*, in *Le identità delle Venezie (1866-1918)*, pp. 77-97.
A. Buvoli, *Il Friuli dall'unità alla prima guerra mondiale. La questione sociale*, in *Il Friuli società e storia*, II, pp. 7-34.
Un capolavoro... colla muffa, in «La Patria del Friuli», 36, n. 259, 17 settembre 1913.
C. Capra, *La Società storica lombarda: origini e vicende (1873-1915)*, in *La storia della storia patria*, pp. 253-263.
L. Cargnelutti, *Gli studi storici friulani negli «Atti» dell'Accademia di Udine*, in *Testimonianze dell'Accademia*, I, pp. 91-98.
L. Cargnelutti, *Gli «Annali» del Regio Istituto tecnico*, in P. Fortuna, *Scuola Zanon*, Pasian di Prato (Udine) 1990, pp. 76-91.
L. Cargnelutti, *Vincenzo Joppi e la storia del Friuli*, in *Vincenzo Joppi (1824-1900)*, pp. 37-55.
L. Cargnelutti, *Manzano (di) Francesco, storiografo e pittore*, in NL, III, pp. 2060-2065.
L. Cargnelutti, *Marchesi Vincenzo, storico*, in NL, III, pp. 2084-2086.
L. Carrer, «La Favilla»: un luogo d'incontro triveneto, in *Le identità delle Venezie (1866-1918). Confini storici, culturali, linguistici*, pp. 165-181.
Carta politico-amministrativa della Patria del Friuli al cadere della Repubblica Veneta, a cura di G.L. Bertolini, U. Rinaldi, con premessa di P.S. Leicht, Udine 1913.
M. de Carvalho di Prampero, *Prampero (di) Antonino, amministratore pubblico*, in NL, III, pp. 2901-2904.
L. Casella, *Storia istituzionale e Friuli veneto. Temi della storiografia locale tra Ottocento e primo Novecento*, in *Rappresentanze e territori. Parlamento friulano e istituzioni rap-*

presentative territoriali nell'Europa moderna, a cura di L. Casella, Udine 2003, pp. 433-458.
Cattolici e l'unità d'Italia. Tappe, esperienze, problemi di un discusso percorso, a cura di M. Paiano, Assisi 2012.
S. Cavazza, *Carlo Favetti. L'itinerario di un irredentista goriziano*, in *"Figure" e problemi dell'Ottocento goriziano. Studi raccolti per i quindici anni dell'Istituto(1982-1997)*, a cura di S. Cavazza, M. Gaddi, Gorizia 1998, pp. 43-91.
P. Chiesa, *Premessa*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio*. Atti del Convegno internazionale di studi, Cividale del Friuli-Udine, 6-9 maggio 1999, a cura di P. Chiesa, Udine 2000, pp. 7-8.
V. Cian, *Il "Latin sanque gentile" e "il furor di lassù" prima del Petrarca*, in «MSF», 3 (1907), pp. 101-110.
C. Cipolla, *Amedeo Crivellucci*, in «MSF», 10 (1914), pp. 497-498.
A. Cittadella, *Fracassetti Libero, insegnante e promotore culturale*, in NL, III, pp. 1551-1553.
G.B. Clemens, *La costruzione di un'identità storica: le Società di storia patria*, in «Rassegna storica del Risorgimento», 88 (2001) supplemento al fasc. IV, pp. 77-96 (= Atti del Convegno internazionale La ricerca tedesca sul Risorgimento italiano, temi e prospettive, Roma, 1-3 marzo 2001, a cura di A. Ciampani, L. Klinkhammer).
G.B. Clemens, *Sanctus amor patriae. Eine vergleichende Studie zu deutschen und italienischen Geschichtsvereinen im 19. Jahrhundert*, Tübingen 2004.
Codex diplomaticus Austriaco-Frisingensis: Sammlung von Urkunden und Urbaren zur Geschichte der ehemals Freisingischen Besitzungen in Österreich, herausgegeben von J. von Zahn, 3 voll., Wien 1870-1871.
Il convegno del 18 settembre 1921 ad Aquileia, in «MSF», 17 (1921), pp. 233-240.
La costituzione della Società storica friulana, in «Giornale di Udine», 45, n. 49, 19 febbraio 1911.
La costituzione della Società storica friulana, in «La Patria del Friuli», 34, n. 50, 19 febbraio 1911.
C. D'Agostini, *Le* Memorie storiche forogiuliesi *e la storiografia friulana*, in «MSF», 69 (1989), pp. 121-182.
E. D'Antonio, *Degani Ernesto, canonico e storico*, in NL, III, pp. 1256-1259.
F. De Vitt, *Battistella Antonio, storico*, in NL, III, pp. 334-338.
F. De Vitt, *Bianchi Giuseppe, sacerdote, erudito e bibliofilo*, in NL, III, pp. 432-436.
E. Degani, *L'abbazia benedettina di Santa Maria di Sesto in Sylvis nella patria del Friuli*, Venezia 1908 (rist. an., Sesto al Reghena 1987).
E. Degani, *La diocesi di Concordia. Notizie e documenti*, ed. aumentata e coordinata da G. Vale, Udine 1924[2] (rist. Brescia 1977, I ed. 1880).
D. Del Bianco, *Commiato*, in «Pagine friulane», 17 (1907)12, p. 192.
D. D[el] B[ianco], *Il Congresso della Società storica friulana in Latisana*, in «La Patria del Friuli», 35, n. 265, 22 settembre 1912.
[D. Del Bianco], *La fine del Congresso della Società storica friulana*, in «La Patria del Friuli», 35, n. 266, 23 settembre 1912.
L. Desideri, N. Harris, *Vincenzo Joppi, Giovan Pietro Vieusseux e l'«Archivio storico italiano»: testimonianze di un carteggio*, in *Vincenzo Joppi. 1824-1900*, pp. 57-155.
L. Di Lenardo, *Ciconi Giandomenico, medico ed erudito*, in NL, III, pp. 926-930.
Der Dom von Aquileia: sein Bau und seine Geschichte, herausgegeben von K. Grafen Lanckoroński, Wien 1906 (K. von Lanckoroński, *La basilica di Aquileia*, trad. it. a cura di S. Tavano, Gorizia 2007).
E. Ellero, *Ellero Giuseppe, sacerdote, poeta e drammaturgo*, in NL, III, pp. 1360-1364.
G. Ellero, *San Paolino d'Aquileia*, Cividale 1901.
La escursione della Società storica friulana a Sesto al Reghena, in «La Patria del Friuli», 36, n. 259, 17 settembre 1913.
L. Ferrari, *La chiesa friulana nell'Ottocento*, in *Il Friuli società e storia*, II, pp. 193-238.
G. Ferri, *Leicht Pier Silverio*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 64, Roma 2005, pp. 315-318.
Le feste e il Congresso storico di Cividale, in «Giornale di Udine», 33, n. 210, 4 settembre 1899.
Feste millenarie di Paolo Diacono, in «Il Friuli», 17, n. 210, 4 settembre 1899.
Le feste millenarie in onore di Paolo Diacono, in «La Patria del Friuli», 23, n. 210, 4 settembre 1899.

G. Fogolari, P.S. Leicht, L. Suttina, *Programma*, in «Memorie storiche cividalesi», 1 (1905), pp. 9-10.
G. Francescato, F. Salimbeni, *Storia, lingua e società in Friuli*, Udine 1977.
G. Frau, *Pirona Iacopo, erudito*, in NL, III, pp. 2775-2780.
Il Friuli società e storia, II, *Il processo di integrazione nello Stato unitario (1866-1914)*, a cura di A. Buvoli, Udine 2004.
F. Gabotto, *Un amico di san Paolino*, in *Miscellanea di studi storici e ricerche critiche*, pp. 59-66.
A. Gardi, *Costruire il territorio. L'amministrazione della Legazione pontificia di Ferrara nel XVII e XVIII secolo*, Roma 2011.
G. Gozzano, *Poesie*, a cura di E. Sanguineti, Torino 1980.
V. Gransinigh, *Pittura e scultura in Friuli dall'unità con l'Italia alla prima guerra mondiale*, in *Il Friuli società e storia*, II, pp. 277-346.
G.P. Gri, *La cultura popolare del Friuli e lo sguardo dei folkloristi nel secondo Ottocento*, in *Il Friuli società e storia*, II, pp. 258-275.
G.P. Gri, *Ostermann Valentino, folclorista*, in NL, III, pp. 2496-2499.
R. Gusmani, *Ascoli Graziadio Isaia, glottologo*, in NL, III, pp. 208-215.
B. Guyon, *Il millenario di Paolo Diacono in Friuli*, «La Patria del Friuli», 33, n. 209, 2 settembre 1899.
Le identità delle Venezie (1866-1918). Confini storici, culturali, linguistici. Atti del Convegno internazionale di studi, Venezia, 8-10 febbraio 2001, a cura di T. Agostini, Roma-Padova 2002.
G.G. Iggers, *Gli storici di fronte alla guerra*, in *Gli intellettuali e la Grande guerra*, a cura di V. Calì, G. Corni, G. Ferrandi, Bologna 2000, pp. 97-127.
V. Joppi, *Delle fonti per la storia del Friuli*, in «Archivio veneto», 10 (1880), t. XX, parte I, pp. 416-425.
P.S. Leicht, *Resoconto delle sedute*, in *XI Centenario di Paolo Diacono*, pp. 3-51.
P.S. Leicht, *L'opera di Vincenzo Joppi*, in *Letture di un secolo dell'Accademia. 1867-1966*, Udine 2004, pp. 113-123 (già in «Atti dell'Accademia di Udine», 3ª s., 8 [1900-1901], pp. 59-80).
P.S. Leicht, *Il primo tentativo di costituire un'università nella Venezia orientale*, in «MSF», 6 (1910), pp. 1-14.
P.S. Leicht, *Francesco di Manzano e la storiografia friulana*, in «MSF», 17 (1921), pp. 103-115.
Lettere sulla guerra combattuta nel Friuli dal 1510 al 1528 scritte alla Signoria di Venezia da Girolamo Savorgano pubblicate e illustrate per cura di Vincenzo Joppi, in «Archivio storico italiano», n.s., t. II, parte II (1855), pp. 3-59; t. III, parte I (1856), pp. 3-35; t. IV, parte I (1856), pp. 13-42; t. IV, parte II (1857), p. 274.
C. Lorenzini, *Giovanni Gortani fra istanze risorgimentali e storia patria*, in «Atti dell'Accademia udinese di scienze lettere e arti», 104 (2011), pp. 157-180.
C. Lorenzini, *Per un profilo storiografico di Giovanni Gortani*, in corso di stampa.
M. Lucchino, *Wolf Alexander, insegnante, storico e archeologo*, in NL, III, pp. 3575-3581.
T. Maniacco, *Note per una storia della cultura dell'Ottocento in Friuli*, in *Il Friuli società e storia*, II, pp. 347-375.
F. di Manzano, *Annali del Friuli ossia raccolta delle cose storiche appartenenti a questa regione*, 7 voll., Udine 1858-1879.
V. Marchesi, *Le relazioni dei luogotenenti della Patria del Friuli al Senato veneziano*, in «Annali del R. Istituto tecnico Antonio Zanon in Udine», s. II, 11 (1893), pp. 41-73.
V. Marchesi, *Le relazioni dei sindaci inquisitori in Terraferma al Senato veneziano*, in «Annali del R. Istituto tecnico Antonio Zanon in Udine», s. II. 12 (1894), pp. 2-28.
G. Marchetti, *Il Friuli. Uomini e tempi*, Udine 1959.
V. Marchi, *«Tempo bello per gli Ebrei». La vivace polemica antiebraica della stampa cattolica udinese tra Otto e Novecento*, Udine 2011.
O. Marinelli, *The Regions of Mixed Populations in Northern Italy*, in «Geographical Review», 7 (1919), 3, pp. 129-148.
G. Marini, *Baldissera Valentino, sacerdote ed erudito*, in NL, III, pp. 253-258.
C. Mattaloni, *Grion Giusto, studioso di storia*, in NL, III, pp. 1764-1767.
D. Menozzi, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino 1993.
G. Miccoli, *Metodo critico, rinnovamento religioso e modernismo*, in «Metodi e ricerche», 1 (1980), 3, pp. 17-33.
F. Micelli, *Marinelli Giovanni, geografo*, in NL, III, pp. 2131-2138.
F. Micelli, *Marinelli Olinto, geografo*, in NL, III, pp. 2138-2142.

F. Micelli, *Musoni Francesco, geografo*, in NL, III, pp. 2417-2422.
F. Micelli, *Pirona Giulio Andrea, medico e naturalista*, in NL, III, pp. 2770-2775.
Il millenario di Paolo Diacono a Cividale, in «Giornale di Udine», 33, n. 211, 5 settembre 1899.
Miscellanea di studi storici e ricerche critiche raccolta per cura della Commissione per le onoranze al Patriarca Paolino d'Aquileia ricorrendo l'XI Centenario della sua morte, Cividale del Friuli, DCCCII-MDCCCCII, Milano 1905.
C.G. Mor, *Uno sguardo alla storia della storiografia friulana*, in «Sot la nape», 24 (1972), 3, pp. 16-24.
M. Moretti, *Storici accademici e insegnamento superiore della storia nell'Italia unita. Dati e questioni preliminari*, in «Quaderni storici», n.s., 28 (1993), 82, pp. 61-98 (= *Storie di storia. Erudizione e specialismi in Italia*, a cura di E. Artifoni, A. Torre).
F. Musoni, *Il capitolo XXIII del libro V della* Historia Langobardorum *e gli Sloveni del Friuli*, in *XI Centenario di Paolo Diacono*, pp. 185-196.
La nostra guerra, in «MSF», 11 (1915), p. 185.
Note cividalesi. Alcuni dialoghi in "Mah!", in «Giornale di Udine», 33, n. 214, 8 settembre 1899.
Notiziario, in «Pagine friulane», 10 (1897), 3, p. 4.
Il nuovo capitano provinciale di Gorizia, in «Giornale di Udine», 47, n. 270, 29 settembre 1913.
Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei Friulani, II, *L'età veneta*, a cura di C. Scalon, C. Griggio, U. Rozzo, Udine 2009.
Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei Friulani, III, *L'età contemporanea*, a cura di C. Scalon, C. Griggio, G. Bergamini, Udine 2011.
G. Occioni-Bonaffons, *Bibliografia storica del Friuli*, 3 voll., Udine 1883-1899.
«Pagine friulane». Indici, a cura di T. Linzi, Udine 1960.
Paolo Diacono e il Friuli altomedievale, sec. VI-X. Atti del XIV Congresso internazionale di studi di sull'Alto Medioevo, Cividale del Friuli-Bottenicco di Moimacco 24-29 settembre 1999, Spoleto 2001.
P. Paschini, *Sulle origini della chiesa di Aquileia*, in «Rivista di scienze storiche», 1 (1904), pp. 24-32, 123-133, 187-197, 283-294, 352-264.
P. Paschini, *San Paolino patriarca (†802) e la chiesa aquileiese alla fine del secolo VIII*, Udine 1906 (rist. an., Udine 1977).
P. Paschini, *Primordi dell'ordine francescano in Friuli*, in «MSF», 11 (1915), pp. 40-54.
G.B. Passone, *Cento anni della "Dante" in Friuli. Spigolature nel I secolo di attività della Società "Dante Alighieri" e del suo Comitato di Udine 1889-1989*, Udine 1989.
I. Pastore, *Scienze giuridiche e sociali*, in *Testimonianze dell'Accademia*, I, pp. 99-105.
P. Pastres, *Suttina Luigi, storico*, in NL, III, pp. 3267-3269.
R. Pellegrini, *Chiurlo Bindo, docente, critico e poeta*, in NL, III, pp. 904-913.
R. Pellegrini, *Gortani Giovanni, uomo di cultura*, in NL, III, pp. 1720-1727.
V. Peri, *Note sulla formazione dell'identità culturale*, in *Cultura friulana nel Goriziano*, Gorizia-Udine 2003², pp. 265-303 (già in «Studi goriziani», 63 [1986], pp. 33-93).
S. Perini, *In questo asilo sacro delle scienze... Liceo e ginnasio di Udine nella prima metà dell'Ottocento (1807-1866)*, Udine 2013.
L. Pillon, *Coronini Cronberg Francesco Carlo Alessio, storiografo*, in NL, III, pp. 1040-1042.
L. Pillon, *Zahn (von) Josef Georg, storico*, in NL, III, p. 2588.
P. Piva, *Sesto al Reghena. Una chiesa e un'abbazia nella storia dell'architettura medioevale*, in *L'abbazia di Santa Maria di Sesto*, pp. 223-336.
M. Plesnicar, Aquileia mater. *Il mito delle origini nel dibattito culturale e politico del Litorale tra XVIII e XX secolo. Un'interpretazione storiografica*, tesi di Dottorato di ricerca in forme della conoscenza storica dal medioevo alla contemporaneità, Università degli studi di Trieste, XIX ciclo, [s.a.].
M. Proto, *Giovanni Marinelli and Olinto Marinelli. 1846-1900 and 1874-1926*, in *Geographers Biobibliographical Studies*, ed. by H. Lorimer, C.H.J. Withers, 33, London-New Delhi-New York-Sydney 2014, pp. 69-105.
N. Raponi, *La Società storica lombarda fra Ottocento e Novecento. La presidenza Novati*, Milano 1999.
N. Raponi, *Il risveglio degli studi storici in Lombardia negli ultimi decenni dell'Ottocento. Cesare Cantù e la Società storica lombarda*, in *Cesare Cantù e «l'età che fu sua»*, a cura di M. Bologna, S. Morgana, Milano 2006, pp. 369-386.
R. Renko, *I primi insegnamenti di sloveno in Italia: Bruno Guyon docente al R. Istituto Orientale di Napoli*, in «Europa orientalis», 1 (1982), pp. 83-86.

U. Rozzo, *Liruti Gian Giuseppe, storico e bibliografo*, in NL, II, pp. 1482-1500.
F. Salimbeni, *Francesco di Manzano e la storiografia del suo tempo*, in «Archivio storico italiano», 117 (1984), disp. II, pp. 283-313.
I. Santeusanio, *Faidutti Luigi, sacerdote e politico*, in NL, III, pp. 1414-1417.
C. Scalon, *La formazione del concetto di "patria del Friuli"*, in «Atti dell'Accademia udinese di scienze lettere e arti», 84 (1991), pp. 175-193.
C. Scalon, *Paschini Pio, sacerdote e storico*, in NL, III, pp. 2531-2544.
G. Schingo, *Kandler Pietro Paolo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 62, Roma 2004, pp. 732-734.
T. Schulze, *Dante nel risorgimento*, «Rassegna storica del Risorgimento», 88 (2001), supplemento al fasc. IV, pp. 97-108 (= Atti del Convegno internazionale La ricerca tedesca sul Risorgimento italiano, temi e prospettive, Roma, 1-3 marzo 2001, a cura di A. Ciampani, L. Klinkhammer).
U. Sereni, *La grande guerra in una piccola città*, Udine 2015.
E. Sestan, *L'erudizione storica in Italia*, in Sestan, *Storiografia dell'Otto e Novecento*, pp. 3-31 (già in *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana: 1896-1946, Scritti in onore di Benedetto Croce per il suo ottantesimo anniversario*, a cura di C. Antoni, R. Mattioli, Napoli 1950, II, pp. 477-511).
E. Sestan, *Origini delle società di storia patria e loro posizione nel campo della cultura e degli studi storici*, in Sestan, *Storiografia dell'Otto e Novecento*, pp. 107-140 (già in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 7 [1981], pp. 21-50).
E. Sestan, *Storiografia dell'Otto e Novecento*, a cura di G. Pinto, Firenze 1991 (*Scritti vari*, III).
T. Sguazzero, *Cattolicesimo e liberalismo in Friuli nel secolo decimonono*, Udine 1991.
T. Sguazzero, *Antonini Prospero Francesco, storico e patriota*, in NL, III, pp. 173-177.
T. Sguazzero, *Giussani Camillo, giornalista*, in NL, III, pp. 1708-1712.
T. Sguazzero, *Valussi Pacifico, giornalista*, in NL, III, pp. 2489-3501.
La Società storica friulana visita Aquileia e Grado, in «La Patria del Friuli», 35, n. 243, 31 agosto 1912.
F. Spessot, *Vecchie riviste friulane*, in «Ce fastu?», 39 (1963), 1, pp. 59-62.
G. Spinelli, *Origine e primi sviluppi della fondazione monastica sestense (762-967)*, in *L'abbazia di Santa Maria di Sesto*, pp. 97-121.
Statuto della Società, in «MSF», 7 (1911), pp. 43-48.
A. Stella, *Un secolo di storia friulana (1866-1966)*, Udine 1967.
La storia della storia patria. Società, Deputazioni e Istituti storici nazionali nella costruzione dell'Italia, a cura di A. Bistarelli, Roma 2014.
A. Stussi, *Nazionalismo e irredentismo degli intellettuali delle Tre Venezie*, in *Le identità delle Venezie (1866-1918)*, pp. 3-32.
L. Suttina, *Avvertenze* a *Miscellanea di studi storici e ricerche critiche*, pp. V-VII.
L. Suttina, *Il II Congresso della Società storica friulana (Latisana, 22 ottobre 1912)*, in «MSF», 8 (1912), pp. 318-336.
L. Suttina, *Il III Congresso della Società storica friulana (Pordenone, 28 settembre 1913)*, in «MSF», 9 (1913), pp. 325-332.
L. Suttina, *Il IV Congresso della Società storica friulana (Gemona, 18 ottobre 1914)*, in «MSF», 10 (1914), pp. 499-505.
F. Tamburlini, *Joppi Vincenzo, medico e bibliotecario*, in NL, III, pp. 1085-1810.
S. Tavano, *Czoernig Carl, funzionario pubblico*, in NL, III, pp. 1115-1119.
S. Tavano, *Traversa Edoardo, storiografo*, in NL, III, pp. 3396-3398.
Testimonianze dell'Accademia, I, *(1867-1945)*, Udine 1988.
A. Tonutto, *L'Accademia di Udine dalla caduta della Repubblica di Venezia all'unione del Friuli al Regno d'Italia (1797-1866)*, Udine 1997.
Urkundenbuch des Herzogthums Steiermark, 2 voll., herausgegeben von J. von Zahn, Graz 1875-1879.
G. Valentinelli, *Bibliografia del Friuli*, Venezia 1861.
P. V[alussi], *La Società Dante per la lingua e la civiltà italiane*, in «Giornale di Udine», 23, n. 82, 5 aprile 1889.
P. Valussi, *Per la Società Dante Allighieri*, in «Giornale di Udine», 23, n. 168, 16 luglio 1889.
G.M. Varanini, *Fogolari Gino*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 48, Roma 1997, pp. 500-503.
G.M. Varanini, *Dal Trentino all'Italia e a Venezia (e ritorno). Percorsi dell'erudizione e della storiografia fra Otto e Novecento*, in *Le identità delle Venezie (1866-1918)*, pp. 53-76.

G.M. Varanini, T. Franco, *"Bella Venezia non ti lascio più". Appunti sulla formazione di Gino Fogolari*, in *Altrove, non lontano. Scritti di amici per Raffaella Piva*, a cura di G. Tomasella, Padova 2007, pp. 153-170.
Vincenzo Joppi (1824-1900), a cura di F. Tamburlini, R. Vecchiet, Udine 2004.
M. Zabbia, *Leicht Michele, magistrato e storico*, in NL, III, pp. 1867-1869.
M. Zabbia, *Leicht Pier Silverio, storico*, in NL, III, pp. 1869-1864.
M. Zabbia, *Paschini Pio*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, < http://www.treccani.it/enciclopedia/pio-paschini_(Dizionario-Biografico)/ >.
L. Zanutto, *Paolo Diacono e il monachesimo occidentale*, Udine 1899.
L. Zanutto, *I Savorgnani di Cividale. Episodio delle "milizie di ventura"*, in «Memorie storiche cividalesi», 1 (1905), pp. 39-63.
Zeta Ics/Johann von Valvason, *Epistolario di un "Bohémien". Una gita a Cividale*, in «Giornale di Udine», 33, n. 214, 8 settembre 1899.
P. Ziller, *Il Friuli austriaco (1861-1914)*, in *Il Friuli società e storia*, II, pp. 35-68.

Andrea Tilatti
Università degli Studi di Udine
andrea.tilatti@uniud.it

Reti Medievali Rivista, 16, 1 (2015)
<http://rivista.retimedievali.it>
ISSN 1593-2214 © 2015 Firenze University Press
DOI 10.6092/1593-2214/446
Patrie storiografiche sui confini orientali
tra Otto e Novecento
a cura di Andrea Tilatti e Marino Zabbia

Ricerca medievistica e urgenza politica al confine nord-orientale d'Italia (1881-1915)*

di Marino Zabbia

1. *Politica e storia: riflessioni a grande guerra finita*

Durante il Convegno della Deputazione di storia patria per il Friuli che si tenne a Cividale nel settembre del 1922, Pier Silverio Leicht, nella sua veste di presidente, pronunciò un breve discorso in cui è ribadito che:

> in questa regione posta ai confini della latinità, la storia è politica, e la politica è storia. Ogni rudero che noi disseppelliamo, ogni cimitero che togliamo dal sottosuolo parla di Roma o di San Marco, ed è una testimonianza della nostra impronta latina, della nostra italica civiltà[1].

Le parole di Leicht, al tempo professore di Storia del diritto italiano all'università di Bologna, richiamano – quasi alla lettera – quelle pronunciate negli stessi anni e in più occasioni da un altro benemerito cultore degli studi storici, Bernardo Benussi[2]. Il presidente della Società istriana di archeologia e storia patria, durante il Congresso del 1919, aveva affermato:

> ogni pagina, ogni volume dei nostri «Atti e memorie» contiene una prova di più della nostra italianità, della nostra italianità non derivata da importazione straniera d'oltremare, ma bensì naturale e storica evoluzione derivata dalla precedente romanità,

* Questo saggio rientra nei lavori del PRIN, *Concetti, pratiche e istituzioni di una disciplina: la medievistica italiana nei secoli XIX e XX* (bando 2010-2011), coordinato dal prof. Roberto Delle Donne (Università di Napoli "Federico II"), unità di ricerca dell'Università di Torino.

[1] *Atti della Regia Deputazione*, [1922], p. 318. La foga oratoria fece dimenticare a Leicht che prma del 1914 in Friuli erano stati scavati 44 nuclei cimiteriali longobardi: La Rocca, *Antenati, distruttori, semplicemente inetti*.

[2] Per un suo profilo si vedano Apih, *Benussi, Bernardo*; Cervani, *Bernardo Benussi*; Cervani, *Centocinquantesimo anniversario della nascita di Bernardo Benussi*. Su Leicht si veda Zabbia, *Leicht Pier Silverio, storico*; e il saggio di Enrico Artifoni in questa sezione monografica.

> e conservata inalterata anche durante tutto il medio evo, conservata e riconosciuta anche quando l'Istria fu soggetta alle dinastie di Baviera e di Carinzia[3].

Un paio d'anni dopo, nel Congresso sociale che si tenne a Pisino – una cittadina in cui la questione nazionale era particolarmente accesa[4] – il vecchio studioso – Benussi era nato nel 1846 – ritornava sull'argomento, sottolineando come per decenni la Società si fosse impegnata in

> attività di ricerca (anche minuta) finalizzata a dimostrare l'italianità della regione, pulendo la patina slava raccolta negli ultimi anni dal governo austriaco e con il suo furore[5].

Nel 1925, infine, ripercorrendo i primi quarant'anni di vita della Società istriana, Benussi ribadiva ancora una volta questo concetto, sottolineando di nuovo il fatto che la Società era nata nel 1884 – lo stesso anno in cui era stata fondata la Società politica istriana[6] – ad opera di uomini coinvolti ormai da decenni nella vita politica della regione e proprio con lo scopo di rispondere agli storici slavi che negavano l'italianità dell'Istria[7]. Egli inoltre poneva l'accento sul rilievo riservato alla ricerca archeologica, campo di studi in cui si era impegnato Andrea Amoroso (Rovigno 1829), il politico istriano che – giunto alla piena maturità – aveva cominciato a studiare il passato della sua terra ed era stato, insieme con lo stesso Benussi e Carlo De Franceschi, tra i fondatori della Società istriana, con cui collaborarono sin dall'inizio anche due storici istriani esulati per motivi politici a Venezia: Tommaso Luciani (Albona 1818) e Carlo Combi (Capodistria 1827), il quale aveva partecipato, sia pure informalmente, alla stesura dello statuto della Società[8].

[3] *Verbale del XVIII Congresso generale della Società istriana*, p. 6.
[4] Si veda D'Alessio, *Il cuore conteso*, che dedica anche alcune pagine a ricostruire l'attività politica di Carlo de Franceschi (Moncalvo di Pisino, 1809), uno dei fondatori della Società istriana.
[5] *Verbale del XX Congresso generale della Società istriana*, pp. 318-322.
[6] Benussi, *L'Istria nei suoi due millenni di storia*, pp. 545-547, associa la nascita delle due Società. Sulla situazione politica istriana di quegli anni si veda il quadro di sintesi con amplia bibliografia proposto da Ivetic, *Un confine nel Mediterraneo*, pp. 219-226, e pp. 236-243.
[7] Benussi, *La società istriana di Archeologia e Storia patria nei primi quaranta anni di vita*, in particolare pp. 250-251. Sulle vicende della Società istriana si vedano Salimbeni, *Gli studi di storia medievale e moderna negli «Atti e memorie della Società istriana di archeologia e storia patria»*; Ivetic, *Ricerca storica, archivi e sviluppo nazionale nell'Adriatico orientale e in Croazia*; e Cuscito, *La Società istriana di archeologia e storia patria*. I legami tra irredentismo e ricerca storica in ambito istriano sono riassunti in Riccardi, *Francesco Salata tra storia, politica e diplomazia*, pp. 58-67. Tra gli studi cui Benussi pensava si ricordino almeno Benussi, *La liturgia slava nell'Istria*; e – anche se non apparso negli «Atti e memorie» – Salata, *L'antica diocesi di Ossero e la liturgia slava*.
[8] Il ruolo di Combi nella fondazione della Società è ricordato solo da Salata, *Discorso inaugurale*, p. 223, che lo aveva appreso da Amoroso, sul quale si veda il ricordo di De Franceschi, *Andrea Amoroso*.

2. *Irredentismo e medievistica: il versante friulano*

L'assonanza tra le contemporanee dichiarazioni di due studiosi dal profilo (e si deve aggiungere: dal valore) così diverso come Leicht e Benussi che, a guerra finita, esplicitavano in pubblici discorsi quanto ormai era generalmente riconosciuto da anni[9], induce a guardare a quali saggi essi hanno dedicato l'uno al campo di ricerca dell'altro e viceversa. Si vedrà così che mentre Benussi – tranne in un caso[10] – non è mai uscito dai confini dell'Istria, la cui vicenda ha studiato dalla preistoria al secolo XIX, Leicht invece, anche nella sua veste di storico locale[11], ha fatto significative escursioni oltre i limiti del Friuli patriarchino, dedicando qualche saggio alla storia istriana e triestina. Si tratta di studi di impegno diverso – come era prassi di quello storico, solito alternare note d'occasione a ricerche di gran respiro – in cui Leicht ha avuto cura di richiamare l'attenzione sul rilievo della documentazione istriana, importante agli occhi di uno studioso di storia giuridica perché non condizionata dal diritto longobardo. Resta però il fatto, non certo casuale, che gli studi istriani e triestini di Leicht risalgono tutti al periodo immediatamente precedente o subito seguente la grande guerra, tranne un testo dato alle stampe dopo che, alla fine della seconda guerra mondiale, si era riaperta la questione dei confini orientali d'Italia[12].

Almeno due saggi istriani pubblicati da Leicht all'inizio del XX secolo sono lavori approfonditi che ancora oggi si leggono con profitto e appaiono collegati a ricerche di largo respiro che nei medesimi anni egli stava conducendo sulla documentazione notarile dei secoli centrali del medioevo[13]. Altri invece sono scritti d'occasione in cui paiono evidenti l'aspetto politico e gli echi allora

[9] Nel 1910, pensando soprattutto a politici istriani, Scipio Slataper scriveva in «La Voce» che la propaganda irredentista era iniziata verso il 1860 e dovendo «armarsi di fatti» diede impulso alle ricerche di storia patria e interpretò per la prima volta il passato della regione (Slataper, *Scritti politici*, p. 69).

[10] Benussi e Luciani, riprendendo trascrizioni e regesti di Antonio Stefano Minotto rimasti inediti, pubblicarono i *Documenta ad Forumjulii, Istriam, Goritiam, Tergestum spectantia*, firmandoli "a cura di Direzione".

[11] Leicht aveva favorito gli studi a Trieste nell'immediato dopoguerra anche facendo ottenere un finanziamento per la pubblicazione dell'edizione degli statuti di Trieste curata da Szombathely (Coceani, *Marino de Szombathely*, p. XI).

[12] Oltre ai saggi risultato di ricerche puntuali, segnalo anche il volumetto di Leicht, *Le terre irredente nella storia d'Italia*, un breve intervento di propaganda pubblicato dalla Società friulana, ma stampato da Scipione Lapi di Città di Castello, l'editore della ristampa muratoriana e della collana di storia del risorgimento dirette entrambe da V. Fiorini.

[13] Leicht, *Note ai documenti istriani di diritto privato*; Leicht, *La "forma sacramentis" nell'Istria*. A questi lavori si aggiunga il saggio Leicht, *Note agli statuti istriani*, un contributo apparso nel primo volume degli «Atti e memorie» pubblicato a Venezia dopo la seconda guerra mondiale, nel quale lo storico insiste sull'utilità dello studio della documentazione istriana per le ricerche di storia giuridica. In quella sede il saggio di Leicht è immediatamente seguito da un contributo di un altro autorevole storico del diritto, Giovanni de Vergottini (Parenzo 1900) al tempo professore a Bologna, che però si apre con un esplicito messaggio patriottico. I due saggi d'argomento istriano stampati prima della grande guerra devono essere letti ricordando che nei medesimi anni Leicht pubblicava nel «Bullettino senese di storia patria» gli articoli che poi sarebbero confluiti nell'importante volume di Leicht, *Il diritto privato preirneriano*.

d'attualità[14]. Di questi saggi dai toni pubblicistici alcuni trovarono posto nelle «Memorie storiche» quasi che in quella sede, rivolgendosi a un pubblico più largo di quello dei soli addetti ai lavori, Leicht si sentisse autorizzato a esternare le proprie idee politiche: sono note brevi, nate a margine di lavori più importanti oppure dovute alla scoperta di qualche bel documento[15]; tuttavia, anche se di dimensione ridotta, nelle «Memorie» questi contributi non passano inosservati perché costituiscono una sorta di deroga – non esclusiva però[16] – al programma della rivista redatto dallo stesso Leicht. Nel primo volume del periodico, infatti, si affermava che, mentre per l'alto medioevo il rilievo del ducato longobardo del Friuli suggeriva di mantenere un orizzonte geografico largo, per i secoli seguenti le «Memorie» si sarebbero occupate solo del Friuli nella cui storia, sino al 1509, rientravano anche le vicende di Gorizia[17]. In questi contributi il taglio politico, riconducibile a tonalità irredentistiche così come si erano codificate nell'ultimo quarto dell'Ottocento, compare solo nei saggi dedicati alla storia di Trieste della quale si rivendica l'italianità in polemica con gli austriaci e anche con gli slavi, ma rispetto a questi ultimi con toni meno marcati di quelli impiegati dai coevi storici triestini e istriani.

La componente pubblicistica di questi scritti è chiarita dalla posizione assunta da Leicht in altri studi dedicati alla storia friulana apparsi nelle «Memorie». Così un saggio sull'università di Cividale nel Trecento pubblicato nel fascicolo del 1910 – ancora prezioso, come utili rimangono pure gli altri lavori citati in precedenza – gli servì per perorare la causa dell'Università italiana a Trieste: nelle note iniziali e nella conclusione egli fece esplicito riferimento all'attualità, richiamò le questioni etniche e sottolineò l'urgenza che, dopo la definizione dei confini del 1866, a Trieste si fondasse l'università italiana, esigenza che invece non avvertiva per Udine vista la vicinanza con Padova[18]. In due saggi – uno dei quali porta un titolo che richiama l'attualità – apparsi a guerra appena conclusa, Leicht utilizzò i risultati della grande ricerca che stava conducendo sul Parlamento della Patria del Friuli, per affrontare un tema che da oltre quarant'anni impegnava gli studiosi di storia di Trieste. Analizzando le vicende che portarono alla dedizione della città agli Asburgo nel 1382, egli osservò come, dopo la Pace di Torino, Trieste era stata unita al Friuli e avrebbe vista tutelata la sua italianità se la vicenda del Patriarcato

[14] Leicht, *I primi deputati di Trieste ad un parlamento italiano* (il parlamento di cui si parla è quello del Patriarcato di Aquileia).
[15] Leicht, *Un documento muglisano in volgare* (pubblicato sia in «Memorie storiche forogiuliesi» sia in «Atti e memorie della Società istriana»); Leicht, *Friulani a Trieste nel sec. XV*; Leicht, *Aquileia e Trieste alla pace di Torino*.
[16] Si vedano gli *Indici delle "Memorie storiche forogiuliesi" (1905-1984)*.
[17] Dopo il 1509 Gorizia passava sotto il controllo diretto degli Asburgo. Questa periodizzazione della storia regionale è stata affermata da Leicht in numerose occasioni, ad esempio in Leicht, *La Costituzione provinciale goriziana al tempo dei conti*, p. 147: «Soltanto la dominazione austriaca doveva, dal 1509 in poi, rompere questa unità [di Gorizia con il Friuli patriarchino], ricostituita felicemente, nel 1918, mercé l'eroico valore dei soldati d'Italia».
[18] Leicht, *Il primo tentativo di costituire un'università nella Venezia orientale*, p. 10 per il richiamo alla situazione all'inizio del XX secolo.

non fosse precipitata nella stagione di lotte che caratterizzò il tempo di Filippo d'Alençon[19].

Negli anni che precedettero la grande guerra, accanto ai contributi scientifici, Leicht sfruttò anche altre occasioni offerte dal suo ruolo di assoluto primo piano nella Società storica friulana per manifestare i propri sentimenti nazionalistici, utilizzando il passato regionale e una prospettiva di lunghissimo periodo per fondare le proprie argomentazioni. Così nel discorso con cui, nel 1911, presentava la Società appena fondata – riprendendo quanto aveva affermato nell'articolo apparso l'anno precedente – egli richiamava la necessità di un'università italiana a Trieste. Conviene riportare con una certa larghezza le parole dello studioso, che vanno lette ricordando bene come a quel tempo egli avesse già intrapreso la carriera politica che lo avrebbe portato prima alla Camera dei deputati e poi al Senato del Regno, anche se nel 1911 era solo consigliere comunale a Cividale.

> Poche regioni offrono, come la nostra, un continuo richiamo dei problemi attuali ai precedenti storici, così come nessuno che dall'affetto naturale pel proprio paese sia tratto ad occuparsi dei pubblici interessi può esimersi dal far frequente ricorso alle vicende durate dalla regione friulana nei secoli trascorsi [...] bisogni che furon già sentiti nel medio evo dal grande stato patriarcale si rinnovano potenti nei giorni nostri: basti ricordare per ciò la lotta combattuta con commovente fierezza dalle province italiane soggette all'impero austriaco per la conquista di un istituto d'istruzione superiore, che trova i suoi primi segni precursori nei rinnovati tentativi fatti dai Patriarchi aquileiesi nel medio evo per costituire un'Università nei loro stati, nei quali s'accoglieva tanta parte di quelle province[20].

Anche l'anno dopo, a Latisana, inaugurando i lavori del secondo Congresso della Società storica, Leicht riprese temi politici e legò l'attualità alle vicende del passato regionale affermando:

> A Venezia, o signori, il Friuli deve non poco! Perdette, è vero, nella sua dedizione alla Serenissima la secolare autonomia, ma ne ebbe in cambio splendore d'arti e più culte lettere, e, ciò che importa maggiormente fu libero per quattro secoli dall'onta della dominazione straniera[21].

Erano gli anni della guerra di Libia e questo spiega ancor meglio l'accento patriottico di Leicht che guardava con favore alla politica coloniale italiana in Africa. Ma questa breve citazione andrebbe inserita nel complesso della riflessione di Leicht sulla storia friulana: se andassimo a vedere le altre pagine che egli ha dedicato al ruolo di Venezia in Friuli troveremmo la medesima valutazione, presente sia nei saggi ospitati dalle «Memorie storiche», rivolti soprattutto a un pubblico locale, sia in opere divulgative – come la *Breve*

[19] Leicht, *Aquileia e Trieste alla Pace di Torino*; e Leicht, *I primi deputati di Trieste ad un parlamento italiano*, dove lo storico ribadisce – contro quanto aveva sostenuto Tamaro (si veda oltre, nota 24) – che a Trieste era vivo il sentimento anti-veneziano.
[20] *Atti della Società storica friulana* [1911], p. 39.
[21] *Atti della Società storica friulana* [1912], p. 319.

storia del Friuli pubblicata nel 1923[22] –, sia negli scritti scientificamente più elaborati. La valutazione positiva del ruolo di Venezia, baluardo dell'italianità al confine orientale, non era esclusiva di Leicht: la condividevano infatti altri studiosi friulani di formazione diversa come Antonio Battistella e il sacerdote Pio Paschini[23]. Tale apprezzamento era proprio anche di quei cultori delle memorie locali che si raccoglievano intorno alla Società istriana di archeologia e storia patria, influenzati dal legame politico con Venezia rotto in quelle terre solo da qualche decennio, mentre non sollevava lo stesso entusiasmo tra gli storici triestini, i quali ricordavano ancora la rivalità che contrappose le due città nel basso medioevo[24].

La posizione politica di Leicht e il suo marcato sentimento anti-austriaco trovano radici nelle vicende famigliari dello storico. Nel bel ricordo che Pier Silverio ha dedicato a suo padre, Michele, è ricostruito il clima in cui lo storico del diritto si era formato[25]: Michele Leicht, che fu anche studioso di storia friulana, partecipò alle vicende risorgimentali su posizioni vicine a quelle della Destra storica e, dopo il 1866, quando interruppe il suo impegno diretto, rimase vicino agli ambiti irredentistici che in Veneto – la famiglia Leicht risiedeva principalmente a Padova – contavano su esponenti di spicco tra i fuoriusciti soprattutto istriani come, ad esempio, i già citati Combi e Luciani – amici entrambi, ma soprattutto Combi, di Michele Leicht –, e raccoglievano molte adesioni anche nel mondo degli studi storici[26].

Nell'ambiente della Società storica friulana e tra gli studiosi legati alle «Memorie storiche forogiuliesi» l'adesione di Leicht all'irredentismo non costituiva una posizione isolata. Tra i fondatori della rivista e principale collaboratore di Leicht, c'era il giovane Luigi Suttina, nato a Trieste nel 1883, il quale, compiuti i primi studi e dopo avere collaborato brevemente con Attilio Hortis presso la Biblioteca civica di Trieste, si rifugiò a Cividale per non compiere il servizio militare nell'esercito austroungarico. Suttina coltivò principalmente interessi storico-letterari e piuttosto che uno studioso – la sua bibliografia conta pochi titoli – fu un eccellente organizzatore culturale. Dopo studi uni-

[22] Leicht, *Storia del Friuli*, pp. 138-140, e p. 148 (cito dall'edizione più recente che nel titolo non conserva l'aggettivo "breve").

[23] Non mancava però in Friuli anche una lettura diversa per cui quella di Venezia sarebbe stata un'occupazione dannosa per la regione. Prima di venire codificata nella lettura della storia friulana elaborata da Giuseppe Marchetti, già circolava ed era criticata: Paschini, recensione a Molinari, *Una grande industria carnica del Settecento*. Ma sull'argomento si veda ora il saggio di Andrea Zannini in questa sezione monografica.

[24] In ambito triestino costituisce una rilevante eccezione l'opera di Tamaro, *Storia di Trieste*, che – tutta intrisa di spirito irredentista – rivaluta largamente la posizione di Venezia nelle vicende di storia triestina. Andrà a questo punto ricordato che già nel 1930 la ricostruzione di Tamaro fu contestata e ricondotta esplicitamente al campo della pubblicistica: Cusin, *Appunti alla storia di Trieste*, pp. 120-122.

[25] Leicht, *Memorie di Michele Leicht*. Si veda anche Zabbia, *Leicht Michele*.

[26] Nino Tamassia, ad esempio, professore di P.S. Leicht all'università di Padova, avrebbe fatto parte dell'associazione Trento-Trieste secondo quanto afferma Susmel, *La "Trento-Trieste"*, ma bisogna ricordare che questo saggio – scritto a memoria – non è privo di imprecisioni (per esempio si dice che Albino Zenatti era di Trento).

versitari prima giuridici e poi umanistici, diresse per breve tempo la Biblioteca civica di Udine, quindi divenne segretario personale di alcuni politici, dopo di che la sua carriera subì un'accelerazione: fu Segretario generale del Comitato profughi di guerra nel 1917, capo di gabinetto dal 1920 al 1922 al Ministero per le terre liberate, e infine capo dell'Ufficio stampa della Banca d'Italia ai tempi di Luigi Einaudi con il quale continuò a collaborare anche quando Einaudi divenne presidente della Repubblica. Nonostante la provenienza giuliana, la tradizione irredentistica della sua famiglia e gli uffici ricoperti, Suttina non si occupò di storia di Trieste e dell'Istria, privilegiando invece le vicende friulane e a questa regione, dove pure visse solo per pochi anni, rimase sempre molto legato, al punto che quando nei suoi saggi parlava di «cose nostre» intendeva friulane[27].

3. *Irredentismo e medievistica: il versante triestino e istriano nell'ultimo quarto dell'Ottocento*

Oltre ai citati articoli di Leicht, sono pochissime le ricerche dedicate alla storia di Trieste e dell'Istria ospitate nelle «Memorie storiche»[28], anche se per alcuni secoli le vicende del Patriarcato di Aquileia coincisero con quelle di queste terre come mostrano i saggi di Paschini dedicati ai patriarchi Bertoldo di Andechs-Merania e Raimondo della Torre, scritti quando la prima guerra mondiale era finita e il sacerdote si occupava di storia istriana anche collaborando con gli «Atti e memorie» allora diretti da Francesco Salata[29]. Nonostante la scarsa attenzione per la storia triestina e istriana manifestata dal periodico, se andiamo a vedere quali furono i membri della Società storica friulana, troviamo che il gruppo di studiosi triestini era numeroso e qualificato: si tratta soprattutto di storici legati all'«Archeografo triestino», molti dei quali comparivano anche tra i membri della Società istriana di archeologia e storia patria. Hortis, nato nel 1850, il principale esponente del mondo storico-erudito triestino tra Otto e Novecento, che oltre a ricoprire numerosi incarichi fu anche direttore dell'«Archeografo», faceva parte del ristretto gruppo dei soci onorari, scelti tra «gli studiosi di storia friulana non residenti in regione»[30]. Soci corrispondenti erano due studiosi che pubblicavano regolarmente sugli «Atti e memorie»: l'archeologo Alberto Puschi (classe 1853), direttore del Museo civico d'antichità di Trieste e per alcuni anni pure dell'«Archeografo» dopo Hortis, e l'antichista Pietro Sticotti (nato nel 1870), stretto collaboratore di Puschi, e direttore dell'«Archeografo» al tempo

[27] Pastres, *Suttina Luigi*.
[28] Un'eccezione è il saggio di Sacchetti, *Corrado III Boiani podestà di Muggia*.
[29] Prima del conflitto Paschini aveva pubblicato solo il saggio *Antichi episcopati istriani*. Si vedano Zabbia, *Paschini, Pio*; e Maccarrone, *Bibliografia degli scritti di Pio Paschini*.
[30] *Atti della Società storica friulana* [1912], p. 126, articolo 5 dello Statuto.

della fondazione della Società storica friulana[31]. Altri cinque triestini (tra i quali Antonio Suttina, il padre di Luigi) e un capodistriano compaiono sin dall'inizio tra i soci ordinari. Della Deputazione dopo il 1920 sarebbe stato socio anche Francesco Salata, originario di Cherso e personaggio di rilievo nel mondo culturale italiano degli anni Trenta, membro della Giunta centrale per gli studi storici, presidente della Commissione per la pubblicazione dei documenti diplomatici, presidente della Società istriana di archeologia e storia patria e poi presidente della "grande" Deputazione veneta che con la riforma degli Istituti storici e delle deputazioni riunì all'originaria Deputazione veneta anche quella friulana e la Società istriana[32].

Mancano invece del tutto in questo primo elenco di soci gli studiosi di origine istriana, anche se per questioni professionali i principali storici dell'Istria – il già citato Benussi originario di Rovigno, insegnante e poi preside, e Camillo De Franceschi nato a Pisino nel 1868, vice direttore della Biblioteca civica, il migliore tra gli studiosi di storia medievale vicini alla Società istriana[33] – dall'inizio del Novecento risiedevano a Trieste, città nella quale si erano trasferiti anche altri studiosi di storia istriana come Luigi Morteani di Isola, insegnante, il sacerdote Francesco Babudri[34] e il giovane Salata, all'epoca redattore del quotidiano locale «Il Piccolo». Allo stesso modo tra i membri della Società storica istriana non si incontra alcun friulano, mentre compaiono numerosi i triestini: in questo clima in cui la ricerca medievistica era così prossima agli umori dell'irredentismo, solo da Trieste, a quanto pare, ci si rivolgeva agli studiosi attivi nelle regioni vicine, mentre per istriani e friulani il confine regionale chiudeva l'orizzonte degli interessi storici[35].

Questo informale ruolo di raccordo è rimarcato dal sottotitolo che pre-

[31] È dedicato a Sticotti, ma informa anche più in generale sugli scavi condotti in Istria dall'ultimo quarto del XIX secolo, il saggio di De Franceschi, *L'archeologia in Istria e i suoi cultori*.

[32] Su questo studioso – che si dedicò soprattutto alla storia del Risorgimento, impegnandosi in ampie ricerche d'archivio – si veda il libro di Riccardi, *Francesco Salata tra storia, politica e diplomazia*, che però non tratta adeguatamente dei rapporti di Salata con il mondo degli studi.

[33] Su Camillo De Franceschi, figlio di Carlo ed egli pure animato da forti sentimenti irredentistici, si vedano Cella, *De Franceschi, Camillo*; e Rossi Sabatini, *Camillo De Franceschi storico dell'Istria*.

[34] Su Babudri (Trieste 1879 - Bari 1963, che dal 1902 al 1915 fu sacerdote) si veda Zovatto, *Francesco Babudri o la passione per l'Istria*.

[35] È interessante, per esempio, vedere chi partecipò all'importante convegno organizzato – anche con il contributo economico del Comune di Trieste – da Leicht a Cividale in occasione dell'undicesimo centenario della morte di Paolo Diacono, iniziativa che preparò il terreno alla fondazione delle «Memorie storiche». Tra i membri della Commissione del Comitato ordinatore figurava Benussi, che andò anche a Cividale ma non prese la parola durante i lavori. Allo stesso modo si comportò Marco Tamaro, al tempo segretario della Società istriana, invece Amoroso, l'unico altro istriano che compare nella lista degli iscritti al convegno, non andò in Friuli. La pattuglia triestina, composta da Hortis, dal giornalista Giuseppe Caprin, egli pure membro della Commissione, dallo sloveno Antonio Klodič (grecista e ispettore scolastico provinciale di Trieste), da Puschi, Antonio Suttina e Salomone Morpurgo che però non venne a Cividale, non era molto più numerosa, ma nel corso dei lavori Hortis – che era anche membro della Commissione per l'esame delle memorie – partecipò attivamente alla seduta del 4 settembre, in cui si discusse della pubblicazione dell'*opera omnia* di Paolo Diacono. Si veda *XI Centenario di Paolo Diacono*, in particolare le pp. 39-46.

se la seconda serie dell'«Archeografo triestino»[36]. Il periodico, fondato da Domenico Rossetti nel 1829, nella prima serie recava il sottotitolo *Raccolta di opuscoli e notizie per Trieste e per l'Istria*. Quando nel 1869, dopo molti anni di silenzio, venne richiamato in vita da Carlo Buttazzoni comparve la didascalia *Memorie, notizie e documenti per servire alla storia di Trieste, del Friuli e dell'Istria*[37]. È probabile che nel 1869 con quell'orizzonte geografico si intendesse il Friuli rimasto austriaco dopo il 1866 e nel quale era compresa anche Aquileia: infatti Vincenzo Joppi che collaborò in maniera significativa all'«Archeografo», su quella rivista ha pubblicato una serie di saggi intitolati *Documenti goriziani*[38]. Durante il breve periodo della direzione Buttazzoni l'«Archeografo» ospitava tre rubriche destinate alle edizioni di fonti che si intitolavano *Fontes rerum Foroiuliensium*, *Fontes rerum Histriensium* e *Fontes rerum Tergestinarum*, e nelle sue pagine l'attenzione alla storia del Friuli austriaco e dei rapporti del Patriarcato con Trieste era costante, soprattutto nelle ricerche dello stesso Buttazzoni – il più autorevole studioso attivo a Trieste in quegli anni – impegnato a ricostruire le vicende che portarono alla dedizione di Trieste agli Asburgo del 1382 e nelle quali erano coinvolti i patriarchi Marquardo di Randeck e Filippo d'Alençon[39].

Inoltre, di grande rilievo è anche l'indirizzo politico dei principali collaboratori del nuovo «Archeografo»: abbandonata la linea lealista che era stata di Pietro Kandler – morto nel 1872, ma già messo in disparte dal mondo culturale triestino da qualche anno[40] – gli esponenti principali del gruppo che pubblicava sull'«Archeografo» – Buttazzoni (deceduto ancor giovane egli pure nel 1872) poi Hortis e quindi Puschi – ebbero tutti sentimenti irredentistici. Si trattò di studiosi cui oggi si guarda con stima e simpatia per l'onestà scientifica con cui condussero le loro ricerche, malgrado sentissero forte il legame tra ricerca storica e sentire politico[41]. Certo la loro posizione fu nel complesso moderata: il numismatico Carlo Kunz, ad esempio, intitolò un suo saggio

[36] Sulla seconda serie dell'«Archeografo» si veda Cervani, *Il sentimento politico-nazionale e gli studi di storia a Trieste nell'epoca dell'irredentismo* (lo stesso saggio è pubblicato anche con il titolo *L'apporto dell'«Archeografo triestino» agli studi storici giuliani della fine dell'Ottocento*).
[37] La terza serie partita nel 1903 con la direzione di Sticotti si sarebbe sotto-intitolata *Raccolta di memorie, notizie, documenti, particolarmente per servire alla storia della regione Giulia*.
[38] Joppi, *Documenti goriziani del sec. XII e XIII*; Joppi, *Documenti goriziani del XIV secolo*; Joppi, *Documenti goriziani del secolo XV*; Joppi, *Appendice ai Documenti goriziani*.
[39] Sulla figura e l'opera di Buttazzoni si vedano Rossi Sabatini, *L'interpretazione del medioevo nella storiografia triestina dell'Ottocento*, pp. 206-209; e Cervani, *Dall'Ottocento al Novecento*, pp. 77-78 e nota 22. Sulla storiografia triestina dedicata alla dedizione agli Asburgo si veda Cervani, *Considerazioni sulla "dedizione" di Trieste all'Austria nel 1382*, che però non ricorda gli studi di Buttazzoni.
[40] Su Kandler si veda da ultimo *Il carteggio Pietro Kandler-Tommaso Luciani*. Diversamente da quanto il titolo prospetta, nel volume sono edite solo lettere di Kandler a Luciani: si tratta comunque di documenti importanti sia per quanto dicono sulla cultura storiografica del tempo, sia per quanto rivelano dell'amicizia tra il lealista Kandler e il filo-italiano Luciani, uniti da un affetto che crebbe dopo il 1866, quando Luciani aveva manifestato pubblicamente e a più riprese i propri sentimenti politici che coincidevano con quelli di chi, negli stessi anni, stava emarginando Kandler dalla scena culturale triestina.
[41] Un eccellente profilo di questa stagione culturale si legge in Negrelli, *Trieste nel mito*.

Trieste e Trento, ma nelle prime righe dello scritto rassicurò ironicamente il lettore col dire che avrebbe parlato soltanto di antiche monete[42].

Nonostante i meriti che oggi si riconoscono loro, gli autori della seconda serie dell'«Archeografo» andarono incontro a dure critiche in almeno due occasioni importanti ed entrambe le volte l'aspetto scientifico procedette accostato al sentire politico. Il primo attacco risale al 1880 circa e vide per protagonisti due studiosi di valore: Salomone Morpurgo e Albino Zenatti che, dal 1881 al 1895, diressero l'«Archivio storico per Trieste, l'Istria e il Trentino», un periodico pubblicato a Roma[43]. I due direttori, all'epoca giovanissimi – erano nati entrambi a Trieste, Morpurgo nel 1860, Zenatti nel 1859 – avevano abbandonato la loro città per non fare il servizio militare nell'esercito austriaco. Giunti a Roma, avevano studiato con Ernesto Monaci, ma presto si erano legati a Giosuè Carducci, professore a Bologna e forse unica autorità nazionale che guardasse con simpatia all'irredentismo[44]. Il profilo scientifico dei due direttori era di assoluta eccellenza: essi sentivano inadeguato sia il livello culturale dell'«Archeografo» che al tempo era diretto dall'appena trentenne Hortis[45], sia la sua prudente linea politica. I fascicoli della rivista non contengono introduzioni di metodo o lettere d'intenti, però Alfredo Stussi ha pubblicato uno scambio epistolare tra Zenatti e l'istriano Giuseppe Picciòla (Parenzo 1859) che era andato a studiare a Pisa, dove sia l'opinione che quei giovani avevano dell'«Archeografo», sia il programma dei due triestini è enunciato con chiarezza[46]. In una lettera mai spedita e dai toni piuttosto severi, Zenatti aveva scritto a Picciola, il quale ribadiva la sua amicizia per Hortis, come scopi dell'«Archivio» fossero:

> richiamare l'attenzione costante degli italiani su Trieste e Trento; dimostrare col loro passato ch'esse furono sempre italiane; mostrare che al presente lo sono pure e che quindi devono essere unite all'Italia. Tutto ciò scientificamente[47].

Il legame tra ricerca e finalità politiche e la convinzione che la conoscenza del passato fosse utile per la causa dell'irredentismo difficilmente potrebbero

[42] Kunz, *Trieste e Trento (monete inedite)*.
[43] Stussi, *Nazionalismo e irredentismo degli intellettuali delle Tre Venezie*, soprattutto alle pp. 10-13 dove si riprende Stussi, *Salomone Morpurgo*, pp. 146-154. La documentazione utilizzata da Stussi è pubblicata in Bruzzone, *La fondazione e i primi tempi dell'«Archivio storico per Trieste, l'Istria e il Trentino» nel carteggio del protagonisti*. Si rimanda inoltre al contributo di Gian Maria Varanini in questa sezione monografica.
[44] Si veda, per una posizione opposta, l'atteggiamento critico assunto ancora nel 1928 da Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, pp. 113-114.
[45] Che solo l'anno prima aveva pubblicato quello che rimane il suo studio di più ampio respiro (Hortis, *Studi sulle opere latine del Boccaccio*) e non aveva ancora iniziato a dedicarsi esclusivamente alla storia di Trieste: Dionisotti, *Petrarca, Rossetti e Hortis*.
[46] Picciola scriveva a Zenatti: «naturalmente l'*Archivio* metterà nel sacco dieci *Archeografi*, e sarà fatto con idee più vaste, con criteri più scientifici e più liberi» (Stussi, *Salomone Morpurgo*, p. 152; e Bruzzone, *La fondazione e i primi tempi dell'«Archivio storico per Trieste, l'Istria e il Trentino» nel carteggio del protagonisti*, pp. 125-126).
[47] Stussi, *Salomone Morpurgo*, p. 152; e Bruzzone, *La fondazione e i primi tempi dell'«Archivio storico per Trieste, l'Istria e il Trentino» nel carteggio del protagonisti*, pp. 126-128.

essere enunciati con più chiarezza. Grazie alle relazioni che i due direttori avevano col mondo accademico italiano – Zenatti e Morpurgo parteciparono anche alla fondazione del «Giornale storico della letteratura italiana»[48] – all'«Archivio» collaborarono studiosi di alto livello: dal filologo Francesco Novati, allo storico Carlo Cipolla a tanti altri che con i loro lavori contribuirono a sprovincializzare la storiografia giuliana, mentre tra i "locali" spicca la presenza dell'operosissimo Vincenzo Joppi di Udine accanto a quella dell'istriano Tommaso Luciani, in quegli anni esule a Venezia. L'interesse per la storia della lingua e della letteratura, su cui si concentrava l'operosità di Morpurgo e Zenatti, non diede all'«Archivio» un carattere esclusivamente storico-letterario, ma l'attenzione ai testi volgari segnò a fondo la rivista e, di fatto, le diede una fisionomia tale da non costituire un temibile concorrente per l'«Archeografo» anche perché, mentre la vecchia testata continuava ad essere pubblicata con regolarità, il nuovo periodico usciva a intervalli irregolari e dopo alcuni anni cessò di essere stampato[49].

Gli anni che videro la nascita dell'«Archivio» sono lontani dal tempo cui risalgono i discorsi di Leicht e Benussi che ho citato in apertura di questo saggio. Ma l'ambiente politico e culturale di Zenatti e Morpurgo non era estraneo a quello in cui lo storico istriano si stava muovendo da oltre un decennio quando i due triestini iniziarono le loro ricerche[50] e neppure a quello dello studioso friulano. Leicht stesso, infatti, ha raccontato di quanto da bambino (era nato nel 1874) lo avesse colpito la vicenda di Guglielmo Oberdan, esule a Roma insieme a Morpurgo e di costui amico, perché Michele Leicht conosceva e aiutò alcuni dei cospiratori che avevano collaborato con il giovane triestino. Il clima culturale segnato dall'irredentismo che aveva caratterizzato la formazione di Leicht, era quindi lo stesso cui partecipavano i fondatori dell'«Archivio».

4. *L'urgenza politica nella storiografia giuliana a cavallo della grande guerra*

Vicina al tempo della fondazione della Società storica friulana è la seconda stagione della contestazione alla linea tradizionale dell'«Archeografo». Questa volta i protagonisti hanno l'età di Leicht oppure sono persino più giovani, visto che Attilio Tamaro, l'esponente forse più significativo, era nato a Trieste da una famiglia di origine istriana nel 1884, e quindi era coetaneo

[48] Si vedano Berengo, *Le origini del «Giornale storico della letteratura italiana»*; e le lettere edite in Bruzzone, *La fondazione del «Giornale storico della letteratura italiana» nei carteggi di Salomone Morpurgo ed Albino Zenatti*.

[49] Tra i pochi saggi di storia triestina uno affrontava il tema, allora assai sentito, dei rapporti tra Trieste e Venezia durante gli anni che precedettero la dedizione agli Asburgo: Cesca, *XVI documenti sulle trattative tra Trieste e Venezia prima dell'assedio del 1368*.

[50] Benussi, che aveva studiato geografia e storia alle università di Vienna e Graz, iniziò a pubblicare le sue ricerche si storia istriana intorno al 1870 e dal 1874 risiedeva a Trieste (Apih, *Benussi, Bernardo*).

di Suttina. Nell'ambiente della cultura storiografica triestina d'inizio Novecento – condizionato dalla percezione del pericolo che per l'identità italiana comportava l'affermazione di una nuova borghesia slava[51] – i rimproveri che si muovevano all'«Archeografo» erano di eccessiva prudenza, di scarso impegno politico, di circolazione limitata a un pubblico ristretto di esperti – ragion per cui nel 1902 si fondavano le «Pagine istriane» alle quali erano destinati contributi dal taglio più divulgativo – e anche di malfondata ammirazione per Kandler, di cui si metteva in risalto il lealismo verso l'Austria. Proprio la polemica condotta da Tamaro contro Kandler ancora all'inizio degli anni Trenta segna una rottura che non è più solo con la ricostruzione del passato triestino e istriano proposta da Kandler, ma comprende anche il dissenso con la storiografia delle generazioni precedenti[52]. È in particolare Benussi a essere associato a Kandler nelle critiche di Tamaro al quale si devono alcune pagine di aspra polemica, rese particolarmente sgradevoli dal fatto che a esse il vecchio storico istriano non ha potuto rispondere poiché furono pubblicate dopo la sua morte[53]. Che tra i due studiosi – pur schierati sempre sullo stesso versante politico[54] – vi fosse disparità di vedute era già apparso con evidenza alla fine della prima guerra mondiale: in una recensione de *La Vénétie julienne et la Dalmatie* di Tamaro apparsa sugli «Atti e memorie», ad esempio, Benussi prese le distanze da Tamaro in almeno due punti: il racconto della battaglia di Salvore del 1177, un fatto mai avvenuto a parere del recensore, e la ricostruzione delle vicende che portarono alla dedizione di Trieste agli Asburgo[55]; di lì a poco, in un passo dell'introduzione alla sua *Storia di Trieste*, Tamaro liquidava con benevola sufficienza tutti gli scritti di Benussi[56]. I toni di Tamaro si accesero solo dopo qualche anno, quando lo studioso prima criticò duramente una monografia in cui Benussi, oltre a dimostrare che la battaglia di Salvore è solo una leggenda, non risparmiava critiche, anche pungenti, alla sua *Storia di Trieste*, e poi dedicò un opuscolo a mettere in risalto i limiti di Kandler

[51] Testimone di questa stagione è il dibattito che si accese intorno al libro di Vivante, *Irredentismo adriatico*, e sul quale si veda Apih, *La genesi di "Irredentismo adriatico"*.
[52] Sulla figura di Tamaro si vedano i contributi raccolti in *Attilio Tamaro e Fabio Cusin nella storiografia triestina*.
[53] Sulla polemica di Tamaro con Benussi si veda Apih, *Italia, fascismo e antifascismo nella Venezia Giulia*, pp. 268-269.
[54] Nel corso degli anni Venti gli storici legati all'irredentismo aderirono al fascismo, sia pure in tempi diversi. Tra le eccezioni, accanto a quella rilevante di Silvio Benco, si può ricordare anche uno studioso di buon livello che non volle prendere la tessera del partito fascista, Ugo Inchiostri (nato a Trieste nel 1869, ma formatosi a Zara) sul quale si veda Ziliotto, *L'opera di Ugo Inchiostri*.
[55] Nell'immediato dopoguerra, per pochi anni Benussi curò da solo la sezione *Recensioni* degli «Atti e memorie», dando grande risalto alle opere pubblicate alla vigilia del conflitto per dimostrare l'italianità di Trieste e Istria. In quest'ottica rientra anche la benevola recensione a Tamaro, *La Vénétie julienne et la Dalmatie*, nella quale si giustifica il taglio patriottico che condiziona l'esposizione come un segno dei tempi in cui il libro è stato scritto.
[56] Tamaro, *Storia di Trieste*, p. 9: «Bisogna ricordare con onore l'opera vasta e meritoria di Bernardo Benussi, la quale, malgrado sia oltrepassata dagli studi più recenti sulla romanità e sul movimento comunale, contiene e conterrà pur sempre la più esauriente trattazione e la più ampia raccolta di notizie per l'antichità e per l'alto medioevo della Regione Giulia».

nel quale a Benussi – che qualche anno prima era intervenuto per difendere Kandler dai rimproveri che gli venivano mossi – è rinfacciata una scarsa conoscenza delle fonti per la storia di Trieste[57]. Questa polemica, al di là dei contenuti specifici, è significativa perché in essa si colgono le conseguenze di un modo diverso di utilizzare la materia storiografica a fini pubblicistici: per Benussi, legato ancora a logiche ottocentesche, con la fine della grande guerra e la ricongiunzione della Venezia Giulia all'Italia l'urgenza era terminata, invece secondo Tamaro – pienamente coinvolto nelle vicende politiche del suo tempo – la lotta continuava, naturalmente non più contro l'Austria, ma contro un nemico nuovo che però si inseriva in una disputa già vecchia di decenni, la Jugoslavia: questo nuovo avversario era pronto sia a sostenere le rivendicazioni degli slavi divenuti loro malgrado sudditi del Regno d'Italia, sia a ostacolare la conservazione delle tradizioni italiane in quelle città dalmate che erano rimaste fuori dai confini italiani.

Gli accenti aspri di Tamaro non furono fatti propri dagli altri storici triestini della sua generazione[58], ma la sua posizione non era isolata come mostrano alcuni scritti di Camillo De Franceschi. Infatti nei suoi *Ricordi* – riprendendo quello che già era stato il giudizio di Slataper – De Franceschi, con garbata ironia, ridimensionava il profilo di Hortis, l'altro "venerato maestro" di storia locale, ritraendolo come un uomo buono, ma afflitto da infinite manie che gli impedivano di completare studi avviati da decenni, e inoltre geloso delle carte che gli erano affidate al punto da rendere la loro consultazione difficile quando non impossibile[59]. Il principale risultato di questa nuova impostazione – che ebbe fortuna e ha segnato in profondità la cultura cittadina – fu, nel medio periodo, di favorire un indirizzo largamente diffuso a quel tempo negli studi storici: l'abbandono della storia medievale a favore di quella moderna e soprattutto contemporanea. Se, infatti, nel 1910 Silvio Benco – pur affermando che la storia di Trieste inizia con l'arrivo di Roma in quelle terre – sembrava

[57] I saggi del vecchio storico istriano sono Benussi, *L'Istria, la Lega lombarda e la battaglia di Salvore*, dove, tra l'altro, a p. 1032, si lascia intendere che Tamaro non sempre consultava di persona le fonti cui faceva riferimento; e Benussi, *In difesa della memoria di P. Kandler*. Quelli del pubblicista triestino sono Tamaro, *Della battaglia di Salvore*, un lavoro che mostra sia quanto poco Tamaro conoscesse la storia medievale di Venezia, sia quale valore pubblicistico egli riconoscesse allo studio della storia medievale ancora negli anni Trenta; e Tamaro, *Pietro Kandler storico di Trieste*.

[58] Non si leggono per esempio in Quarantotto, *Pietro Kandler commemorato nel XL anniversario della morte*, anche se l'autore era amicissimo di Tamaro. Giovanni Quarantotto (poi Quarantotti) ebbe una vita lunga e laboriosa (nato nel 1881, morì nel 1977) e ricoprì nella cultura triestina della prima metà del XX secolo il ruolo di custode della memoria degli storici attivi tra Otto e Novecento, dedicando molte pagine a Combi, Luciani e anche a Benussi, in contributi nei quali talvolta la fonte delle informazioni è costituita principalmente dalla memoria dell'autore che nei suoi ultimi anni rimase l'unico superstite di quella stagione. Si veda Cella, *A commemorazione di Giovanni Quarantotti*.

[59] Si veda De Franceschi, *Ricordi di biblioteca*, pagine che trovano conferma anche in Quarantotti, *A commemorazione di Camillo De Franceschi*, pp. 5-18. Le osservazioni di Slataper sulla Biblioteca civica di Trieste e su Hortis sono in Slataper, *Scritti politici*, pp. 21-26, dove neppure il vice-bibliotecario (cioè De Franceschi, mai citato per nome) fa una gran figura.

quasi stupito nel riconoscere «tutto questo passato in una città che sì nuova sembra»[60], alla vigilia della grande guerra Ruggero Timeus avrebbe aperto il suo *pamphlet* con una frase destinata ad essere ripetuta assai spesso dagli studiosi di cose triestine: «Trieste non ha storia»[61]. Salata prima e Tamaro poi, che avevano iniziato le loro ricerche pubblicando saggi di storia medievale, si dedicarono a fatti più vicini: monumentale e ancora utilissimo è il libro di Salata su Oberdan, scritto quando lo studioso – già nominato senatore – aveva ormai lasciato Trieste per intraprendere una carriera politica importante che lo avrebbe visto ricoprire prima ruoli di rilievo al Ministero degli esteri e poi prestigiosi incarichi diplomatici[62]; mentre Tamaro – egli pure sempre lontano dalla sua città prima come corrispondente estero per alcuni giornali e poi avviato alla carriera diplomatica – negli anni Venti e Trenta condusse minute indagini di storia triestina e istriana per l'età moderna e contemporanea[63]. E anche il più anziano De Franceschi – rimasto a Trieste per tutti gli anni Venti – pur non abbandonando il medioevo, dedicò numerose ricerche alla storia istriana dell'Ottocento[64].

Nel 1924 Tamaro pubblicò una ampia storia di Trieste, riuscendo nell'impresa in cui si erano provati senza fortuna prima Kandler e poi Hortis[65]. L'anno seguente l'«Archivio storico italiano» ospitava una lunga recensione di Leicht che, se letta con attenzione, si rivela un misto di critiche storiografiche e simpatia politica[66]. Le critiche riguardano l'interpretazione della storia bassomedievale triestina proposta da Tamaro e non condivisa nei suoi tratti fondanti da Leicht. La simpatia politica va all'irredentista che ha combattuto e vinto la sua battaglia e ora può scrivere la storia della propria città cui dedica un libro di facile lettura. Proprio i pregi letterari sembrano le qualità del libro del giornalista Tamaro più apprezzate dallo storico Leicht, forse perché gli sembravano favorire la circolazione dell'opera presso un pubblico più largo di quello degli addetti ai lavori e al quale il professore friulano guardava sempre con attenzione: basti ricordare che in quegli anni, pensando a lettori non esperti, egli aveva scritto la sua *Breve storia del Friuli*. E in effetti il bisogno

[60] Benco, *Trieste*, p. 20.
[61] Fauro (Timeus), *Trieste*, p. 5. Per cogliere bene il tono di quest'opera converrà fare una breve citazione da p. 9: «lo slavo e il tedesco che vive talvolta nella nostra stessa casa, e può essere un uomo buono che vi ossequia, vi sorride e accarezza i vostri bimbi. Può sapere ognuno, che anche quello lì è un nemico che si deve odiare e combattere senza quartiere?». Su Timeus si vedano i saggi raccolti in *Per Ruggero Timeus (Ruggero Fauro)*.
[62] Salata, *Guglielmo Oberdan*.
[63] Tamaro, *Assolutismo e municipalismo a Trieste*; Tamaro, *Capitoli del Cinquecento triestino*; e Tamaro, *La loggia massonica di Capodistria*.
[64] Si veda Colombis, *Lo storiografo istriano Camillo De Franceschi*. Nel 1930 De Franceschi lasciò Trieste e, per incarico di Salata, andò a dirigere la Biblioteca provinciale di Pola, città in cui rimase sino alla fine della seconda guerra mondiale, quando trovò rifugio a Venezia: Cella, *De Franceschi, Camillo*.
[65] A proposito della stagione di studi di storia triestina durante la quale Tamaro svolse un ruolo di primo piano, Giorgio Negrelli parla di «cosciente e metodica opera di falsificazione»: Negrelli, *In tema di irredentismo e nazionalismo*, p. 291.
[66] Leicht, recensione di Tamaro, *Storia di Trieste*.

di produrre opere di sintesi sembra diffuso in quel periodo, visto che, negli anni immediatamente seguenti la fine della prima guerra mondiale, la storia delle regioni poste sul confine nord orientale d'Italia aveva trovato una messa a punto in tre opere di largo respiro destinate a lunga, se pure non indiscussa, fortuna: la *Breve storia del Friuli* di Leicht apparve nel 1923; la *Storia di Trieste* di Tamaro risale al 1924; e sempre nel 1924 fu pubblicato nella sua versione definitiva *L'Istria nei suoi due millenni di storia* di Benussi.

5. *L'uso politico della storia alla fine della seconda guerra mondiale*

Nel 1955, pochi mesi prima di morire, Leicht raccolse alcuni suoi saggi nel volume *Studi di storia friulana*. Il libro è presentato come un omaggio della Deputazione friulana di storia patria al vecchio maestro, ma la scelta dei contributi – certo assai complicata visti gli innumerevoli saggi che Leicht aveva dedicato al suo Friuli – lascia intravvedere il diretto intervento dell'autore: dei dodici studi selezionati due riguardano Tristano di Savorgnano, occupano oltre metà dell'intero volume e costituiscono l'argomento cui lo storico aveva dedicato le ricerche dei suoi ultimi anni; seguono alcuni saggi dedicati alla storia della scuola e della cultura, ed altri che affrontano le vicende istituzionali e demografiche; chiude il volume un testo dal taglio divulgativo, una conferenza tenuta nel 1949 ai membri della Società alpina friulana. In questi *Studi* l'urgenza politica torna a farsi sentire: questa volta il nemico non è l'Austria ma la Jugoslavia, tuttavia la questione è ancora esclusivamente nazionale, mentre non ha peso rilevante il fatto che la Jugoslavia fosse comunista. Sul fronte antislavo – presidiato dai medievisti istriani tra fine Ottocento e inizio Novecento – Leicht non si era impegnato e nemmeno lo fece in tarda età, quando pure fu coinvolto come consulente del Governo italiano nei trattati per la definizione dei confini tra Italia e Jugoslavia[67]. Tuttavia negli anni seguenti la fine della seconda guerra mondiale ristampò nei suoi *Studi di storia friulana* alcune ricerche dalle quali emerge come, durante i secoli, abbia preso forma l'italianità delle terre poste al confine orientale: i saggi su Tristano illustrano il passaggio del Patriarcato a Venezia e permettono a Leicht di ribadire per l'ennesima volta che in questo modo il Friuli perdeva la sua indipendenza, però, grazie al governo di San Marco, l'italianità regionale sarebbe stata tutelata nei secoli seguenti; tra gli altri contributi compaiono due lavori

[67] Risultato di questo impegno sono anche due brevi memorie dattiloscritte conservate tra le carte Leicht all'Archivio di Stato di Udine (Fondo *Archivi di Famiglie, Persone e Società*, busta *Leicht, Pier Silverio*). La prima, datata Roma 1945, si intitola *La cultura delle terre giuliane e la cultura italica*, l'altra, senza data ma forse redatta a ridosso della Conferenza di Parigi del 1946, reca il titolo *Note sui confini della Venezia giulia*: in entrambe lo studioso ha ripercorso in poche cartelle la vicenda della regione dall'alto medioevo sino a tutto il XIX secolo mettendo in risalto i legami di queste terre con la storia d'Italia e la loro impermeabilità all'influenza austriaca, ma – fedele all'impostazione che sin dalla fine dell'Ottocento aveva caratterizzato le sue opere – egli ha lasciato in margine la questione slava.

su cui ho già avuto modo di soffermarmi per i toni politici che li segnano: l'articolo sull'università di Cividale (che venne ristampato immutato e, quindi, anche con l'appello a quel punto obsoleto per la fondazione di un'università italiana a Trieste) e quello intitolato ai triestini nel Parlamento della Patria. Ma è al saggio conclusivo, la conferenza dedicata alla storia della Val Natisone, che Leicht riserva i più alti toni patriottici: vissuti per molti anni sotto il saggio governo di Venezia e tanto vicini per numerosi aspetti ai friulani, gli abitanti di quelle vallate si erano mostrati sempre, e soprattutto durante la grande guerra, ottimi italiani. Così si chiudono questo saggio e il libro intero:

> Conviene che tutti gli italiani lo sappiano e lo sappiano coloro che, al di là dei confini, credessero di poter seminare discordie e dubbi, dove c'è soltanto piena solidarietà, limpida fede e fratellanza [che] nessuna forza potrà mai non dico spezzare, ma neppure scalfire[68]!

Il dibattito però stava procedendo lungo altre vie ed è interessante leggere l'articolo in cui nel 1944 Josip Smodlaka rivendicava la Venezia Giulia alla Jugoslavia: in queste pagine di medioevo non si parla, la storia comincia a inizio Novecento, mentre le rivendicazioni si fondano sulla realtà etnica di prima del fascismo e sulle malefatte della dittatura italiana[69]. Questa è la linea che poi ha dominato il dibattito negli ultimi sessant'anni, mentre il medioevo e, in generale, il lungo periodo sono rimasti ai margini estremi del discorso politico.

Tuttavia alla fine della seconda guerra mondiale Leicht non fu il solo a riprendere tematiche ampiamente utilizzate a inizio secolo. Silvio Benco – che, essendo nato nel 1874, era coetaneo di Leicht – ricapitolò in un piccolo libro gli argomenti che dimostrano l'italianità di Trieste, mentre, in un volume pubblicato dalla Società istriana di archeologia e storia patria, Camillo De Franceschi – al tempo il decano degli storici giuliani – si propose di documentare l'appartenenza della Venezia Giulia all'Italia[70]. Agli stessi anni risalgono anche studi di storici che si erano formati dopo la grande guerra alla scuola fiorentina di Gaetano Salvemini come i *Lineamenti di una storia etnica e culturale* della Venezia Giulia di Ernesto Sestan (nato a Trento nel 1898), pubblicati nel 1947, nei quali, prima di trattare ampiamente la storia dei secoli XIX e XX, ci si sofferma a ricostruire le vicende della regione partendo dal periodo romano e riservando particolare attenzione al basso medioevo[71], e alcuni saggi di Carlo Schiffrer (Trieste 1902), che – pur non sfuggendo alla tradizionale ricostruzione storica di lunghissimo periodo – danno l'impressione di essere più meditati degli altri scritti dati alle stampe in quel tempo[72]. Ma

[68] Leicht, *Val Natisone*, p. 320.
[69] Smodlaka, *Sulla delimitazione dei confini tra la Jugoslavia e l'Italia*.
[70] Benco, *Trieste e il suo diritto all'Italia*, e De Franceschi, *La Venezia Giulia regione storicamente italiana*.
[71] Sestan, *Venezia Giulia*, pp. 7-68.
[72] Significativo è, per esempio, il ripensamento sul ruolo di Venezia nella difesa dell'italianità

in tutte queste pubblicazioni le opere composte negli anni che precedettero la grande guerra – anche quelle dal taglio meno retorico[73] – non sono mai prese in considerazione. Una stagione storiografica era ormai conclusa e se in Friuli e in Istria il cambiamento sarebbe avvenuto più lentamente, a Trieste – grazie al magistero di Nino Valeri e all'affermazione di figure quali Elio Apih e Giulio Cervani – già durante gli anni Cinquanta la riflessione storiografica aveva rapidamente abbandonato i modelli diffusi dalla fine dell'Ottocento.

dell'Istria, così caro agli studiosi della generazione precedente, e a proposito del quale Schiffrer osservava come proprio nell'Istria austriaca si fosse affermato l'uso dell'italiano in centri che, come Pisino, erano in origine tedeschi o slavi, mentre sulla costa vicende belliche e altre sciagure imponevano un ripopolamento che portò nella regione popolazioni balcaniche: Schiffrer, *Sguardo storico sui rapporti tra italiani e slavi nella Venezia Giulia*, pp. 11-13, e, più in generale, i contributi raccolti in Schiffrer, *La questione etnica ai confini orientali d'Italia*.

[73] Come, per esempio, il saggio di Lattes, *Trieste nella storia politica e giuridica d'Italia*; e la ricca raccolta di documenti uscita anonima con il titolo *Il diritto d'Italia su Trieste e l'Istria*, poi generalmente attribuita a Salata, ma in effetti opera collettiva cui partecipò anche De Franceschi.

Opere citate

E. Apih, *Benussi, Bernardo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 8, Roma 1966, pp. 665-667.
E. Apih, *Italia, fascismo e antifascismo nella Venezia Giulia*, Roma-Bari 1966.
E. Apih, *La genesi di "Irredentismo adriatico"*, Appendice a Vivante, *Irredentismo adriatico*, Trieste 1984, pp. 263-332.
Atti della Regia Deputazione, in «Memorie storiche forogiuliesi», 18 (1922), pp. 317-319.
Atti della Società storica friulana, in «Memorie storiche forogiuliesi», 7 (1911), pp. 38-48.
Atti della Società storica friulana, in «Memorie storiche forogiuliesi», 8 (1912), pp. 318-336.
Attilio Tamaro e Fabio Cusin nella storiografia triestina, a cura di S. Cavazza, G. Trebbi, Trieste 2007 (Fonti e studi per la storia della Venezia Giulia. Serie 2. Studi, 14).
S. Benco, *Trieste e il suo diritto all'Italia*, Introduzione di S. Satta, Bologna 1952.
S. Benco, *Trieste*, Trieste 1973.
B. Benussi, *La liturgia slava nell'Istria*, in «Atti e memorie della Società istriana di archeologia e storia patria», 9 (1893), 1-2, pp. 153-283.
B. Benussi, Recensione ad A. Tamaro, *La Vénétie julienne et la Dalmatie. Histoire de la nation italienne sur ses frontières orientales*, Roma 1918, in «Atti e memorie della Società istriana di archeologia e storia patria», 33 (1921), pp. 196-201.
B. Benussi, *La società istriana di Archeologia e Storia patria nei primi quaranta anni di vita (dal 24 luglio 1884 al 23 luglio 1924)*, in «Atti e memorie della Società istriana di archeologia e storia patria», 37 (1925), pp. 247-265.
B. Benussi, *L'Istria, la Lega lombarda e la battaglia di Salvore*, in «Atti del regio Istituto veneto di scienze lettere e arti», 85 (1926), 2, pp. 995-1037.
B. Benussi, *In difesa della memoria di P. Kandler*, Trieste 1928.
B. Benussi, *L'Istria nei suoi due millenni di storia*, Venezia-Rovigno 1997 (Centro di ricerche storiche - Rovigno. Collana degli Atti, 14).
M. Berengo, *Le origini del «Giornale storico della letteratura italiana»*, in Berengo, *Cultura e istituzioni nell'Ottocento italiano*, a cura di R. Pertici, Bologna 2004, pp. 239-266.
G.L. Bruzzone, *La fondazione e i primi tempi dell'«Archivio storico per Trieste, l'Istria e il Trentino» nel carteggio del protagonisti*, in «Atti e memorie della Società istriana di archeologia e storia patria», n.s. 58 [110] (2010), pp. 109-209.
G.L. Bruzzone, *La fondazione del «Giornale storico della letteratura italiana» nei carteggi di Salomone Morpurgo ed Albino Zenatti (1881-1884)*, in «Atti e memorie della Società istriana di archeologia e storia patria», n.s. 61 [113] (2013), pp. 110-184.
Il carteggio Pietro Kandler - Tommaso Luciani (1843-1871), a cura di G. Radossi, Rovigno 2014.
S. Cella, *A commemorazione di Giovanni Quarantotti*, in «Atti e memorie della Società istriana di archeologia e storia patria», n.s., 26 [78] (1978), pp. 429-439.
S. Cella, *De Franceschi, Camillo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 36, Roma 1988, pp. 26-28.
G. Cervani, *L'apporto dell'«Archeografo triestino» agli studi storici giuliani della fine dell'Ottocento*, in «Atti e memorie della Società istriana di archeologia e storia patria», n.s., 2 [54] (1952), pp. 150-171.
G. Cervani, *Dall'Ottocento al Novecento. La storia di Trieste nella storiografia*, in *Storiografia del Risorgimento triestino*, Trieste 1955 (= «Annali triestini a cura dell'Università», 25), pp. 67-104.
G. Cervani, *Bernardo Benussi, ricordato nel 140° anniversario della nascita*, in «Atti del Centro di ricerche storiche di Rovigno», 16 (1985-86), pp. 5-16.
G. Cervani, *Considerazioni sulla "dedizione" di Trieste all'Austria nel 1382 (ricorrendo il seicentesimo anniversario)*, in Cervani, *Momenti di storia e problemi di storiografia*, pp. 197-235.
G. Cervani, *Il sentimento politico-nazionale e gli studi di storia a Trieste nell'epoca dell'irredentismo: l'«Archeografo triestino»*, in Cervani, *Momenti di storia e problemi di storiografia*, pp. 53-71.
G. Cervani, *Momenti di storia e problemi di storiografia giuliana*, Udine 1993 (Civiltà del Risorgimento, 48).
G. Cervani, *Centocinquantesimo anniversario della nascita di Bernardo Benussi (1846-1929)*, in «Atti del Centro di ricerche storiche di Rovigno», 26 (1996), pp. 7-11.
G. Cesca, *XVI documenti sulle trattative tra Trieste e Venezia prima dell'assedio del 1368*, in «Archivio storico per Trieste, l'Istria e il Trentino», 1 (1881-1882), pp. 34-50.

B. Coceani, *Marino de Szombathely umanista e storico*, in «Atti e memorie della Società istriana di archeologia e storia patria», n.s., 20/21 [72/73] (1972-1973), pp. V-XVII.
A. Colombis, *Lo storiografo istriano Camillo De Franceschi (1868-1953) studioso del Risorgimento*, in «Rassegna storica del Risorgimento», 44 (1957), pp. 660-662.
B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Roma-Bari 1985.
G. Cuscito, *La Società istriana di archeologia e storia patria*, in «Archeografo triestino», s. IV, 70 (2010), 1, pp. 221-228.
F. Cusin, *Appunti alla storia di Trieste*, Introduzione di G. Cervani, Udine 1983 (Civiltà del Risorgimento, 18).
V. D'Alessio, *Il cuore conteso. Il nazionalismo in una comunità multietnica: l'Istria asburgica*, Napoli 2003 (Sovraimpressioni, 22).
C. De Franceschi, *La Venezia Giulia regione storicamente italiana. Dimostrazione documentaria*, in *La Venezia Giulia terra d'Italia*, Venezia 1946, pp. 59-79.
C. De Franceschi, *Andrea Amoroso*, in «Pagine istriane», s. III, 1 (1950), 4, pp. 225-228.
C. De Franceschi, *L'archeologia in Istria e i suoi cultori*, in «Archeografo triestino», s. IV, 18-19 (1952-1953), pp. 7-20.
C. De Franceschi, *Ricordi di biblioteca*, in «Archeografo triestino», s. IV, 22 (1959), pp. 3-73.
C. Dionisotti, *Petrarca, Rossetti e Hortis*, in C. Dionisotti, *Ricordi della scuola italiana*, Roma 1998, pp. 165-178.
[Il] diritto d'Italia su Trieste e l'Istria, [a cura di F. Salata *et alii*] Milano 1915.
R. Fauro (Timeus), *Trieste*, Roma 1914.
A. Hortis, *Studi sulle opere latine del Boccaccio*, Trieste 1879.
Indici delle "Memorie storiche forogiuliesi" (1905-1984), a cura di. G. Fornasir, Udine 1985.
E. Ivetic, *Ricerca storica, archivi e sviluppo nazionale nell'Adriatico orientale e in Croazia (1815-1914)*, in *Archivi e storia nell'Europa del XIX secolo. Alle radici dell'identità culturale europea*, a cura di I. Cotta e R. Manno Tolu, Roma 2006 (Pubblicazioni degli Archivi di Stato. Saggi, 90), pp. 687-704.
E. Ivetic, *Un confine nel Mediterraneo. L'Adriatico orientale tra Italia e Slavia (1300-1900)*, Roma 2014.
V. Joppi, *Documenti goriziani del sec. XII e XIII*, in «Archeografo triestino», s. II, 11 (1885), pp. 377-405; s. II, 12 (1886), pp. 1-89.
V. Joppi, *Documenti goriziani del XIV secolo*, in «Archeografo triestino», s. II, 12 (1886), pp. 277-310; s. II, 13 (1887), pp. 49-99, e pp. 379-410; s. II, 14 (1888), pp. 21-61, e pp. 265-297; II, 15 (1889), pp. 53-60, e pp. 417-453; s. II, 16 (1890), pp. 5-54, e pp. 345-376; s. II, 17 (1891), pp. 5-41, e pp. 293-324.
V. Joppi, *Documenti goriziani del secolo XV*, in «Archeografo triestino», s. II, 18 (1892), pp. 5-36, e pp. 291-311.
V. Joppi, *Appendice ai Documenti goriziani*, in «Archeografo triestino», s. II, 19 (1894), pp. 261-286.
C. Kunz, *Trieste e Trento (monete inedite)*, in «Archeografo triestino», s. II, 5 (1877), pp. 39-50.
C. La Rocca, *Antenati, distruttori, semplicemente inetti. I longobardi nella storiografia locale tra Otto e Novecento*, in «Anales de historia antigua, medieval y moderna», 39 (2006), pp. 103-118.
A. Lattes, *Trieste nella storia politica e giuridica d'Italia. Discorso letto nella R. Università di Genova per l'inaugurazione degli studi il 3 novembre 1917*, Sestri Ponente (GE) 1918.
P.S. Leicht, *Un documento muglisano in volgare*, in «Memorie storiche forogiuliesi», 1 (1905); pp. 87-92; in «Atti e memorie della Società istriana di archeologia e storia patria», 22 (1906), pp.137-144; e in Leicht, *Scritti vari*, tomo II, pp. 147-153.
P.S. Leicht, *Note ai documenti istriani di diritto privato*, in *Miscellanea di studi in onore di Attilio Hortis*, Trieste 1910, pp. 179-201, e in Leicht, *Scritti vari*, tomo II, pp. 165-185.
P.S. Leicht, *Il primo tentativo di costituire un'università nella Venezia orientale*, in «Memorie storiche forogiuliesi», 6 (1910), pp. 1-14; e in Leicht, *Studi di storia friulana*, pp. 175-191.
P.S. Leicht, *Friulani a Trieste nel sec. XV*, in «Memorie storiche forogiuliesi», 8 (1912), pp. 313-315.
P.S. Leicht, *La "forma sacramentis" nell'Istria e la sua data*, in «Archivio storico italiano», 73 (1915), 2, pp. 295-307, e in Leicht, *Scritti vari*, tomo I, pp. 105-114.
P.S. Leicht, *Le terre irredente nella storia d'Italia*, Udine 1916.
P.S. Leicht, *Aquileia e Trieste alla pace di Torino*, in «Memorie storiche forogiuliesi», 12-14 (1916-1918), pp. 92-98.

P.S. Leicht, *I primi deputati di Trieste ad un parlamento italiano*, in «Bollettino della Commissione per la pubblicazione degli Atti delle Assemblee Costituzionali italiane», 3 (1920), pp. 53-68, e in Leicht, *Studi di storia friulana*, pp. 273-289.
P.S. Leicht, *La Costituzione provinciale goriziana al tempo dei conti*, in «Memorie storiche forogiuliesi», 18 (1922), pp. 138-147.
P.S. Leicht, Recensione di Tamaro, *Storia di Trieste*, in «Archivio storico italiano», s. VII, 3 (1925), pp. 297-303.
P.S. *Leicht, Il diritto privato preirneriano*, Bologna 1933.
P.S. Leicht, *Memorie di Michele Leicht*, in «Rassegna storica del Risorgimento», 22 (1935), pp. 56-109.
P.S. Leicht, *Scritti vari di storia del diritto italiano*, II, Milano 1948.
P.S. Leicht, *Note agli statuti istriani con particolare riguardo al diritto di prelazione*, in «Atti e memorie della Società istriana di archeologia e storia patria», n. s. 1 [53] (1949), pp. 77-86.
P.S. Leicht, *Studi di storia friulana*, Udine 1955.
P.S. Leicht, *Val Natisone. Una pagina di storia*, in Leicht, *Studi di storia friulana*, pp. 307-320.
P.S. Leicht, *Storia del Friuli*, Prefazione di F. Salimbeni, Udine 2003.
M. Maccarrone, *Bibliografia degli scritti di Pio Paschini*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 17 (1963), pp. 259-304.
G. Negrelli, *In tema di irredentismo e nazionalismo*, in *Intellettuali di frontiera. Triestini a Firenze (1900-1950)*, a cura di R. Pertici, Firenze 1985, pp. 251-292.
G. Negrelli, *Trieste nel mito*, in *Storia d'Italia. Le regioni dall'unità a oggi. Il Friuli-Venezia Giulia*, a cura di R. Finzi, C. Magris, G. Miccoli, Torino 2002, II, pp. 1337-1369.
Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei friulani, III, *L'età contemporanea*, a cura di C. Scalon, C. Griggio, G. Bergamini, Udine 2011.
P. Paschini, *Antichi episcopati istriani*, in «Memorie storiche forogiuliesi», 11 (1915), pp. 139-147.
P. Paschini, Recensione a L. Molinari, *Una grande industria carnica del Settecento*, Tolmezzo (Udine) 1920, in «Memorie storiche forogiuliesi», 16 (1920), pp. 180-181.
P. Pastres, *Suttina Luigi, storico*, in *Nuovo Liruti*, pp. 3267-3269.
Per Ruggero Timeus (Ruggero Fauro), in «Quaderni giuliani di storia», 15 (1994), pp. 9-38.
G. Quarantotti, *A commemorazione di Camillo De Franceschi (necrologio con bibliografia a cura di A. Gentile)*, in «Atti e memorie della Società istriana di archeologia e storia patria», n.s., 3 [55] (1954), pp. 5-34.
G. Quarantotto, *Pietro Kandler commemorato nel XL anniversario della morte*, in «Archeografo triestino», 37 (1921), pp. 1-155.
L. Riccardi, *Francesco Salata tra storia, politica e diplomazia*, Udine 2001 (Civiltà del Risorgimento, 64).
G. Rossi Sabatini, *Camillo De Franceschi storico dell'Istria*, in *Scritti in onore di Camillo De Franceschi*, Trieste 1951, pp. 35-62.
G. Rossi Sabatini, *L'interpretazione del medioevo nella storiografia triestina dell'Ottocento*, in *Scritti in onore di Camillo De Franceschi*, pp. 153-236.
A. Sacchetti, *Corrado III Boiani podestà di Muggia nell'Istria*, in «Memorie storiche forogiuliesi», 3 (1907), pp. 111-115.
F. Salata, *L'antica diocesi di Ossero e la liturgia slava: pagine di storia patria*, Pola 1897.
F. Salata, *Guglielmo Oberdan. Secondo gli atti segreti del processo, carteggi diplomatici e altri documenti inediti*, Bologna 1924.
F. Salata, *Discorso inaugurale*, in «Atti e memorie della Società istriana di archeologia e storia patria», 42/2, (1926), pp. 223-230.
F. Salimbeni, *Gli studi di storia medievale e moderna negli "Atti e memorie della Società istriana di archeologia e storia patria" tra politica e storiografia*: I, *La stagione della difesa nazionale (18884-1914)*, in «Atti del Centro di ricerche storiche di Rovigno», 20 (1989-1990), pp. 313-332; II, *Da una guerra all'altra: il primato dell'italianità (1919-1940)*, *ibidem*, 22 (1992), pp. 389-418.
C. Schiffrer, *Sguardo storico sui rapporti tra italiani e slavi nella Venezia Giulia*, Trieste 1946.
C. Schiffrer, *La questione etnica ai confini orientali d'Italia. Antologia*, a cura di F. Verani, Trieste 1990.
E. Sestan, *Venezia Giulia. Lineamenti di una storia etnica e culturale e il contesto storico-politico in cui si colloca l'opera*, a cura e postfazione di G. Cervani, Udine 1997 (Civiltà del Risorgimento, 55).

S. Slataper, *Scritti politici*, a cura di G. Stuparich, Milano 1954.
J. Smodlaka, *Sulla delimitazione dei confini tra la Jugoslavia e l'Italia*, in Sestan, *Venezia Giulia*, pp. 153-169.
A. Stussi, *Salomone Morpurgo (biografia, con una bibliografia degli scritti)*, in Stussi, *Tra filologia e storia. Studi e testimonianze*, Firenze 1999, pp. 145-227.
A. Stussi, *Nazionalismo e irredentismo degli intellettuali delle Tre Venezie*, in *Le identità delle Venezie (1866-1918). Confini storici, culturali, linguistici*, a cura di T. Agostini, Padova 2002, pp. 3-32.
E. Susmel, *La "Trento-Trieste"*, in «La Porta orientale», 11 (1941), pp. 113-116.
A. Tamaro, *La loggia massonica di Capodistria (1806-1813)*, in «Atti e memorie della Società istriana di archeologia e storia patria», 39/1 (1927), pp. 89-183.
A. Tamaro, *Assolutismo e municipalismo a Trieste. Il governo del capitano Hoyos (1546-1558)*, in «Archeografo triestino», s. III, 18 (1933), pp. 1-385.
A. Tamaro, *Della battaglia di Salvore*, in «Atti e memorie della Società istriana di archeologia e storia patria», 45 (1933), pp. 1-42.
A. Tamaro, *Pietro Kandler storico di Trieste*, Parenzo 1933.
A. Tamaro, *Capitoli del Cinquecento triestino (1558-1600)*, in «Archeografo triestino», s. IV, 7 (1944), pp. 3-113.
A. Tamaro, *Storia di Trieste*, Introduzione di G. Cervani, Trieste 1976.
Verbale del XVIII Congresso generale della Società istriana di archeologia e storia patria tenutosi a Parenzo il 27 luglio 1919, in «Atti e memorie della Società istriana di archeologia e storia patria», 31 (1919), pp. 1-32.
Verbale del XX Congresso generale della Società istriana di archeologia e storia patria tenutosi a Pisino il 1 luglio 1923, in «Atti e memorie della Società istriana di archeologia e storia patria», 35 (1923), pp. 317-345.
A. Vivante, *Irredentismo adriatico. Contributo alla discussione sui rapporti austro-italiani*, Postfazione di E. Apih, Trieste 1984.
XI Centenario di Paolo Diacono. Atti e memorie del Congresso storico tenuto in Cividale nei giorni 3, 4, 5 settembre 1899, Cividale 1900.
M. Zabbia, *Leicht Michele, magistrato e storico*, in *Nuovo Liruti*, pp. 1867-1869.
M. Zabbia, *Leicht Pier Silverio, storico*, in *Nuovo Liruti*, pp. 1869-1874.
M. Zabbia, *Paschini, Pio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 81, Roma 2014, p. 506.
B. Ziliotto, *L'opera di Ugo Inchiostri*, in «Archeografo triestino», s. IV, 16-17 (1949-50), pp. 239-256.
P. Zovatto, *Francesco Babudri o la passione per l'Istria*, in «Atti e memorie della Società istriana di archeologia e storia patria», n.s. 33 [85] (1985), pp. 151-168.

Marino Zabbia
Università degli Studi di Torino
marino.zabbia@unito.it

Reti Medievali Rivista, 16, 1 (2015)
<http://rivista.retimedievali.it>
ISSN 1593-2214 © 2015 Firenze University Press
DOI 10.6092/1593-2214/449
Patrie storiografiche sui confini orientali
tra Otto e Novecento
a cura di Andrea Tilatti e Marino Zabbia

Il Friuli nella storiografia veneta tra Otto e Novecento

di Andrea Zannini

Nel 1893 usciva su «Nuovo archivio veneto», organo della Deputazione di storia patria per le Venezie e principale rivista di storia veneta dell'epoca, un velenoso articolo firmato da Pompeo Molmenti dal titolo *Il dominio veneto nel Friuli*. L'illustre storico indirizzava i suoi strali contro un «libello» nel quale Venezia era stata orrendamente descritta «come una città, in cui la decadenza e la corruzione dei costumi si accompagnavano alla decrepitezza e al torpore delle istituzioni»[1].

Il "libello" era in realtà l'estratto di un articolo pubblicato in quello stesso anno dagli «Annali del R. Istituto tecnico Antonio Zanon in Udine», a firma di Vincenzo Marchesi e dal titolo *Le relazioni dei luogotenenti della Patria del Friuli al Senato veneziano*[2]. Marchesi vi aveva sostenuto che dal XVI secolo in poi la Serenissima non aveva saputo esprimere uomini di governo paragonabili alle età precedenti e che era entrata in una fase di decadenza per due «errori gravissimi» che avevano commesso i patrizi veneziani, l'aver escluso «il popolo dal partecipare alla vita dello stato, [...] averlo infiacchito, corrotto e reso quasi estraneo alle vicende della patria», e «non aver mai voluto chiedere nuove forze agli abitanti della terraferma»[3].

Le accuse di Marchesi non si limitavano al solo ordine morale e a quello sociale. Portando a sostegno della propria ipotesi un'ampia selezione di relazioni dei luogotenenti a Udine, dei provveditori a Palma e di altre fonti archivistiche, egli aveva puntato il dito contro il sistema di governo del territorio

[1] Molmenti, *Il dominio veneto*, p. 88. Sul saggio di Molmenti e sulla successiva polemica col Marchesi, un sintetico cenno in Tagliaferri, *Struttura e politica sociale*, p. 65.
[2] Marchesi, *Le relazioni dei luogotenenti*.
[3] *Ibidem*, p. 42.

da parte della Serenissima. Le città del dominio, infatti, avevano goduto «di una certa libertà municipale», avendo potuto governarsi con gli antichi statuti e le antiche costituzioni, ma «non [erano state] mai chiamate a vivere della vita stessa della repubblica», «dal governo». Il «decadimento» di Venezia era così stato inevitabile, «perché uno stato che si ostina a procedere a ritroso dei tempi, è condannato necessariamente a morire»[4].

Simili affermazioni avevano indotto Pompeo Molmenti a prendere la penna. Membro delle principali istituzioni culturali della città lagunare, Molmenti, che aveva da qualche anno abbandonato l'insegnamento liceale per il seggio da deputato, era allora tra i protagonisti della vita culturale veneziana[5]. Con la sua *Storia di Venezia nella vita privata*, un «vero best-seller»[6], già giunto allora alla terza edizione[7], aveva contribuito a rinsaldare il monumento costruito dalla storiografia veneziana dell'epoca alla gloriosa e rimpianta Repubblica aristocratica. Lo scritto critico del Marchesi non poteva dunque essere lasciato passare sotto silenzio: mostra, esordiva il grande storico, l'«indirizzo di alcuni giovani scrittori di cose veneziane» e colpendo tre secoli di storia veneta «si delizia a biasimar la sua patria in tutto ciò che le resta ancora di grande»[8].

Alle accuse di Marchesi di stanchezza e decadenza, Molmenti – che per inciso aveva dedicato la terza parte della sua opera al "decadimento" della città lagunare – rispondeva con qualche accondiscendenza: in effetti le cooptazioni al Maggior Consiglio erano state poche, ma non era vero che l'aristocrazia aveva fiaccato lo spirito del popolo, come poteva dimostrare l'esempio positivo delle Arti veneziane, né che i veneziani illustri dal XVI secolo in poi erano stati una minoranza. Concentrava invece la sua reazione contro quell'accusa «così nuova da sconvolgere e riformare i giudizi di tutti gli storici veneti, anche dei meno favorevoli», e cioè che Venezia «non governò saggiamente i paesi italiani»[9].

La sua difesa si articolava in una duplice argomentazione: metodologica e comparativa. Citando solo i giudizi negativi ricavati da una fonte, osservava, «ogni scritto può torcersi a quel senso che si vuole»: così si era comportato a suo avviso Marchesi, che delle cinquantanove relazioni note di luogotenenti ne aveva citate solo sei. Contro l'affermazione secondo cui in tutti i paesi dell'epoca, compresa la Repubblica, «le cose andassero su per giù da per tut-

[4] *Ibidem*, p. 41. Sulla posizione di Marchesi nel contesto della letteratura sul mito di Venezia si veda Povolo, *The Creation*, pp. 505-507.
[5] Si vedano *L'enigma della modernità* e, in particolare, sulla carriera politica di Molmenti, Donaglio, *Il politico*.
[6] Isnenghi, *La cultura*, p. 396.
[7] Molmenti, *Storia di Venezia*: I ed. Bergamo [1879]; II ed. Torino 1880; III ed. Torino 1885. Se non abbiamo contato male l'opera avrebbe quindi avuto altre quattro edizioni curate dall'autore e almeno tre ristampe postume.
[8] Molmenti, *Il dominio veneto*, p. 88.
[9] *Ibidem*, p. 91. Ha ripreso la polemica Marchesi-Molmenti Paladini, *Da Agnadello*, pp. 215-217.

to ugualmente»[10], Molmenti rivendicava invece per il popolo veneto sotto il dominio di San Marco una condizione «migliore degli altri paesi», per cui «la mollezza dei costumi e la conseguente ignavia furono, qui come altrove, l'effetto di una grandezza cadente per natural ragione del tempo»[11]. Se il paradigma della decadenza post-cinquecentesca della Repubblica non poteva essere smontato, pena la perdita del filo rosso conduttore di tutta la storia italiana pre-risorgimentale, era tuttavia possibile relativizzarlo, considerando che non solo i sudditi del Regno di Napoli ma pure quelli del re di Francia erano descritti dai contemporanei in condizioni più miserevoli dei territoriali veneti.

«Amplissima lode si dee invece a Venezia – continuava Molmenti – che rispettò le franchigie municipali e le autonomie provinciali»[12]. Venezia fu indotta a conservare molti vecchi privilegi, come il feudalesimo in Friuli, per «necessità delle cose»: e quindi non per un sincero spirito autonomistico, verrebbe da osservare. Così aveva dovuto «cercare la benevola tolleranza dei castellani, potenti per armi, blanditi, accarezzati, onorati da Casa d'Austria, cupida d'ingrandire il suo dominio in Italia»[13]. «Siamo stati severi col sig. Marchesi» concludeva Molmenti, dolendosi che «lo scrittore sia giovane, sia veneziano, sia d'alacre ingegno», ma lanciando un avvertimento tagliente: «la patria impone il culto e il rispetto: l'ingegno può esser volto a intenti più nobili ed alti»[14].

Ma chi era il "giovane" che aveva osato tanto? Vincenzo Marchesi, in realtà minore di appena cinque anni dell'allora quarantenne Molmenti, era nato a Venezia nel 1857, si era laureato a Padova con Giuseppe De Leva, e dopo una breve assegnazione a Viterbo aveva avuto l'incarico di professore di storia all'istituto tecnico di Udine, città nella quale si era trasferito[15]. Socio dell'Accademia udinese, di cui avrebbe in seguito ricoperto le massime cariche, nel 1893 aveva già al suo attivo una nutrita serie di saggi dedicati alla storia di Venezia e del Friuli, che spaziavano dal Medioevo al Settecento, pubblicati in varie riviste storiche venete e friulane.

Deciso a porre fine a quel «continuar a portare alle stelle il sistema di reggimento da [Venezia] seguito nella terraferma»[16], Marchesi non si era fatto scrupolo di descrivere nei suoi lavori il Friuli veneto come una terra povera, nella quale i contadini vivevano in miseria, oppressi dalla fiscalità veneziana

[10] Marchesi, *Le relazioni dei luogotenenti*, p. 42.
[11] Molmenti, *Il dominio veneto*, p. 103.
[12] *Ibidem*, pp. 105-106.
[13] *Ibidem*.
[14] *Ibidem*, p. 110.
[15] Cargnelutti, *Marchesi, Vincenzo*; L.P., *Vincenzo Marchesi* e Corgnali, *Bibliografia*. Gli «Atti dell'Accademia di scienze lettere ed arti di Udine», s. VI, 7 (1940-1943), p. 356 davano notizia della morte di Marchesi, annunciandone una «degna commemorazione» che a quanto pare non è però mai stata fatta. Fu segretario, vicepresidente e presidente dell'Accademia udinese tra gli anni 1887 e 1927 (informazioni di Francesca Tamburlini, che ringrazio).
[16] Marchesi, *Le relazioni dei luogotenenti*, p. 42.

e dalle angherie di una classe feudale violenta e impunita. Più che lagnarsi dell'oppressione del dominio veneziano, Marchesi accusava invece implicitamente il governo aristocratico di essersi disinteressato della Patria, lasciando che i castellani vi facessero il bello e il cattivo tempo: la Serenissima non aveva dimostrato, insomma, per usare delle categorie attuali, un eccesso di autorità, casomai un deficit di statualità.

Questi giudizi, che Marchesi cominciò a pubblicare dalla metà degli anni 1880 e che non dovettero agitare le acque tranquille della storiografia friulana sull'età della Serenissima, consentono oggi di riflettere sull'evoluzione di quest'ultima a cavallo del nuovo secolo, contrapponendo a essa l'immagine del Friuli che era andata formandosi nella più titolata storiografia veneziana[17].

Gli studi storici friulani nella seconda metà dell'Ottocento avevano in Francesco di Manzano (1801-1895), Vincenzo Joppi (1824-1900) e Prospero Antonini (1809-1884) le figure eminenti[18]. I primi due, come è stato notato pur con differenti accenti dalla storiografia novecentesca e più recente, centrarono tuttavia la loro attività storiografica sulla ricerca e pubblicazione di materiale archivistico, nella convinzione che la storia del Friuli mancasse di una base di documenti di prima mano sufficiente a dar vita a ricostruzioni di insieme. Tra il 1858 e il 1868 Francesco di Manzano pubblicò a Udine i primi sei volumi dei suoi *Annali del Friuli*, interrompendo significativamente la trattazione al 1420 (e aggiungendo solo nel 1879 un'*Aggiunta* dedicata agli anni 1421-1797). Come notò Carlo Guido Mor, tale interesse preponderante per il periodo medievale e patriarchino era senza dubbio dovuto all'impostazione della storiografia romantica, che riteneva che nell'età di mezzo «si fosse enucleato lo "spirito" della nazione»[19]. Ma si nutriva tuttavia di un altro significato, che non deve essere sminuito, e cioè identificare il periodo in cui la Patria era stata politicamente indipendente come la "vera" storia del Friuli: «uno dei maggiori guai», ha osservato sempre il Mor, «fu quello di considerare il 1420 come una data limite per la storia friulana, quasi che dopo tale anno la vita si sia improvvisamente fermata!»[20].

Così, con toni inequivocabili, nel 1868 il Manzano descriveva la "dedizione" a San Marco della Patria del Friuli:

[17] Il solo che, nel Novecento, pare dar risalto all'intervento di Marchesi è Perusini, *L'armamento delle cernide*, p. 43 e nota 1, e Perusini, *P.S. Leicht*, nota 4, dove si riporta che «per primo, segnalò la necessità di una revisione della nostra storiografia "aulica"».

[18] Sulla storiografia friulana di questo periodo, oltre al contributo di Andrea Tilatti in questa sezione monografica, si vedano: Marchetti, *Il Friuli*; Mor, *Uno sguardo*; Perusini, *P.S. Leicht*; Francescato e Salimbeni, *Storia, lingua e società*; Tagliaferri, *Venezia e il Friuli*; Salimbeni, *Francesco di Manzano*; Zabbia, *Per una storia*; Casella, *Storia istituzionale e Friuli veneto*; Cammarosano, *Gli studi friulani*; Cargnelutti, *Vincenzo Joppi*.

[19] Citato in Casella, *Storia istituzionale*, p. 449.

[20] Mor, *Due centenari*, p. IX. Marchetti, *Il Friuli*, p. 651, parla a proposito del di Manzano di «una – non sempre chiara – posizione nuova, non priva di fondamento ed interesse: egli cioè finì per considerare sola storia del Friuli degna di ricerche e di studio, quella che riguarda lo Stato friulano – ducato, marca e, specialmente, patriarcato – in condizioni d'effettiva indipendenza politica».

> Non spontanei (benché gli atti di dedizione ce li presentino tali) no, ma laceri, ma sanguinanti da ogni lato [i Friulani] piegarono la fronte alla Veneta Repubblica, perdendo con acerbo dolore l'autonomia del loro Stato sovrano, e divenendo dipendenti da quella Potenza con cui le tante volte lottarono e tennero il freno. E il loro dolore era giusto: mentre ignari del bene e delle glorie che essi ed i nascituri avrebbero provato sotto il reggime [*sic*] del Veneto Dominio, non vedevano, in quella nuova dominazione, che la caduta del Sovrano loro stato[21].

Quest'atteggiamento contribuì a costruire quell'ambivalente sentimento di fondo presente nella storiografia friulana dell'età risorgimentale: l'idea, cioè, che così come la nazione italiana aveva perso la sua libertà con le guerre cinquecentesche, sottomettendosi allo straniero, così la Patria del Friuli aveva perso la sua indipendenza piegandosi a un signore esterno, nel cui dominio era stata ridotta a semplice provincia. Si trattava di una lacerazione potenzialmente insanabile, a lenire la quale aveva tuttavia involontariamente contribuito lo stesso dominio asburgico ottocentesco. Dopo il mezzo secolo di sottomissione del Veneto e del Friuli alla compagine imperiale asburgica, infatti, la liberazione di queste terre aveva coinciso con l'unificazione della Penisola e dunque la Repubblica di San Marco poteva – anzi doveva! – essere retrospettivamente considerata il male minore, una parentesi plurisecolare nell'attesa della nascita della "grande Patria"[22].

Per evitare che tale potenziale cortocircuito venisse allo scoperto, in questi scrittori risorgimentali la narrazione dei secoli veneti finisce così per ridursi sostanzialmente a una storia minore, nella quale ricorre la riconoscenza per quel regime «che fece fiorire la pace e la tranquillità»[23]. «Ottimo» era dunque stato il governo di San Marco, anzi «forte, saggio, rispettato» scriveva nel 1880 Vincenzo Joppi[24].

Rispetto allo Joppi e al di Manzano, una posizione più originale e anticipatrice di tendenze successive era stata assunta da Prospero Antonini[25], che già nel 1865 aveva pubblicato a Milano *Il Friuli orientale*, un'ampia ricostruzione della vicenda storica del confine orientale italiano, nelle quale si affermava l'italianità di tutto il territorio limitato dallo spartiacque alpino, da Tarvisio a Gorizia, da Trieste fino al golfo del Quarnaro. Questo libro divenne «il codice fondamentale di tutta la letteratura irredentistica posteriore ed il modello tuttora vigente per l'interpretazione nazionalisticamente ortodossa della storia

[21] Di Manzano, *Annali*, p. 336.
[22] Abbastanza forzata, in quanto assegna all'autore degli *Annali* uno spirito nazionalistico del tutto anacronistico, è la rievocazione del di Manzano compiuta da Leicht, *Francesco di Manzano*. Sulla ricezione del di Manzano da parte dei contemporanei: Salimbeni, *Francesco di Manzano*. Una rilettura equilibrata è Casella, *Manzano*. Si veda ora anche Cargnelutti, *Manzano (di) Francesco*.
[23] Di Manzano, *Annali*, VI, p. 336.
[24] Joppi, *Delle fonti*, p. 420, citato da Cargnelutti, *Vincenzo Joppi*, p. 51. Sullo Joppi si veda ora Tamburlini, *Joppi Vincenzo*.
[25] Comelli, *Antonini, Prospero*; Sguazzero, *Antonini Prospero Francesco*, ma soprattutto Casella, *Un laboratorio politico*.

locale»[26]. L'Antonini ribadì la sua impostazione in *Del Friuli ed in particolare dei trattati da cui ebbe origine la dualità politica in questa regione* (1873), quindi dopo l'annessione del Veneto, e la fissazione della nuova frontiera che «poco o nulla rispondeva alle esigenze proprie di una buona frontiera ne' riguardi politici, finanziari, sanitari, amministrativi e strategici»[27].

Nelle sue pagine, la necessità di esaltare l'italianità friulana, in contrapposizione alla civiltà teutonica, trasformava la convinta ma misurata riconoscenza degli Joppi e del di Manzano nei confronti della Serenissima in aperta ammirazione:

> Istituendo raffronti tra le condizioni materiali e morali del Friuli e dell'Istria che erano in dominio de' Veneziani lo scorso secolo, e le condizioni di que' territori delle accennate provincie i quali trovavansi sottoposti all'Austria, egli è facile persuadersi come Venezia italiana meglio di Vienna tedesca, e certo con più sapienza, si adoperasse provvedere alla prosperità de' sudditi; ché la Repubblica non angariava il popolo, non l'opprimeva con gravi tributi, non levava soldati per forza, non tollerava le esorbitanze baronali, né il peculato de' Magistrati, né le ruberie de' cortigiani, e con le buone leggi manteneva l'abbondanza, favoriva l'incremento delle arti, i progressi della scienza, vigilando perché la giustizia fosse imparzialmente amministrata[28].

Questo era dunque il contesto storiografico friulano nel quale Vincenzo Marchesi cominciò a mettere in discussione il paradigma del "buon governo" veneto: un'operazione che a Venezia, come si è visto, venne percepita come segnale di manifesto antivenezianismo.

La storia di Venezia era stata ricostruita a metà Ottocento (1853-1861) dai dieci volumi della *Storia documentata* di Samuele Romanin (1808-1861), lo «scheletro» su cui si sarebbe basata la storiografia veneta nei successivi cento anni[29]. La lunga, dettagliata narrazione del Romanin, non scevra da errori e fraintendimenti, era naturalmente incentrata sulla ricostruzione cronologica dei principali fatti militari e politici. Di conseguenza il Friuli vi trovava un posto di rilievo, in virtù della sua posizione quale «porta notevolissima» d'Italia[30]. Romanin riconosceva la grandezza del dominio dei Patriarchi, che «unendo il poter temporale allo spirituale» erano diventati «ragguardevolissimi tra i principi d'Italia, e formidabili ai loro vicini veneziani, i qual non seppero darsi pace finché non li ebbero cacciati»[31]. Ma una volta sperimentato il dominio veneto, spiegava lo storico veneziano, alla popolazione friulana «il tirannico governo del patriarca era divenuto insopportabile», tanto che nella crisi concomitante con il

[26] Marchetti, *Il Friuli*, p. 683; Morassi, *Il Friuli*, pp. 38 e *passim*; Ferrari, *Gorizia*, pp. 344-345.
[27] Antonini, *Del Friuli*, p. VI.
[28] Antonini, *Il Friuli orientale*, p. 430.
[29] Romanin, *Storia*. Su Romanin, per limitarsi alla bibliografia moderna: Canella, *Appunti e spunti*, pp. 90-97; Benzoni, *La storiografia* (da cui è tratta la citazione, p. 610); Benzoni, *Dal rimpianto*, pp. 365-369; Infelise, *Venezia e il suo passato*.
[30] Romanin, *Storia*, I, p. 210. Purtroppo non è possibile fare alcun affidamento sul lacunosissimo indice in calce all'ultimo volume per ricostruire tutti i luoghi in cui l'Autore tratta della Patria del Friuli.
[31] *Ibidem*, IV, p. 82.

concilio di Basilea (1434) essa avrebbe accolto «lietamente» l'attacco delle milizie venete contro Lodovico di Teck piuttosto che ritornare con l'antico signore[32].

Secondo uno schema argomentativo ben rodato da secoli di storiografia ufficiale della Repubblica, Romanin sottolineava che la conquista veneziana aveva avuto come contropartita la conservazione da parte della Patria di statuti e privilegi, con considerevoli margini di autonomia; infatti la provincia orientale era la sola nel dominio che avesse addirittura un Parlamento, nelle cui mani rimaneva «la massima parte del potere»[33]. Come in tutte le province soggette, questa autonomia, scriveva Romanin, era «di grande ostacolo all'introduzione di savie ed opportune leggi generali, e specialmente alla buona amministrazione della giustizia», perché alle corti veneziane rimaneva solamente l'appello. D'ordinario, infatti, nelle province erano i consigli a tenere in mano la bilancia della giustizia, «e nel Friuli in ispezialità anche i Signori e i Castellani. Di qui – proseguiva Romanin – i gravi sconci, e gli sforzi spesso inutili della Signoria per impor freno alle violenze, all'uso delle armi e dei bravi, alle prepotenze e concussioni dei nobili»[34].

Anche per Romanin, come per Marchesi trent'anni dopo, la debolezza del dominio veneziano in Friuli consisteva dunque nella sua natura intrinsecamente pattizia, il cui carattere incompiuto si manifestava soprattutto nell'ambito che coincideva sostanzialmente con l'*auctoritas* statale, vale a dire l'amministrazione della giustizia. Il moderato Romanin trasferiva quindi sul piano economico e sociale le conclusioni a cui era giunto, utilizzando la medesima fonte documentaria, le relazioni dei luogotenenti a Udine. Riportava ad esempio brani della relazione del Luogotenente Daniele Priuli del 1573, nelle quale il rappresentante veneziano aveva denunciato che nelle campagne friulane i contadini erano ridotti «a miserrima condizione per le vessazioni e angarie de' pubblicani ed altri incaricati della esazione delle imposte, onde si toglievano perfino i vestiti alle donne, perfino le serrature alle porte»[35]. Oppure citava un altro Luogotenente, Alvise Grimani (1590), che si era stupito di come la gente fuggisse da una terra come il Friuli, «dov'è perfettissima aere e buonissimi terreni», e ciò non poteva che aver luogo per il «mal trattamento che fanno quei signori e castellani alli loro coloni»[36].

Ciononostante, secondo Romanin, il Friuli rimaneva una provincia in salute, con «ottimo vino, abbastanza grani [...], buoni pascoli e boschi»[37]. Solo alla vigilia della caduta della Repubblica si lamentava la crisi del commercio, la penuria del legname e, nei contadini, «una propensione smoderata alla pastorizia come più favorevole alla loro inerzia, onde venivane a patire l'agricoltura»[38].

[32] *Ibidem*, IV, p 177.
[33] *Ibidem*, VI, p. 478.
[34] *Ibidem*, VI, pp. 467-468.
[35] *Ibidem*, VI, p. 478.
[36] *Ibidem*, VI, p. 479.
[37] *Ibidem*.
[38] *Ibidem*, IX, p. 125.

Le preoccupazioni apologetiche del Romanin, «troppo persistenti, anche se mai smaccate»[39], conducevano a una sostanziale assoluzione della Serenissima dalle sue presunte colpe storiche, addossabili piuttosto a una sorta di *Zeitgeist*: se non si può negare che esistessero nelle terre della Repubblica i disordini e i mali, questi «derivavano piuttosto dalla natura dei governi e della società d'allora che non da colpa speciale delle veneziane istituzioni e meno ancora da riprovevoli scopi»[40]. Recuperando la metafora ciclica cara alle storiografie antiche – per cui «la storia ci mostra che le nazioni, al paro degl'individui, nascono, crescono, poi decadono e muoiono e ciò per propria colpa, o travolte da avvenimenti tremendi, che nelle mani della Provvidenza divengono [...] sorgente di progresso per l'umanità in generale»[41] –, Romanin otteneva il duplice risultato di scagionare la vecchia Repubblica aristocratica e di richiamare la necessità di una nuova Patria. Alla quale, però, lo storico, che pubblicava i suoi volumi negli anni della terza dominazione austriaca, accennava solo indirettamente, per metafora. Ad esempio descrivendo la difesa del forte di Osoppo da parte di Girolamo Savorgnan nel 1514 in termini tali che chiunque avrebbe naturalmente pensato all'eroica resistenza del forte friulano nella rivoluzione del 1848[42].

L'argomento risolutore per comprendere la prospettiva dalla quale questi storici guardavano alla vicenda del dominio italiano della Serenissima è il tema della fedeltà o insofferenza delle classi popolari della Terraferma. Secondo una lunga tradizione, alimentata dai portatori del mito della Serenissima, esse rimasero sempre devote alla patria marciana. Secondo la "leggenda nera" che accompagnò la storia di Venezia nella letteratura e storiografia europea[43], e secondo i "detrattori" della Serenissima, tra cui sarebbe dunque da annoverare Marchesi, esse mal sopportavano il dominio veneziano, o lo sopportarono solo per convenienza. Romanin si muoveva lungo la prima linea, come si evince con chiarezza da un passo delle *Lezioni di storia veneta*, un testo edito solo nel 1875 (quindi largamente postumo)[44], desunto da lezioni pubbliche e rivolto a un pubblico più ampio di quello della monumentale *Storia documentata*. La "vulgata" sul Friuli vi ritorna, implicitamente: sotto la Serenissima non si può dire che «i popoli» fossero

> felicissimi, né senza miseria, violenze, soprusi e patimenti, specialmente a causa di quei conti e signori, ai quali nella dedizione o nell'acquisto delle città alla Repubblica essa conservò i privilegi e gli usi, o più veramente detestabili abusi; ma le popolazioni in generale amavano il Governo [...] perché sapevano che non espilava le provincie per arricchire la *dominante*[45].

[39] Benzoni, *La storiografia*, p. 605.
[40] Romanin, *Storia*, VII, p. 544.
[41] *Ibidem*, VI, p. 430.
[42] *Ibidem*, V, p. 294.
[43] Infelise, *Intorno alla leggenda*.
[44] Romanin, *Lezioni*, su cui si veda Infelise, *Venezia*, pp. 975-976.
[45] Romanin, *Lezioni*, II, p. 162.

La gigantesca impresa storiografica del Romanin fu considerata ineguagliabile per molti decenni dopo la morte del suo autore, che avvenne l'anno stesso dell'unificazione della Penisola. Negli anni che seguirono, mentre gli archivisti si dedicavano ad un profondo lavoro di scavo documentario – basti pensare agli undici volumi di relazioni degli ambasciatori veneti al Senato pubblicati da Niccolò Barozzi e Guglielmo Berchet tra 1856 e 1878 –, nessuno osò emulare lo storico israelita cimentandosi con una ricostruzione completa della vicenda storica veneziana e veneta che tenesse conto degli aggiornamenti forniti dalle numerose ricerche compiute in quegli anni. Nel 1871, aveva per esempio cominciato a uscire il grosso tomo annuale dell'«Archivio veneto», la nuova rivista che dal 1884 divenne organo della neonata Deputazione di storia patria delle Venezie e che conteneva contributi di severo impianto scientifico.

Uscirono invece brevi compendi dallo scoperto intento divulgativo e commerciale, come il *Breve sommario di storia veneta* (1873) dell'insegnante e conferenziere Rinaldo Fulin[46], le già citate *Lezioni di storia veneta* del Romanin (1875) e, qualche anno prima, il *Breve corso di storia di Venezia condotta sino ai nostri giorni a facile istruzione popolare* (1872) di Giuseppe Cappelletti, che aveva anch'egli fatto uscire una monumentale *Storia di Venezia* (13 voll., 1850-1855), presto fatta dimenticare dal più affidabile Romanin[47]. Nel 1887 venne addirittura pubblicato un *Sommario della storia della Repubblica di Venezia* terminato da Agostino Sagredo trent'anni prima[48]. In tutte queste sillogi il ruolo assegnato alla Patria del Friuli era marginale o inesistente.

Dalla fine dello stesso decennio l'"offerta" storiografica si ampliò di nuove proposte. Il fortunatissimo *Curiosità veneziane* di Giuseppe Tassini[49], facendo presa su un'ampia platea di cultori delle memorie venete e di turisti colti, ricostruiva il percorso storico della Serenissima attraverso la topografia e l'aneddotica. Nel 1879 uscì quindi la *Storia di Venezia nella vita privata* di Pompeo Molmenti: un libro di grande successo, come si è già detto, innovativo nella concezione e nel registro ma assolutamente tradizionale e nostalgico nella visione della Serenissima che accreditava[50].

Ricorrendo a uno stile narrativo destinato a soddisfare palati non esigenti, e indulgendo su temi leggeri se non pruriginosi, Molmenti costruiva in realtà una vera e propria storia sociale e culturale della civiltà veneziana, dedicandosi per la prima volta, con competenze incerte ma autorevoli, a quelle «intime costumanze» che non avevano trovato posto nella storiografia romantica. Poiché trattava quasi esclusivamente della città, dei suoi abitanti e

[46] Venezia 1873. È l'unica edizione ottocentesca alla quale seguirono ben quattro edizioni del XX secolo, l'ultima del 1972. Si veda Pes, *Fulin, Rinaldo*.
[47] Cappelletti, *Breve corso*: I ed. 1872, II. ed. 1873; Cappelletti, *Storia di Venezia*. Su Cappelletti si veda Preto, *Capelletti, Giuseppe*.
[48] Sagredo, *Sommario*.
[49] Tassini, *Curiosità veneziane*. Il libro, riedito dal Tassini fino al 1887, ha avuto finora otto riedizioni e innumerevoli ristampe. Utile rimane l'introduzione di Elio Zorzi comparsa su una ristampa del 1933 e in seguito sempre riportata.
[50] Gullino, *Molmenti*; Romanelli, *Venezia*.

dei loro costumi, il libro praticamente non citava mai la Terraferma e il Friuli, se non per descrivere nei termini più frusti e idilliaci il rapporto tra Venezia e il «popolo». «Se confrontava le sue leggi con quelle degli altri Stati», infatti, quest'ultimo «dovea considerarsi fra le genti meglio governate della terra». «Tutte le forze erano mirabilmente intese ad uno scopo comune», scriveva a proposito del Cinquecento, «alla felicità di questa nostra patria, operosa e gaia, mondana ed austera, asilo sicuro a dotti e ad operai».

Nell'ultimo quarto dell'Ottocento le conoscenze documentarie sulla storia della Serenissima e del suo dominio si arricchirono di fondamentali elementi, dalla pubblicazione dei *Libri commemoriali* curati da Riccardo Predelli (dal 1876), a quella dei *Diari* del Sanudo (dal 1879), dal *Calendar of State Papers* curato da Rawdon Brown o all'edizione documenti finanziari della Repubblica patrocinata da Besta e Luzzatti. Ma mancò la capacità di ricostruire un edificio storiografico paragonabile a quello del Romanin. Comparvero opere anche ambiziose, per esempio quelle di Eugenio Musatti[51], ma «l'architetto, che si sia accinto con sapienza e con coraggio ad alzare l'edificio, non è apparso ancora», scriveva nel 1908 Camillo Manfroni sulle pagine dell'«Archivio veneto»[52].

Nel frattempo, anche gli studi storici friulani sull'età della Serenissima avevano avuto modo di accumulare nuove evidenze documentarie e di inquadrare nuovi problemi storici, come dimostra la frequenza con la quale articoli storici riguardanti il Friuli comparivano sull'«Archivio veneto»[53], prima della comparsa nel 1905 delle «Memorie storiche cividalesi», dal 1907 «forogiuliesi». I campi d'interesse che attirarono l'attenzione negli ultimi decenni del secolo XIX furono vari. Tra i più importanti, la fase della conquista veneziana del Friuli e la "dedizione" della Patria alla Dominante, su cui Gaetano Cogo scrisse un fondamentale contributo basato su cronache e documentazione archivistica[54]; e le guerre d'Italia, a proposito delle quali cominciò a delinearsi l'importanza della rivolta friulana della primavera del 1511, probabilmente la maggiore insorgenza dell'Italia rinascimentale[55].

Scarso o nullo interesse, invece, attirò il XVIII secolo, svuotato di significato dal paradigma imperante della "decadenza" che finiva per sterilizzare la vicenda storica della città e del suo Stato in una categoria morale. Senza fatti d'arme, senza congiure, guerre e condottieri, il Settecento friulano venne sostanzialmente ridotto ad una lunga parentesi bucolica in attesa del generale corso, e tale venne riprodotto nelle pagine di Ippolito Nievo. Venne così

[51] Musatti, *Storia d'un lembo*: la I. ed. Padova 1886 in un solo vol. in-4 di oltre duemila pagine; la II ed. Padova 1888, in 6 voll. Lo stesso autore avrebbe quindi pubblicato una fortunata *Guida storica di Venezia* (I ed. 1890 a cui sono seguite altre 3 edizioni) e una *Storia di Venezia* (I ed. 1914-1915 a cui sono seguite almeno quattro edizioni o ristampe).
[52] Manfroni, *Gli studi storici*.
[53] Si veda l'*Indice generale* curato da R. Cessi, mancante però di un indice per luoghi.
[54] Cogo, *La sottomissione*.
[55] Monticoli, *Descrittione*; Joppi, *Lettere storiche*; Amaseo-Azio, *Diari udinesi*; Cergneu, *Cronaca*; Degani, *I partiti*. Non accenna invece all'episodio Fulin, *Viaggio in Spagna*, su cui si veda Lorenzini, *Dalle periferie*.

lasciato cadere il percorso di ricerca che era stato suggerito ancora a metà XIX secolo da Girolamo Dandolo in *La caduta della Repubblica e i suoi ultimi cinquant'anni*, che aveva invece dedicato anche a Udine numerose pagine elencando gli accademici, i locali protagonisti delle arti e della cultura[56].

Lo stesso Vincenzo Marchesi, al quale come si è visto non difettava originalità d'approccio, ripercorreva in un contributo *Nel primo centenario della caduta della Repubblica Veneta (note e appunti)*, quindi nel 1897, alcuni tra i *topoi* maggiormente in voga[57].

Il mito imperituro della grandezza passata di Venezia si sposò dalla fine dell'Ottocento a una nuova e più aggressiva idea della nazione italiana[58]. Il dominio veneto contrapposto, soprattutto in Friuli, alla potenza asburgica e capace di lottare in Levante per il mantenimento dello *Stato da mar*, venne eletto dalla storiografia nazionalistica a segno inequivocabile di un destino naturale, che obbligava la nazione a completare il risorgimento con l'acquisizione di Trieste e Gorizia e ad affermare la supremazia italiana nei Balcani e nell'Egeo. Emblematico di questa temperie culturale e ideologica, che aveva avuto in piena età risorgimentale nel friulano Prospero Antonini uno dei suoi iniziatori, fu il volume di Antonio Fradeletto, *La storia di Venezia e l'ora presente d'Italia* (1916)[59]. Fradeletto scrisse anche, dopo la fine della guerra, la prefazione a *La Repubblica di Venezia ne' suoi undici secoli di storia* (1921), del friulano Antonio Battistella (1852-1936), preside e quindi provveditore a Udine e in varie parti d'Italia[60].

L'impostazione risorgimentale secondo cui storia di Venezia e storia d'Italia coincisero raggiunse in queste opere il suo acme[61]. L'utilità politica contingente di una simile impostazione, dietro la quale non è difficile scorgere gli appetiti balcanici del rampante capitalismo veneto, era stata peraltro già chiarita da Antonio Fradeletto nella prefazione sopra citata, ricordando che l'agire di Venezia era sempre stato guidato dallo scopo di «dominare l'Adriatico», «contenere la potenza di Casa d'Austria» e «garantirsi i confini orientali di Terraferma». Il primo di questi obiettivi era stato raggiunto già dalla Serenissima, gli altri due erano stati attinti «per virtù della grande guerra». Vari fatti coincidenti, tra cui l'affermarsi sulla sponda orientale dell'Adriatico di «stirpi che un giorno erano un'accozzaglia di barbariche tribù», avevano tuttavia impedito all'Italia di «riprendere l'antico dominio». Se non più dominio politico e militare, proseguiva il radicale Fradeletto, possa essere l'altra sponda «condominio di pace e lavoro, predominio della nostra superiore col-

[56] Dandolo, *La caduta*: su Udine si veda l'*Appendice* alle pp. 61-77.
[57] Marchesi, *Nel primo centenario*.
[58] Fondamentale a riguardo rimane Lanaro, *Genealogia*.
[59] Fradeletto, *La storia*.
[60] Battistella, *La Repubblica*. Sul Battistella si veda Marchetti, *Il Friuli*, pp. 792-797; Zanchini, *Battistella, Antonio Paolo*; De Vitt, *Battistella Antonio*. Si veda anche l'equilibratissimo necrologio di Vincenzo Marchesi in «Archivio veneto», s. V, 19 (1936), pp. 298-304. Sulla genesi della storia veneziana del Battistella si veda Lanaro, *Genealogia,* pp. 13-14, nota 27.
[61] Battistella, *La Repubblica*, p. 1.

tura e civiltà». Così, con lugubri premonizioni, si ribadiva che di tale progetto espansivo «Venezia sarà sempre stata antesignana»[62].

Tutta la ricostruzione storica del Battistella verteva attorno a un duplice, implicito paragone: tra la storia di Venezia e quella d'Italia, da un lato, e tra il tempo passato e le sue esigenze, e il tempo presente e le sue urgenze. Così, la guerra di Venezia contro Sigimondo che aveva portato alla conquista del Friuli costituiva una «novella prova dello spirito di nazionalità che animava la politica [della Serenissima] sempre contraria, per principio, all'ingerenze straniere»[63], ed era stata giustificata dalle condizioni della «disgraziata provincia [il Friuli, allora] dilaniata dalle interne dissensioni»[64]. Lasciando quindi al Patriarca d'Aquileia la sola autorità spirituale, Venezia «aveva senza titubanze risoluto un arduo problema che quattro secoli e mezzo più tardi doveva stancare la nuova Italia e aveva, sebbene in proporzioni ridotte, dato al mondo un primo esempio della breccia di Porta Pia e della legge delle guarentigie»[65]. L'acquisizione del Friuli, ottenuta attraverso una vittoria su casa d'Austria, dalla quale sarebbero venuti alla Serenissima «tanti guai e l'estrema rovina», veniva dunque presentata come la più importante tra le conquiste di Terraferma, una della «pietre miliari sulla via dell'avvenire nella vita d'un popolo»[66].

Un accenno breve ma significativo era dedicato dal Battistella alla guerra di Gradisca (1616-1617), alla quale gli storici ottocenteschi avevano rivolto scarsa e imprecisa attenzione[67]. «Se si pensa bene – rifletteva Battistella – pare quasi una fatalità storica codesta inesorata tendenza degli Absburgo che non avranno mai pace finché non siano giunti a piantare le loro insegne su ogni terra dove prima raggiava la gloria della bandiera di S. Marco». In questo senso la guerra di Gradisca «più che per se stessa ha importanza per quel suo carattere, sia pur vago, di guerra nazionale come quella che sorpassava il solo interesse di Venezia e mirava a chiudere le porte d'Italia ai Tedeschi e a conservarle il dominio del mare»[68].

L'accenno del Battistella avrebbe fornito in quegli anni imbevuti di spirito reducistico, e prima di ogni possibile alleanza italo-tedesca, le «coordinate politico-militari» per dar fondo all'analogia tra guerra di Gradisca e la prima guerra mondiale, combattute entrambe nell'Isontino, con italiani e austriaci sui fronti opposti, in anni evocativamente simili (1616-1617, 1916-1917)[69]. Nel 1928 Girolamo Cappello, uno storico militare di professione, si prefiggeva di riscattare la nomea incerta dello scontro seicentesco elevandolo ad «affermazione di indomita italianità, di inflessibile avversione all'Austria della Repub-

[62] *Ibidem*, pp. IX-XIV.
[63] *Ibidem*, p. 306.
[64] *Ibidem*, p. 307.
[65] *Ibidem*, p. 311.
[66] *Ibidem*, p. 312.
[67] Sulla guerra di Gradisca si vedano ora Vigato, *La Guerra*; Caimmi, *La guerra*; *«Venezia non è da guerra»*.
[68] Battistella, *La Repubblica*, p. 662.
[69] Del Negro, *La fortuna*.

blica di Venezia, che pure, all'inizio della sua decadenza, sanciva col sangue, colla forza delle armi, il diritto del suolo italiano di appartenere agli italiani»[70].

La sua rievocazione del conflitto veneto-asburgico procedeva sul filo della più smaccata analogia apologetica: gli arciducali erano «orde nemiche», la cavalleria cittadina udinese «gagliarde e disciplinate squadre» («fasciste?» si chiede Piero Del Negro), il 19 dicembre 1615, quando le truppe venete varcarono il confine, quasi un'anticipazione del 24 maggio 1915. Tutte le fasi della guerra venivano scandite alludendo alle tappe della (sanguinosissima) presa di Gorizia e del Carso nel 1916. Un accenno *en passant* veniva fatto anche alla località di Caporetto, senza naturalmente accennare alla rotta omonima, nonostante (ma questo evidentemente non veniva detto) la presenza esclusiva nell'esercito italiano del 1917 di truppe nazionali, difetto questo che sia il Battistella che Cappello individuavano come la causa dei fallimenti del 1617[71].

Per fondare le basi della storiografia novecentesca sul Friuli nell'età della Serenissima su altri e più scientifici presupposti sarebbero dovuti entrare sulla scena studiosi di una generazione successiva a quella dei Marchesi, dei Molmenti e dei Battistella.

Secondo Carlo Guido Mor, che alla storia della storiografia friulana ha dedicato vari, specifici interventi, la «rottura decisa, fra il vecchio e il nuovo» sarebbe avvenuta tra 1897 e 1904 con la comparsa dei primi contributi importanti di Pier Silverio Leicht (1874-1956) e di Pio Paschini (1878-1962). Storico del diritto il primo e delle istituzioni ecclesiastiche il secondo, ebbero entrambi il merito di schiudere la storia del Friuli a una prospettiva italiana e europea. Con Leicht la peculiarità friulana di un'istituzione quale il parlamento venne ricompresa in una dimensione europea di sviluppo di assemblee rappresentative quale tappa di formazione dello Stato moderno in Europa tra medioevo ed età contemporanea[72]. Con Paschini le vicende della Chiesa friulana vennero lette sullo sfondo dei movimenti spirituali quattro-cinquecenteschi italiani ed europei, portando «irreversibilmente a livello e dignità scientifica gli studi di storia ecclesiastica e religiosa friulana»[73].

Sia Leicht che Paschini scrissero, a poca distanza l'uno dall'altro, una storia del Friuli: ispirata dalla Società Storica Friulana prima della guerra quella del Leicht, che sarà data alle stampe nel 1923[74]; frutto di un progetto comparativo sulle diocesi d'Italia quella del Paschini, edita nel 1934-1936[75]. In entrambe le opere, conformemente agli interessi dei rispettivi autori, il periodo patriarcale occupa lo spazio maggiore. Per impostazione di argomenti

[70] Cappello, *La guerra*, p. 206.
[71] Del Negro, *La fortuna*, p. 346, nota 33.
[72] Si veda a riguardo Casella, *Introduzione*. Significativamente, ricorrono nelle opere di Leicht i richiami a Vincenzo Marchesi, per esempio in *La rappresentanza*.
[73] Del Col, *La Riforma cattolica*, p. 130.
[74] Leicht, *Breve storia*, di cui sono uscite cinque edizioni (l'ultima rivista e aggiornata da Carlo Guido Mor nel 1976). Sul Leicht: *Atti del Convegno*; Marchetti, *Friuli*, pp. 873-878; Ferri, *Leicht, Pier Silverio* e Zabbia, *Leicht Pier Silverio*.
[75] Paschini, *Storia del Friuli*. A tutt'oggi ne sono uscite quattro edizioni.

e ampiezza di vedute, nonché per solidità di metodo filologico e abilità argomentativa, esse rappresentano tuttavia un decisivo salto di qualità rispetto a tutta la storiografia ottocentesca sul periodo veneziano.

La questione della sottomissione friulana a Venezia, per esempio, è analizzata dal Leicht in termini di equilibri di forza tra l'ormai «vacillante» potere patriarchino e «la poderosa e consapevole potenza di Venezia». Ne conseguì che il Friuli «fu ridotto per sempre nell'orbita della politica italiana, e ciò non solo per una coercizione esterna, ma anche perché tale era divenuto il volere della parte più influente della popolazione»[76]: l'italianità della terra friulana, insomma, veniva riferita come un dato naturale, scevro da ideologismi nazionalistici. Naturalmente, aggiungeva il Leicht a partire dalla riedizione del 1951, «qualche pensiero nostalgico verso il periodo patriarcale non poteva mancare», ma non è il caso di «biasimare i Friulani che si diedero a Venezia [...] spinti da una ferrea necessità»[77].

Il capitolo III dell'opera del Leicht, dedicato all'età veneta, seppure sintetico nella trattazione – i tre secoli e mezzo della dominazione veneta occupano meno della metà dello spazio dei tre secoli e mezzo di regime patriarchino – appare equilibrato nei giudizi storici e innovativo nei temi. Rispetto all'impostazione secondo la quale il difetto di Venezia era consistito nel lasciare troppo spazio alle autonomie friulane, Leicht ridimensiona molto l'autonomia politica dell'assemblea della Patria, sovradimensionando forse la capacità di imporre la propria autorità e legge della Serenissima.

L'innovazione maggiore delle pagine del Leicht, oltre ad una concezione "larga", da Gorizia al pordenonese, del Friuli, consiste tuttavia nell'aver dedicato spazio a temi quali l'economia e i movimenti sociali, anche in una pubblicazione sintetica come la sua *Breve storia*. Temi quali il significato dell'introduzione del corpo della contadinanza, la rivolta udinese del Carnevale del 1511 e la sua vasta propagazione al tessuto dei castelli signorili, il tema dei livelli e del peso economico che essi rivestivano nei rapporti tra proprietà terriera e classi lavoratrici, le trasformazioni dell'economia friulana nel Settecento e i suoi progressi: questi e altri argomenti contribuirono a rompere quella patina di noiosa ripetitività che contraddistingueva l'età veneta nelle storie del Friuli in voga allora, e la storia economica e sociale che proprio in quegli anni emergeva con forza in tutta Europa divenne così con Leicht storia del Friuli a tutti gli effetti. In questo senso pare significativo che, in capo alla scarna bibliografia dedicata a questo periodo, il Leicht citasse proprio l'articolo di Vincenzo Marchesi sulle relazioni dei luogotenenti udinesi con cui si sono aperte queste note.

Più asciutta nello stile ma più analitica nella trattazione – anche se il periodo veneto occupa una frazione ridotta dell'intero ponderoso volume – è la storia di Pio Paschini. Oltre alla cospicua, ancorché prevedibile, dati gli

[76] Leicht, *Breve storia*, p. 116.
[77] *Ibidem*, pp. 181-182.

interessi dello studioso, attenzione rivolta alle problematiche spirituali soprattutto cinquecentesche, la parte relativa all'età veneta conferma l'adozione compiuta delle tematiche economiche e sociali nel novero degli argomenti costituenti la storia del Friuli. Spazio considerevole è dato alla rivolta del 1511 (calata nel contesto più ampio delle guerre veneto-asburgiche e della guerra della Lega di Cambrai), all'organizzazione della contadinanza, alla produzione e agli scambi. Più convenzionali, invece sono i paragrafi dedicati alla costruzione della fortezza di Palma e alla guerra di Gradisca. Per quanto riguarda il Settecento appare preponderante l'interesse per la soppressione del patriarcato, che introduce tuttavia ad una riconsiderazione dei rapporti veneto-asburgici nel corso del Settecento che non appaiono più, come nella precedente età nazionalistica, viziati da livore antiaustriaco.

Al medesimo torno d'anni e alla stessa atmosfera storiografica di severo attaccamento alla disciplina filologica appartiene l'opera più importante di questo periodo sul fronte della storiografia veneziana: la *Storia della Repubblica di Venezia* di Roberto Cessi (1885-1969), che vide la luce tra 1944 e 1946[78] con il proposito esplicito di non soggiacere a «nessun intendimento romantico, né apologetico»[79]. Lo spazio che essa riservava al Friuli all'interno della compagine statale repubblicana era tuttavia assai ridotto: al medievalista Cessi interessava senza dubbio di più la vicenda dello stato patriarchino (come dimostra la scarna bibliografia di riferimento sul Friuli tutta incentrata su questo periodo), che non quella della Patria provincia dello Stato aristocratico veneto.

Più in generale, era la dimensione del problema delle modalità della costruzione e della conduzione dello Stato territoriale veneto che mancavano praticamente del tutto nella sintesi dello storico padovano. Sarebbe dovuto passare ancora qualche anno perché le opere di Marino Berengo sul Settecento[80] e di Angelo Ventura sui rapporti tra la Terraferma e il governo veneziano[81] indicassero la strada di una definitivamente nuova riconsiderazione del vicenda storica del Friuli all'interno dello Stato veneziano.

[78] Cessi, *Storia della Repubblica*.
[79] Preto, *Cessi, Roberto*. Sulla storiografia di Cessi si veda ora Simonetto, *Itinerari storiografici*.
[80] Berengo, *La società veneta* (su cui si veda ora la *Premessa* di Piero Del Negro all'edizione Roma 2009).
[81] Ventura, *Nobiltà e popolo* (II ed. 1993), su cui si veda Knapton, *«Nobiltà e popolo»*. È da notare che Ventura si richiamò esplicitamente alle tesi di Leicht e al suo "acuto sguardo", sia per la serrata aristocratica dei Consigli cittadini di Terraferma, sia per il ruolo autonomo del movimento contadino nella rivolta del 1511 (II ed. *Nobiltà e popolo*, pp. 106 nota, 138 nota).

Opere citate

L. e G. Amaseo, G.A. Azio, *Diari udinesi dall'anno 1508 al 1541*, Venezia 1884.
P. Antonini, *Il Friuli orientale*, Milano 1865.
P. Antonini, *Del Friuli ed in particolare dei trattati da cui ebbe origine la dualità politica in questa regione*, Venezia 1873.
A. Battistella, *La Repubblica di Venezia ne' suoi undici secoli di storia*, Venezia 1921.
G. Benzoni, *La storiografia*, in *Storia della cultura veneta*, diretta da G. Arnaldi e M. Pastore Stocchi, 6, *Dall'età napoleonica alla prima guerra mondiale*, Vicenza 1986, pp. 597-623.
G. Benzoni, *Dal rimpianto alla ricostruzione storiografica*, in *Venezia e l'Austria*, a cura di G. Benzoni e G. Cozzi, Venezia 1999, pp. 343-370.
M. Berengo, *La società veneta alla fine del Settecento. Ricerche storiche*, Firenze 1956.
R. Caimmi, *La guerra del Friuli 1615-17 altrimenti nota come Guerra di Gradisca o degli Uscocchi*, introduzione di G. Trebbi, Gorizia 2007.
P. Cammarosano, *Gli studi friulani di Carlo Guido Mor*, in *Carlo Guido Mor e la storiografia giuridico-istituzionale italiana del Novecento*, a cura di B. Figliuolo, Udine 2003, pp. 87-92.
G. Cappello, *La guerra di Gradisca*, in «Bollettino dell'Ufficio storico» del Comando del corpo di Stato maggiore», 3 (1928), 3, pp. 188-206.
G. Cappelletti, *Breve corso di storia di Venezia condotta sino ai nostri giorni a facile istruzione popolare*, Venezia 1872.
G. Cappelletti, *Storia di Venezia*, Venezia 1850-1855, 13 voll.
M. Canella, *Appunti e spunti sulla storiografia veneziana dell'Ottocento*, in «Archivio veneto», 106 (1986), pp. 90-97.
L. Cargnelutti, *Vincenzo Joppi e la storia del Friuli*, in *Vincenzo Joppi (1824-1900)*, a cura di F. Tamburlini e R. Vecchiet, Udine 2004, pp. 37-55.
L. Cargnelutti, *Manzano (di) Francesco*, in *Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei friulani*, III, pp. 2060-2065.
L. Cargnelutti, *Marchesi, Vincenzo*, in *Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei friulani*, III, pp. 2084-2086.
L. Casella, *Introduzione*, in *Rappresentanze e territori. Parlamento friulano e istituzioni rappresentative territoriali nell'Europa moderna*, Udine 2003, pp. 9-33.
L. Casella, *Storia istituzionale e Friuli veneto. Temi della storiografia locale tra Ottocento e primo Novecento*, in *Rappresentanze e territori. Parlamento friulano e istituzioni rappresentative territoriali nell'Europa moderna*, Udine 2003, pp. 433-458.
L. Casella, *Manzano, Francesco di*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 69, Roma 2007, pp. 256-259.
L. Casella, *Un laboratorio politico di confine. La Patria del Friuli prima dell'Italia (secc. XVIII-XIX)*, in *Nazioni d'Italia. Identità politiche e appartenenze regionali fra Settecento e Ottocento*, a cura di A. De Benedictis, I. Fosi e L. Mannori, Roma 2012, pp. 151-178.
G.B. Cergneu, *Cronaca delle guerre dei friulani coi Germani dal 1507 al 1524*, a cura di V. Joppi e V. Marchesi, Udine 1895.
R. Cessi, *Storia della Repubblica di Venezia*, Milano-Messina 1944 e 1946, 2 voll.
G. Cogo, *La sottomissione del Friuli al dominio della Repubblica veneta (1418-1420) con nuovi documenti*, in «Atti dell'Accademia di scienze, lettere ed arti di Udine», s. II, 3 (1895-1896), pp. 95-146.
G. Comelli, *Antonini, Prospero*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 3, Roma 1961, pp. 522-523.
G.B. Corgnali, *Bibliografia degli scritti di V. Marchesi*, in «Archivio veneto», s. V, 36-37 (1945), pp. 268-273.
G. Dandolo, *La caduta della Repubblica e i suoi ultimi cinquant'anni*, Venezia 1855.
E. Degani, *I partiti politici in Friuli nel 1500 e la storia di un famoso duello*, Udine 1900.
F. De Vitt, *Battistella Antonio*, in *Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei friulani*, III, pp. 334-338.
A. Del Col, *La Riforma cattolica nel Friuli vista da Paschini*, in *Atti del convegno di studio su Pio Paschini nel centenario della nascita 1878-1978*, a cura di G. Fornasir, Udine [1978], pp. 123-141.
P. Del Negro, *La fortuna della guerra di Gradisca nelle storie generali veneziane tra il secondo Seicento e il primo ventennio del Novecento*, in *«Venezia non è da guerra». L'Isontino, la*

società friulana e la Serenissima nella guerra di Gradisca (1616-1617), a cura di M. Gaddi e A. Zannini, Udine 2008, pp. 339-347.
F. di Manzano, *Annali del Friuli ovvero Raccolta delle cose storiche appartenenti a questa regione*, VI, Udine, Tip. G. Seitz, 1868, 6 voll.
M. Donaglio, *Il politico*, in *L'enigma della modernità*, pp. 129-164.
L'enigma della modernità. Venezia nell'età di Pompeo Molmenti, a cura di G. Pavanello, Venezia 2006.
L. Ferrari, *Gorizia ottocentesca, fallimento del progetto della Nizza austriaca*, in *Il Friuli Venezia Giulia*, pp. 313-375.
G. Ferri, *Leicht, Pier Silverio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 64, Roma 2005, pp. 315-318.
A. Fradeletto, *La storia di Venezia e l'ora presente d'Italia*, Torino 1916.
G. Francescato e F. Salimbeni, *Storia, lingua e società in Friuli*, Udine 1977.
Il Friuli Venezia Giulia, a cura di R. Finzi, C. Magris, G. Miccoli, Torino 2002 (Storia d'Italia. Le regioni dall'Unità a oggi).
R. Fulin, *Breve sommario di storia veneta*, Venezia 1873.
R. Fulin, *Viaggio in Spagna di Francesco Janis da Tolmezzo compendiato da Marin Sanudo*, in «Archivio veneto», 22 (1881), pp. 63-103.
G. Gullino, *Molmenti e l'Istituto Veneto*, in *L'enigma della modernità*, pp. 3-18.
Indice generale dell'«Archivio veneto» 1871-1930, a cura di R. Cessi, Venezia 1935.
M. Isnenghi, *La cultura*, in *Venezia*, a cura di E. Franzina, Roma-Bari 1986, pp. 381-482.
M. Infelise, *Intorno alla leggenda nera di Venezia nella prima metà dell'Ottocento*, in *Venezia e l'Austria*, a cura di G. Benzoni e G. Cozzi, Venezia 1999, pp. 309-321.
M. Infelise, *Venezia e il suo passato. Storie miti «fole»*, in *Storia di Venezia. L'Ottocento e il Novecento*, II, a cura di M. Isnenghi e S.J. Woolf, Roma 2002, pp. 967-988.
V. Joppi, *Lettere storiche sulla guerra del Friuli (1616-1617)*, Udine 1882.
V. Joppi, *Delle fonti per la storia del Friuli*, in «Archivio veneto», 10 (1880), t. XX, pp. 416-425.
M. Knapton, *"Nobiltà e popolo" e un trentennio di storiografia veneta*, in «Nuova rivista storica», 82 (1998), 1, pp. 168-192.
S. Lanaro, *Genealogia di un modello*, in *Il Veneto*, a cura di S. Lanaro, Torino 1984 (Storia d'Italia. Le regioni dall'Unità a oggi), pp. 5-96.
P.S. Leicht, *Francesco di Manzano e la storiografia friulana*, in «Memorie storiche forogiuliesi», 17 (1921), pp. 103-115.
P.S. Leicht, *Breve storia del Friuli*, Udine 1923.
P.S. Leicht, *La rappresentanza dei contadini presso il veneto luogotenente della Patria del Friuli*, in Leicht, *Studi e frammenti*, Udine 1903, ora in *Poteri assemblee autonomie (il lungo cammino verso la sovranità popolare). Miscellanea in memoria di Roberto Celli*, Udine 1989, pp. 77-90.
C. Lorenzini, *Dalle periferie. Conflittualità sociali e strutture economiche nella montagna friulana nel Cinquecento*, in *Rivolte e ribellismo tra medioevo ed età moderna. A cinquecento anni dalla «crudel zobia grassa» di Udine*. Atti del Convegno internazionale di studi, Udine-Colloredo di Monte Albano, 12-14 maggio 2011, in corso di pubblicazione.
C. Manfroni, *Gli studi storici in Venezia dal Romanin ad oggi*, in «Nuovo Archivio veneto», n.s., 16 (1908), pp. 18-38.
V. Marchesi, *Le relazioni dei luogotenenti della Patria del Friuli al Senato veneziano*, in «Annali del R. Istituto tecnico Antonio Zanon in Udine», s. II, 11 (1893), pp. 41-73.
V. Marchesi, *Nel primo centenario della caduta della Repubblica veneta. Note ed appunti. Lettura fatta all'adunanza del 16 luglio 1897 dal segretario V. Marchesi*, estratto da «Atti dell'Accademia di Udine», s. 2, 4 (1897), Udine 1897.
G. Marchetti, *Il Friuli. Uomini e tempi*, Udine 1959.
P. Molmenti, *Storia di Venezia nella vita privata. Dalle origini alla caduta della Repubblica*, Bergamo [1879].
P. Molmenti, *Il dominio veneto nel Friuli*, in «Nuovo archivio veneto», 3 (1893), t. VI, pp. 87-110.
N. Monticoli, *Descrittione del sacco MDXI seguito in Udine il Giovedì XXVII febbraio*, a cura di G. Ciconi, Udine 1857.
C.G. Mor, *Uno sguardo alla storia della storiografia* friulana, in «Sot la nape», 24 (1972), 3, pp. 16-24.
C.G. Mor, *Due centenari*, in *Atti del Convegno per il centenario della nascita di Pier Silverio Leicht e di Enrico Del Torso*, Udine 1976, pp. 1-10.

L. Morassi, *Il Friuli, una provincia ai margini (1814-1914)*, in *Il Friuli Venezia Giulia*, pp. 5-148.
E. Musatti, *Storia d'un lembo d'Italia ossia Venezia ed i Veneziani*, Padova 1886.
E. Musatti, *Guida storica di Venezia*, Venezia 1890.
E. Musatti, *Storia di Venezia*, Milano 1914-15, 2 voll.
Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei friulani, III, *L'età contemporanea*, a cura di C. Scalon, C. Griggio, G. Bergamini, Udine 2011.
F.M. Paladini, *Da Agnadello a Campoformido: dal 1797 verso una* controstoria *d'Italia*, in *1509-2009. L'ombra di Agnadello: Venezia e la Terraferma*. Atti del Convegno Internazionale di studi, Venezia 14-15-16 maggio 2009, a cura di G. Del Torre e A. Viggiano, in «Ateneo veneto», s. III, 197 (2010), 9/I, pp. 195-232.
P. Paschini, *Storia del Friuli*, Udine 1934-1936, 3 voll.
G. Perusini, *L'armamento delle cernide friulane all'epoca veneta*, in «Armi antiche», numero unico (1960), pp. 43-73.
G. Perusini, *P.S. Leicht e la storiografia friulana*, in *Atti del Convegno per il centenario della nascita di Pier Silverio Leicht e di Enrico Del Torso*, Udine 1976, pp. 1-13.
L. Pes, *Fulin, Rinaldo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 56, Roma 1998, pp. 702-703.
L.P. [L. Pilosio], *Vincenzo Marchesi*, in «Archivio veneto», s. V, 36-37 (1945), pp. 266-267.
C. Povolo, *The Creation of Venetian Historiography*, in *Venice reconsidered. The history and civilization of an Italian city-state, 1297-1797*, a cura di J. Martin e D. Romano, Baltimore 2000, pp. 491-519.
P. Preto, *Cappelletti, Giuseppe*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 18, Roma 1975, pp. 716-718.
P. Preto, *Cessi, Roberto*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 24, Roma 1980, pp. 269-273.
G. Romanelli, *Venezia nella vita privata. L'ideologia delle venezianità*, in *L'enigma della modernità*, pp. 19-26.
S. Romanin, *Storia documentata di Venezia*, Venezia 1853-1861, 10 voll.
S. Romanin, *Lezioni di storia veneta*, Firenze 1875, 2 voll.
A. Sagredo, *Sommario della storia della Repubblica di Venezia*, Padova e Verona 1887.
F. Salimbeni, *Francesco di Manzano e la storiografia del suo tempo*, in «Archivio storico italiano», 117 (1984), 2, pp. 283-313.
T. Sguazzero, *Antonini, Prospero Francesco*, in *Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei friulani*, III, pp. 173-177.
M. Simonetto, *Itinerari storiografici del Novecento: Roberto Cessi e il problema delle origini del Risorgimento*, in «Terra d'Este», 33 (2007), pp. 113-134.
A. Tagliaferri, *Struttura e politica sociale in una comunità veneta del '500 (Udine)*, Milano 1969.
A. Tagliaferri, *Venezia e il Friuli. Problemi storiografici*, Milano 1982.
F. Tamburlini, *Joppi Vincenzo*, in *Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei friulani*, III, pp. 1805-1810.
G. Tassini, *Curiosità veneziane ovvero origini delle denominazioni stradali di Venezia*, Venezia 1863.
«Venezia non è da guerra». L'Isontino, la società friulana e la Serenissima nella guerra di Gradisca (1616-1617), a cura di M. Gaddi e A. Zannini, Udine 2008-
A. Ventura, *Nobiltà e popolo nella società veneta del '400 e '500*, Bari 1964 (Milano 1993[2]).
M. Vigato, *La Guerra Veneto-arciducale di Gradisca (1615-1617)*, in «Ce fastu?», 70 (1994), 2, pp. 193-223.
M. Zabbia, *Per una storia dell'erudizione storica friulana tra Otto e Novecento*, in «Quaderni guarneriani», 10 (1990), pp. 107-127.
M. Zabbia, *Leicht Pier Silverio*, in *Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei friulani*, III, pp. 1869-1874.
L. Zanchini, *Battistella, Antonio Paolo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 7, Roma 1965, p. 262.

Andrea Zannini
Università degli Studi di Udine
andrea.zannini@uniud.it

Reti Medievali Rivista, 16, 1 (2015)
<http://rivista.retimedievali.it>
ISSN 1593-2214 © 2015 Firenze University Press
DOI 10.6092/1593-2214/444
Patrie storiografiche sui confini orientali
tra Otto e Novecento
a cura di Andrea Tilatti e Marino Zabbia

Al di là delle Alpi?
Storici tirolesi e carinziani tra grandi e piccole patrie

di Giuseppe Albertoni

1. *Gli austriaci hanno un'unica patria?*

Nel 1919 sulle ceneri dell'Impero austro-ungarico nacque una nuova repubblica, la cosiddetta *Deutschösterreich*, un'Austria che raggruppava in un unico stato a base nazionale i precedenti *Kronländer* di lingua tedesca, con l'unica eccezione del Tirolo meridionale[1]. Le forze vincitrici della prima guerra mondiale in tal modo avevano applicato anche all'Austria il "principio di nazione" elaborato dai movimenti patriottici e nazionalisti del secolo XIX, un principio che, per usare un'efficace immagine riproposta in tempi recenti da Alberto Maria Banti, rappresentava la nazione come una "comunità di discendenza" definita da un punto di vista biologico, culturale, linguistico e territoriale[2].

Ma l'Austria era una "comunità di discendenza"? E gli austriaci avevano mai anelato a un'unica patria? I primi a dubitarne furono proprio alcuni tra i maggiori intellettuali austriaci del tempo, come per esempio Robert Musil, che all'austriaco tentennante tra la Federazione danubiana e la Grande Germania nel 1919 aveva dedicato un saggio dal titolo eloquente: *L'austriaco di*

[1] Sulle vicende dell'Austria nell'immediato primo dopoguerra si veda per un primo, rapido, inquadramento Vocelka, *Geschichte Österreichs*, pp. 91-100; per un'analisi più ampia del processo che portò allo smembramento dell'Impero austro-ungarico Rumpler, *Eine Chance für Mitteleuropa* e Bellabarba, *L'impero asburgico*, pp. 173-220, a cui rimando anche per ulteriori indicazioni bibliografiche.

[2] Su questi temi com'è noto la bibliografia è vastissima. In questa sede mi limito a rimandare ad alcuni testi dedicati al "sentimento" di nazione in Italia e Austria: Banti, *La nazione del Risorgimento*; Banti, *Sublime madre nostra*; Bruckmüller, *Nation Österreich*; Cazzola, *«Dell'austriaco qual è mai la patria?»*; Fellner, *Geschichtsschreibung*.

Buridano[3]. D'altra parte, la stessa definizione di austriaco era stata per lungo tempo intrinsecamente ambigua e, ai più, appariva una sorta di astrazione, di cornice identitaria ordinatrice basata, più che su elementi biologici, nazionali o linguistici, sulla lealtà nei confronti dello Stato e dell'autorità imperiale[4]. Con buona pace dei nazionalisti e dei patrioti italiani, che spesso rappresentavano nella panflettistica e in scritti rivolti al grande pubblico gli austriaci come una "razza" omogenea, opposta a quella italiana[5], nell'Impero asburgico a partire almeno dal 1848 si erano sviluppati forti "patriottismi locali", che usavano in piccola scala parte degli stessi strumenti "genealogici" di costruzione dell'identità nazionale impiegati efficacemente in Italia dai protagonisti del Risorgimento. Si trattava di strumenti che, però, perdevano la loro efficacia politica e narrativa se proiettati su un'entità plurinazionale e cangiante come l'Impero[6]. Era solo in ambito regionale, infatti, che nell'Impero si potevano elaborare delle "comunità di discendenza". E per questa elaborazione la ricerca storica era fondamentale, soprattutto là dove le "comunità" si sentivano in particolare pericolo e potevano richiamarsi a un passato storico che desse un senso di appartenenza. Fu questo il caso del Tirolo e della Carinzia, due regioni lontane, assai diverse nella loro evoluzione storica, ma accomunate nel loro destino politico dal 1286 al 1335, quando entrambe furono rette da Mainardo II di Gorizia-Tirolo e da suo figlio Enrico[7]. Proprio la morte di quest'ultimo senza eredi maschi fece sì che dapprima il ducato di Carinzia nel 1335, poi la contea del Tirolo nel 1363 passassero sotto il controllo degli Asburgo. Cominciava così per ambedue i *Länder* una lunga fase storica, che si sarebbe conclusa alla fine della prima guerra mondiale.

[3] Si veda Musil, *Sulla stupidità e altri scritti*, p. 77, dove possiamo leggere: «Il buon austriaco tentenna, indeciso tra i due mucchi di fieno di Buridano. A destra la Federazione danubiana, a sinistra la Grande Germania. Da vecchio loico, che i trattati di logica non si stancano di lodare, egli non si accontenta di soppesare il valore calorico delle due qualità di fieno; non gli basta la semplice constatazione che quello del Reich è più energetico, anche se i primi bocconi potrebbero essere indigesti per uno stomaco non troppo robusto. Il buon austriaco esamina il dilemma annusando l'aroma spirituale. Così il nostro austriaco scopre la cultura austriaca».

[4] Cazzola, *«Dell'austriaco qual è mai la patria?»*, pp. XXIX-XXXIV.

[5] Significativo, da questo punto di vista, è per esempio un articolo di Anna Maria Mozzoni, una pioniera del femminismo italiano, pubblicato nel 1915 e riportato in Banti, *Sublime madre nostra*, p. 106, in cui gli austriaci, con un interessante riuso di stereotipi relativi alla barbarie germanica e al medioevo "feudale", erano rappresentati come «uomini aspri e duri, dalla fantasia triste e macabra [...] la cui coscienza non ha potuto ancora sbarazzarsi dei recenti reliquiari barbarici e dai dogmi crudeli della feudalità». Essi sarebbero stati l'esatto opposto degli italiani, una «razza gentile e geniale» cresciuta tra i «miti giocondi della radiosa civiltà latina». «Tra due antitesi così assolute – scrisse la Mozzoni – nessun rapporto pacifico è possibile».

[6] Per un primo inquadramento di questi aspetti, Vocelka, *Österreichische Geschichte*, pp. 91-94.

[7] Purtroppo non esiste una ricostruzione storica complessiva relativa al Tirolo e alla Carinzia nell'età di Mainardo II e di Enrico I. Di conseguenza anche per questa fase storica dobbiamo fare riferimento a delle sintesi a carattere regionale. Per il Tirolo si veda Riedmann, *Mittelalter*, pp. 291-698, in particolare pp. 426-444; per la Carinzia: Fräss-Ehrfeld, *Geschichte Kärntens*, I, pp. 334-397.

2. *Centro e periferia tra ricerca storica e patriottismi*

Pur in forme e modi diversi, la definizione di "autonomia" politica in Tirolo e in Carinzia andò di pari passo con la precoce elaborazione di una narrazione storica incentrata sulla "particolarità" del proprio passato. Si fondò, in tal modo, un senso di appartenenza collettivo basato sull'idea di essere una "comunità" autonoma, con un'unica storia e un unico "spazio politico". Meno importante, in questa fase, era il richiamo a un'unica lingua. Sia in Tirolo sia in Carinzia, d'altra parte, com'è noto la popolazione in lingua tedesca pur preponderante nel suo insieme conviveva (e convive) con popolazioni di altra lingua, italiani, ladini, sloveni. Soprattutto in Carinzia le differenze linguistiche non sembrarono costituire un ostacolo per i primi intellettuali di lingua tedesca che elaborarono una definizione di identità collettiva: «Ein Vaterland und ein Volk» era, per esempio, la parola d'ordine dei carinziani già nel secolo XVI[8]. Proprio in questo periodo, infatti, lo storico Michael Gotthard Christalnik – autore di una storia della Carinzia commissionata dai rappresentanti dei "ceti" (*Landstände*) che sedevano nel parlamento regionale[9] – scrisse che «i carinziani "slavi" si sono uniti e mischiati in Carinzia con i tedeschi con tale forza da aver costituito un unico popolo»[10]. Anche in Tirolo nel 1809 fu un "unico popolo", un "*einerlei Volk*" a sollevarsi contro la dominazione napoleonica franco-bavarese, al di là delle differenze linguistiche tra "*Deutschtiroler*" e "*Welschtiroler*" – tirolesi tedeschi e italiani – e, ovviamente, della preponderanza numerica dei primi[11]. Ma a partire dall'epoca napoleonica questo "patriottismo" su base regionale dovette cominciare a confrontare la propria narrazione del passato con quella del nascente nazionalismo, con la nuova "mitologia" nazional-patriottica. In questo particolare contesto politico e ideologico sia in Carinzia, sia in Tirolo si svilupparono nuove narrazioni storiche che provavano a ridefinire il senso di appartenenza delle comunità locali

[8] Fräss-Ehrfeld, *Geschichte Kärntens*, III/2, p. 17. Più in generale sul rapporto politico e identitario tra Carinzia e Austria si veda *Kärnten und Wien*.

[9] L'opera di Christalnik fu successivamente rielaborata e pubblicata da un altro erudito carinziano, Hieronimus Megiser. Si veda Megiser, Christalnik, *Annales Charintiae*. Su Christalnik, per un primo orientamento, si veda Großmann, *Christalnik, Michael Gotthard*, p. 219. Su Megiser si veda Boockmann, *Megiser, Hieronymus*, pp. 619-620. Sulla stesura degli *Annales Charintiae* si veda Großmann, *M. Christalnik*, pp. 359-373.

[10] Ho virgolettato in traduzione il termine "slavo" perché esso rende solo parzialmente il termine *windisch* impiegato da Megiser nel testo originale, che riproduco qui di seguito, e usato da molti autori di lingua tedesca d'età moderna sia per designare gli slavi nel loro insieme, sia per gli sloveni (a tal proposito Štih, *The Middle Ages*, p. 384, nota 15): «Denn es haben sich die windischen Kärntner mit den Deutschen in Kärnten also gewaltiglich vereiniget und untereinander vermischet, daß aus ihnen einerlei Volk ist worden», citato in Fräss-Ehrfeld, *Geschichte Kärntens*, III/2, p. 25.

[11] A lungo, nel corso del Novecento, la storiografia e la "mitologia popolare" ha enfatizzato il carattere nazional-patriottico "tedesco-tirolese" dell'insurrezione guidata da Andreas Hofer nel 1809. Si tratta di un quadro messo in discussione dalla storiografia più aggiornata solo negli ultimi anni, in particolare in occasione delle celebrazioni dell'insurrezione hoferiana del 2009. Per un primo orientamento a tal proposito si vedano *Abschied vom Freiheitskampf?* e *Eliten in Tirol*.

a partire dalla lingua. Si trattava di posizioni che, tuttavia, nella prima metà del secolo XIX rimasero minoritarie, soprattutto in Carinzia, il cui smembramento politico attuato in età napoleonica fu mantenuto sino al 1848[12].

Il venir meno di una Carinzia come soggetto politico autonomo spinse, infatti, un numero consistente di intellettuali e di uomini di cultura a raccogliersi, al di là del loro "gruppo linguistico", attorno a iniziative che dovevano ricordare la particolarità della storia carinziana[13]. Questo processo partì già nel 1811, quando fu fondata la rivista «Carinthia» a opera della *Gesellschaft von Vaterlandsfreunde*, la società degli "amici della patria": una patria che, naturalmente, non era l'Austria ma la Carinzia[14]. La *Gesellschaft* aveva lo scopo di mantener viva la cultura carinziana attraverso la pubblicazione di studi storici, testi letterari e altre testimonianze culturali. Essa contribuì in modo decisivo a dare centralità alla storia nel discorso pubblico, tanto che a circa trent'anni dalla sua fondazione nel 1844 fu costituito il *Geschichtsverein für Kärnten* che si proponeva di "restituire il suo onore" alla Carinzia attraverso la ricerca storica. Tale intento fu perseguito anche dopo il 1848, quando la Carinzia fu finalmente ricostituita come *Land* autonomo[15].

La sollecitazione del senso identitario carinziano fu attuata anche attraverso l'istituzione di un Museo dell'Associazione, in cui dovevano essere conservati i cimeli della storia "patria". Contemporaneamente fu costituito un archivio in cui si cercò di raccogliere la documentazione scritta del passato, ponendo le basi per una sorta di "genealogia filologica" della patria; tra i suoi esiti maggiori, si ebbe agli inizi del Novecento l'istituzione a Klagenfurt di un *Landesarchiv*, un archivio regionale, e la pubblicazione delle testimonianze scritte d'età medievale – il "periodo d'oro" della storia carinziana – nei *Monumenta Historica Ducatus Carinthiae*, su cui ci soffermeremo tra breve[16]. Per ora possiamo ricordare, invece, come anche in Tirolo, in minor conflittualità in questa fase col potere centrale viennese, grossomodo nei medesimi anni fu fondato un "luogo della memoria" di primaria importanza, con l'istituzione nel 1823 del *Landesmuseum Ferdinandeum* (così chiamato dall'allora principe Ferdinando, futuro imperatore Ferdinando I) destinato a sua volta a "custodire" la memoria storica del *Land Tirol* con esposizioni permanenti, mostre, pubblicazioni.

Minoritarie sino al 1848, le posizioni che proponevano di ridefinire il "patriottismo" carinziano e tirolese a partire dall'idea di nazione come comunità di discendenza unita dalla lingua cominciarono a diffondersi maggiormente nella seconda metà del secolo XIX, coniugandosi spesso con le nuove rivendi-

[12] Fräss-Ehrfeld, *Geschichte Kärntens*, III/2, pp. 18-19.
[13] *Ibidem*, pp. 25-27.
[14] Sulla storia della rivista «Carinthia» e sul suo contesto politico e culturale si veda per una prima informazione sintetica Fräss-Ehrfeld, *Die Carinthia*., pp. 26-27.
[15] Fräss-Ehrfeld, *Geschichte Kärntens*, III/2, p. 19.
[16] Si veda oltre, nota 29.

cazioni d'indipendenza nazionale delle "minoranze" italiana e slovena[17]. Della via seguita dagli storici del "Tirolo italiano", che proprio in questo contesto fu ribattezzato come "Trentino"[18], rimando al saggio di Gian Maria Varanini contenuto in questa rivista. Per quel che riguarda gli storici sloveni, su cui purtroppo le mie competenze sono estremamente circoscritte, mi limito a ricordare come le posizioni di coloro che proponevano una divisione della Carinzia slovena da quella tedesca si fossero affermate sempre più a partire dal 1867, quando fu istituita la cosiddetta "doppia monarchia" austro-ungherese: infatti il riconoscimento della pariteticità degli ungheresi fu vissuto da molti austriaci di lingua slava come un affronto[19]. In questo contesto il governo centrale viennese, preoccupato dell'uso politico della storia fatto dai movimenti indipendentistici o patriottici, già a partire dal 1848 aveva preso una serie di disposizioni volte a rafforzare l'insegnamento delle discipline storiche nelle università secondo criteri "oggettivi", basati soprattutto sull'edizione delle fonti. Fu così che per preparare professionalmente in modo altamente qualificato quanti operavano in ambito storico a vario titolo – storici, archivisti, "operatori museali" – nel 1854 presso l'Università di Vienna fu fondato l'*Institut für österreichische Geschichtsforschung* per volontà dell'allora ministro della cultura, il conte Leo Thun-Hohenstein[20]. Gli intenti che lo muovevano erano, al contempo, di ordine culturale e di ordine politico, come emerge da una lettera che il ministro scrisse nel settembre del 1853 all'imperatore Francesco Giuseppe. In essa egli ricordò all'imperatore come la nuova istituzione avrebbe raggiunto il suo scopo solo se fosse riuscita ad attirare i migliori giovani talenti dai diversi *Kronländern* dell'Impero e a sottrarli «a quei ristretti circoli d'opinione che spesso altrimenti attraggono i giovani di grande talento, distraendoli dai fini della ricerca storica sotto l'influsso di istanze nazionaliste, trasformandoli in semplici uomini politici»[21].

Il progetto del conte Thun-Hohenstein ebbe successo, anche se solo in parte. L'istituto viennese divenne effettivamente un centro d'attrazione per

[17] Fräss-Ehrfeld, *Geschichte Kärntens*, III/2, pp. 19-23.
[18] Su questi aspetti si veda Nequirito, *Territorio e identità*.
[19] Fräss-Ehrfeld, *Geschichte Kärntens*, III/2, p. 21. La questione dell'identità slovena richiederebbe una trattazione a parte per la sua complessità e per il ruolo in essa giocato da storici e intellettuali rilevanti e influenti quali, per fare solo alcuni esempi, Andrej Einspieler, paladino dell'uso della lingua slovena nel secondo Ottocento oppure, in tempi più recenti, il filologo ed etnologo Ivan Grafenauer, il cui figlio, Bogo Grafenauer, è stato tra i principali promotori del rinnovamento della medievistica (ma non solo) slovena nel secondo Novecento. Proprio uno dei principali allievi di Bogo Grafenauer, Peter Štih, è autore di alcuni importanti studi dedicati alla tradizione storiografica slovena tra Otto e Novecento: Štih, *The Middle Ages*, pp. 9-83; Štih, *Nationswerdung* e Štih, *Suche nach der Geschichte*.
[20] Su quest'istituto, la sua fondazione e il suo ruolo si rimanda a Lhotsky, *Geschichte des Instituts*, pp. 18-45.
[21] *Ibidem*, p. 26. Questo il testo originale: «Auch wird diese Schule ihrem eigentlichen Zwecke nur dadurch möglichst nahe kommen, daß sie jüngere Talente aus den verschiedenen Kronländer des Kaiserstaates in sich vereinigt und dieselben jenem engen Anschauungskreise entrückt, welcher nicht selten sonst talentvolle Kräfte unter dem Einflusse nationaler Bestrebnisse von dem rechten Ziele der Geschichtsforschung ablenkt und zu bloßen Partheimänner macht».

la "meglio gioventù" della storiografia austriaca, che acquisì una piena padronanza degli strumenti necessari per svolgere un'accurata ricerca storica, soprattutto in ambito medievistico. Ciò accadde in particolare nel periodo in cui la guida dell'Istituto fu affidata, tra il 1869 e il 1891, allo storico tedesco Theodor von Sickel, al cui magistero, ispirato alla tradizione dei *Monumenta Germaniae Historica*, di cui era uno dei principali collaboratori, si formò una nuova generazione di storici[22]. Dal modello dei *Monumenta*, tuttavia, alcuni allievi austriaci di Sickel non trassero solo la perizia filologica, bensì anche l'apparente contraddittorio connubio tra patriottismo e filologia, ben condensato dal famoso motto «Sanctus amor patriae dat animum»[23]. Ciò che alcuni di essi elaborarono fu una nuova forma di patriottismo "dotto", che poteva dialogare ambiguamente con altre forme di patriottismo più "popolare", senza, tuttavia, condividerne il linguaggio o la "reinvenzione" del passato. Alla rivendicazione tutta emozionale delle identità nazionali a partire dal trinomio sangue, suolo e lingua fu contrapposta una "genealogia storica" su base filologica, che vedeva nelle testimonianze documentarie e nella loro pubblicazione l'unico elemento certo su cui basare le rivendicazioni di un rinnovato *Landespatriotismus*. Fu ciò che fece in Carinzia uno degli allievi di Sickel, August von Jaksch[24].

3. *La costruzione di una "genealogia documentaria" carinziana: August von Jaksch*

Nato a Praga nel 1859 da una famiglia boema di lingua tedesca, Jaksch, abbandonati gli iniziali studi di medicina, dal 1876 si dedicò agli studi storici. Lo fece prima presso l'Università della sua città natale, poi a Vienna, dove, dal 1879 al 1881, frequentò l'*Institut für österreichische Geschichtsforschung* assieme, tra gli altri, a un giovane destinato a divenire uno dei maggiori storici austriaci della sua generazione, il tirolese Oswald Redlich, su cui torneremo tra breve[25]. Per ora ci limitiamo a ricordare come per entrambi fu decisivo l'incontro con Sickel, che offrì loro importanti spunti di ricerca e contatti lavorativi[26]. Fu proprio tramite una segnalazione di Sickel che Jaksch nel 1882 si trasferì a Klagenfurt, in Carinzia, per lavorare presso l'archivio del ricordato

[22] Su Sickel, per un primo orientamento, si veda Stelzer, *Sickel*. Sul suo operato alla guida dell'*Institut für österreichische Geschichtsforschung* si veda Lhotsky, *Geschichte des Instituts*, pp. 111-214.
[23] Sul connubio tra filologia e patriottismo che ispirò molti collaboratori dei *Monumenta* cfr. Fuhrmann, *«Sind eben alles Menschen gewesen»*, in particolare p. 12 per il commento del motto e dell'emblema.
[24] Per un primo inquadramento biografico di Jaksch si veda Neumann, *Jaksch, August*. Per un maggior approfondimento si rimanda a Leitner, *August von Jaksch*.
[25] Lhotsky, *Geschichte des Instituts*, pp. 177-178. Jaksch e Redlich frequentarono il XIII corso.
[26] Sull'influenza di Sickel su Jaksch si veda Leitner, *August von Jaksch*, pp. 97-98.

Geschichtsverein für Kärnten[27]. Fu una scelta che segnò la sua vita. In pochi anni divenne il perno attorno al quale ruotavano tutte le attività storiche carinziane.

Lavoratore indefesso, Jaksch riuscì a rivitalizzare le ricerche storiche in Carinzia, dando un "fondamento scientifico" alle rivendicazioni autonomistiche e "patriottiche". Fu sotto tale segno, per esempio, che diresse dal 1897 al 1912 la sezione storica della rivista «Carinthia», dal 1891 pubblicata col titolo di «Carinthia I», rivista che da semplice foglio di cultura varia a diffusione regionale divenne in breve uno dei primi esempi di *Landesgeschichte* di alto livello, in dialogo con le principali riviste storiche del tempo[28]. In modo innovativo e programmatico egli si propose, poi, di pubblicare un'edizione di tutti i documenti della Carinzia medievale che già nel titolo richiamava il modello dei *Monumenta Germaniae Historica*: si tratta dei già menzionati *Monumenta Historica Ducatus Carinthiae*, pubblicati in quattro volumi tra il 1896 e il 1906[29].

Come Jaksch chiarì nella prefazione del primo volume dell'opera, egli si era proposto di predisporre qualcosa di più di un semplice *Urkundenbuch* che raccogliesse, secondo un modello praticato già dagli inizi dell'Ottocento, tutti i documenti d'età medievale (in regesto o in edizione completa) custoditi negli archivi di una determinata regione[30]. Suo fine, infatti, era quello di offrire agli studiosi della *Landesgeschichte* carinziana medievale uno strumento di ricerca che raccogliesse tutti i documenti – nel senso più ampio del termine – legati alla Carinzia sia perché in essa prodotti, sia perché a essa relativi. Non solo; questi documenti avrebbero dovuto essere pubblicati secondo i criteri adottati per le diverse sezioni dei *Monumenta Germaniae Historica*, il cui principale punto di riferimento era costituito dalla sezione *Diplomata*, a lungo guidata da Sickel. Il tutto doveva esser fatto assumendo come campo di ricerca i confini politici della Carinzia, così come si presentavano alla fine del secolo XIX[31]. Si ipostatizzava dunque una *longue durée* della Carinzia nella storia, con un'equazione che identificava il ducato carinziano medievale con la Carinzia contemporanea. La sequenza di documenti proposti ricostruiva in tal modo una sorta di genealogia documentaria che dava unità a tutta la storia della Carinzia medievale. Mosso dalla consapevolezza dell'importanza del "vincolo" documentario, Jaksch dedicò però i primi due volumi dei suoi

[27] Neumann, *Jaksch*, p. 324.
[28] Leitner, *August von Jaksch*, p. 87.
[29] *Monumenta Historica Ducatus Carinthiae*, I-IV; *Monumenta Historica Ducatus Carinthiae. Ergänzungsheft*. Sullo stretto rapporto tra i *Monumenta Historica Ducatus Carinthiae* e i *Monumenta Germaniae Historica*, in particolare i *Diplomata* curati da Sickel, cfr. Leitner, *August von Jaksch*, p. 97. D'altra parte, fu lo stesso Jaksch a esplicitare questo rapporto in von Jaksch, *Vorbemerkungen*, p. XI, dove possiamo leggere: «Was zuerst die Publication der Gurker Urkunden anlangt, so hat selbstverständlich im wesentlichen Th. v. Sickels Diplomata-Ausgabe der Monumenta Germaniae historica [sic!] als Vorbild und Muster gedient».
[30] Si veda von Jaksch, *Vorrede*, pp. VII-VIII.
[31] *Ibidem*, p. VII, dove leggiamo: «Und zwar sollte das Urkundenbuch, dessen Inhalt sich auf mehrere Bände vertheilen würde, Kärnten in seiner heutigen Begrenzung umfassen (. . .)».

Monumenta alla ricca documentazione della sede vescovile di Gurk, fondata nel 1027, mentre solo il terzo e il quarto volume raccolsero tutti gli altri documenti di area carinziana[32]. Punto di partenza, in questo caso, fu un celebre diploma di Carlo Magno con cui l'imperatore franco nell'811 risolse l'annosa controversia tra le sedi episcopali di Salisburgo e Aquileia tracciando il loro confine lungo il corso della Drava[33]. Era questa la prima testimonianza documentaria relativa al territorio carinziano, una testimonianza che apriva una lunga sequenza di fonti conclusa con l'anno 1269, quando si ebbe l'estinzione degli Spanheimer, la famiglia che a lungo aveva guidato il ducato. Era tale *Carinthia felix* che Jaksch ricollegava alla Carinzia del suo tempo.

4. *Dopo il 1919: medievistica, piccole patrie e nuovi nazionalismi: il caso del* Tiroler Urkundenbuch

Con la sua opera Jaksch costituì un modello per i futuri *Urkundenbücher* regionali, che poteva essere apprezzato e usato anche da chi non praticava la *Landesgeschichte*. Il suo intento di fornire uno strumento di alto profilo scientifico anche agli studiosi di storia locale era pienamente riuscito e fu apprezzato dallo stesso von Sickel[34]. L'esempio dello storico e archivista carinziano d'elezione fu seguito da lì a pochi anni anche in Tirolo.

Nel 1907, infatti, la direzione del *Landesmuseum Ferdinandeum* di Innsbruck decise di dotare anche gli studiosi tirolesi di un *Urkundenbuch*, sul modello di quello elaborato per la Carinzia[35]. Si trattava di un'operazione per alcuni aspetti più complessa di quella condotta dallo storico praghese conquistato alla causa carinziana. Questi infatti aveva potuto basare la sua edizioni di fonti a partire da una, sia pur supposta, continuità di realtà politiche con la denominazione "Carinzia" che risaliva all'età carolingia e, dunque, precedeva di oltre un secolo la prima attestazione nel 996 della piccola marca sul Danubio di nome *Ostarrichi* che avrebbe esteso molti anni dopo la propria denominazione ai futuri domini dell'Impero asburgico. La contea del Tirolo, invece, si era affermata solo a partire dalla seconda metà del Duecento e, quindi, aveva una storia "indipendente" di poco più di un secolo, dal momento che, come già accennato, fu acquisita dinasticamente dagli Asburgo nel 1363. Ricostruire una "genealogia documentaria" che desse unità al passato in un'unica cornice territoriale era di conseguenza assai difficile, in particolare per storici che,

[32] Si veda sopra, alla nota 29.
[33] *Monumenta Germaniae Historica*, *Diplomata Karolinorum*, I, *Pippini, Carlomanni, Caroli Magni Diplomata*, n. 211 (811 VI 14), pp. 282-283.
[34] Si veda Leitner, *August von Jaksch*, p. 111, dove è riportato il testo di una lettera elogiativa inviata da Sickel a Jaksch nel 1894.
[35] Per le fasi che portarono alla progettazione di un *Urkundenbuch* tirolese si veda Obermair, *Einleitung*, pp. XI-XIII. Sul rapporto tra il *Tiroler Urkundenbuch* e i *Monumenta Historica Ducatus Carinthiae* si vedano le dichiarazione di Huter, curatore della prima sezione dell'*Urkundenbuch* tirolese, in Huter, *Einleitung*, p. XX.

come i maggiori medievisti tirolesi di inizio Novecento, si erano formati a partire dal rigoroso insegnamento di Julius von Ficker a Innsbruck e di Theodor von Sickel a Vienna[36]. Fu così che gradualmente si affermò la posizione di chi riteneva fosse meglio costruire l'*Urkundenbuch* a partire dalle diocesi medievali presenti nel territorio della successiva contea del Tirolo[37]. Si trattava sicuramente di una posizione rispettosa del passato, ma che non rispondeva alle esigenze identitarie a cui il *Landesmuseum Ferdinandeum* si proponeva di dare un contributo. Il progetto fu di conseguenza momentaneamente accantonato, mentre il principale allievo tirolese di Theodor von Sickel, il già ricordato Oswald Redlich, si fece promotore di un'altra collana di fonti medievali, gli *Acta Tirolensia*, i cui volumi furono dedicati a singoli *corpora* di documenti "privati" medievali, come gli atti notarili bolzanini, editi nel 1899 da Hans von Voltelini (altro importante storico tirolese formatosi a Vienna) o le *notitiae* riportate nei *Libri traditionum* dei vescovi di Sabiona-Bressanone, edite dallo stesso Redlich nel 1886[38]. In ambedue i casi si trattò di edizioni magistrali, a lungo assunte come riferimento da chiunque avesse voluto pubblicare fonti analoghe. Esse rappresentavano al meglio quell'innesto della tradizione storico-filologica dei *Monumenta Germaniae Historica* negli studi di storia regionale vagheggiato dal conte Thun-Hohenstein, un innesto che, tuttavia, diede i propri frutti migliori quando ormai l'Impero asburgico si stava definitivamente frantumando in molte realtà locali.

Il modo in cui gli storici carinziani e tedeschi reagirono ai tragici eventi della prima guerra mondiale, e in particolare ai suoi esiti, fu diverso, perché, com'è noto, assai diverso fu il destino dei due *Kronländer*. In Carinzia il pericolo di una divisione del *Land* portò, pur nel permanere di forti tensioni etniche, a un parziale ricompattamento che determinò un riavvicinamento tra gli esponenti politici di lingua tedesca e slovena, tanto che nel maggio del 1918 i deputati carinziani del parlamento di Vienna inviarono una delegazione unica dall'imperatore Carlo affinché riconoscesse l'unità politica della Carinzia, al di là della lingua che i carinziani parlavano[39]. Fu in questo contesto che quell'unità dei carinziani che la storiografia locale aveva alimentato dal secolo XIX sembrava divenire, sia pur parzialmente, operativa: il 10 ottobre del 1920, nel corso di un referendum tenuto nei territori meridionali della Carinzia, non pochi sloveni, infatti, votarono a favore della permanenza nella nuova *Deutschösterreich*[40]. Con la parallela istituzione del Regno di Iugosla-

[36] Sulla medievistica tirolese tra XIX e XX secolo si veda Albertoni, *Le terre del vescovo*, pp. 27-40.
[37] Obermair, *Einleitung*, p. XII.
[38] Per un primo inquadramento biografico di Redlich, sintetico ma aggiornato, si veda Stelzer, *Redlich, Oswald*. Per le edizioni sopra ricordate si vedano *Die Traditionsbücher des Hochstifts Brixen* e *Die südtiroler Notariats-Imbreviaturen*.
[39] Fräss-Ehrfeld, *Geschichte Kärntens*, III/2, pp. 21-23.
[40] *Ibidem*, pp. 190-198, in particolare p. 193. In generale sul referendum carinziano del 1920 cfr. *Kärntens Volksabstimmung 1920* oltre al più recente Fräss-Ehrfeld, *90 Jahre Kärntner Volksabstimmung*.

via, tuttavia, la ricostruzione e l'uso del passato nel discorso politico portò a una nuova divaricazione tra carinziani, sempre più percepiti come "solo tedeschi", e sloveni[41].

Diverso ancora fu il destino del Tirolo, la cui parte meridionale – che contemplava al suo interno il principale "luogo della memoria" della contea, Castel Tirolo – fu assegnata all'Italia senza, però, che fosse svolto un referendum tra la popolazione. La suddivisione fu legittimata richiamando, com'è noto, il ruolo dello spartiacque alpino come "confine naturale" tra Italia e Austria, basato su una concezione rigidamente naturalistica della nazione, che spesso ancor oggi ci condiziona, portandoci a pensare ai rapporti tra Italia e Austria a partire da un "al di qua" e un "al di là" delle Alpi non raramente fuorviante[42].

Il nuovo contesto politico determinato dal trattato di pace di St.-Germain spinse alcuni storici tirolesi a combattere contro l'ingiustizia perpetrata a danno della loro "piccola patria" con studi in cui le rivendicazioni storico-politiche erano strettamente collegate ad analisi storiche spesso di alto livello, condotte secondo gli standard delle "scuole" storico-filologiche di Innsbruck e Vienna[43]. Fu in questa temperie che la commissione storica del *Museum Ferdinandeum*, sotto la presidenza di Otto Stolz, archivista formatosi a Innsbruck e Vienna e futuro professore di *Storia Austriaca*, *Storia Tirolese* e *Archivistica* presso l'Università di Innsbruck, allora uno degli storici-militanti in prima linea[44], riprese il progetto di pubblicare un *Urkundenbuch* tirolese secondo nuovi criteri che, spazzate le remore precedenti, dovevano dimostrare l'unità politica, culturale e linguistica del Tirolo[45]. Stolz promosse pertanto un'operazione in base alla quale la cornice territoriale secondo cui raccogliere le fonti fu costituita dai confini del cosiddetto "Tirolo storico", e cioè la contea del Tirolo così come si era configurata dal basso Medioevo[46]. Stabilito questo principio, la contea, per l'epoca in cui non esisteva, fu suddivisa internamente in base ai confini diocesani che avrebbero dovuto determinare la suddivisione dell'*Urkundenbuch* in due sezioni; la prima corrispondente ai territori tirolesi delle diocesi di Coira e Trento; la seconda a quelli delle diocesi di Sabiona-Bressanone e Salisburgo[47]. Stolz affidò l'edizione della I sezione – l'unica a essere parzialmente conclusa con la pubblicazione del primo volume nel 1937 prima dello scoppio della seconda guerra mondiale – a un altro "storico in prima linea" per la difesa dell'unità del Tirolo, l'archivista sudtirolese Franz Huter, particolarmente coinvolto emotivamente e politicamente dalla divi-

[41] Si veda, per un primo quadro generale, Fräss-Ehrfeld, *Geschichte Kärntens*, III/2, p. 193.
[42] La bibliografia sulle Alpi come "confine naturale" nel pensiero nazionalista di inizio Novecento è estremamente vasta. Per un primo inquadramento della questione, in questa sede mi limito a rimandare alle osservazioni di carattere generale riportate in Cuaz, *Le Alpi*, pp. 64-72.
[43] Albertoni, *Le terre del vescovo*, pp. 40-54.
[44] Per un recente inquadramento critico di Stolz e del suo operato si veda Siegl, *Otto Stolz*.
[45] Obermair, *Einleitung*, pp. XII.
[46] *Ibidem*.
[47] *Ibidem*.

sione del Tirolo[48]. In un contesto caratterizzato da ricerche storiche "a tesi" destinate a dimostrare il germanesimo o l'italianità originaria del Tirolo meridionale – una polemica in cui intervennero studiosi italiani come, per ricordare un solo nome di primo piano, Pier Silverio Leicht[49] –, Huter in accordo con Stolz decise di assumere per la delimitazione territoriale del suo ambito d'indagine anche un terzo criterio, il confine linguistico d'età moderna e contemporanea, che fu proiettato sino all'età altomedievale: fu così che il primo volume del *Tiroler Urkundenbuch* oltre alla val Venosta non comprese, come inizialmente progettato, tutto il territorio della diocesi di Trento posto nei confini del "Tirolo storico", ma solo il *deutsches Etschland*, la val d'Adige tedesca, con l'esclusione del "Tirolo italiano"[50]. Da un punto di visto cronologico il volume si apriva con l'atto che testimoniava la fondazione del monastero di Innichen/San Candido da parte del duca di Baviera Tassilone III nel 769[51]: si creava così un aggancio "originario" tra la storia del Tirolo e quella della Baviera, funzionale in un contesto politico che rappresentava sempre più Monaco e non la "cosmopolita" Vienna come "capitale" di riferimento dei Tirolesi[52]. Avviata dalla concessione di Tassilone III, l'intera prima sezione, completata solo nel dopoguerra, doveva giungere sino al 1253, anno dell'estinzione del ramo maschile della famiglia dei Tirolo[53]. Al pari di quanto fatto da Jaksch per la Carinzia, dunque, si connetteva strettamente la storia del *Land Tirol* con quella della famiglia che lo guidò nel momento del suo massimo fulgore. In più con l'adozione del criterio linguistico come elemento discriminante per stabilire chi era o non era tirolese.

Ma il tempo delle "piccole patrie" con l'avvento del fascismo e del nazismo sembrava finito e numerosi storici tedeschi e carinziani, enfatizzando la centralità dell'uniformità linguistica, cercarono di connettere per la prima volta in modo organico la storia della loro *Heimat* a quella ben più vasta del "popolo tedesco". Fu intrapresa una strada che in breve avrebbe condotto molti alla tragedia.

[48] Sulla figura assai discussa di Franz Huter si veda Oberkofler, *Franz Huter*.
[49] Si veda per esempio Leicht, *Il diritto romano*.
[50] Si veda Stolz, *Vorwort*, pp. VIII-IX, dove lo storico tirolese, vero mentore del volume, specifica la scelta territoriale fatta da un punto di vista politico – essa è il «Kern der Grafschaft Tirol» – e soprattutto linguistico, in quanto parte del «geschlossenen Südrandes des deutschen Volks- und Kulturbodens».
[51] Si veda il *Tiroler Urkundenbuch*, sezione I/1, n. 1, p. 1.
[52] Sul ruolo della Baviera nella costruzione della memoria storica tirolese nel primo dopoguerra, si veda per un primo inquadramento Albertoni, *Le terre del vescovo*, pp. 44-45, con ulteriori rimandi bibliografici. Sul diffuso sentimento antiviennese nella "provincia" austriaca di inizio Novecento, si veda Cazzola, *«Dell'austriaco qual è mai la patria?»*, pp. XL-XLI.
[53] Si veda il *Tiroler Urkundenbuch*, sezione I/3.

Opere citate

Abschied vom Freiheitskampf? Tirol und '1809' zwischen politischer Realität und Verklärung, a cura di B. Mazohl e B. Mertelseder, Innsbruck 2009 (Schlern-Schriften, 346).
G. Albertoni, *Le terre del vescovo. Potere e società nel Tirolo medievale*, Torino 1996.
A.M. Banti, *La nazione del Risorgimento. Parentele, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Torino 2006 e 2011[2].
A.M. Banti, *Sublime madre nostra. La nazione italiana dal Risorgimento al fascismo*, Roma-Bari 2011.
F. Boockmann, *Megiser, Hieronymus*, in *Neue Deutsche Biographie*, 16, Berlin 1990, pp. 619-620.
E. Bruckmüller, *Nation Österreich. Kulturelles Bewustsein und gesellschaftlich-politische Prozesse*, Wien-Köln-Graz 1996[2].
R. Cazzola, *«Dell'austriaco qual è mai la patria?»*, in *Il «caso Austria». Dall'«Anschluss» all'èra Waldheim*, a cura di R. Cazzola, G.E. Rusconi, Torino 1988, pp. XXV-XLVII.
M. Cuaz, *Le Alpi*, Bologna 2005.
Eliten in Tirol zwischen Ancien Régime und Vormärz, a cura di M. Bellabarba, E. Forster, H. Heiss, A. Leonardi e B. Mazohl, Innsbruck-Wien-Bozen 2010 (Veröffentlichungen des Südtiroler Landesarchiv, 31).
F. Fellner, *Geschichtsschreibung und nationale Identität. Probleme und Leistungen der österreichischen Geschichtswissenschaft*, Wien-Köln-Weimar 2002.
C. Fräss-Ehrfeld, *Geschichte Kärntens*, I, *Das Mittelalter*, Klagenfurt 1984.
C. Fräss-Ehrfeld, *Geschichte Kärntens*, III/2, *Kärnten 1918-1920. Abwehrkampf - Volksabstimmung - Identitätssuche*, Klagenfurt 2000.
C. Fräss-Ehrfeld, *Die Carinthia. "Heimatliebe und Forschungsdrang" - Kärntner Rezept für eine zweihundertjährige Erfolgsgeschichte*, in «Geschichtsverein für Kärnten: Bulletin», 7 (2010), 2, pp. 26-27.
C. Fräss-Ehrfeld, *90 Jahre Kärntner Volksabstimmung. Kärntner Politik 1918-1920: Vernunft, Flexibilität, Mut*, in «Geschichtsverein für Kärnten: Bulletin», 7 (2010), 2, pp. 67-72.
H. Fuhrmann, *«Sind eben alles Menschen gewesen». Gelehrtenleben im 19. und 20. Jahrhundert. Dargestellt am Beispiel der Monumenta Germaniae Historica und ihrer Mitarbeiter*, München 1996.
K. Großmann, *Christalnik, Michael Gotthard*, in *Neue Deutsche Biographie*, 3, Berlin 1957, p. 219.
K. Großmann, *M. Christalnik und die* Annales Charintiae, in «Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung», 57 (1949), pp. 359-373.
F. Huter, *Einleitung*, in *Tiroler Urkundenbuch*, sezione I, *Die Urkunden zur Geschichte des deutschen Etschlandes und des Vintschgaus*, 1, *Bis zum Jahre 1200*, a cura di F. Huter, Innsbruck 1937, pp. XIII-LVIII.
A. Jaksch von, *Vorbemerkungen*, in *Monumenta Historica Ducatus Carinthiae. Geschichtliche Denkmäler des Herzogtumes Kärnten*, I, *Die Gurker Geschichtsquellen 864-1232*, a cura di A. von Jaksch, Klagenfurt 1896, pp. XI-XXIII.
A. Jaksch von, *Vorrede*, in *Monumenta Historica Ducatus Carinthiae. Geschichtliche Denkmäler des Herzogtumes Kärnten*, I, *Die Gurker Geschichtsquellen 864-1232*, a cura di A. von Jaksch, Klagenfurt 1896, pp. VII-X.
Kärnten und Wien: zwischen Staatsidee und Landesbewusstsein, a cura di C. Fräss-Ehrfeld, H. Rumpler, Klagenfurt 2005.
Kärntens Volksabstimmung 1920. Wissenschaftliche Kontroversen und historisch-politische Diskussione anläßlich des internationalen Symposions Klagenfurt 1980, a cura di H. Rumpler, Klagenfurt 1981.
P.S. Leicht, *Il diritto romano nell'Alto Adige durante il Medioevo*, Modena 1930.
F.W. Leitner, *August von Jaksch und seine Bedeutung für den Geschichtsverein für Kärnten, das Landesarchiv, dal Landesmuseum sowie die Begründung der modernen Kärntner Geschichtswissenschaft*, in «Carinthia I», 184 (1994), pp. 83-120.
A. Lhotsky, *Geschichte des Instituts für österreichische Geschichtsforschung. 1854-1954*, Graz-Köln 1954.
H. Megiser, M.G. Christalnik, *Annales Charintiae. Chronick des löblichen Erzherzogthumbs Khärnten*, 2 voll., Leipzig 1610-1612 (ed. anast. Klagenfurt 1981).
Monumenta Germaniae Historica, Diplomata Karolinorum, I, *Pippini, Carlomanni, Caroli Magni Diplomata*, a cura di E. Mühlbacher, Hannover 1906.

Monumenta Historica Ducatus Carinthiae. Geschichtliche Denkmäler des Herzogtumes Kärnten, I, *Die Gurker Geschichtsquellen 864-1232*, a cura di A. von Jaksch, Klagenfurt 1896.
Monumenta Historica Ducatus Carinthiae. Geschichtliche Denkmäler des Herzogtumes Kärnten, II, *Die Gurker Geschichtsquellen 1233-1269*, a cura di A. von Jaksch, Klagenfurt 1898.
Monumenta Historica Ducatus Carinthiae. Geschichtliche Denkmäler des Herzogtumes Kärnten, III, *Die Kärntner Geschichtsquellen 811-1202*, a cura di A. von Jaksch, Klagenfurt 1904.
Monumenta Historica Ducatus Carinthiae. Geschichtliche Denkmäler des Herzogtumes Kärnten, IV/1, *Die Die Kärntner Geschichtsquellen 1202-1262*, a cura di A. von Jaksch, Klagenfurt 1904.
Monumenta Historica Ducatus Carinthiae. Geschichtliche Denkmäler des Herzogtumes Kärnten, IV/2, *Die Die Kärntner Geschichtsquellen 1262-1269*, a cura di A. von Jaksch, Klagenfurt 1906.
Monumenta Historica Ducatus Carinthiae. Ergänzungsheft zu Bd. I-IV, a cura di A. von Jaksch, Klagenfurt 1915.
R. Musil, *Sulla stupidità e altri scritti*, Milano 1986.
M. Nequirito, *Territorio e identità in un'area di frontiera fra Otto e Novecento: il dibattito sul nome "Trentino"*, in «Storia e Regione - Geschichte und Region», 9 (2000), pp. 49-66.
W. Neumann, *Jaksch, August*, in *Neue Deutsche Biographie*, 10, Berlin 1974, pp. 324-325.
G. Oberkofler, *Franz Huter (1899-1997). Soldat und Historiker Tirols*, Innsbruck 1999.
H. Obermair, *Einleitung*, in *Tiroler Urkundenbuch*, sezione II, *Die Urkunden zur Geschichte des Inn-, Eisack- und Pustertals*, I, *Bis zum Jahr 1140*, a cura di M. Bitschnau e H. Obermair, Innsbruck 2009, pp. IX-XVII.
J. Riedmann, *Mittelalter*, in *Geschichte des Landes Tirol*, I, Bozen-Wien 1990, pp. 291-698.
H. Rumpler, *Eine Chance für Mitteleuropa. Bürgerliche Emanzipation und Staatsverfall in der Habsburgermonarchie (1804-1914)*, Wien 2005² (Österreichische Geschichte, 8).
G. Siegl, *Otto Stolz (1881-1957), Trotz Fleiß kein Preis? Der geknickte Marschallstab*, in *Österreichische Historiker 1900-1945. Lebensläufe und Karrieren in Österreich, Deutschland und der Tschechoslowakei in wissenschaftsgeschichtlichen Porträts*, a cura di K. Hruza, Wien-Köln-Weimar 2008, pp. 419-460.
W. Stelzer, *Redlich, Oswald*, in *Neue Deutsche Biographie*, 21, Berlin 2003, pp. 249-250.
W. Stelzer, *Sickel, Friedrich Adolf Theodor Ritter v.*, in *Neue Deutsche Biographie*, 24, Berlin 2010, pp. 309-311.
P. Štih, *Die Nationswerdung der Slowenen und damit verknüpfte Geschichtsvorstellungen und Geschichtsmythen*, in «Carinthia I», 197 (2007), pp. 365-381.
P. Štih, *Suche nach der Geschichte oder wie der karantanische Fürstenstein das Nationalsymbol der Slowenen geworden ist*, in *Vergangenheit und Vergegenwärtigung. Frühes Mittelalter und europäische Erinnerungskultur*, a cura di H. Reimitz e B. Zeller, Wien 2009, pp. 229-240.
P. Štih, *The Middle Ages between the Eastern Alps and the Northern Adriatic. Select Papers on Slovene Historiography and Medieval History*, Leiden-Boston 2010.
O. Stolz, *Vorwort*, in *Tiroler Urkundenbuch*, sezione I, *Die Urkunden zur Geschichte des deutschen Etschlandes und des Vintschgaus*, 1, *Bis zum Jahre 1200*, a cura di F. Huter, Innsbruck 1937, pp. V-XI.
Die südtiroler Notariats-Imbreviaturen des dreizehnten Jahrhunderts, I, a cura di H. von Voltelini, Innsbruck 1899 (Acta Tirolensia, 2/1).
Tiroler Urkundenbuch, sezione I, *Die Urkunden zur Geschichte des deutschen Etschlandes und des Vintschgaus*, 1, *Bis zum Jahre 1200*, a cura di F. Huter, Innsbruck 1937.
Tiroler Urkundenbuch, sezione I, *Die Urkunden zur Geschichte der deutschen Etschlandes und des Vintschgaues*, 3, *1231-1253*, a cura di F. Huter, Innsbruck 1957.
Tiroler Urkundenbuch, sezione II, *Die Urkunden zur Geschichte des Inn-, Eisack- und Pustertals*, 1, *Bis zum Jahr 1140*, a cura di M. Bitschnau, H. Obermair, Innsbruck 2009.
Die Traditionsbücher des Hochstifts Brixen vom 10. bis in das 14. Jahrhundert, a cura di O. Redlich, Innsbruck 1886 (Acta Tirolensia, 1).
K. Vocelka, *Geschichte Österreichs*, München 2007².

Giuseppe Albertoni
Università degli Studi di Trento
giuseppe.albertoni@unitn.it

Reti Medievali Rivista, 16, 1 (2015)
<http://rivista.retimedievali.it>
ISSN 1593-2214 © 2015 Firenze University Press
DOI 10.6092/1593-2214/452
Patrie storiografiche sui confini orientali
tra Otto e Novecento
a cura di Andrea Tilatti e Marino Zabbia

Irredentismi storiografici: il caso del Trentino tra Ottocento e Novecento*

di Gian Maria Varanini

1. *Un punto d'arrivo nel primo dopoguerra*

Negli anni immediatamente successivi alla fine della prima guerra mondiale si svolse, nell'ambito delle istituzioni culturali trentine, un interessante dibattito a proposito del nuovo assetto da dare alle istituzioni culturali della città e del territorio, chiamate tra l'altro al delicato compito di gestire una memoria complessa, dolorosamente divisa e contrastata anche riguardo alla guerra di recente conclusa[1].

Per ciò che concerne i cultori di studi storici, si pose innanzitutto il problema di una scelta istituzionale. L'alternativa era se dar vita a una autonoma deputazione trentina, come aveva proposto in precedenza Gino Onestinghel («un intellettuale irredentista di prestigio», morto in giovane età [1880-1918] proprio alla fine della guerra)[2], oppure se confluire in una più ampia entità creando una deputazione veneto-tridentina di storia patria. Come fu infatti

* Questo saggio rientra nei lavori del PRIN, *Concetti, pratiche e istituzioni di una disciplina: la medievistica italiana nei secoli XIX e XX* (bando 2010-2011), coordinato dal prof. Roberto Delle Donne (Università di Napoli "Federico II"), unità di ricerca dell'Università di Verona. Riprende in parte e rielabora i saggi *Dal Trentino all'Italia e a Venezia (e ritorno)*, risalente al 2002, e *La "scuola storica trentina" tra Otto e Novecento*, risalente al 2007, menzionati nella bibliografia. Ringrazio Marcello Bonazza, Franco Cagol, Emanuele Curzel, Paola Guglielmotti, Marino Zabbia che hanno letto precedenti versioni, e inoltre Ermanno Orlando, anche per l'aiuto nella consultazione dell'archivio della Deputazione veneta di storia patria.
Il saggio è dedicato alla cara memoria di mons. Iginio Rogger.

[1] Lo esprime bene la cruciale vicenda dei monumenti commemorativi ai caduti, che nel periodo postbellico devono onorare, nella stessa valle e nella stessa piazza di paese, i morti sui fronti contrapposti.

[2] Per i suoi progetti di riorganizzazione culturale in vista dell'annessione del Trentino all'Italia, si veda qui sotto, testo corrispondente a nota 67.

ben presto evidente, gli storici friulani si orientarono a far parte per se stessi e per il momento la ipotetica prospettiva di una associazione degli storici delle "Tre Venezie" sfumò[3], nonostante i fitti contatti intercorsi tra il presidente della Deputazione veneta Vittorio Lazzarini, Arnaldo Segarizzi, veneto ma trentino d'origine e sostenitore della prospettiva unitaria, e Pier Silverio Leicht. Quest'ultimo secondo Segarizzi (1872-1924) avrebbe malignamente preferito l'istituzione di una deputazione trentina autonoma «manifestamente per giustificare la defezione friulana»[4]. In questa sede non ci interessano gli esiti; prevalse come è noto questa seconda opzione, ma nel contempo sorse anche una autonoma «Società per gli studi trentini», e un'unica rivista (tuttora esistente) prese dal 1921 il posto dei tanti periodici ante-guerra[5]. Interessa piuttosto, in apertura di queste note, il dibattito che si sviluppò e le sue motivazioni.

Le due posizioni avevano già cominciato a delinearsi infatti durante la guerra. Nel 1915 la Deputazione regionale veneta si impegnò a svolgere appena possibile un'adunanza in una delle terre riunite alla patria[6], e nel 1916 all'unanimità votò la proposta di ammettere come soci «i principali cultori di studi storici residenti nelle terre redente della più grande Venezia»[7]. Di conseguenza divennero per acclamazione soci corrispondenti interni diversi autorevoli studiosi espressi dalla società urbana di Trento, come il conte Lamber-

[3] Si veda al riguardo il memoriale inviato il 31 maggio 1919 dalla Deputazione veneta di storia patria al Ministro dell'istruzione, e le considerazioni svolte dal presidente Vittorio Lazzarini nell'assemblea del 30 novembre 1919. Ivi Lazzarini parla di «poca conoscenza delle cose nostre in chi era sommo arbitro e moderatore di queste istituzioni», alludendo probabilmente al ministro della Pubblica istruzione (che nel maggio era ancora Agostino Berenini, nel ministero Orlando, poi sostituito da Alfredo Baccelli [23 giugno 1919-13 marzo 1920] nel ministero Nitti; si veda rispettivamente Rodotà, *Berenini Agostino*, pp. 41-43, e Nitti, *Baccelli Alfredo*, pp. 10-12). Prosegue poi con considerazioni amare e realistiche: una certa «tendenza fuori di qui ad autonomie provinciali, [e] forse piccole vanità di persone, impedirono che la nostra iniziativa, aiutata dal consenso di autorità scientifiche e politiche, potesse trovare una pratica attuazione. E proprio nel momento in cui la compiuta unità politica, conseguita in seguito alla vittoria militare dell'anno scorso, doveva inspirare idee di unità, sentimenti di solidarietà, si staccava il Friuli dal territorio a noi assegnato per statuto, s'indeboliva così la forza degli argomenti per cui s'erano quasi convinti i desiderati colleghi della Venezia Giulia» ([Lazzarini], *Parole del presidente*, p. 197). Il testo è opportunamente valorizzato dall'eccellente saggio di Recchia, *Arnaldo Segarizzi: erudito, bibliotecario, organizzatore di cultura*, pp. 50 e 81 (nota 136); qui anche la definizione di Onestinghel sopra citata (p. 54).

[4] Recchia, *Arnaldo Segarizzi: erudito, bibliotecario, organizzatore di cultura*, pp. 59-60. L'espressione virgolettata è del Segarizzi, in una lettera a Pietro Pedrotti. Su Leicht, Zabbia, *Leicht Pier Silverio, storico*, pp. 1869-1874 (con bibliografia).

[5] Sui quali mi soffermo in seguito (paragrafo 3). Sulla costituzione della società, Garbari, *La nascita della Società per gli studi trentini: l'ambiente culturale e politico*, pp. 13-71, cui segue la documentazione ufficiale (*La nascita della Società per gli studi trentini: gli atti propositivi e costitutivi*, pp. 73 sgg.).

[6] *Atti della r. Deputazione veneta di storia patria* (1915), p. 515.

[7] Recchia, *Arnaldo Segarizzi: erudito, bibliotecario, organizzatore di cultura*, p. 49; *Atti della r. Deputazione veneta di storia patria* (1916), pp. 638-639. Oltre ai trentini menzionati nel testo, furono cooptati anche il triestino Attilio Tamaro, l'istriano Matteo Bartoli di Albona, i dalmati Alessandro Dudan di Spalato e Francesco Salata di Ossero (sul quale cfr., in questa sezione monografica, il saggio di Marino Zabbia, e qui sotto, nota 81).

to Cesarini Sforza (1864-1941) e Giovanni Amennone Oberziner (1857-1930)[8]; ma anche personaggi di minor rilievo radicati nella "periferia" trentina, come Guido Suster (1859-1930) di Strigno in Valsugana, Quintilio Perini (1866-1942) di Rovereto in Vallagarina, Livio Marchetti di Arco (1881-1918)[9], studioso di storia del Risorgimento legato agli ambienti del nazionalismo.

Ma contro questa spinta, all'interno del gruppo trentino nella discussione post-bellica emersero con chiarezza linee di frattura che rinviavano in generale alle varie componenti del complesso quadro della erudizione e della storiografia locale come si era venuto costruendo dal 1880 in poi. Si contrapposero due linee, una incarnata da Francesco Menestrina (1878-1961), un autorevole storico del diritto docente a Innsbruck[10], e l'altra dal già ricordato Arnaldo Segarizzi, bibliotecario e storico, originario della Vallagarina ma profondamente radicato a Venezia[11].

Menestrina mise in guardia contro le forzature omogeneizzanti di una cultura storiografica ispirata a un nazionalismo veneto-centrico, e rivendicò «l'originalità della storia trentina incentrata sull'influenza del mondo austriaco-tirolese e non su Venezia che non fu se non una vicina potente, nella cui sfera d'attrazione entrò solo per brevi decenni un'esigua parte del nostro paese» (l'allusione è naturalmente alla conquista quattrocentesca della Vallagarina e di Riva del Garda da parte della repubblica di Venezia)[12]. Di conseguenza, secondo il suo parere non era lecito far apparire la storia del Trentino «in una luce nuova e non vera, contro i più elementari accertamenti del nostro passato».

[8] I due menzionati sono rappresentativi della varietà di estrazione e di esperienze degli intellettuali trentini tra Ottocento e Novecento: un aristocratico come il conte Cesarini Sforza, laureatosi a Firenze nel 1889 (Cetto, *I nostri morti: conte Lamberto Cesarini Sforza*, pp. 77-84; Delama, *Il conte Lamberto Cesarini Sforza*; Olmi, *Uno «strano bazar» di memorie patrie: il Museo civico di Trento*), un docente universitario come il paletnologo e antichista Oberziner (Bandelli, *Oberziner Giovanni Amennone*, pp. 51-55).

[9] L'elenco in *Atti della r. Deputazione veneta di storia patria* (1916), p. 639. Per queste cooptazioni, e per quelle che saranno menzionate in seguito, si rinvia una volta per tutte all'utilissimo repertorio di De Biase, *La Deputazione di storia patria per le Venezie e i suoi soci*, frutto dello spoglio sistematico degli atti ufficiali della Deputazione (dai quali si ricava la data dell'ascrizione al sodalizio e la qualifica ottenuta – effettivo, corrispondente interno, corrispondente esterno, onorario –) e dei fascicoli della rivista (donde si ricavano le necrologie).

[10] Rossi, *Francesco Menestrina, storico e giurista*, pp. 961-990; si veda anche l'inventario del suo archivio (Saltori [a cura di], *Biblioteca comunale di Trento. Archivio Menestrina - Gerloni - de Montel*).

[11] Su Segarizzi, si veda il già citato Recchia, *Arnaldo Segarizzi: erudito, bibliotecario, organizzatore di cultura*, che a p. 66, nota 2 fornisce una rassegna dei principali precedenti contributi pubblicati sullo studioso lagarino: quello del diplomatista padovano Vittorio Lazzarini, dell'amico e conterraneo Gino Fogolari, del bibliotecario della Marciana Giorgio E. Ferrari. Sempre nel volume *Arnaldo Segarizzi. Un intellettuale trentino*, sono utili i contributi di Da Villa, *Il bibliotecario Arnaldo Segarizzi, la rinascita della Biblioteca Querini-Stampalia*, 91-121, e di Andreolli, *Positivismo e italianità nell'opera storiografica*, pp. 123-137 (con appendice di lettere di Segarizzi a Carlo Cipolla). Per le relazioni culturali veneto-trentine sono utili anche i cenni pur rapidi di Garbari, *Il Trentino e la sua partecipazione alla cultura veneta*, pp. 133-144.

[12] Recchia, *Arnaldo Segarizzi: erudito, bibliotecario, organizzatore di cultura*, p. 56; qui anche le citazioni che seguono.

In sostanza, l'adesione alla istituzione veneziana poteva comportare il rischio di sottovalutare, di appiattire la funzione storica del Trentino come luogo dello scambio e della mediazione fra la cultura italiana e la cultura tedesca. Anche uno studioso forse da quarant'anni fuoruscito nel regno d'Italia come Giuseppe Papaleoni (1863-1943), originario delle valli Giudicarie, laureatosi a Firenze con Cesare Paoli e Alberto Del Vecchio nel 1885 – estraneo sostanzialmente a rapporti con l'ambiente veneto, docente a Napoli[13]–, si espresse contro la confluenza nella Deputazione veneta. Dal canto suo Segarizzi incarnava nella sua stessa esperienza formativa e professionale il rapporto fra Trento e Venezia, ove furono numerosi i trentini che nella seconda metà dell'Ottocento e nei primi anni del secolo successivo raggiunsero posizioni apicali nelle istituzioni culturali: c'è infatti una vera tradizione di archivisti, bibliotecari e direttori di museo d'origine trentina che comprende tra gli altri Tommaso Gar (1808-1871), Riccardo Predelli (1842-1909), appunto Segarizzi, e Gino Fogolari (1875-1941)[14]. Segarizzi, che era rientrato provvisoriamente in patria nel 1919 come reggente della Biblioteca Comunale di Trento[15], non poteva non sostenere la sostanziale dipendenza della cultura trentina dai "centri" veneti (Venezia, e l'Università di Padova *in primis*) forzando indubbiamente l'identità trentina verso una omologazione giustificabile politicamente, date le circostanze, piuttosto che culturalmente. La discussione fu pacata e costruttiva, e lo stesso Menestrina si orientò alla fine per l'adesione alla Deputazione veneta, sostanzialmente per evitare quel rinchiudersi nella chiesuola degli studi locali, che gli appariva una pericolosa involuzione, visto che il canale di comunicazione con i tirolesi era chiuso, anche se non del tutto, come vedremo.

L'adesione degli storici della Venezia tridentina a quella che divenne allora (il regio decreto fu promulgato l'11 agosto 1921[16]) la Deputazione Veneto-Tridentina di storia patria fu formalizzata tra 1921 e 1922 con una ulteriore infornata di soci effettivi e onorari[17]. Nell'adunanza svoltasi a Trento il 30 aprile 1922, Giovanni Oberziner tenne la relazione, dal titolo significativo *Il carat-*

[13] Di Seclì, *Giuseppe Papaleoni (1863-1943) storico delle Giudicarie*.
[14] Varanini, *Dal Trentino all'Italia*; a proposito di Fogolari, anche Varanini, Franco, *"Bella Venezia non ti lascio più". Appunti sulla formazione di Gino Fogolari*, pp. 153-170, e Varanini, *Fogolari Gino*, pp. 500-503.
[15] Delama, *La "nuova" Biblioteca comunale di Trento*, pp. 226 sgg.
[16] *Atti della r. Deputazione veneto-tridentina di storia patria*, p. 8 (Arnaldo Segarizzi, *Relazione del segretario [1920-1921]*).
[17] Rispettivamente, Cesarini Sforza, Ciccolini, Menestrina, Pedrotti, Perini, Roberti, Weber e Zucchelli (effettivi) e Suster, Rosati, Zandonati, Zanolini e Zippel (onorari); si veda, per i dati analitici, De Biasi, *La Deputazione di storia patria per le Venezie e i suoi soci, ad Indicem*. Nella relazione citata alla nota precedente, per rintuzzare le accuse di imperialismo culturale («Non dunque, come fu sussurrato, ambiziose mire d'estendere la propria giurisdizione»), Segarizzi non trascura di sottolineare «il numero di posti assegnato agli studiosi trentini nel seno della Deputazione» e la parità deliberatamente ricercata nella denominazione del nuovo sodalizio scientifico (nella quale «la storia millenaria, ma pur più modesta, di Trento è messa alla pari con la gloriosa storia della Serenissima»: p. 9). Ovviamente, è da tenere presente per la ricostruzione di queste vicende "viste da Venezia" De Biasi, *La Deputazione veneta di storia patria e le terre redente*, pp. 121-136.

tere della storia tridentina (annunciata peraltro, nella convocazione, col titolo *Il carattere italiano della storia tridentina*[18]). Nell'occasione parlò anche Segarizzi, «rassicurando [...] i propri conterranei circa il presunto rischio di un condizionamento negativo» del nuovo stato di cose sulla ricerca locale, ma intuendo nel contempo, come è stato giustamente osservato, «il pericolo di un allentamento di quella tensione etico-politica che aveva animato larga parte della ricerca scientifica trentina»[19].

E fu effettivamente così: una fase si chiudeva, segnata anche dal già menzionato avvicendamento tra i nuovi «Studi trentini di scienze storiche»[20] e le numerose riviste dell'anteguerra (almeno altre tre hanno un ottimo rilievo, oltre all'«Archivio storico per Trieste l'Istria e il Trentino», al quale qui sotto facciamo cenno)[21]. Ci si avviava verso un'altra congiuntura, non meno incerta e problematica per la storiografia trentina, e per la stessa identità trentina. Nei decenni successivi gli esiti di questa trasformazione furono evidenti, e non furono positivi in particolare sulla storiografia medievistica, che – schiacciata sull'identità italiana del Trentino e usata come un ariete per sostenere la penetrazione della cultura italiana nell'Alto Adige[22] – non trovò praticamente spazio.

La tensione etico-politica non venne meno, in chi scrisse di storia in quegli anni, ma prevalse fatalmente un orientamento "nazionale", consono ai tempi, anche se non appiattito del tutto sulle posizioni oltranziste di un Ettore Tolomei (1865-1952)[23]. Significativa testimonianza di questo orientamento fu in particolare, negli anni Venti, la produzione storiografica di Antonio Zieger (1892-1984), che aveva studiato in Italia ed era stato anche allievo di Gaetano Salvemini (maestro, peraltro, ripudiato o pretermesso). Zieger si era

[18] Si vedano gli *Atti della r. Deputazione veneto-tridentina di storia patria* (1922), p. 1 (circolare di convocazione inviata dal vice-presidente Antonio Medin; erano scomparsi in rapida successione, nei mesi precedenti, due presidenti della Deputazione, il letterato veronese Giuseppe Biadego e il numismatico veneziano Niccolò Papadopoli, che nel 1866 *durante bello* si era spinto sino a Pergine Valsugana con la divisione Medici). L'originario titolo della prolusione (*Il carattere italiano...*) è confermato dall'avviso a stampa che si legge in Venezia, Archivio della Deputazione veneta di Storia patria, b. 143, fasc. 35. Nel testo, peraltro, la retorica nazionalistica non manca di certo.

[19] Recchia, *Arnaldo Segarizzi: erudito, bibliotecario, organizzatore di cultura*, p. 60.

[20] Al riguardo Curzel, *Gli «Studi trentini» e il medioevo*, pp. 941-960.

[21] Di ovvia utilità, per uno sguardo d'insieme su questi periodici, Pizzini, *Indici analitici delle riviste*; si tratta dell'«Archivio trentino» (1882-1914), della «Tridentum» (1898-1913), della «Pro cultura» (1910-1914), e dell'«Archivio storico per Trieste, l'Istria e il Trentino» (1881-1895). Completa il quadro l'analogo repertorio curato da Osele, *La* Rivista tridentina *1901-1915*. Interessante per le circostanze nel quale fu redatto – un bilancio steso su periodici cessati, nel momento nel quale nasceva la rivista che ne prendeva il posto, a prova della piena consapevolezza della scelta – è l'intervento di Zucchelli, *Le riviste trentine dell'anteguerra*, pp. 5-29.

[22] Significativa in questa direzione è l'enfasi (talvolta delineata in termini di "civiltà") posta nel ventennio sugli studi sul notariato nel campo della diplomatica medievale (studi che peraltro erano stati mirabilmente impostati proprio dagli studiosi tirolesi, e in particolare da Hans von Voltelini sin dal 1899), e sulla diffusione a Bolzano della maniera di Giotto nel campo della pittura.

[23] Nella vastissima produzione su costui, mi limito a citare Framke, *Im Kampf um Südtirol. Ettore Tolomei und das Archivio per l'Alto Adige*; *Ettore Tolomei (1865-1952): un nazionalista*.

occupato in gioventù di storia del risorgimento, ma presto diede in luce una *Storia del Trentino e dell'Alto Adige* (1926) destinata a restare a lungo opera di riferimento, l'unica sintesi di storia locale pubblicata dopo l'unione della regione atesina all'Italia. La visione della storia trentina fatta propria da Zieger, imperniata in buona sostanza sull'incontro/scontro tra civiltà latina e civiltà germanica, era perfettamente organica alla concezione "nazionale" affermatasi negli anni Venti e consolidatasi col fascismo: «quando il Trentino (o per lo meno una parte consistente del suo ceto dirigente) si sentì non solo "redento", ma anche investito della missione di essere custode e responsabile dell'italianità di tutte le valli atesine, guida italiana dell'intero spazio regionale»[24].

È innegabile, dunque, che il periodo tra le due guerre abbia segnato in qualche modo una battuta d'arresto nello sviluppo della storiografia trentina, e in particolare delle ricerche sul medioevo e sull'età moderna. Non è un caso, per esempio, che l'unico contributo incisivo e significativo di storia del territorio trentino nel medioevo risalente agli anni Venti o Trenta, la monografia sui *Primi due secoli del Principato vescovile di Trento*, sia venuto da uno studioso non trentino come il triestino Fabio Cusin (1904-1955)[25]. Ma su questi aspetti si tornerà brevemente nella conclusione di queste note.

2. *La ricerca storica in Trentino dagli anni Ottanta dell'Ottocento alla prima guerra mondiale*

Ma come si era arrivati alla situazione dell'immediato dopoguerra? Quali anime avevano alimentato, nei decenni precedenti, un progresso e uno sviluppo comunque molto importanti? Quanto aveva inciso la prospettiva 'irredentistica' destinata poi a confluire nel nazionalismo storiografico? E attraverso quali tappe si era invece progressivamente inaridito il dialogo culturale con la storiografia tirolese e in generale "tedesca"?

2.1. *Irredentismo storiografico*

Per certi versi, l'irredentismo storiografico militante, al quale fa riferimento il titolo assegnato al mio intervento, era la componente più antica che aveva sollecitato allo scrivere di storia del territorio trentino. In effetti l'«Archivio storico per Trieste, l'Istria e il Trentino», uscito con periodicità irregolare fra 1881 e 1895, per una quindicina di fascicoli e un migliaio di pagine[26], è la rivista più antica (anche se il suo primato è tale per un solo anno, perché

[24] Curzel, *Antonio Zieger e l'orizzonte medievale*.
[25] Basti qui rinviare a Cervani, *La storia d'Italia ed il concetto del confine orientale nel pensiero di Fabio Cusin*, pp. V-LI, saggio introduttivo a Cusin, *Il confine orientale d'Italia*.
[26] Disponibile *full text* in < https://archive.org/details/archiviostorico00zenagoog > (consultato in data 23 aprile 2015).

nel 1882 fu fondato l'«Archivio trentino») che abbia nella sua intestazione la storia del Trentino. L'«Archivio» è stato studiato soprattutto dagli storici della cultura letteraria e linguistica nell'ambito di attente riconsiderazioni della figura dei fondatori e *factotum*, il bibliotecario triestino Salvatore Morpurgo (1860-1942; sodale di Guglielmo Oberdan)[27] e il letterato trentino (anzi, lagarino di Chizzola d'Avio) di origine Albino Zenatti (1859-1915)[28]. Esso è stato studiato anche per la contiguità, di per sé significativa, col *Giornale storico della letteratura italiana*[29]. Lo sfondo sul quale si muovono i due autori, è quello tipico della cosiddetta "scuola storica", che parte da interessi letterari ma segue usualmente metodologie francamente storiche e utilizza usualmente fonti documentarie[30].

L'«Archivio» non fu certamente un puro e semplice megafono dell'irredentismo, ma le sue caratteristiche di rivista militante sono indubbie. Del resto i primi anni Ottanta dell'Ottocento costituiscono un momento di svolta significativo per la storia dell'irredentismo italiano: a Trento prende corpo in quegli anni la reazione alla crescente aggressività del pangermanesimo e del "pan-tirolesismo" e delle associazioni che li sostenevano (il "Deutscher Schulverein" fondato nel 1880, e più tardi la "Südmark"), manifestandosi grazie alla costituzione di associazioni culturali come la "Pro Patria" (poi "Lega nazionale"), e più tardi naturalmente la "Società Dante Alighieri". E negli anni immediatamente precedenti si erano sviluppate, a proposito di un tema delicato e dagli evidenti risvolti simbolici come quello dello statuto cittadino, forti polemiche, con una reazione di stampo "nazionale" alle avventate affermazioni di uno studioso tedesco. Bartolomeo Malfatti[31] e Desiderio Reich[32] avevano infatti reagito contro le tesi di Johann A. Tomaschek, che, partendo dall'esistenza di una traduzione degli statuti tardomedievali di Trento, ne aveva voluto ascrivere all'area culturale tedesca la prima compilazione[33].

Da una posizione esterna, Morpurgo e Zenatti si inserirono dunque su questo terreno. Nei primi fascicoli dell'«Archivio» non si leggono editoriali o articoli programmatici; ma la volontà di preparare «una cosa scientifica sì ma nello stesso tempo patriottica», come scrive Zenatti al bibliotecario veronese Giuseppe Biadego, è esplicita nella corrispondenza, ove i due redattori usano correntemente la definizione «il nostro "Archivio" irredentistico», senza

[27] Stussi, *Salomone Morpurgo*, pp. 261-337.
[28] Goldin, *Albino Zenatti e l'"Archivio Storico per Trieste, l'Istria e il Trentino"*, pp. 359-378. Sullo Zenatti, si vedano anche le *Lettere inedite di Benedetto Croce con Albino Zenatti (1894-1914)*, pp. 379-405 e sulla rivista, si veda ancora Brambilla, *Tra scienza e passione politica. Appunti sull' "Archivio storico per Trieste, l'Istria e il Trentino"*, pp. 96-124. In generale sul rapporto tra le due principali città della porzione italiana dell'impero asburgico si veda ora *Trento e Trieste. Percorsi degli italiani d'Austria*, atti di un recente convegno.
[29] Berengo, *Le origini del "Giornale storico della letteratura italiana"*.
[30] Lucchini, *Le origini della "scuola storica"*.
[31] Sul quale (1828-1892) Varanini, *Bartolomeo Malfatti storico*, pp. 163-190.
[32] A proposito del quale (1849-1916) si veda qui oltre, testo corrispondente a note 44 sgg.
[33] Per questo dibattito, Bellabarba, *Legislazione statutaria cittadina e rurale*, pp. 17-38, e i cenni di Nequirito, *Gli studi statutari trentini tra passato e presente*, p. 276.

aver «paura della *politica* che vi può esser dentro», come scrive Morpurgo a Francesco Novati. Un esempio significativo, che coinvolge due fra i principali collaboratori della rivista, mostra come i direttori arrivassero – spinti dalla militanza – ai limiti della deontologia professionale. Zenatti e Morpurgo constatano infatti i rischi di una possibile divergenza d'interpretazione tra Bartolomeo Malfatti e Carlo Cipolla a proposito dell'espressione «teutisci et longobardi» contenuta nel celeberrimo placito di Trento dell'anno 845, in due contributi che dovevano uscire sullo stesso fascicolo; e all'uopo ritoccano lievemente (interpellando solo *ex post* l'autore) il testo del Cipolla, manifestando il desiderio «che la nota, che il Malfatti aveva scritta ignorando il suo articolo, non discordasse dalle conclusioni di Lei *in un argomento per noi così importante*»[34].

Il problema era quello di allargare la cerchia ristretta degli studiosi fuorusciti, che nel nucleo originario erano tra l'altro piuttosto istriani e triestini che non trentini (Carlo Combi di Capodistria e Tommaso Luciani di Albona, Giuseppe Picciòla di Trieste)[35], cercando da un lato di coinvolgere, nella sensibilità per la tematica irredentistica e per la storia trentina, triestina e istriana, le nuove generazioni degli studiosi italiani, non originari dalle terre absburgiche e non militanti, e dall'altro di trovare raccordi *in loco*. Sotto il primo profilo la cooperazione di studiosi di orientamento moderato, non schierati con l'irredentismo barricadero, era essenziale. Il successo ci fu, perché oltre a bibliotecari e letterati carducciani di varia estrazione geografica (il veronese Biadego, gli emiliani Frati e Campori, il ligure di formazione universitaria torinese Angelo Solerti, il già citato Picciòla), l'«Archivio storico per Trieste, l'Istria e il Trentino» poté schierare, in particolare nei primi numeri, molti pezzi da novanta della scuola storica, giovani e meno giovani, tutti coinvolti e sollecitati personalmente dai due diòscuri: Monaci, Novati, Ferrai, Cipolla, D'Ancona, Renier, Carducci, Del Lungo, Salvioli, Schupfer.

Naturalmente, se lo si osserva nella prospettiva di una "crescita" della storiografia trentina fu un successo sterile, basato su collaborazioni occasionali e collegate al territorio e alla storia trentina e triestina talvolta solo da vaghi pretesti; pretesti che portano Morpurgo a pubblicare in questa sede poesie del trecentista veneziano Giovanni Quirini, o Novati a occuparsi del notaio padovano Sicco Polenton biografo di Albertino Mussato (con un po' più di plausibilità, in questo caso, visto che il Polenton era originario della Valsugana), o ancora dei *Poeti veneti del Trecento*. Strumentale appare anche la collaborazione del friulano Vincenzo Joppi[36]: i suoi contributi alla rivista, numericamente non trascurabili, sono dedicati agli inventari di suppellettili sacre e di reliquie della chiesa patriarcale di Aquileia nel Trecento e Quattrocento

[34] Varanini, *La "scuola storica trentina"*, pp. 166-167, nota 33.
[35] Su costoro, si vedano in questa stessa sezione monografica diversi riferimenti nei contributi di Marino Zabbia e di Andrea Tilatti.
[36] Per il quale si rinvia ancora al saggio di Andrea Tilatti, che introduce questa sezione monografica.

e alle reliquie, al patriarca Nicolò di Lussemburgo e ai suoi beni, e non hanno nessun rapporto con la storia di Trieste e dell'Istria[37]. Tra le collaborazioni assidue la più motivata e convinta è forse quella del già citato Cipolla, che può qui riversare qualche pezzo pregiato tratto dalla relativamente abbondante documentazione trentina conservata negli archivi veronesi.

Appare insomma un po' forzato e strumentale il bilancio che Morpurgo e Zenatti tracciarono nel 1895 in apertura di quello che doveva essere l'ultimo fascicolo dell'«Archivio». Secondo loro, i «non ispregevoli contributi allo studio della storia, della coltura e delle tradizioni del Trentino, di Trieste e dell'Istria, e anche del Friuli orientale e della Dalmazia» avevano «rides*tato* in quelle provincie un più vivo affetto delle memorie del passato», e perciò nacquero l'«Archivio trentino» da una parte e una vera e propria "Società istriana di archeologia e storia patria" dall'altra. In realtà l'«Archivio trentino», come subito si dirà, era nato nel 1882 dietro la spinta di sollecitazioni interne alla cultura locale, e con motivazioni abbastanza diverse. E del resto, la linea che Morpurgo e Zenatti propongono ora, «alla nostra vecchia e più cara opera, e con l'antica buona volontà», ammette implicitamente i limiti del coinvolgimento degli intellettuali e storici italiani nella problematica relativa alla storia delle "terre irredente" e la necessità di una maggiore unità d'intenti anche fra gli «eruditi di quelle provincie, tuttora pur troppo mal note agli studiosi delle altre regioni della penisola e in molte cose ancor divise pur fra loro stesse»[38], ciò che «tanto più occorre, perché i nuovi assalti cui la civiltà e la coltura italiane vi sono fatte segno, toccano fino il patrimonio delle memorie del passato, sì che conviene ch'esso sia fortemente tutelato e difeso»[39].

2.2. *Un territorio composito e le sue tradizioni storiografiche*

Ma perché il coinvolgimento degli intellettuali trentini in una impresa segnata dal marchio "nazionale" era fallito? Dietro a questo insuccesso si profila un dato cruciale, che va segnalato, che differenzia radicalmente la tradizione trentina da quella friulana, cementata da secoli di unità politica nella Patria e nelle sue istituzioni, nel medioevo e – dopo il 1420 – durante la dominazione veneziana, ininterrotta per tutta l'età moderna.

Il fatto è che l'idea di Trentino mitizzata e ipostatizzata dall'irredentismo politico e storiografico non era, sostanzialmente, condivisa dai ceti dirigenti di fine Ottocento e dallo "spirito pubblico" della città e del territorio. La tradizione culturale trentina non era infatti una robusta e risalente tradizione regionale, ma il risultato recente dell'elaborazione ottocentesca. Lo stesso ter-

[37] Pizzini, *Indici analitici delle riviste*.
[38] È il caso anche di ricordare che la presenza degli studiosi trentini sui periodici storici friulani e triestini è molto rara; ma si veda l'esempio, assai risalente, di Sardagna, *Alcuni documenti militari veneziani* (edito nel 1871 sull'«Archeografo triestino»).
[39] Varanini, *La "scuola storica trentina"*.

mine "Trentino" nacque fra Sette e Ottocento[40], e si può arrivare a sostenere legittimamente che nell'Ottocento il Trentino ancora non esiste. Hanno sostanza invece, e molto robusta, le tradizioni identitarie delle singole vallate, che non a caso espressero nell'Ottocento – ma ancora nel Novecento, e ben dentro il Novecento! – monografie storiche dedicate di un certo spessore, e in un caso come si vedrà addirittura una rivista. In misura diversa, ciò vale per tutti questi territori: la Val Lagarina, le Valli Giudicarie, la Val di Fiemme, la Val di Non, la Valsugana. Gli studi dedicati nella seconda metà dell'Ottocento a questi comprensori vallivi sono talvolta opera di fuorusciti trentini in diaspora in Italia, come Giuseppe Papaleoni o Vigilio Inama (1835-1912), che non per questo si riconoscono nelle posizioni irredentiste, e forse si sentono più giudicariesi e nònesi che non trentini; talaltra di intellettuali dal profilo più complesso e "transnazionale" come il giurista tirolese Sartori Montecroce (1862-1905) e lo stesso Carl Ausserer (1844-1920)[41].

Come accennavo, le riviste trentine nascono negli anni Ottanta, tutte in città. Lo sfondo è complessivamente quello della crescita culturale di un ceto colto – laico ed ecclesiastico – che profittava dell'eccellente livello del sistema formativo superiore organizzato dall'imperial-regio governo. Esse si occupano naturalmente anche della storia delle vallate, oltre che della città e del principato vescovile alcuni degli autori sopra menzionati vi scrivono attivamente. È estremamente significativo il loro numero e la loro varietà, espressive di una grande partecipazione della società colta; il livello qualitativo è in genere discreto; ma va anche riconosciuto che hanno un respiro piuttosto limitato, e non

[40] Per considerazioni d'insieme sui temi dell'identità trentina e sulla storia del termine "Trentino", in riferimento al territorio nel suo insieme e alle sue articolazioni, si veda Nequirito, *Territorio e identità in un'area di frontiera fra Otto e Novecento: il dibattito sul nome "Trentino"*, pp. 49-66 (ma l'intero volume, dal titolo *Tirol-Trentino. Eine Begriffgeschichte / Semantica di un concetto* è ovviamente da tenere presente; si veda *ibidem* anche Heiss, *Beiträge zu einer Geschichte des Begriffes "Suedtirol"* e Romeo, *Il fiume all'ombra del castello. Il concetto di "Alto Adige"*, rispettivamente pp. 85-109 e 135-151); Nequirito, *Dar nome a un volgo: l'identità culturale del Trentino*, e anche *L'epoca d'ogni cangiamento: storia e documenti trentini del periodo napoleonico*.

[41] Nell'ordine, i riferimenti per la Vallagarina, oltre a quanto si osserva qua sotto, nota 65 e sgg. e testo corrispondente, la monografia (che peraltro si colloca in una precedente temperie storiografica, "pre-scientifica" per certi versi) sono costituiti da Zotti, *Storia della Valle Lagarina*, voll. 1 e 2, rispettivamente del 1862 e 1863 e a commento Varanini, *Raffaele Zotti e la* Storia della Valle Lagarina, pp. 151-168; per Papaleoni e le valli Giudicarie, da Di Seclì, *Giuseppe Papaleoni* (citato sopra, nota 13); per la Val di Fiemme, da Del Vaj, *Notizie storico-statistiche sulla valle di Fiemme* (due edizioni: 1891 e 1903) e Sartori Montecroce, *Die Thal und Gerichtsgemeinde Fleims*; per le valli del Noce, da Inama, *Storia delle valli di Non e di Sole nel Trentino* (edito nel 1905) con le osservazioni sull'autore di Bassi, *Vigilio Inama - filologo, storico ed epigrafista dell'età romana*, pp. 45-72 (con bibliografia degli scritti ed elenco dei manoscritti conservati presso la Biblioteca Comunale di Trento); e infine per la Valsugana da Ausserer, *Persen - Pergine. Schloss und Gericht*, uscito a Vienna nel 1915-1916. La data di quest'ultima monografia, come del resto la data di pubblicazione dell'*Historisches Atlas* del Voltelini (si veda qui sotto, nota 69 e testo corrispondente), uscito proprio nel 1918 in coincidenza col crollo dell'impero, dimostrano quanto fosse profondo e vitale, e fosse anzi forse rafforzato dalla guerra in atto, il legame degli studiosi tirolesi con le terre cisalpine (anche italofone, ma percepite come parte integrante di un'identità asburgica e imperiale, come la Valsugana).

escono da una dimensione provinciale. Non si manifesta infatti quel profondo coinvolgimento, quella relazione stretta con i grandi centri di ricerca dell'area tedesca, che ci si potrebbe in astratto aspettare in una città e in un territorio che avevano da secoli relazioni consolidate con l'area culturale tedesca.

Certo, già dagli anni Cinquanta e Sessanta un Bartolomeo Malfatti[42] o un Silvio Andreis (originari della Vallagarina: il primo di Ala, il secondo di Rovereto) avevano compiuto esperienze significative in Germania, nel secondo caso anche presso la migliore medievistica e diplomatistica della prima generazione (Jaffé, Pflugk-Harttung)[43]. Ma le ricadute a livello locale furono nulle; i due studiosi furono docenti a Firenze, presso l'Istituto Superiore, rispettivamente di geografia e di paleografia, e sono da considerare dei fuorusciti intellettuali, per quanto restassero radicati in Trentino. Per altri studiosi della generazione immediatamente successiva, in effetti, la chiusura nell'orizzonte provinciale e i limiti sul piano del metodo restano abbastanza evidenti, e di per sé neppure un percorso di formazione oltralpe basta a qualificare un profilo. Per esempio, Desiderio Reich (1849-1913), che fu probabilmente il più autorevole studioso di storia della città di Trento tra Ottocento e Novecento, si formò sì a Vienna, ma nei primi anni Settanta dell'Ottocento, e nella capitale dell'impero fu allievo di Max Budinger, l'ultimo docente di *Weltgeschichte* attivo nell'università viennese. Non ebbe pertanto una preparazione tecnico-filologica adeguata, che lo mettesse in grado di esaminare criticamente la documentazione medievale e della prima età moderna[44].

Se si guarda poi specificamente a Innsbruck[45], si constata che ben pochi storici trentini si formarono nell'università tirolese, nella seconda metà dell'Ottocento. Perciò la grande scuola tirolese di Julius Ficker (presente in Tirolo dal 1852) non svolse un ruolo in nessun modo rilevante nell'addestramento degli storici trentini al metodo storico-filologico. Va certo considerato il fatto che in una prima fase Ficker e i suoi allievi trascurarono la *Landesgeschichte*. Ma il distacco tra la scuola diplomatistica tirolese e il mondo trentino rimase anche quando nell'ultimo ventennio del secolo[46] quella grande tradizione mise

[42] Su Bartolomeo Malfatti, oltre al saggio citato sopra a nota 31, Puccini, *La natura e l'indole dei popoli. Bartolomeo Malfatti*, pp. 81-104; Maroni, *Bartolomeo Malfatti (1828-1892). Interessi e ricerche di un geografo trentino*, pp. 951-971.

[43] Su Silvio Andreis (1837-1869) spero di concludere entro breve tempo una ricerca da tempo iniziata. Qualche risultato lo proposi nella relazione *Alle origini della paleografia e della diplomatica in Italia: Silvio Andreis tra Rovereto, Berlino e Firenze* letta nel corso della «III settimana di studi medievali» organizzata dall'Istituto storico italiano per il medioevo (Verona-Padova-Venezia, 26-28 maggio 2008).

[44] Si vedano in particolare Bellabarba, *Tra due mondi: Desiderio Reich e la storiografia tirolese*, pp. 13-28, e Varanini, *La storia della città di Trento nel quadro delle ricerche di Desiderio Reich*, pp. 29-45.

[45] Ove nel 1904 fallì per l'opposizione popolare il progetto di istituzione di una facoltà di Giurisprudenza italiana: *Università e nazionalismi: Innsbruck 1904 e l'assalto alla Facoltà*.

[46] Basti qui rinviare alla sintesi offerta da Albertoni, *Il Tirolo medievale allo specchio*, pp. 13-51, ma molti spunti sono presenti anche nel contributo dello stesso studioso in questa sezione monografica. È utile anche, in generale, *Simboli e miti nazionali tra '800 e '900*, e in particolare il contributo di Garbari, *Il Trentino fra Austria e Italia*, specie pp. 40-41, 45-46, 51 sgg.

in campo nella storia del Tirolo italiano (*Welschtirol*) pezzi da novanta come Ottenthal, Redlich, Stumpf-Brentano, von Voltelini, sviluppando la sistematica recensione degli archivi locali con la serie degli *Archivberichte*, iniziando la pubblicazione degli *Acta tirolensia* e dell'*Urkundenbuch* tirolese. Sono tutte iniziative che interessarono da vicino[47], o quanto meno lambiscono, anche il territorio trentino e il principato vescovile di Trento[48], ma non lo coinvolsero sino in fondo.

Per le generazioni di fine secolo, il problema del possibile nesso tra l'affermazione degli orientamenti "nazionali" e l'*iter* formativo dei giovani studiosi trentini non è certo ignoto, ma meriterebbe forse un approfondimento ulteriore. Non molti si rivolsero, a fine Ottocento e nei primi anni del Novecento, al sistema universitario tedesco e asburgico. Dei tre fratelli trentini Oberziner, tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta, due (Vigilio Giuseppe e Lodovico Carlo) scelsero di studiare a Vienna, mentre il terzo (Giovanni Amennone, paletnologo e antichista destinato a una buona carriera universitaria, a Milano) scelse Firenze e l'Istituto Superiore, ove si laureò nel 1882[49]. Nel complesso è più frequente l'orientamento verso le università del regno d'Italia, e in particolare appunto Firenze[50] e Milano: valgano gli esempi del già menzionato Giuseppe Papaleoni, di Lamberto Cesarini Sforza (che si laureò nella città toscana nel 1889)[51], di Cesare Battisti, di Gino Fogolari (che a Firenze si perfezionò) e di altri. Sono abbastanza rari casi come quelli del Gerola (1878-1938), che nei primissimi anni del Novecento completò la sua formazione italiana (svolta a Firenze e Padova) con semestri a Berlino (presso un diplomatista di razza come Paul Scheffer-Boichorst) e a Friburgo, presso il filologo Sutter[52].

Tornando dunque al contesto locale, la città di Trento fu ovviamente la sede precipua della formazione e dell'insegnamento superiore, il centro di raccolta delle energie scientifiche, il luogo concreto di pubblicazione. Naturalmente, la Biblioteca Comunale divenne il luogo principale per la tutela della memoria storica. Essa fu aperta al pubblico nel 1856, anche se già a partire dalla prima metà dell'Ottocento, grazie ad alcune grandi figure di bibliotecari e di intellettuali (come Mazzetti e Gar) il suo ruolo era in incubazione. È importante che dal 1876 abbia ospitato l'archivio storico comunale; e fu un suo direttore, Francesco Ambrosi, a pubblicare l'unica sintesi di storia trentina anteriore alla prima guerra mondiale[53]. Tuttavia, nel complesso non si può

[47] E in qualche caso, prendono di petto, come accade per l'edizione degli importanti cartulari notarili duecenteschi concernenti Bolzano, procurata da Hans von Voltelini a fine secolo (1899), e pubblicata appunto negli *Acta tirolensia*.
[48] E non mancò chi come Carl Ausserer *senior* svolse ricerche monografiche anche su regioni linguisticamente solo italiane, come la Valsugana o la Vallagarina; si veda Ausserer, *Persen-Pergine. Schloss und Gericht*, e qui sotto, testo corrispondente a nota 87.
[49] Bandelli, *Oberziner, Giovanni Amennone*, p. 51; Bellabarba, *Oberziner, Lodovico Carlo*, p. 55.
[50] Ciappelli, *I rapporti culturali fra Trento e Firenze*, pp. 107-146.
[51] Muzzioli, *Cesarini Sforza, Lamberto*, p. 202.
[52] Varanini, *Formazione e percorsi*.
[53] Su Ambrosi (1821-1897) basti rinviare ai cenni di Ganda, *Tommaso Gar e i bibliotecari trentini suoi contemporanei*, pp. 206-214.

dire che rispetto al territorio e alle vallate essa esercitasse una funzione particolare di stimolo e di aggiornamento.

C'è del resto una motivazione, obiettiva e pesantissima, che spiega almeno in parte i limiti della storiografia trentina di questi anni. È il fatto che le fonti documentarie più importanti per la storia trentina medievale e moderna, e prima di tutto l'archivio del principato vescovile di Trento e la documentazione capitolare, si trovavano allora a Vienna e a Innsbruck e furono recuperate soltanto dopo la prima guerra mondiale, quando fu istituito (1921) l'Archivio di Stato di Trento[54].

L'attenzione al patrimonio documentario e al suo ordinamento, che fu intensa, non poté dunque che concentrarsi sulla documentazione della città di Trento e su quella delle comunità rurali e delle chiese locali.

Insomma, la «storia paesana», come espressivamente la definivano Desiderio Reich e Cesare Battisti, crebbe sostanzialmente da sola. Ed è tempo finalmente di segnalare quali furono, in concreto, le numerose iniziative editoriali fiorite nella piccola città, sin dall'inizio nate in ambienti che non coincisero totalmente con quelli più legati alla dirigenza politica cittadina negli anni Cinquanta e Sessanta[55], ma ebbero una certa qual coloritura "nazionale". Dopo i modesti inizi (nella prima metà degli anni Settanta) costituiti dall'«Annuario della Società degli Alpinisti Tridentini», fu coltivata sui «Programmi dell'imperial regio Ginnasio di Trento» (dalla fine degli anni Settanta), e soprattutto sulle riviste fondate a partire dal 1882, cui si è già fatto cenno: l'«Archivio Trentino» (l'organo della Biblioteca Comunale), poi nei decenni successivi la «Tridentum», la «Rivista tridentina», la «Pro cultura». Naturalmente, approfondimenti significativi, in molte direzioni, non mancarono[56]. Per quanto riguarda il medioevo, si studiarono alcuni aspetti di storia del principato vescovile in quanto istituzione (i confini, la fondazione), si impostarono i primi tentativi di critica nel campo delicatissimo della tradizione agiografica (san Vigilio, i tre martiri della val di Non Sisinnio Martirio e Alessandro, san Romedio), ci si occupò della storia dell'aristocrazia. Nella prospettiva nazionale italiana furono importanti le ricerche sul comune di Trento ai primi del Quattrocento, che permisero, con molte forzature l'adozione per la storia cittadina di una prospettiva in qualche modo comunal-italica della quale nel clima culturale dell'epoca non si poteva, anche senza essere "tecnicamente" irredentisti, fare a meno[57].

[54] Maleczek, *I viaggi delle carte fra Italia e Austria*, pp. 449-469; Occhi, *Il rientro degli archivi trentini dall'Austria*, pp. 147-158. L'istituzione statale fu collocata non per caso nello stesso edificio della Biblioteca Comunale, l'antico collegio dei gesuiti (che il comune di Trento aveva acquistato nel 1919).

[55] Per il clima e le discussioni politiche di quei decenni, si veda l'importante studio di Götz, *Bürgertum und Liberalismus in Tirol 1840-1873*, relativo anche a Trento e Rovereto oltre che a Bolzano e Innsbruck.

[56] È sufficiente qui rinviare, per una panoramica, a Pizzini, *Indici analitici delle riviste*.

[57] Fu questo, in particolare, uno degli ambiti di ricerca nei quali profuse il suo impegno Desiderio Reich; per una veloce ricostruzione, Varanini, *Rodolfo Belenzani e il comune di Trento*, pp. 9-20.

Ma problemi e periodi fondamentali della storia del principato vescovile (le fasi sveva e asburgica) continuarono a essere del tutto trascurati o subordinati; e sempre limitando le riflessioni al medioevo, mancò nel panorama degli studiosi locali uno studioso di polso, che avesse competenze anche diplomatistiche. Su ambedue queste limitazioni, influì pesantemente la già menzionata lontananza dalle fonti d'archivio. E dal canto loro, i seri esponenti del clero erudito trentino (e ve ne furono; tra di loro Simone Weber [1859-1945][58], Giorgio Delvaj [1843- 1906][59], Vigilio Zanolini [1862-1950], attivi in diversi casi nello spazio delle singole vallate) rimasero pressoché sempre nella riserva di caccia della storia ecclesiastica. Ma al di là di questi aspetti di merito pur significativi, resta innegabilmente fondato il giudizio concorde della storiografia anche recente sulla dispersività, sulla mancanza di respiro e di problematicità, sulla «propensione alla frammentarietà, al particolare, all'erudizione fine a se stessa senza il desiderio di approdare ad una sintesi o ad un giudizio che strappasse l'oggetto degli studi dalle angustie del localismo», come ha osservato severamente Maria Garbari[60].

2.3. *Dalla fine del secolo al dopoguerra*

Su questo contesto in evoluzione – una evoluzione dagli esiti incerti, ma nella quale non mancavano germi di potenziale crescita – agì a partire dagli anni Novanta e fino alla guerra mondiale un fattore significativo, e già presente come si è visto fin dal 1881: la crescente importanza della questione nazionale. Le ripercussioni nel campo degli studi storici non mancarono, anche se a mio avviso vanno ancora misurate con precisione.

È scontato, innanzitutto, che la diffusione di questa sensibilità abbia determinato l'improvvisa comparsa di temi storiografici ad alta temperatura, in particolare di storia culturale e letteraria: si pensi al dantismo e al culto dell'Alighieri (il 1896 è l'anno della costruzione del monumento a Dante)[61], oppure alle ricerche sugli studenti trentini nelle università italiane (delle quali fu protagonista il Segarizzi)[62]. Anche l'intensificazione degli studi sul dominio di Venezia nel territorio trentino nel Quattrocento, oppure sulle relazioni tra gli Asburgo e Venezia[63], va ricondotta a questo clima, come pure la partecipa-

[58] *L'eredità culturale di Simone Weber (1859-1945)*.
[59] Delvaj, *Notizie storico-statistiche sulla valle di Fiemme*.
[60] Citata in Varanini, *La "scuola storica trentina"*, p. 179.
[61] Basti qui rinviare a *Monumento a Dante: Trento, 1896-1996*.
[62] Segarizzi, *Professori e scolari trentini nello studio di Padova*.
[63] Ciò vale ad esempio per gli studi sulla battaglia di Calliano (1487), della quale fu protagonista in negativo (sconfitto e ucciso) Roberto Sanseverino, comandante dell'esercito veneziano; ne tratta Onestinghel, *La guerra tra Sigismondo conte del Tirolo e la repubblica di Venezia*, che risale al 1905-1907. L'episodio determinò la riduzione, e preluse alla scomparsa, del dominio veneziano sul Trentino meridionale; su Onestinghel (1880-1918), si veda Deanesi, *Luigi Onestinghel: ricerca storica e impegno civile*. È cronologicamente precedente (1893) Ravanelli, *Contributo alla storia del dominio veneto nel Trentino*.

zione di studiosi di origine trentina (che avranno poi un ruolo cruciale nella vita culturale della regione nei decenni successivi come il Gerola) alle spedizioni archeologiche dell'Istituto Veneto a Creta e nel Dodecaneso[64].

Ma per un lungo arco di tempo, anche se eccessi e forzature nella rilettura in salsa "nazionale" della storia trentina non furono assenti, si mantenne un certo equilibrio, così che non mancò il riconoscimento e l'apprezzamento condiviso per le ricerche condotte con quella metodologia scientifica e con quella aderenza alle fonti documentarie che proprio allora diventava, anche presso gli studiosi di origine locale, un minimo comune denominatore. Le sue ripercussioni restarono a lungo sotto il livello di guardia nella pratica quotidiana della ricerca, sia quella condotta a livello locale dagli studiosi trentini sia quella sviluppata dagli studiosi che vivevano nel regno d'Italia. L'impostazione militante e aggressivamente nazionalistica di un Tolomei e dell'«Archivio per l'Alto Adige» non fu una regola. Significativo a questo riguardo è il caso della rivista «San Marco. Materiali per una storia della Vallagarina», fondata nel 1907 e uscita per cinque o sei anni[65], quasi sino all'inizio del conflitto. Il titolo è tutto un programma: c'è l'identità di valle che mostra di essere viva e vitale, capace di durare, senza annullarsi in nessun modo nel "Trentino"; ci sono l'italianità e la venezianità, che comportano il restauro della chiesa votiva di San Marco a Rovereto e la nascita di un certo posticcio folklore veneziano, vivo ancor oggi in certa misura. Queste sensibilità si coniugano anche con la tradizione urbana e le aspirazioni culturali di Rovereto (da sempre, o almeno dal Settecento, insofferente dell'egemonia trentina e orientata a marcare la propria "diversità" anche con una sottolineatura di adesione agli ideali nazionali). Eppure su «San Marco», così come su altre riviste locali, compaiono ricerche di Carl Ausserer *senior*, un anziano studioso, tirolese tutto d'un pezzo, che in gioventù aveva combattuto contro il neonato regno d'Italia, era stato deputato alla Dieta tirolese e al Parlamento di Vienna. Questi suoi trascorsi non impedirono ai responsabili di «San Marco» di riconoscere la bontà del suo metodo e la validità dei risultati dei suoi studi, e di conseguenza la sua collaborazione a una rivista marcatamente "nazionale". Quando morì, nel 1920 (dunque negli anni caldi dell'immediato dopoguerra, segnati dalle polemiche connesse alla restituzione rivendicata dalle autorità italiane dei "beni culturali": documenti d'archivio, materiale bibliografico, opere d'arte), anzi, l'ex irredentista militante Menestrina poté riconoscere che lo storico austriaco «quantunque tedesco di lingua e di sentimento, ebbe vivo il rispetto del

[64] A questa importante figura di studioso e di organizzatore di cultura (fu dal 1919 alla morte nel 1938 sovrintendente a Trento) sono state dedicate negli ultimi vent'anni numerose ricerche, a partire da Varanini, *Formazione e percorsi di un erudito trentino tra Otto e Novecento: Giuseppe Gerola*, pp. 75-106: si veda, con ampia bibliografia, *L'avventura archeologica di Giuseppe Gerola dall'Egeo a Ravenna*; *Da Venezia a Creta: documenti d'arte veneto-bizantina*, e a indicare la complessità della figura e l'ampiezza di vedute Romanelli, *Il segno di Roma nel nuovo volto di Bolzano: la battaglia di Giuseppe Gerola*, pp. 448-482.

[65] Per una valutazione d'insieme, Garbari, *"San Marco. Studi e materiali per la storia di Rovereto e della Valle Lagarina"*, pp. 495-530.

nostro carattere nazionale»; e del resto Ausserer non è il solo tirolese a scrivere su «San Marco».

Negli anni della guerra, inevitabilmente il clima cambiò. Ovviamente fu molto dura, e alla fine del conflitto eseguita senza sconti, la rivendicazione della documentazione archivistica, accuratamente preparata già nel 1916-1917, in particolare da Giuseppe Gerola[66]. Si predisposero (da parte di Onestinghel, soprattutto, che di fatto sostituiva il direttore Lodovico Oberziner[67]) ambiziosi progetti di riorganizzazione delle sedi di studio (con l'intenzione di collocare emblematicamente, in segno di rivincita, il costituendo Archivio di Stato nel castello del Buon Consiglio), di fondazione di nuove riviste, di pubblicazione dei *Monumenta Tridentina*; tutti poi non realizzati, anche per la prematura morte dello studioso (1918)[68].

Sull'altro fronte, specularmente, s'incontrano invece testimonianze di smarrimento e di incertezza. Esemplare è il caso del sudtirolese, ma docente a Innsbruck, Hans von Voltelini (1862-1938). Questo probo e rispettatissimo (anche dai trentini) studioso del *Welschtirol*, che nel 1902 si era occupato con esemplare acribia ed equilibrio di quegli statuti medievali di Trento che un quarto di secolo avanti già avevano acceso le passioni nazionali degli studiosi[69], visse con dolore profondo e acerbo gli avvenimenti del 1918-1919, e chiuse con parole amare, proprio nel 1918, la sua premessa a un'opera come l'*Historisches Atlas* del versante meridionale delle Alpi: un'opera prestigiosa e "ufficiale", che venne completata esattamente nel momento nel quale il mondo che essa descriveva scompariva irrimediabilmente[70].

Naturalmente, non si ruppero completamente le relazioni scientifiche con gli studiosi transalpini, neppure negli anni Venti. Ad esempio, fu con la collaborazione degli studiosi nord-tirolesi che vennero svolti gli studi per il filologico restauro del castello del Buon Consiglio fortemente voluto dal nuovo soprintendente Giuseppe Gerola: l'edificio che divenne (con la sistemazione della fossa dei martiri, il luogo dell'impiccagione di Cesare Battisti) uno dei luoghi simbolo della nazione italiana in Trento[71]. E del resto nella complessa situazione di quegli anni ogni percorso biografico e professionale va esaminato con cura. Tipico il caso del giovane Leo Santifaller (1890-1974), gardenese

[66] Gerola, *Per i nostri archivi*; Gerola, *Per la reintegrazione delle raccolte trentine spogliate dall'Austria*, pp. 1-23; Gerola, *Quello che l'Austria deve restituire al Trentino*, pp. 353-356.
[67] Bellabarba, *Oberziner, Lodovico Carlo*, p. 56.
[68] Ne fece cenno già il Casetti, *Introduzione*, pp. XVI-XVII (in premessa alla sua *Guida storico-archivistica*).
[69] Voltelini, *Die ältesten statuten*; alla polemica degli anni Settanta dell'Ottocento, si è fatto un cenno qui sopra, testo corrispondente a nota 32.
[70] Si veda la recente riedizione, curata da Emanuele Curzel, cui si deve una importante *Presentazione*, a pp. XIII-XXX (e sono utili anche le brevi considerazioni di Rogger, *Prolegomenon*, pp. IX-XI), di von Voltelini, *Le circoscrizioni giudiziarie del Trentino*; l'opera uscì a Vienna nel 1921, anche se era già compiuta nel 1918.
[71] Un cenno veloce in Varanini, *Giuseppe Gerola e il castello del Buon Consiglio*, pp. 321-331. In generale sulla politica dei "beni culturali" tra Otto e Novecento nel territorio trentino, è esaustiva la ricca raccolta di studi *Muse trentine*.

di origine, formatosi a Innsbruck nell'anteguerra (su suggerimento di Oswald Redlich), che fu tra il 1921 e il 1926 direttore del neo-costituito Archivio di Stato di Bolzano, e scrisse sull'«Archivio veneto-tridentino» (nel 1924; si firma Leone S.), prima di essere cooptato da Kehr nei *Monumenta Germaniae Historica* a Berlino, e di avviarsi poi alla carriera universitaria a Breslau e a Vienna[72].

3. *Il dopoguerra: il cerchio si chiude*

Ma come si è accennato all'inizio, furono pochi gli studiosi che in quella congiuntura seppero guardare in modo spassionato al passato del Trentino, e la maggioranza non ebbe occhi che per l'Italia e per Venezia. Il cerchio si chiude, dunque, e siamo nuovamente giunti ai primi anni Venti del Novecento. Nell'immediato dopoguerra, la *leadership* delle istituzioni culturali locali – nella quale primeggiavano personaggi desiderosi di rivincite come il più volte citato Gerola – dovette non solo partecipare al recupero dall'Austria sconfitta del materiale archivistico e bibliografico e sbrogliare la matassa della Deputazione di storia patria, ma anche fronteggiare le rivendicazioni e le opinioni degli studiosi tirolesi, testimoniate dal volume *La passione del Tirolo innanzi alla annessione*[73], a supporto delle le richieste di autonomia del "Deutscher Verband". Gli studiosi "italiani" lo fecero col volume *Nell'Alto Adige. Per la verità e per il diritto d'Italia*, cui parteciparono il presidente della Deputazione trentina Cesarini Sforza, Gerola, Giovanni Oberziner (divenuto negli anni della guerra accesamente militante)[74], il linguista Ernesto Giacomo Parodi e altri ancora.

Nel frattempo, nel 1922 iniziò la sua attività la Deputazione unita[75], che come si è accennato all'inizio raccolse gli studiosi del Veneto e del Trentino, ma non i friulani né i giuliani e dalmati. Negli atti ufficiali degli anni precedenti non mancano né il disappunto per le lungaggini che impedirono di svolgere già nel 1920 a Trento l'assemblea della Deputazione, come era stato

[72] Obermair, *Leo Santifaller (1890-1974). Von Archiven, Domkapiteln und Biografien*, pp. 597 sgg.; Obermair, *Willfährige Wissenschaft - Wissenschaft als Beruf. Leo Santifaller*, pp. 393-406.

[73] Curato da Karl von Grabmayr ed edito in Italia a Milano nel 1920, con prefazione di Luigi Credaro, commissario generale civile della Venezia Tridentina dal 1919 e com'è ben noto fautore di una politica conciliante verso la minoranza tedesca.

[74] Bandelli, *Oberziner, Giovanni Amennone*, pp. 53-54.

[75] Si veda già qui sopra, testo corrispondente a nota 17 sgg.; oltre agli atti ufficiali della Deputazione, che aprono o chiudono ogni anno il fascicolo del secondo semestre dell'«Archivio veneto-tridentino», si veda la documentazione conservata in Venezia, Archivio della Deputazione veneta di storia patria, b. 143 (rapidamente descritta da De Biasi, *L'archivio della Deputazione veneta di storia patria*, p. 44). Si rinvia anche *una tantum*, per le vicende che seguono, a De Biasi, *La deputazione veneta di storia patria e le terre redente*, pp. 121-136, che è stato costantemente tenuto presente.

progettato, né gli accenni polemici non troppo velati contro i friulani[76]. La rivista prese di conseguenza il nuovo nome di «Archivio veneto-tridentino», «ora che i fasti d'Italia permisero che storici veneti e trentini accomunassero il loro lavoro». In quegli anni ovviamente l'enfasi nazionale si spreca, con riferimenti anche alla confluenza nell'associazione anche di Zara[77] oltre che di Trento, due province «la cui storia è particolarmente doveroso oggi studiare con intenti nazionali, onde smascherare le menzogne tedesco-slave che si vanno accumulando tuttora a nostro danno»[78].

La collaborazione degli studiosi trentini alla vita della Deputazione veneziana non appare peraltro particolarmente intensa, anche se non fu del tutto irrilevante almeno nei primi anni, con un paio di interventi di Carlo Battisti[79], quello già menzionato di Santifaller, altri di Pedrotti e di Roberti. Poco o nulla si fece anche a proposito dell'edizione delle fonti[80]. Non stupisce che sia nel complesso più vitale la rivista storica locale, gli «Studi trentini di scienze storiche», fondata nel 1920; più in generale, la ricerca storica trentina si sviluppa, nei decenni successivi, *iuxta propria principia* senza particolari bagliori.

Nel 1927, con l'estensione della sua giurisdizione all'Istria e a Fiume (approvata da un'assemblea straordinaria del 20 giugno 1926, e sancita da un decreto regio del 20 gennaio 1927), la Deputazione veneto-tridentina modificò ancora il suo nome in Deputazione di storia patria per le Venezie, e la rivista riassunse il nome antico di «Archivio veneto»[81].

[76] Si veda *Atti della r. Deputazione veneta di storia patria* (1920), in particolare A. Segarizzi, *Relazione del vicesegretario*, pp. 221-222. Nel 1920 l'assemblea si svolse a Vicenza, nel 1921 quando ormai il nuovo assetto "veneto-tridentino" era cosa fatta essendo stato firmato il decreto regio.

[77] Rispetto ai territori dalmati, negli anni precedenti la Deputazione aveva naturalmente continuato a lanciare segnali di disponibilità, per esempio con la cooptazione tra i corrispondenti, nel 1918, del germanista zaratino Edgardo Maddalena (1867-1929) e del pubblicista Tommaso Sillani (1888-1961); si vedano gli *Atti della r. Deputazione veneta di storia patria* (1916-1917, 1917-1918), p. 198.

[78] Venezia, Archivio della Deputazione veneta di Storia patria, b. 143, n.1/1922 (gennaio 1922).

[79] Che non casualmente è presente sin dal primo fascicolo, ove affronta un tema delicato (*Il "Tiralli" dantesco*, pp. 178-188), e anche in seguito si occupa di toponomastica.

[80] Forse l'unico progetto di edizione di fonti trentine perseguito in quei decenni fu, alla fine degli anni Trenta, quello dell'edizione del cosiddetto "Codice egnoniano": così (dal nome del vescovo Egnone di Appiano; forse con voluta imitazione della denominazione del celebre *Codex wangianus*) il proponente, Carmelo Trasselli direttore dell'Archivio di Stato di Trento, pomposamente definì il registro di imbreviature del notaio Ottone di Bolzano (anni Settanta del Duecento), poi edito nel 1951 da Huter riprendendo il lavoro di Voltelini (*Die Südtiroler Notariatsimbreviaturen des 13. Jahrhunderts*, II). La proposta, formalmente avanzata alla Deputazione per un'edizione nella collana dei «Monumenti», fu istruita da Gino Sandri, che nel 1941 diede al presidente Anti una valutazione positiva della ricerca in sé, ma espresse un parere negativo quanto alla collocazione editoriale. Alla fine non se ne fece nulla e nel 1945 il testo fu restituito a Trasselli (Venezia, Archivio della Deputazione veneta di storia patria, b. 86, fasc. «Codice egnoniano»). Circa l'interesse di Trasselli per i notai sudtirolesi, un cenno in Albertoni, *Il notariato del Tirolo medievale*, pp. 290-291; sulla figura di questo archivista e storico, che tra 1939 e 1941 pubblicò diversi documentati studi in materia di archivi e di fonti della regione trentino-tirolese, si veda in breve Giuffrida, *L'opera storiografica di Carmelo Trasselli*, pp. 9-15.

[81] *Atti della r. Deputazione di Storia patria per le Venezie* (Vittorio Lazzarini, *Parole del presidente*, pp. 251-253; *Parole del senatore Salata*, pp. 254-257). Per il ruolo del senatore Francesco

Esula comunque dai limiti di questo contributo un'analisi approfondita del clima culturale degli anni successivi, che fu profondamente segnata dall'evoluzione del regime. Nel 1934 Gino Fogolari, commemorando Segarizzi nel borgo natio di quest'ultimo (Avio in Vallagarina) nel decennale della morte, poteva affermare enfaticamente che

> oggi anche per merito suo [*del Segarizzi*] noi Veneziani e Padovani e Veronesi siamo qui affratellati con voi già sudditi di San Marco, insieme coi Veneziani dell'Istria e con quel sanguinante membro della Dalmazia italiana che abbiamo a Zara, e coi Trentini e con quei di Bolzano fino alla cerchia delle Alpi, formando la grande unità veneta[82].

E per quanto lo svolgimento itinerante (ogni volta in un capoluogo provinciale) di una delle assemblee semestrali della Deputazione fosse una prassi corrente, ebbe un ovvio e scoperto significato politico, tutto "nazionale" e fascista, l'assemblea della deputazione veneto-tridentina celebrata a Trento e Bolzano il 14-15 aprile 1939, dopo una lunga e problematica gestazione: era stata prevista sin dal 1933, poi rinviata al 1934 e 1935 per dissapori tra trentini e altoatesini, e ancora ulteriormente procrastinata al settembre 1938 e finalmente al 1939. Essa sancì la nascita delle sezioni della Deputazione di Trento (ove fu designato commissario Giacomo Roberti) e Bolzano: come ebbe a dire nell'orazione ufficiale il presidente (l'archeologo Carlo Anti, «vecchio combattente di Vallarsa, della Corna Calda e del Coal Santo»), essendo ormai, nell'Italia fascista, «raggiunta l'unità spirituale di tutte le terre venete», era lecito e opportuno rispondere all'«ovvia esigenza metodica della specializzazione anche topografica della ricerca storica»[83]. Ma tutto ciò esula, ormai, dagli obiettivi di questo saggio.

In conclusione, occorre riconoscere che il combinato disposto della debole e provinciale sua crescita otto-novecentesca, e dei condizionamenti "nazionali" operanti nel periodo bellico e negli anni *post*-1919[84], ha pesato a lungo

Salata, presidente della Società istriana di storia patria, nelle trattative che portarono tra 1926 e 1927 all'unificazione tra le due società, cfr. *Atti della r. Deputazione veneta di storia patria* (1926), pp. 321-323 (riunione svoltasi a Verona il 2 maggio 1926). Sulla sua importante figura, si veda in questa sezione monografica il saggio di Marino Zabbia.

[82] Fogolari, *Arnaldo Segarizzi*, p. 107. Si noti come Fogolari, trentino di origine e di famiglia, usi la forma «noi Veneziani». Nulla di significativo si ritrova nel fascicolo "Onoranze dott. Arnaldo Segarizzi" in Venezia, Archivio della Deputazione veneta di storia patria, b. 9 (ove si conserva ampio materiale circa il "Premio Arnaldo Segarizzi" e il fondo bibliografico dello studioso lagarino).

[83] Venezia, Archivio Storico della Deputazione veneta di storia patria, b. 161; le altre sezioni cui si fa cenno sono quelle del Friuli (che era attiva e funzionante; pubblicò nel 1943 la raccolta di studi di Carlo Cecchelli cui fa riferimento, in questa sezione monografica, il saggio di Paolo Pastres, testo corrispondente a nota 114), dell'Istria, di Zara, di Trieste e di Fiume. Il materiale ivi conservato su questo episodio (segnalato già da De Blasi, *L'Archivio della Deputazione veneta di storia patria*, pp. 26, 48) è ricco e interessante e mi riprometto di riprenderlo in esame in altra sede.

[84] Per quanto non tutte le figure più significative del panorama trentino si siano appiattite completamente sul nazionalismo. Si veda per esempio la rottura tra Ettore Tolomei, come sempre

sulla storiografia trentina del Novecento. In un contesto di tensione, la circostanza – in astratto, favorevole – dell'esser questo territorio «una casa con due porte»[85] non ha giovato. In molti ambiti di ricerca (la diplomatica e la storia della documentazione, la storia economica e sociale, ma anche la storia politico-istituzionale, e altro), ancora ben dentro la seconda metà del secolo scorso l'adeguamento agli *standard* della migliore ricerca italiana ed europea è risultato debole, ritardato, e frutto di importazione più che di una crescita endogena[86]. Fino agli anni Cinquanta e Sessanta, in effetti, le sollecitazioni (relativamente) più innovative provennero al contesto locale – limitatamente al medioevo e all'età moderna – dall'onda lunga delle edizioni documentarie prodotte dagli studiosi tirolesi formatisi nel primo Novecento (Santifaller, Ausserer, Huter) o dalla scuola padovana di Roberto Cessi[87].

aggressivo, e Lamberto Cesarini Sforza, componente della commissione governativa per la toponomastica delle nuove province e incline a una maggiore cautela; Muzzioli, *Cesarini Sforza, Lamberto*, p. 202. Analoghe osservazioni potrebbero farsi per talune scelte del sovrintendente Gerola, ispirate in diversi casi a una certa prudenza in tema di "italianizzazione" dell'Alto Adige, ad esempio per quanto riguarda l'architettura.

[85] Mutuo questa espressione da un recente articolo di Claudio Magris, in dialogo con Isabella Bossi Fedrigotti: *Vivere in una casa con due porte*.

[86] Si veda qualche osservazione in Curzel, *L'edizione delle fonti documentarie medievali*, pp. 307-319.

[87] Di tali vicende è impossibile dare qui conto; per cogliere la portata del rinnovamento verificatosi negli ultimi decenni, rispetto a una certa stasi perdurata sino agli anni Sessanta, è sufficiente rinviare alla *Storia del Trentino* (voll. 6) edita a partire dagli anni Novanta dall'Istituto Trentino di Cultura presso il Mulino, che ricomprende tutto il cospicuo lavoro di approfondimento svolto dagli anni Settanta in poi. Alcuni spunti sugli anni Quaranta-Sessanta possono essere ricavati da recenti riconsiderazioni storiografiche dell'esperienza di protagonisti di quella fase di transizione, come Iginio Rogger (1919-2014) e Umberto Corsini (1914-1993); si vedano rispettivamente Curzel, *Iginio Rogger (1919-2014) nella Società di Studi trentini*, pp. 5-26 e Rasera, *Corsini e gli altri. Appunti sparsi*, pp. 79-99 (ma anche l'intero seminario *L'eredità storiografica di Umberto Corsini*, pp. 43-102). Per quanto riguarda gli studiosi austriaci e italiani citati nel testo, il riferimento è per un verso all'edizione di documentazione capitolare trentina per Santifaller e Ausserer, e al *Tiroler Urkundenbuch* di Huter; e per l'altro verso alle ricerche di Federico Seneca e Aldo Stella, per lo più ricomprese nei due volumi *Studi e ricerche storiche sulla regione trentina*.

Opere citate

G. Albertoni, *Il Tirolo medievale allo specchio*, in *Nazionalismo e storiografia / Nationalismus und Geschichtsschreibung*, pp. 13-51 (già in G. Albertoni, *Le terre del vescovo. Potere e società nel Tirolo medievale (secoli IX-XI)*, Torino 1996).

G. Albertoni, *Il notariato del Tirolo medievale nella storiografia in lingua italiana e tedesca tra le due guerre*, in *Il notariato nell'arco alpino. Produzione e conservazione delle carte notarili tra medioevo ed età moderna*, Atti del convegno di studi, Trento 24-26 febbraio 2011, a cura di A. Giorgi, S. Moscadelli, D. Quaglioni, G.M. Varanini, Milano 2014 (Studi storici sul notariato italiano, 16), pp. 271-292.

B. Andreolli, *Positivismo e italianità nell'opera storiografica di Arnaldo Segarizzi*, in *Arnaldo Segarizzi. Un intellettuale trentino a Venezia*, pp. 123-137.

Arnaldo Segarizzi. Un intellettuale trentino a Venezia (Avio 1872-Asolo 1924), a cura di M. Peghini, Avio (Trento) 1994.

Atti della r. Deputazione veneta di storia patria, in «Nuovo archivio veneto», n.s., 26 (1915), 2, pp. 510-515.

Atti della r. Deputazione veneta di storia patria, in «Nuovo archivio veneto», n.s., 27 (1916), 2, pp. 634-649.

Atti della r. Deputazione veneta di storia patria per gli anni 1916-17 e 1917-18, in «Nuovo archivio veneto», n.s., 28 (1918), 2, pp. 193-212.

Atti della r. Deputazione veneta di storia patria per l'anno 1919-1920, in «Nuovo archivio veneto», n.s., 29 (1920), 1, pp. 209-230.

Atti della r. Deputazione veneto-tridentina di storia patria, in «Archivio veneto-tridentino», n.s., 1 (1922), 1, pp. 1-19.

Atti della r. Deputazione veneto-tridentina di storia patria, in «Archivio veneto-tridentino», n.s., ser. 5ª, 5 (1926), 2, pp. 320-331.

Atti della r. Deputazione di storia patria per le Venezie, in «Archivio veneto», ser. 5ª , 5 (1927), 1, pp. 244-265.

C. Ausserer, *Persen - Pergine. Schloss und Gericht. Seine Herren, Seine Hauptleute, seine Pfleger und Pfandherren mit einem Anhange über die Bergwesen*, Wien 1915-1916 (trad. ital. *Castello e giurisdizione di Pergine. I signori, i capitani, gli amministratori e i signori pignoratizi, con un'appendice sulle miniere* [Vienna 1915-1916], Pergine (Trento) 1995).

L'avventura archeologica di Giuseppe Gerola dall'Egeo a Ravenna, Mostra fotografica (Ravenna - Museo nazionale, 29 ottobre 2011-28 gennaio 2012), a cura di I. Baldini, Ravenna 2011 (Biblioteca di «Felix Ravenna», 14).

C. Bassi, *Vigilio Inama - filologo, storico ed epigrafista dell'età romana*, in «Studi trentini di scienze storiche», 69 (1990), sez. I, pp. 45-72.

C. Battisti, *Il "Tiralli" dantesco e l'"Alpe che serra Lamagna"*, in «Archivio veneto-tridentino», n.s., 1 (1922), 2, pp. 178-188.

M. Bellabarba, *Legislazione statutaria cittadina e rurale nel Principato vescovile di Trento (sec. XV)*, in *1948-1988: l'autonomia trentina: origini ed evoluzione fra storia e diritto. Trento, Castello del Buonconsiglio, 20-21 maggio 1988*, Atti della sessione storica, a cura di P. Schiera, Trento 1988, pp. 17-38.

M. Bellabarba, *Tra due mondi: Desiderio Reich e la storiografia tirolese tra Otto e Novecento*, in *L'eredità culturale di Desiderio Reich (1849-1913)*, pp. 13-28.

M. Berengo, *Le origini del "Giornale storico della letteratura italiana"*, in *Critica e storia letteraria. Studi offerti a Mario Fubini*, Padova 1970, pp. 3-26.

A. Brambilla, *Tra scienza e passione politica. Appunti sull' "Archivio storico per Trieste, l'Istria e il Trentino"*, in «Giornale storico della letteratura italiana», 185 (2008), 609, pp. 96-124.

A. Casetti, *Introduzione*, in *Guida storico-archivistica del Trentino*, Trento 1961 (Collana di monografia della Società di studi per la Venezia tridentina, XIV), pp. III-XXVIII.

G. Cervani, *La storia d'Italia ed il concetto del confine orientale nel pensiero di Fabio Cusin*, in Cusin, *Il confine orientale d'Italia*, pp. V-LI.

A. Cetto, *I nostri morti: conte Lamberto Cesarini Sforza*, in «Studi trentini di scienze storiche», 23 (1942), pp. 77-84.

G. Ciappelli, *I rapporti culturali fra Trento e Firenze nel corso dell'Ottocento e all'inizio del Novecento*, in *Le riviste di confine prima e dopo la Grande Guerra. Politica e cultura, Atti del Convegno di studi, Bolzano-Trento*, Firenze 2006, a cura di G. Ciappelli (= «Archivio per l'Alto Adige», 101, 2007, parte II), pp. 107-146.

E. Curzel, *Presentazione*, in von Voltelini, *Le circoscrizioni giudiziarie del Trentino fino al 1803*, pp. XIII-XXX.
E. Curzel, *L'edizione delle fonti documentarie medievali nella storiografia trentina*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 28 (2002), pp. 307-319.
E. Curzel, *Gli "Studi Trentini" e il medioevo*, in «Studi trentini di scienze storiche. Sezione prima», 88 (2009), pp. 941-960.
E. Curzel, *Da Barbacovi a Wikipedia. Sintesi e divulgazioni della storia trentina*, in «Studi trentini. Storia», 92 (2013), 1, pp. 5-10.
E. Curzel, *Iginio Rogger (1919-2014) nella Società di studi trentini di scienze storiche*, in «Studi trentini. Storia», 93 (2014), pp. 3-26.
E. Curzel, *Antonio Zieger e l'orizzonte medievale*, in corso di stampa.
F. Cusin, *Il confine orientale d'Italia nella politica europea del XIV e XV secolo,* Trieste 1977.
Da Venezia a Creta: documenti d'arte veneto-bizantina nell'isola di Creta del Fondo Giuseppe Gerola, a cura di A.S. Curuni, S. Franchini, Venezia 1991.
C. Da Villa, *Il bibliotecario Arnaldo Segarizzi, la rinascita della Biblioteca Querini-Stampalia a Venezia e la riorganizzazione della Biblioteca Comunale a Trento*, in *Arnaldo Segarizzi. Un intellettuale trentino a Venezia*, pp. 91-121.
V. Deanesi, *Luigi Onestinghel: ricerca storica e impegno civile nella Trento di fine Ottocento*, tesi di laurea, Università di Trento, rel. S. Groff, a.a. 2010-11.
M. De Biasi, *La Deputazione veneta di storia patria e le terre redente dopo il primo conflitto mondiale*, in «Archivio veneto», s. 5ª, 151 (1998), pp. 121-136.
M. De Biasi, *La Deputazione di storia patria per le Venezie e i suoi soci (1873-1999)*, Venezia 2000.
M. De Biasi, *L'archivio della Deputazione di storia patria per le Venezie*, Venezia 2004.
G. Delama, *Il conte Lamberto Cesarini Sforza e la Biblioteca Comunale di Trento*, tesi di laurea, Università Statale di Milano, Facoltà di Lettere e filosofia, rel. G. Montecchi, a.a. 1998-1999.
G. Delama, *La "nuova" Biblioteca comunale di Trento*, in *Il sapere della nazione*, pp. 225-238.
G. Delvaj, *Notizie storico-statistiche sulla valle di Fiemme* per cura del sac. G. Delvaj, Trento, 1891, 1903[2] (col titolo *Notizie storiche della valle di Fiemme*, Trento; ristampa anastatica Cavalese (Trento) 1984]).
A. Di Seclì, *Giuseppe Papaleoni (1863-1943) storico delle Giudicarie (contributo biografico e bibliografico con un'aggiunta di lettere inedite)*, Tione di Trento (Trento) 1985.
L' epoca d'ogni cangiamento: storia e documenti trentini del periodo napoleonico, a cura di M. Nequirito, Trento 2004 (Beni librari e archivistici del Trentino, 5).
L'eredità culturale di Desiderio Reich (1849-1913), Atti degli incontri di studio - Trento, Taio, Mezzocorona: 5, 7, 12 maggio 1999, a cura della Biblioteca Comunale di Trento, Trento 2000.
L'eredità culturale di Simone Weber (1859-1945), Atti della giornata di studi, a cura di R. Pancheri, Trento 2010 (Collana di monografie, 72; Collana di monografie. Sezione Atti di congressi e convegni, 11).
Ettore Tolomei (1865-1952): un nazionalista di confine, a cura di S. Benvenuti, Ch.H. von Hartungen, con la collaborazione di C. Ambrosi, R. Taiani, Trento 1998.
G. Fogolari, *Alcuni scritti d'arte*, a cura di G. Fogolari, S. Fogolari, Trento 1974 (collana «Voci della terra trentina»), pp. 99-108.
G. Framke, *Im Kampf um Südtirol. Ettore Tolomei und das Archivio per l'Alto Adige*, Tübingen 1987.
A. Ganda, *Tommaso Gar e i bibliotecari trentini suoi contemporanei: spigolature archivistiche (1831-1871)*, in *Il sapere della nazione*, pp. 181-214.
M. Garbari, *"San Marco. Studi e materiali per la storia di Rovereto e della Valle Lagarina": indirizzi storiografici*, in «Studi trentini di scienze storiche», 70 (1971), pp. 495-530.
M. Garbari, *Il Trentino e la sua partecipazione alla cultura veneta*, in *Unità e diffusione della civiltà veneta. Relazioni e comunicazioni al convegno degli scrittori veneti. Gorizia, ottobre 1974*, a cura di U. Fasolo, N. Vianello, Venezia 1975, pp. 133-144.
M. Garbari, *La nascita della Società per gli studi trentini: l'ambiente culturale e politico*, in M. Garbari, V. Adorno, S. Benvenuti, *1919. La Società di Studi trentini di scienze storiche, Anno di fondazione*, Trento 1989 (Collana di monografie, 45), pp. 13-71.
M. Garbari, *Storia e storiografia nel Trentino nei secoli XVIII-XX. Accademia e società*, in *Origini e funzioni delle Istituzioni di studi storici regionali nell'ambito dell'Arge-Alp*, Atti del Convegno storico di Trento, 10-11 dicembre 1982, Trento 1984, pp. 175-208.

M. Garbari, *Il Trentino fra Austria e Italia: un territorio di confine nell'età dei nazionalismi*, in *Simboli e miti nazionali tra '800 e '900*, pp. 15-61.
M. Garbari, *Cultura e politica nelle riviste trentine prima e dopo la grande guerra*, in *Le riviste di confine prima e dopo la grande guerra. Politica e cultura*, atti del convegno di studi, Bolzano-Trento, 6-7 novembre 2006, a cura di G. Ciappelli, Firenze 2007, pp. 147-174.
G. Gerola, *Per i nostri archivi*, in «La libertà», 1 (1917), 19 maggio.
G. Gerola, *Per la reintegrazione delle raccolte trentine spogliate dall'Austria*, in «Rivista delle biblioteche e degli archivi», 29 (1918), pp. 1-23.
G. Gerola, *Quello che l'Austria deve restituire al Trentino*, in «Alba trentina», 2 (1918), pp. 353-356.
R. Giuffrida, *L'opera storiografica di Carmelo Trasselli*, in *Messina e la Calabria dal basso medioevo all'età contemporanea*, Atti del 1° colloquio calabro-siculo, Reggio Calabria-Messina 21-23 novembre 1986, Messina 1988, pp. 9-15.
D. Goldin, *Albino Zenatti e l' "Archivio Storico per Trieste, l'Istria e il Trentino"*, in *Rovereto in Italia dall'irredentismo agli anni del fascismo*, Atti del Seminario di studio. Rovereto 25-26-27 ottobre 2002, t. II, a cura di M. Allegri, Rovereto (Trento) 2002 (ma 2004), pp. 359-378.
Th. Götz, *Bürgertum und Liberalismus in Tirol 1840-1873. Zwischen Stadt und 'Region', Staat und Nation*, Köln 2001 (Italien in der Moderne, vol. 10).
H. Heiss (unter Mitarbeit von Gustav Pfeifer), *"Man pflegt Suedtirol zu sagen und meint, es waere alles gesagt". Beiträge zu einer Geschichte des Begriffes "Suedtirol"*; in *Tirol-Trentino. Eine Begriffgeschichte / Semantica di un concetto*, pp. 85-109.
V. Inama, *Storia delle valli di Non e di Sole nel Trentino dalle origini fino al secolo XVI*, Trento 1905 (rist. anast. Mori [Trento], 1984, introduzione di Q. Bezzi).
Lettere inedite di Benedetto Croce con Albino Zenatti (1894-1914). Irredentismo, scuola e cultura sullo sfondo dell'Italia giolittiana, a cura di A. Croce, in «Nuova antologia», 1994, n. 2189, pp. 379-405.
G. Lucchini, *Le origini della scuola storica. Storia letteraria e filologia in Italia (1866-1883)*, Pisa 2008[2] (Studi di critica e filologia. Nuova serie, 1).
C. Magris, *Vivere in una casa con due porte: ecco la bellezza della frontiera*, «Corriere della sera», 26 aprile 2015, p. 31.
W. Maleczek, *I viaggi delle carte fra Italia e Austria e viceversa*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 32 (2006), pp. 449-469.
A. Maroni, *Bartolomeo Malfatti (1828-1892). Interessi e ricerche di un geografo trentino della seconda metà dell'Ottocento*, in «Bollettino della Società geografica italiana», 141 (2004), pp. 951-971 (anche in «Atti dell'Accademia roveretana degli Agiati», s. VIII, , IV-A, 254 [2004], 1, pp. 279-305).
Monumento a Dante: Trento, 1896-1996, Mostra per il centenario, testi a cura di S. Benvenuti, C. Ambrosi, Trento 1996.
Muse trentine: materiali per la storia di collezioni e di musei, a cura di L. Dal Prà e M. Botteri, Trento 2013 (Beni artistici e storici del Trentino. Quaderni, 22).
F. Muzzioli, *Cesarini Sforza, Lamberto*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 24, Roma 1980, pp. 201-202.
Nationalismus und Geschichtsschreibung - Nazionalismo e storiografia (= «Geschichte und Region. Storia e regione», 5, 1996).
M. Nequirito, *Dar nome a un volgo: l'identità culturale del Trentino nella letteratura delle tradizioni popolari, 1796-1939*, San Michele all'Adige (Trento) 1999 (Monografie etnografiche trentine).
M. Nequirito, *Territorio e identità in un'area di frontiera fra Otto e Novecento: il dibattito sul nome "Trentino"*, in *Tirol-Trentino. Eine Begriffgeschichte / Semantica di un concetto*, pp. 49-66.
M. Nequirito, *Gli studi statutari in Trentino tra passato e presente*, in *Bibliografia statutaria italiana 1996-2005*, a cura di E. Angiolini, B. Borghi, A. Brighenti, A. Casamassima, R. Dondarini, R. Sernicola, Roma 2009, pp. 273-280.
M. Nequirito, *"Sia ai colti che agli incolti, sia ai ricchi che ai poveri". L'impegno educativo nelle riviste trentine tra Otto e Novecento e la divulgazione della storia regionale*, in *Officina humanitatis. Studi in onore di Lia de Finis*, Trento 2010, pp. 445-455.
G. P. Nitti, *Baccelli, Alfredo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 5, Roma 1963, pp. 10-12.
H. Obermair, *Willfährige Wissenschaft - Wissenschaft als Beruf. Leo Santifaller zwischen Bozen, Breslau und Wien*, *Frühformen von Stiftskirchen in Europa. Funktion und Wandel*

religiöser Gemeinschaften vom 6. bis zum Ende des 11. Jahrhunderts. Festgabe für Dieter Mertens zum 65. Geburtstag, a cura di S. Lorenz, T. Zotz, Leinfelden-Echterdingen 2005 (= Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde", LIV), pp. 393-406.

H. Obermair, *Leo Santifaller (1890-1974). Von Archiven, Domkapiteln und Biografien*, in *Österreichische Historiker 1900-1945. Lebensläufe und Karrieren in Österreich, Deutschland und der Tschechoslowakei in wissenschaftsgeschichtlichen Porträts*, a cura di K. Hruza, Vienna 2008, pp. 597-617.

G. Oberziner, *Il carattere della storia tridentina*, in «Archivio veneto-tridentino», n.s., 1 (1922), pp. 20-57.

K. Occhi, *Il rientro degli archivi trentini dall`Austria nel primo dopoguerra*, in «Studi trentini di scienze storiche. Sezione prima», 87 (2007), pp. 147-158.

G. Olmi, *Uno «strano bazar» di memorie patrie: il Museo civico di Trento dalla fondazione alla prima guerra mondiale*, Trento 2002 (Pubblicazioni del Museo storico in Trento. Vesti del ricordo, 2).

L. Onestinghel, *La guerra tra Sigismondo conte del Tirolo e la repubblica di Venezia nel 1487*, in «Tridentum», 8-10 (1905-1907), pp. 63-86, 213-243.

La passione del Tirolo innanzi all'annessione, [a cura del] *dott. Carlo Di Grabmayr, con l'aggiunta del progetto d'autonomia presentato al governo italiano dalla Lega tedesca (Deutscher Verband)*, Milano 1920.

P. Pizzini, *Indici analitici delle riviste "Archivio trentino" 1882-1914, "Tridentum" 1898-1913, "Pro cultura" 1910-1914, "Archivio storico per Trieste, l'Istria e il Trentino" 1881-1895*, Trento s.a. [ma 1976] (Collana di monografie, 27).

S. Puccini, *La natura e l'indole dei popoli. Bartolomeo Malfatti e il primo manuale italiano di etnografia (1887)*, in «Giornale critico della filosofia italiana», s. VI, 8 (1988), pp. 81-104.

F. Rasera, *Corsini e gli altri. Appunti sparsi su un'eredità storiografica*, in «Studi trentini. Storia», 94 (2015), pp. 79-90 (= *L'eredità storiografica di Umberto Corsini. Atti del Seminario, Trento 16 dicembre 2013*).

C. Ravanelli, *Contributo alla storia del dominio veneto nel Trentino*, in «Tridentum», 11 (1893), pp. 69-112, 211-258.

A. Recchia, *Arnaldo Segarizzi: erudito, bibliotecario, organizzatore di cultura*, in *Arnaldo Segarizzi. Un intellettuale trentino*, pp. 11-89.

La ricerca archeologica nel Mediterraneo. P. Orsi - F. Halbherr - G. Gerola, Rovereto (Trento) 1991.

La Rivista Tridentina *1901-1915. Indici di* A. Osele, Trento 2000 (Catalogo bibliografico trentino. Monografie, 15).

S. Rodotà, *Berenini, Agostino*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 9, Roma 1967, pp. 41-43.

I. Rogger, *Prolegomenon*, in von Voltelini, *Le circoscrizioni giudiziarie del Trentino fino al 1803*, pp. IX-XI.

R. Romanelli, *Il segno di Roma nel nuovo volto di Bolzano: la battaglia di Giuseppe Gerola per la tutela dell'ambiente atesino negli anni del fascismo*, in «Archivio per l'Alto Adige», 97-98 (2003-2004), pp. 448-482.

C. Romeo, *Il fiume all'ombra del castello. Il concetto di "Alto Adige"*, in *Tirol-Trentino. Eine Begriffgeschichte / Semantica di un concetto*, pp. 135-151.

G. Rossi, *Francesco Menestrina, storico e giurista, protagonista della vita culturale e politica nel Trentino del XX secolo*, in «Studi trentini di scienze storiche», sez. I, 88 (2009), 4, pp. 961-990.

M. Saltori (a cura di), *Biblioteca comunale di Trento. Archivio Menestrina-Gerloni-de Montel. Inventario (1851-1980)*, Trento 2010, anche all'url < http://www.bibcom.trento.it/webfm_send/226 >.

Il sapere della nazione. Desiderio Chilovi e le biblioteche pubbliche nel XIX secolo. Trento, 10-11 novembre 2005, a cura di L. Blanco, G. Del Bono, Trento 2007 (Biblioteche e bibliotecari del Trentino, 3)

G.B. Sardagna, *Illustrazione di alcuni documenti militari veneziani riguardanti Trieste e l'Istria (seconda metà del secolo XIV)*, in «Archeografo triestino», n.s., 2 (1871), fasc. 5-6, pp. 255-324, 325-392.

T. Sartori Montecroce, *Die Thal- und Gerichtsgemeinde Fleims und ihr Statutarrecht*, Innsbruck 1892.

A. Segarizzi, *Professori e scolari trentini nello studio di Padova*, in «Archivio trentino», 22-29 (1907-1919), *passim*.

Simboli e miti nazionali tra '800 e '900, Atti del convegno di studi internazionale, Trento 18-19 agosto 1997, a cura di M. Garbari, B. Passamani, Trento 1998 (Collana di monografie, 60; Collana di monografie. Sezione Atti di congressi e convegni, 10).
Studi e ricerche storiche sulla regione trentina, I, Padova 1953; II, Padova 1957.
A. Stussi, *Salomone Morpurgo (biografia, con una bibliografia degli scritti)*, in «Studi mediolatini e volgari», 21 (1973), pp. 261-337.
Die Südtiroler Notariatsimbreviaturen des 13. Jahrhunderts, II, a cura di H. von Voltelini, F. Huter, Innsbruck 1951 (Acta Tirolensia. Urkundliche Quellen zur Geschichte Tirols, 2).
Tirol-Trentino. Eine Begriffgeschichte / Semantica di un concetto = «Geschichte und Region» / «Storia e regione», 9 (2000), pp. 5-299.
Trento e Trieste. Percorsi degli italiani d'Austria dal '48 all'annessione, a cura di F. Rasera, Atti del Convegno, Rovereto, 1-3 dicembre 2011, Rovereto 2014 (Memorie della Accademia roveretana degli Agiati, nuova serie, 2).
Università e nazionalismi: Innsbruck 1904 e l'assalto alla Facoltà di giurisprudenza italiana, a cura di G. Pallaver, M. Gehler, Trento 2010.
G.M. Varanini, *Formazione e percorsi di un erudito trentino tra Otto e Novecento: Giuseppe Gerola tra medievistica, ricerca archeologica e storia dell'arte (1895-1910)*, in *La ricerca archeologica nel Mediterraneo*, pp. 75-106.
G.M. Varanini, *Bartolomeo Malfatti storico: tra alto medioevo e polemiche nazionali. Note preliminari*, in *Nationalismus und Geschichtsschreibung*, pp. 163-190.
G.M. Varanini, *Giuseppe Gerola e il castello del Buon Consiglio. Il documento e il monumento*, in *Il castello del Buon Consiglio*, a cura di E. Castelnuovo, Trento 1996, pp. 321-331.
G.M. Varanini, *Fogolari Gino*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 48, Roma 1997, pp. 500-503.
G.M. Varanini, *La storia della città di Trento nel quadro delle ricerche di Desiderio Reich*, in *L'eredità culturale di Desiderio Reich (1849-1913)*, pp. 29-45.
G.M. Varanini, *Raffaele Zotti e la* Storia della Valle Lagarina, in *Rovereto il Tirolo, l'Italia: dall'invasione napoleonica alla belle époque*, Atti del Seminario di studio [1° sessione - Rovereto, 28-29 novembre 1999; 2° sessione - Rovereto, 2-3 dicembre 1999] t. I, a cura di M. Allegri, Rovereto (Trento) 2001, pp. 151-168.
G.M. Varanini, *La "scuola storica trentina" tra Otto e Novecento. Tra ricerca erudita e irredentismo*, in *Il sapere della nazione. Desiderio Chilovi*, pp. 157-179.
G.M. Varanini, *Rodolfo Belenzani e il comune di Trento agli inizii del Quattrocento*, in *Rodolfo Belenzani e la rivolta cittadina del 1407*, a cura di B. Brunelli, F. Cagol, Trento 2009, pp. 9-20.
G.M. Varanini, T. Franco, *"Bella Venezia non ti lascio più". Appunti sulla formazione di Gino Fogolari*, in *Altrove, non lontano. Scritti di amici per Raffaella Piva*, a cura di G. Tomasella, Padova 2007, pp. 153-170.
H. von Voltelini, *Die ältesten Statuten von Trient und ihre Überlieferung*, Wien 1902 (già in «Archiv für österreichische Geschichte», 92, 1902, 1 Hälfte; trad. it. *Gli antichi statuti di Trento*, Rovereto [Trento] 1989).
H. von Voltelini, *Le circoscrizioni giudiziarie del Trentino fino al 1803, con le riproduzioni delle carte geografiche 28a, 28b, 29 e 33 dell'*Historisches Atlas der österreichisches Alpenländer, *Wien 1921*, a cura di E. Curzel, Trento 1999.
M. Zabbia, *Leicht Pier Silverio, storico*, in *Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei friulani*, III, a cura di C. Scalon, C. Griggio, G. Bergamini, Udine 2011, pp. 1869-1874.
R. Zotti, *Storia della Valle Lagarina narrata per Raffaele Zotti da Sacco*, I, Trento 1862 (ristampa anastatica Bologna 1969).
R. Zotti, *Storia della Valle Lagarina narrata per Raffaelle Zotti socio dell'Accademia roveretana degli Agiati*, II, Trento 1863 (ristampa anastatica Bologna 1969).
E. Zucchelli, *Le riviste trentine dell'anteguerra*, in «Studi trentini di scienze storiche», 1 (1920), pp. 5-29.

Gian Maria Varanini
Università di Verona
gianmaria.varanini@univr.it

Reti Medievali Rivista, 16, 1 (2015)
<http://rivista.retimedievali.it>
ISSN 1593-2214 © 2015 Firenze University Press
DOI 10.6092/1593-2214/445
Patrie storiografiche sui confini orientali
tra Otto e Novecento
a cura di Andrea Tilatti e Marino Zabbia

Per un profilo medievistico di Pier Silverio Leicht*

di Enrico Artifoni

Il titolo dice l'intento limitato del contributo, che avanza qualche proposta *per* conoscere meglio una figura centrale nella medievistica friulana; e insieme vuole chiarire che si tratta di una ricostruzione in parte ancora da fare[1]. Non che manchino analisi importanti su Leicht. Sono però scritti che toccano magari un aspetto determinato della sua attività, oppure profili complessivi che si addensano intorno al 1956, l'anno della scomparsa dello studioso, acuti ma spiegabilmente non esenti da urgenza e commozione[2]. Rispetto a quanto è già stato scritto, chi parla ha il solo vantaggio di venire dopo, e solamente per questo può provare a guardare in modo prospettico.

Si può sottolineare un dato generazionale che introduce a qualche prima considerazione. Pier Silverio Leicht nasce nel 1874. Mettiamo la data vicino alla data di nascita di alcuni suoi colleghi e compagni di strada, sia giuristi sia storici in senso stretto: tra i giuristi Arrigo Solmi nasce nel 1873, Enrico Besta nel 1874, Melchiorre Roberti e Gino Arias sono del 1879, Silvio Pivano del

* Questo saggio è parte dei lavori del PRIN *Concetti, pratiche e istituzioni di una disciplina: la medievistica italiana nei secoli XIX e XX* (bando 2010-2011), coordinato dal Prof. Roberto Delle Donne (Università di Napoli "Federico II"), unità di ricerca dell'Università di Torino.

[1] Per la quale sono ora disponibili nuove fonti: si veda Navarrini, *Le carte Mor e Leicht fra Udine e Cividale. Un patrimonio archivistico da valorizzare*, pp. 111-125.

[2] Senza pretesa di completezza: Astuti, *L'opera scientifica di Pier Silverio Leicht*; Calasso, *Commemorazione del socio Pier Silverio Leicht*; De Vergottini, *Pier Silverio Leicht*; Ermini, *Ricordo di Pier Silverio Leicht*; Mor, *Pier Silverio Leicht*. Si vedano poi i contributi di C.G. Mor, G. Perusini, A. Marongiu negli *Atti del convegno per il centenario della nascita di Pier Silverio Leicht e di Enrico Del Torso*. Più recenti, e assai utili, sono gli interventi di Ferri, *Leicht, Pier Silverio* e di Zabbia, *Leicht Pier Silverio, storico*. Va ricordato a parte Tabacco, *I liberi del re nell'Italia carolingia e postcarolingia*, che a più riprese illustra criticamente il pensiero di Leicht sul tema delle arimannie.

1880; tra gli storici Gaetano Salvemini e Niccolò Rodolico nascono nel 1873, Gioacchino Volpe nel 1876, Gino Luzzatto nel 1878, Romolo Caggese è del 1881. Detto altrimenti, si profila con evidenza una generazione storico-giuridica degli anni Settanta, una generazione che fa negli ultimi anni dell'Ottocento e in quelli iniziali del secolo nuovo le sue prime prove scientifiche, costruisce dialoghi fra la componente storica e quella giuridica, conquista per lo più nel primo decennio del Novecento i gradi accademici.

È risaputo che a questa generazione si deve il rinnovamento della medievistica italiana tra i due secoli, fin verso il 1910 circa, attraverso quell'esperienza di lavoro che è chiamata comunemente scuola economico-giuridica, una dizione divulgata da Croce, che peraltro si rifaceva a titoli e sottotitoli di alcuni lavori (libri, articoli, recensioni e rassegne) dei protagonisti, come Solmi, *Le associazioni in Italia avanti le origini del comune. Saggio di storia economica e giuridica*, 1898, oppure Arias, *Intorno alla storia economica e giuridica della Toscana*, 1902, replicato poi dallo stesso Arias nel 1906 con *Di una ideale storia economica e giuridica liberata dalle leggi economiche*, o Volpe, *Per la storia giuridica ed economica del medio evo*, 1905, o ancora Caggese, *Classi e comuni rurali nel medio evo italiano. Saggio di storia economica e giuridica*, 1907-1909. Come si collocava Leicht rispetto a questo schieramento e, per converso, come era sentita la sua posizione? In realtà le due prospettive, quella soggettiva e quella esterna, convergono nel dire che dentro questo movimento di rinnovamento, che fu anche in buona parte una fase di confluenza di lavoro tra storici e giuristi, Leicht mantiene una sua posizione specifica di storico degli istituti giuridici, studiati soprattutto con sguardo analitico e inerenti sia al diritto pubblico sia a quello privato. Sia ben chiaro, non c'è giudizio di valore, piuttosto definizione della fisionomia culturale che fu sua. Se la corrente montante in quegli anni era quella di un colloquio intenso e sistematico fra discipline, questo colloquio non vide lo studioso friulano tra i protagonisti più esposti.

Due prove di diverso ordine. Se scorriamo gli apparati di note della vasta bibliografia di Leicht e cerchiamo di renderci conto di quali siano i suoi interlocutori diretti[3], riscontriamo una letteratura che è in modo preponderante una letteratura giuridica in senso "disciplinare", e ciò avviene in fondo anche nei lavori di maggiore apertura alla storia sociale come la sintesi del 1946 su *Operai, artigiani, agricoltori in Italia dal secolo VI al XVI*. In attesa di necessari approfondimenti, l'affermazione va intesa soprattutto in senso tendenziale, e registrando in ogni caso doverosamente l'ispirazione storico-sociale che percorre alcuni saggi leichtiani sull'età moderna in Friuli (saggi tuttavia

[3] Bibliografie di Leicht si trovano in Leicht, *Scritti vari di storia del diritto italiano*, I, pp. XIII-XIX (fino al 1942); in Mor, *Pier Silverio Leicht*, pp. 19-24 (prosegue quella precedente per il periodo 1941-1956), ripubblicata in appendice ad Astuti, *L'opera scientifica di Pier Silverio Leicht*. I soli titoli di pertinenza friulana sono elencati in Leicht, *Studi di storia friulana*, pp. V-XII. Risultano utili anche dal punto di vista bibliografico i contributi di Ferri e di Zabbia citati alla nota precedente, nonché il saggio di Zabbia in questa sezione monografica.

non direttamente concorrenti alla definizione di un profilo medievistico)[4]. Se ci spostiamo dalla parte della percezione "esterna", è significativo rilevare che quando quella solidarietà di cultura e generazionale di cui ho fatto cenno andò vicino a una unificazione intorno a una rivista nel 1905-1906, e si cercò per iniziativa, poi fallita, di Gioacchino Volpe (che si muoveva d'intesa con il suo maestro Amedeo Crivellucci), di dare vita a un periodico che fosse espressione dell'incontro storico-giuridico in atto, Leicht non è citato da Volpe tra i primi potenziali collaboratori, tra cui pure compaiono molti dei nomi menzionati sopra[5]. Ed era un Leicht già piuttosto conosciuto tra gli studiosi, tanto è vero che Volpe in una rassegna del 1905 destinata a una certa celebrità cita come «coscienziosi» (apprezzamento in verità non entusiastico) gli *Studi sulla proprietà fondiaria nel medio evo*, il cui primo volume uscì nel 1903; e in quello stesso 1905 dedica al libro molta attenzione nelle *Emendazioni e aggiunte* al famoso articolo su *Lambardi e Romani*[6]. Non possiamo neppure ritenere che questa assenza sia dovuta a un certo peso rilevante nell'opera di Leicht, come vedremo più avanti, della questione di latinità e germanesimo, una questione che Volpe proprio in quegli anni stava cercando di superare e quasi di travolgere, perché tra i collaboratori è invece previsto Nino Tamassia, più anziano storico del diritto, che nella discussione era pienamente coinvolto. Il fatto è che Leicht era percepito in primo luogo come egli stesso si concepiva, secondo una *facies* da storico di istituti di diritto e della loro applicazione ed evoluzione.

Posti i termini generali, vorrei proporre qualche osservazione sul lavoro di Leicht in merito a due argomenti: appunto latinità e germanesimo e la questione di comune, feudalità e corporazioni. Si tratta di modesti approfondimenti su aspetti del suo lavoro che appaiono meno trattati di altri. Per collocare tali aspetti nel loro giusto posto dentro una vita di ricerca bisogna ricordare che, sia pure con moltissimi intrecci, l'opera di Leicht può essere periodizzata[7].

[4] Si tratta soprattutto di Leicht, *La rappresentanza dei contadini presso il veneto luogotenente della patria del Friuli* e di Leicht, *Un movimento agrario nel Cinquecento*, infatti largamente apprezzati in Ventura, *Nobiltà e popolo nella società veneta del '400 e '500*.

[5] Così ne scriveva Volpe a Salvemini (13 gennaio 1906): «E i collaboratori? Già lo immaginerai: tu, Rodolico, Caggese, Solmi, Luzzatto, forse Arias, Roberti, Romano, Tamassia ecc. ecc.»: Salvemini, *Carteggio 1903-1906*, p. 462, lettera già pubblicata in Artifoni, *Crivellucci, Salvemini, Volpe e una rivista che non si fece*, p. 299; e per un contesto più ampio si veda Artifoni, *Salvemini e il medioevo. Storici italiani tra Otto e Novecento*, pp. 145-163. La vicenda della rivista è stata ripresa anche in studi successivi, tra cui Cavina, Grilli, *Gaetano Salvemini e Gioacchino Volpe dalla storia medievale alla storia contemporanea*, p. 60; Di Rienzo, *La storia e l'azione. Vita politica di Gioacchino Volpe*, pp. 89-91; Grilli, *Lettere di Gioacchino Volpe a Gaetano Salvemini*.

[6] Volpe, *Per la storia giuridica ed economica del medio evo*, p. 146, poi confluito, integrato con pagine di altra provenienza, in tutte le edizioni del volpiano *Medio evo italiano*; Volpe, *Emendazioni ed aggiunte (ai "Lambardi e Romani nelle campagne e nelle città")*, pp. 127, 128, 134-135, non ripubblicato, come del resto *Lambardi e Romani*, fino all'edizione postuma in Volpe, *Origine e primo svolgimento dei Comuni nell'Italia longobarda*, pp. 169-190, dove le citazioni si trovano a pp. 175-176, 182.

[7] Sono utili in questo senso soprattutto i saggi di Astuti e di Mor citati alla nota 1.

Fino al 1903 lo studioso dedica la sua attività sostanzialmente alla storia friulana, come dimostra in quell'anno una raccolta di saggi (*Studî e frammenti*) in parte pubblicati in precedenza, presentati come «alcune indagini da me fatte specialmente intorno alla costituzione provinciale friulana ed alla storia del nostro diritto»[8], secondo una fedeltà ribadita, ancora nello stesso 1903, con *Il parlamento della patria del Friuli* (qui, con netta intonazione specialistica: «Questi miei studi sul parlamento friulano, riguardano un lato solo del grande problema offertoci dalla storia di questo istituto e cioè la parte strettamente giuridica»)[9]. Quell'anno rappresenta però un delicato punto di passaggio. Il primo volume degli *Studi sulla proprietà fondiaria*, uscito proprio allora e dedicato a *La curtis e il feudo nell'Italia superiore fino al secolo XIII*, mostra bene la transizione: di respiro territorialmente ampio, nondimeno il libro assume, con un costante andirivieni documentario ed esemplificativo, il Friuli e l'Italia orientale come una sorta di ripetuta base di confronto; il che non avviene più, cresciute nell'autore competenza e sicurezza, nel secondo volume del 1907 (*Oneri pubblici e diritti signorili*)[10]. Dopo l'uscita del secondo volume sulla proprietà fondiaria, il cantiere leichtiano comincia a lavorare sullo studio del diritto privato dal secolo VIII al XII, nella prospettiva che condurrà alle due parti delle *Ricerche sul diritto privato nei documenti preirneriani* (1914 e 1922) e poi nel 1933 al volume *Il diritto privato preirneriano*. Gli anni Venti sono dedicati in massima parte ai parlamenti e all'impresa degli *Atti delle Assemblee costituzionali italiane*, mentre dalla fine degli anni Venti fino alla guerra sono almeno tre i temi che si alternano: l'origine del vassallaggio in Italia, e i due cicli di ricerche su corporazioni romane e arti medievali e sulla condizione giuridica dei lavoratori. L'attività postbellica lascia un po' cadere il tema corporativo, non più attuale culturalmente e politicamente, e vede una certa accentuazione delle questioni vassallatiche e carolinge, anche per l'impegno di Leicht nel Centro italiano di studi sull'alto medioevo di Spoleto, fondato nel 1952. Il tutto configura partizioni rudimentali, perché non tiene conto delle continue riprese e sovrapposizioni e di una fedeltà friulana sempre rinnovata, ma riproduce con accettabile approssimazione una certa gemmazione di studi. È dentro questo panorama che possiamo collocare quei sondaggi tematici a cui ho fatto cenno, che non corrispondono a vere e proprie fasi cronologiche, ma piuttosto tagliano trasversalmente le fasi ora identificate.

[8] Leicht, *Studî e frammenti*, p. 1.
[9] Leicht, *Il parlamento della patria del Friuli*, p. IX.
[10] Entrambi i volumi sono ora riuniti in Leicht, *Studi sulla proprietà fondiaria nel medio evo*, con utile introduzione di Mor, *Gli «scritti minori» di storia agraria di Pier Silverio Leicht*, pp. V-XVIII.

1. *Latinità e germanesimo*

È noto che Leicht si forma come storico del diritto tra fine Ottocento e i primi anni del Novecento in un clima segnato da molte polemiche tra due grandi maestri di due diverse generazioni precedenti, Francesco Schupfer (n. 1833) e Nino Tamassia (n. 1860). Con entrambi Leicht fu in rapporto, visto che la sua tesi di laurea a Padova (*Diritto romano e diritto germanico nel diritto privato friulano*), iniziata con Antonio Pertile, fu conclusa con Tamassia, docente dal 1895 nell'Ateneo patavino; e di Schupfer ascoltò a Roma le lezioni dopo la laurea.

Le discussioni tra i due maestri si collocavano in realtà sul versante prettamente giuridico di un dibattito molto più ampio, che percorre l'intero Ottocento italiano e si impernia sul ruolo di latinità e germanesimo nella storia d'Italia, un germanesimo che Schupfer rivendicava pienamente affermando la preponderanza dei diritti germanici nell'Italia dell'alto medioevo, e Tamassia respingeva pensando invece a una continuità degli istituti romani. Nessuno dei due negava il rinascimento romanistico bolognese dall'XI secolo in avanti, ma nel caso di Schupfer si trattava di una quasi miracolosa fuoruscita dalle tenebre, mentre per Tamassia più che di rinascimento bisognava parlare di una rinnovata continuazione di vita[11]. La discussione, che si collocava dunque dentro un'onda lunga della cultura storiografica italiana, alla quale andrà ben ricollegata negli studi futuri, si svolge non senza un pathos che fa capire le risonanze profonde del tema in una nazione giovane che stava facendo i conti con la sua storia appunto in quanto nazione, cioè comunità di popolo. Ascoltiamo qualche parola dal discorso inaugurale padovano di Tamassia del 1907, *L'elemento latino nella vita del diritto italiano*, che segna l'approdo finale del suo pensiero, specularmente (anche nel titolo) opposto alla posizione espressa un ventennio prima nella prolusione parmense del 1886, *L'elemento germanico nella storia del diritto italiano*:

> Raccogliere le prove della persistenza del diritto romano nel medio evo oggi, dopo tante indagini, è facile quanto mai. I re ostrogoti trassero dalla «santimonia del vecchio diritto» norme imposte a tutti: Romani e barbari. Perenne, ostinata è l'aspirazione del grande Teodorico verso quella *civilitas* che, come disse un giovane scrittore tedesco non sospetto di tenerezze latine, riassume epicamente l'opera di Roma educatrice. Gli stessi Longobardi, che scrivono in terra italiana le prime leggi barbariche, conoscono le collezioni giustinianee, e cedono all'azione del diritto più colto. Nei documenti continuano le pompose formole romane. Il morente pronuncia le parole solenni dei vecchi Quiriti, lo schiavo manomesso diventa libero e cittadino romano. Si mancipano fondi, si emancipano figli... Come una venatura di metallo, scende, è vero, nel masso classico anche il diritto barbarico, ma non ne soffre l'omogeneità della materia[12].

[11] Paradisi, *Gli studi di storia del diritto italiano dal 1896 al 1946*, pp. 119 sgg. Una sintesi vigorosa in Tabacco, *Latinità e germanesimo nella tradizione medievistica italiana*, pp. 691-716. Sul prevalere dell'impostazione giuridica nella discussione longobarda si vedano anche Artifoni, *Ideologia e memoria locale nella storiografia italiana sui Longobardi* e Artifoni, *Le questioni longobarde*.

[12] Tamassia, *L'elemento latino nella vita del diritto italiano*, p. 10; e si veda Tamassia, *L'elemento germanico nella storia del diritto italiano* (prolusione datata 7 dicembre 1886).

Ora, su questi temi esiste una certa tendenza a ritenere che la questione di latinità e germanesimo diventi di fatto obsoleta nella medievistica italiana con l'intervento di Volpe, che nel 1904 trasporta integralmente la questione dal piano etnico al piano sociale nel grande studio su *Lambardi e Romani nelle campagne e nelle città*: come diceva Croce con sicurezza, in quegli anni «germanesimo e latinità e altrettali fantasmi [...] sono dal Volpe esorcizzati e discacciati»[13]. È possibile che questa tendenza semplificatoria abbia un po' agito nell'affermazione, piuttosto diffusa negli studi, che Leicht, dopo la sua prima pubblicazione importante, *Diritto romano e diritto germanico in alcuni documenti friulani dei secoli XI, XII, XIII* (1897)[14], si muova fin dai primi del secolo in modo sostanzialmente indipendente rispetto ai quadri di quella polemica. Un noto storico del diritto, Bruno Paradisi, scriveva che tutto l'indirizzo di lavoro di Leicht deve essere interpretato «come una reazione rivolta ad eliminare i dannosi detriti di quella polemica fondamentale», mediante un concreto e analitico studio dello «svolgimento degli istituti giuridici attraverso la loro applicazione»[15]. In realtà a una lettura in sequenza degli scritti di Leicht la situazione appare diversa. Almeno fino alla prima guerra mondiale Leicht è ancora coinvolto nei termini di quella polemica, che dunque non possono essere considerati meri detriti bensì materiali ancora attivi di una fisionomia culturale. Il suo rivolgersi concreto agli istituti e alla loro applicazione (il che è verissimo) non rinuncia per nulla a chiedersi se il tale istituto è di derivazione romana o di derivazione germanica, e la risposta è di solito di tendenza romanistica, alla Tamassia, anche se, certamente, il processo di fondo gli appare quello di una tendenziale unificazione giuridica già prima del rinnovamento bolognese.

Non è dunque tanto sul terreno di un precoce affrancamento teorico da quella che si diceva allora l'impostazione basata sui "fattori", che si può riscontrare un'originalità leichtiana, bensì su un piano diverso; e qui credo sia opportuno battere con energia l'accento, per riconoscere pienamente allo studioso ciò che è doveroso riconoscergli. La questione latino-germanica in Leicht passa sullo sfondo non tanto quando l'autore si rivolge allo studio di singoli istituti di diritto, bensì quando si applica alle forme documentarie. Esiste un gruppo di saggi di Leicht usciti tra il 1905 e il 1910, condotti in gran parte su documentazione toscana e soprattutto amiatina, che appaiono ancora adesso saggi importanti e non a caso ben presenti nella medievistica territoriale toscana: parlo del lungo lavoro *Livellario nomine* del 1905, di *Leggi e capitolari in una querimonia amiatina* (1907), di *Influenze di scuola in documenti toscani nei secoli XI/XII* (1909), di *Dictum ed imbreviatura* (1910); a questi studi possiamo accostare, di nuovo su un documento amiatino, lo squisito *Versi volgari del 1087* (1909) e, benché ovviamente condotto su documen-

[13] Croce, *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, II, p. 147.
[14] Ora in Leicht, *Scritti vari di storia del diritto italiano*, II/2, pp. 5-73.
[15] Paradisi, *Gli studi di storia del diritto italiano*, pp. 140-142.

tazione non toscana, ma legato ai saggi precedenti da una medesima problematica, *Formulari notarili nell'Italia settentrionale* (1908)[16]. Qui Leicht, che rimane coerentemente uno storico del diritto, si fa anche, verrebbe da dire, diplomatista esperto e storico del notariato. Le domande di partenza possono essere abbastanza consuete (quanto è romano e quanto è di tradizione longobarda in documenti toscani altomedievali), ma la risposta, che è comunque sempre tendenzialmente romanistica, è una risposta che viene incastonata in un quadro intellettuale di ampio respiro: quello della storia del notariato altomedievale e di una concezione del documento come fatto di cultura in sé, in quanto testimonianza di usi grafici, di circolazione di formulari, di scuole notarili, di una vita di forme redazionali e linguistiche che dimostrano nel notaio, intellettuale della prassi, un rovello continuo di applicazione. Qui è come se l'interrogazione iniziale (romano o germanico) si indebolisse nella sua crucialità di fronte all'urgere di domande nuove che gemmano da quella originaria ma acquistano progressivamente una loro autonomia ed energia, quasi fossero dettate dalla forza del documento stesso. Non avrei molti dubbi nell'indicare in questo gruppo di saggi per lo più toscani e collegati dalla problematica notarile, uno dei risultati più alti, dal punto di vista storico, del Leicht medievista.

2. *Comune, feudalità, corporazioni*

La formulazione plurale fa capire che il tema comunale e cittadino nel pensiero di Leicht è il punto di incrocio di diverse linee di forza della sua ricerca. Non perché Leicht ritenga che tutto debba finire in modo teleologico nel comune, sul quale anzi ha una posizione tutt'altro che trionfalistica[17], ma perché parlare di autonomie cittadine significa inevitabilmente chiamare in causa anche altri aspetti della sua visione storica: le aristocrazie signorili e il mondo della feudalità, la questione delle istituzioni precomunali, il tema dei meccanismi deliberativi e delle dottrine connesse, le organizzazioni del lavoro. Proviamo a mettere ordine dentro una materia complicata, muovendo in primo luogo da comune e feudalità.

Ci soccorrono sull'argomento alcune pagine classiche di Giovanni Tabacco e altre più recenti di Giuseppe Sergi presentate al convegno su Carlo Guido Mor del 2002[18]. Il tema feudale in Leicht si svolge per lo più sotto l'influenza di una tradizione che è stata a lungo egemone nella storia italiana del diritto, ma si ricava tuttavia, dentro questa tradizione, un suo spazio abbastanza caratte-

[16] Per i dati completi si veda qui la bibliografia delle *Opere citate*.
[17] Sul «disincanto» verso il comune di taluni storici del diritto alla svolta dei due secoli si veda Vallerani, *Il comune come mito politico. Immagini e modelli tra Otto e Novecento*, p. 195 e Vallerani, *Comune e comuni: una dialettica non risolta*, pp. 11-15.
[18] Tabacco, *Feudo e signoria nell'Italia dei comuni,* pp. 108-145; Sergi, *Troppo feudo: la storia del diritto e Carlo Guido Mor*, pp. 125-136.

rizzato. Non si sbaglierà dicendo che per lui il sistema feudale è in termini generali cosa precedente ed estranea al mondo delle città, le autonomie cittadine si sviluppano semmai in opposizione a quel mondo e sulle ceneri di esso. Ciò posto, Tabacco ha notato, soprattutto nel primo volume degli *Studi sulla proprietà fondiaria*, una articolazione notevole di analisi, dettata proprio dall'aderenza, tipicamente leichtiana, alle forme documentarie e dalla volontà di restituirle fedelmente. Compaiono così nelle pagine di Leicht, che pure evitano ogni polemica con le visioni tradizionali, elementi di forte complicazione: constatiamo nelle varie regioni consuetudini locali divergenti fra loro e divergenti dalle norme imperiali sui benefici; incontriamo concessioni feudali di beni e giurisdizioni in fitto intreccio con rapporti curtensi ancora nel secolo XIII; incontriamo vescovi che ancora nella seconda metà del secolo XI reclamano di poter revocare benefici dati ai vassalli. Insomma, un mondo signorile, diremmo oggi, riluttante a farsi inquadrare, cronologicamente e concettualmente, dentro lo schema di un sistema feudale antecedente alla rinascita cittadina[19].

E di fatto Leicht in quel libro, dando la parola soprattutto alla molteplicità e alla ricchezza delle fonti, rinuncia a costruire il classico apparato gerarchico di concessioni e di deleghe che strutturava ai suoi tempi l'idea di una società compiutamente feudalizzata dai suoi vertici alla sua base. In quanto alla nozione stessa di feudo, Sergi ha notato che se la vulgata era, sulla scia del fortunato manuale di Carlo Calisse, quella della triplice componente del feudo: personale (la fedeltà), reale (il beneficio), giuridica (l'immunità), Leicht ha invece cura di specificare che l'immunità certo «ha molta importanza per lo svolgimento del feudo», ma non perché ne sia propriamente uno degli elementi costitutivi, «che sono la commendazione ed il beneficio»[20]. Rimane però il fatto che, al di fuori del percorso analitico suggerito dalla documentazione e giunto al *quia* della sintesi, come nel manuale di *Storia del diritto italiano* (1938), Leicht non esitò comunque a parlare di uno Stato feudale per il secolo X, costringendo all'interno del vecchio schema quella ricchezza di possibilità che egli stesso aveva in precedenza constatato[21]. Posto questo, è evidente che per Leicht un mondo politico integralmente ordinato con strumento feudale è *naturaliter* cosa non comunale. Si può essere magari disposti a deroghe su questo tema, ma in una forma espositiva che faccia capire che si tratta di particolarità, anomalie rispetto a un modello interpretativo che conviene salvaguardare nella sua sostanza. Di qui il significativo uso di forme concessive:

> Il comune si formò in modo indipendente dal feudo e la riprova di questo fatto si ha più che in ogni altro paese d'Europa, in Italia dove lo vediamo costituirsi nei paesi romanici non feudali del pari che in quelli feudali. [...] *Si deve tuttavia riconoscere*

[19] Tabacco, *Feudo e signoria nell'Italia dei comuni*, p. 124, con rinvio a Leicht, *Studi sulla proprietà fondiaria*, ed. 1964, pp. 111, 113-115, 127, 148.
[20] Sergi, *Troppo feudo: la storia del diritto e Carlo Guido Mor*, p. 129, con rinvio a Leicht, *Storia del diritto italiano. Il diritto pubblico*, p. 126, 136.
[21] Tabacco, *Feudo e signoria nell'Italia dei comuni*, p. 126, con rinvio a Leicht, *Storia del diritto italiano. Il diritto pubblico*, p. 139.

> che le tendenze al particolarismo dell'età feudale favorirono la formazione delle autonomie comunali e che queste ebbero aspetti che le avvicinavano alle isole giurisdizionali formate dai privilegi feudali e dalle immunità di quel periodo. [...] *Se questo è vero, si deve però pure aggiungere* che nell'interno del territorio comunale si tende a sottoporre tutti gli abitanti all'osservanza delle leggi e delle consuetudini cittadine, ed all'autorità dei magistrati del comune, togliendo la rigida differenziazione delle classi che portava alla pluralità degli ordinamenti e alla diversità delle giurisdizioni per gli appartenenti alle classi diverse[22].

È un andamento di leali distinguo che in prima istanza separa, poi ammette una certa tangenza, poi stabilisce i limiti dell'ammissione. Che la formazione del comune affondi le sue radici, come diceva Volpe, in un "terriccio feudale" (e converrà ricordare, a scanso di equivoci, che si tratta di cosa diversa dal dire, come faceva Gabotto, che il comune è un "fatto feudale"[23]); e che anzi il comune spesso agisca feudalmente come *senior*, è un'idea che può essere contemplata davanti all'evidenza della documentazione (lo fece lo stesso Leicht recensendo con favore il noto studio del 1902 di Federico Patetta su Belluno[24]), ma entro limiti di caso, e comunque ribadendo preliminarmente, quando si voglia giungere alla sintesi, la diversità tra il mondo signorile e il mondo cittadino.

Tutto ciò pertiene al tema di feudo e comune, e fornisce il quadro di pensiero generale entro cui si svolse la riflessione leichtiana sull'avvento comunale. Rispetto a quest'ultimo Leicht mantenne sempre una posizione di totale coerenza quanto all'affermazione di fondo, ed è una posizione di riduzione del comune in quanto fatto radicalmente innovativo rispetto a un ordine preesistente. Su questo tema un arco lungo ma appoggiato al medesimo fondamento collega affermazioni fatte a distanza di anni. Scrive nel 1904 nella recensione a Patetta:

> Questo dà ancora una prova della conclusione già, ormai, generalmente accettata che il comune al suo sorgere non è frutto di una rivoluzione completa dello stato di cose ad esso precedente, ma piuttosto deriva dallo svolgimento degli istituti che già esistevano nella cerchia cittadina[25].

[22] Leicht, *Storia del diritto italiano. Il diritto pubblico*, pp. 189-190. Corsivi miei.
[23] Artifoni, *Scienza del sabaudismo. Prime ricerche su Ferdinando Gabotto storico del medioevo (1866-1918) e la Società storica subalpina*, pp. 187-191.
[24] Leicht, *Nobili e popolani in una piccola città dell'alta Italia*, pp. 1-5. Il lavoro di Patetta, che ha lo stesso titolo della recensione di Leicht, era il discorso inaugurale dell'a.a. 1901-1902 nell'Università di Siena, e come tale fu pubblicato, limitatamente al testo, nell'«Annuario» dell'Università di Siena per il 1901-1902. Quella che circolò davvero (e fu recensita da Leicht e da altri) è l'*editio maior* con ampia appendice di documenti, uscita come volume autonomo a Siena nel 1902 (pur dichiarandosi un estratto dall'«Annuario» senese). Il contributo più recente a mia conoscenza sull'argomento è Varanini, *A cent'anni dai* Nobili e popolani in una piccola città dell'alta Italia *di Federico Patetta*, pp. 219-238. - Intendo ritornare altrove sulla discussione di questi anni sulle "origini signorili" del comune, che andò ben al di là di Volpe e Gabotto, si articolò secondo particolarità regionali e coinvolse molti studiosi di vaglia, tra riviste nazionali e periodici locali. L'intensità del dibattito è stata notata da Wickham, *Comunità e clientele nella Toscana del XII secolo*; uno svolgimento locale è ricostruito bene in Pirani, *Medievalismi nelle Marche. Percorsi storiografici dall'età moderna al Novecento*, pp. 117-136, soprattutto pp. 123-131.
[25] Leicht, *Nobili e popolani*, p. 3.

E ribadisce molti anni dopo, nel 1936, nell'articolo *«Comunitas» e «comune» nell'alto medioevo*, interessante nell'indicare l'opportunità di uno studio del preciso significato dei termini in questione nelle fonti dei secoli V-XI, che i risultati del sondaggio portano appoggio a chi, come Ottokar,

> si è opposto a queste correnti di idee che volevano vedere nel comune un ente interamente nuovo che sorge facendo «tabula rasa degli antichi centri di comune vita cittadina»[26].

Il punto da chiarire è quali siano le condizioni altomedievali preesistenti, dalle quali, secondo una prospettiva che in ultima istanza si caratterizza per un certo continuismo, nascerebbe senza troppe fratture l'autonomia cittadina. Su questo Leicht non è asseverativo e pensa piuttosto a un campo di possibilità: nel 1904 parla genericamente di «svolgimento degli istituti che già esistevano nella cerchia cittadina»[27], nel 1927 lega «i primi istituti del governo consolare [...] all'antichissima organizzazione militare della città»[28], nel 1936 l'accento batte sulle forme di riunione del popolo cittadino e sul «legame fra il comune nascente e la sua assemblea, da un lato, ed il corpo dei cittadini e le loro riunioni dell'età precomunale, dall'altro»[29] . Qualche oscillazione, accentuazioni diverse: ma il tutto è spiegabile con l'intento principale, che è meno quello di individuare il singolo istituto o terreno generatore e più quello di sottolineare una densità e pubblicità di storia urbana precomunale.

La convinzione di fondo importa tre conseguenze che conducono Leicht abbastanza lontano da quello che gli storici (con un giudizio che avrebbe bisogno di qualche verifica su basi più ampie) sono abituati a considerare il *mainstream* comunalistico nella prima metà del Novecento, compendiabile soprattutto nel nome di Gioacchino Volpe. La prima conseguenza è la negazione che alla base del comune si possa identificare un avvenimento preciso, un patto giurato tra una parte dei cittadini, una *coniuratio*. Si tratta, secondo Leicht, di una sbagliata «legge generale» ricavata per induzione impropria[30].

[26] Leicht, *«Comunitas» e «comune» nell'alto medioevo*, pp. 382-383. La citazione interna rimanda a Ottokar, *Le città francesi nel medio evo*, di cui Leicht ha parlato poco prima. La pagina non è indicata, e in quella precisa forma la frase non compare nel libro di Ottokar, ma Leicht pensava certamente a questo passo della conclusione: «In questo trascurare il tradizionale concetto di città sta appunto l'errore fondamentale della teoria di Pirenne. Per lui un antico centro di comune vita cittadina è una *tabula rasa*. Da qui l'esagerato valore attribuito alla funzione creatrice dei nuovi abitati suburbani e la loro netta contrapposizione al vecchio "mondo signorile"» (Ottokar, *Le città francesi nel medio evo*, p. 226).

[27] Leicht, *Nobili e popolani*, p. 3.

[28] Leicht, *La formazione storica del diritto pubblico medievale*, p. 204. Pur in una trattazione prudente e inclusiva, tipica di una sintesi manualistica, forte importanza è attribuita alla dimensione militare della città altomedievale in Leicht, *Storia del diritto italiano. Il diritto pubblico*, pp. 218 sgg.

[29] Leicht, *«Comunitas» e «comune» nell'alto medioevo*, p. 383.

[30] *Ibidem*, p. 382. Per le critiche alla teoria della *coniuratio* si veda anche Leicht, *Storia del diritto italiano. Il diritto pubblico*, pp. 214-217, all'interno però, come già detto, di una trattazione "equanime" che vuole valutare i pro e i contro di ogni dottrina.

Si capisce bene la ragione dell'opposizione, visto che la *coniuratio* in qualche modo àncora il comune a un suo momento originario, ciò che Leicht non accettava. La seconda conseguenza è rigidamente pubblicistica; se l'ente comunale sviluppa istituzioni cittadine precedenti e non nasce dall'iniziativa autonoma di frazioni di *cives*, il piano dello sviluppo non è privatistico ma si pone immediatamente in termini di diritto pubblico:

> Io non divido il pensiero di coloro che credono derivare il comune stesso, nelle sue lontane origini, da società strette fra cittadini: penso al contrario che i primi istituti del governo consolare siano strettamente legati all'antichissima organizzazione militare della città e che perciò abbiano carattere eminentemente pubblico[31].

Terza conseguenza, che si riscontra anche più accentuata in uno studioso che gli fu assai vicino e in qualche grado discepolo, Carlo Guido Mor, il sostanziale ridimensionamento dei governi vescovili nelle città in quanto incubatori del comune e palestra politico-amministrativa dei maggiorenti cittadini[32].

Dentro il comune, protagoniste, le corporazioni; delle quali va detto che nel pensiero di Leicht hanno non solo ovvia attinenza con la storia comunale, ma ben di più: si conquistano di fatto la storia comunale, fino a diventarne, se prescindiamo dall'apparato istituzionale, l'aspetto più visibile. Si sa che Leicht ha sugli organismi di mestiere del comune maturo una posizione selettivamente continuistica (diversa dal continuismo deciso che contrassegnò, per esempio, la seconda parte dell'attività di Arrigo Solmi), una posizione fondata su due convinzioni: a) nelle zone romaniche della penisola esistono prove convincenti di una continuazione in vita dei *collegia* professionali romani anche nel medioevo; b) nelle zone non romaniche la continuità non può essere esclusa affatto, anzi appare in taluni casi probabile, ma bisogna riconoscere che la grande maggioranza delle arti che incontriamo nei secoli XII-XIII sono di creazione nuova, una creazione che si situa nel triplice contesto di uno sviluppo economico, una componente religiosa, una generale tendenza associativa. Che queste posizioni si siano formate all'interno dell'ampia discussione, soprattutto degli anni Trenta del Novecento, sul corporativismo, e che esse abbiano un rapporto diretto o più mediato con la politica del Ventennio, è una cosa troppo nota per doverla ripetere, anche perché i termini di quella discussione sono stati analiticamente studiati[33]. Qui, lasciando da parte l'eterna domanda sul continuismo, vorrei fermarmi invece conclusivamente su un aspetto particolare, anch'esso certamente politico, che gli studi corporativi di Leicht presentano. È il problema (per usare la terminologia leichtiana e di altri studiosi) del rapporto tra corporazioni e stato in età comunale.

[31] Leicht, *La formazione storica del diritto pubblico medievale*, p. 204.
[32] Artifoni, *Carlo Guido Mor e le istituzioni cittadine fra alto e basso medioevo*, pp. 59-70.
[33] Da ultimo, con ampiezza, in Occhipinti, *Quarant'anni di studi italiani sulle corporazioni medievali tra storiografia e ideologia*, pp. 101-174, in cui Leicht ha giusto rilievo. Anche dal punto di vista della storia della storiografia rimane importante Greci, *Corporazioni e mondo del lavoro nell'Italia padana medievale*.

Nel 1936 si svolse all'Accademia dei Lincei, intorno alla relazione di Leicht su *La corporazione italiana delle arti nelle sue origini e nel primo periodo del comune*, una discussione interessante che mise di fronte, tra altri interventi, Leicht e Volpe[34]. Mette conto di leggere il confronto:

> Il Socio Volpe, nelle sue osservazioni che partono da una visione generale dei fenomeni storici, tende a negare importanza alle tracce di organizzazioni di commercianti e d'artieri nel periodo precomunale, dato che nel movimento delle arti appare caratteristico lo spirito di libertà che ne fa qualcosa di nuovo e d'opposto all'indole del periodo precedente. Il Relatore [*Leicht*] conviene che il movimento ha, quando giunge alla sua pienezza, questo carattere e lo ha osservato egli stesso. Ciò non toglie però che l'indagine diretta a stabilire eventuali legami fra l'età romana e l'alto medioevo, e fra questo e l'età comunale abbia, anche per ciò che concerne le arti, notevole importanza per il periodo iniziale. [*Viste le molte «disuguaglianze» nel sistema delle arti fra l'Oltralpe e la Penisola, e fra le varie regioni italiane, Leicht conclude:*] Ora queste varietà locali son difficili a spiegare, mi sembra, ove si parta dal presupposto che l'organizzazione delle arti derivi soltanto dalla libera associazione. Ove invece si riconosca come vero che l'arte nel suo sorgere, è sovente strettamente avvinta allo Stato e ne imita talvolta le forme, la varietà delle vicende politiche potrà darci il modo di risolvere il problema[35].

Colpisce quell'«avvinta allo Stato». Il punto che interessa, di là dalla questione continuistica, è che Leicht ribadiva di fatto la visione statalistica del mondo corporativo con la quale già aveva concluso il suo contributo: «Le arti italiane ci si dimostrano strettamente legate al comune, cioè all'organismo statale. Le arti ci appaiono quindi, in generale, più sotto la forma di corporazioni disciplinate dallo Stato, che di associazioni libere, indipendenti da esso»[36]. Del resto, di una «stretta dipendenza delle arti dal comune nascente» già aveva parlato nel 1930[37], e nel 1937 chiuderà proprio su questa nota l'ultima pagina di *Corporazioni romane e arti medievali*, là dove parla di una capacità corporativa di prendere in carico l' «interesse prevalente del comune», secondo caratteri «che ci richiamano più l'idea della corporazione sorretta dallo Stato e da esso vigilata, che non quello della libera associazione completamente svincolata da questo»[38]. Il cortocircuito abbastanza evidente tra politica e storiografia non sorprende in uno storico che fu anche un esperto della riorganizzazione corporativa dello stato totalitario. Ma qui vorrei assumere questo dato di fatto come elemento di una fisionomia culturale, valutandone qualche conseguenza nel Leicht storico dell'età comunale.

Converrà dunque prendere atto che per Leicht la centralità corporativa nel Duecento conduce a una risoluzione completa di ogni forma di organizzazione popolare nel fatto professionale: il movimento di "popolo" è per lui

[34] Leicht, *La corporazione italiana delle arti nelle sue origini e nel primo periodo del comune*, pp. 431-443, con resoconto della discussione a pp. 444-448.
[35] *Ibidem*, p. 445. Sul complesso della discussione lincea, Occhipinti, *Quarant'anni di studi italiani sulle corporazioni medievali*, pp. 113 sgg.
[36] Leicht, *La corporazione italiana delle arti*, p. 442.
[37] Leicht, *Lineamenti della introduzione storica al diritto corporativo*, p. 240.
[38] Leicht, *Corporazioni romane e arti medievali*, pp. 133-134.

integralmente un movimento di arti, esattamente come il comune di "popolo" è per lui il governo delle corporazioni; e del pari converrà prendere atto che la sussunzione di ogni dinamica popolare sotto specie corporativa, sotto una specie cioè controllata e tutelata dallo stato, costituisce una forma di raccordo finalmente ordinato e non perturbante, nella sua visione, tra le forze del lavoro e l'ente comunale-statale[39]. Difficile dire che cosa sia davvero sopravvissuto nel pensiero successivo di Leicht, di questa coerente architettura. Certo è che in *Operai, artigiani, agricoltori in Italia*, libro non privo di tratti meditativi, uscito nel 1946 e redatto nell'immediato dopoguerra dopo il procedimento di epurazione del 1944, se permane la centralità corporativa, la storia comunale del lavoro è tratteggiata, più che come elemento di un composto rapporto tra la società e le istituzioni, come storia di patimenti talvolta alleviati dal solidarismo cristiano[40].

[39] Si veda, oltre ai saggi già citati, l'ultimo capitolo di Leicht, *Corporazioni romane e arti medievali*, e soprattutto Leicht, *Storia del diritto italiano. Il diritto pubblico*, pp. 240 sgg. Sul comune come paradigma "statale" si veda Vallerani, *Modelli di comune e modelli di stato nella medievistica italiana fra Otto e Novecento*.
[40] Leicht, *Operai, artigiani, agricoltori in Italia dal secolo VI al XVI*, pp. 105 sgg.

Opere citate

G. Arias, *Intorno alla storia economica e giuridica della Toscana*, in «Rivista italiana di sociologia», 6 (1902), pp. 246-272.

G. Arias, *Di una ideale storia economica e giuridica liberata dalle leggi economiche*, in «Giornale degli economisti», s. II, 33 (1906), pp. 157-166.

E. Artifoni, *Crivellucci, Salvemini, Volpe e una rivista che non si fece. Nota in margine a una ricerca su Gaetano Salvemini storico del medioevo*, in «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», 13 (1979), pp. 273-299.

E. Artifoni, *Salvemini e il medioevo. Storici italiani fra Otto e Novecento*, Napoli 1990.

E. Artifoni, *Scienza del sabaudismo. Prime ricerche su Ferdinando Gabotto storico del medioevo (1866-1918) e la Società storica subalpina*, in *Studi medievali e immagine del medioevo fra Ottocento e Novecento*, Roma 1997 (= «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio muratoriano», 100, 1995-96), pp. 167-191.

E. Artifoni, *Ideologia e memoria locale nella storiografia italiana sui Longobardi*, in *Il futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno. Saggi*, a cura di C. Bertelli, G.P. Brogiolo, Milano 2000, pp. 219-227.

E. Artifoni, *Carlo Guido Mor e le istituzioni cittadine fra alto e basso medioevo*, in *Carlo Guido Mor e la storiografia giuridico-istituzionale italiana del Novecento*, pp. 59-70.

E. Artifoni, *Le questioni longobarde. Osservazioni su alcuni testi del primo Ottocento storiografico italiano*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen âge», 119 (2007), 2, pp. 297-304.

G. Astuti, *L'opera scientifica di Pier Silverio Leicht*, in *Commemorazione di Pier Silverio Leicht*, pp. 15-35.

Atti del convegno per il centenario della nascita di Pier Silverio Leicht e di Enrico Del Torso, 1-3 novembre 1975, Udine 1977.

R. Caggese, *Classi e comuni rurali nel medio evo italiano. Saggio di storia economica e giuridica*, 2 voll., Firenze 1907-1909.

F. Calasso, *Commemorazione del socio Pier Silverio Leicht*, in «Atti dell'Accademia nazionale dei Lincei. Rendiconti. Classe di scienze morali, storiche e filologiche», s. VIII, 13 (1958), pp. 281-288.

Carlo Guido Mor e la storiografia giuridico-istituzionale italiana del Novecento, a cura di B. Figliuolo, Udine 2003.

P. Cavina, L. Grilli, *Gaetano Salvemini e Gioacchino Volpe dalla storia medievale alla storia contemporanea*, Pisa 2008.

Commemorazione di Pier Silverio Leicht, Udine 1958 [il volume raccoglie saggi già usciti negli «Atti dell'Accademia di scienze lettere e arti di Udine», s. VI, 14 (1954-1957)].

B. Croce, *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, II, Bari 1930.

G. De Vergottini, *Pier Silverio Leicht*, in «Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le province di Romagna», n.s., 8 (1955-1956), pp. 1-8, poi in De Vergottini, *Scritti di storia del diritto italiano*, III, a cura di G. Rossi, Milano 1977, pp. 1431-1439.

E. Di Rienzo, *La storia e l'azione. Vita politica di Gioacchino Volpe*, Firenze 2008.

G. Ermini, *Ricordo di Pier Silverio Leicht*, in *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Spoleto 1957 (Settimane del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 4), pp. 35-44.

G. Ferri, *Leicht, Pier Silverio*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 64, Roma 2005, pp. 315-318.

R. Greci, *Corporazioni e mondo del lavoro nell'Italia padana medievale*, Bologna 1988.

L. Grilli, *Lettere di Gioacchino Volpe a Gaetano Salvemini*, in «Storiografia», 14 (2010), pp. 187-276.

P.S. Leicht, *Diritto romano e diritto germanico in alcuni documenti friulani dei secoli XI, XII, XIII*, [1897], poi in Leicht, *Scritti vari di storia del diritto italiano*, II/2, pp. 5-73.

P.S.Leicht, *Il parlamento della patria del Friuli. Sua origine, costituzione e legislazione (1231-1420)*, Udine 1903.

P.S. Leicht, *La rappresentanza dei contadini presso il veneto luogotenente della patria del Friuli*, in Leicht, *Studî e frammenti*, pp. 123-144.

P.S. Leicht, *Studî e frammenti*, Udine 1903.

P.S. Leicht, *Studi sulla proprietà fondiaria nel medio evo*, I, *La curtis e il feudo nell'Italia superiore fino al secolo XIII*, Padova 1903, poi in Leicht, *Studi sulla proprietà fondiaria nel medio evo*.

P.S. Leicht, *Nobili e popolani in una piccola città dell'alta Italia*, [1904], poi in Leicht, *Scritti vari di storia del diritto italiano*, I, pp. 1-5.
P.S. Leicht, *Livellario nomine. Osservazioni ad alcune carte amiatine del sec. nono*, [1905], poi in Leicht, *Scritti vari di storia del diritto italiano*, II/2, pp. 89-146.
P.S. Leicht, *Leggi e capitolari in una querimonia amiatina dell'a. 1005/6*, [1907], poi in Leicht, *Scritti vari di storia del diritto italiano*, II/1, pp. 29-46.
P.S. Leicht, *Studi sulla proprietà fondiaria nel medio evo*, II, *Oneri pubblici e diritti signorili*, Padova 1907, poi in Leicht, *Studi sulla proprietà fondiaria nel medio evo*.
P. S. Leicht, *Formulari notarili nell'Italia settentrionale*, [1908], poi in Leicht, *Scritti vari di storia del diritto italiano*, II/1, pp. 47-57.
P.S. Leicht, *Un movimento agrario nel Cinquecento*, [1908], poi in Leicht, *Scritti vari di storia del diritto italiano*, pp. 73-91.
P. S. Leicht, *Influenze di scuola in documenti toscani nei secoli XI/XII*, [1909], poi in Leicht, *Scritti vari di storia del diritto italiano*, II/1, pp. 65-78.
P. S. Leicht, *Versi volgari del 1087*, [1909], poi in Leicht, *Scritti vari di storia del diritto italiano*, II/1, pp. 79-86.
P. S. Leicht, *Dictum ed imbreviatura*, [1910], in poi Leicht, *Scritti vari di storia del diritto italiano*, II/2, pp. 187-214.
P.S. Leicht, *Ricerche sul diritto privato nei documenti preirneriani*, I, *Le persone, la famiglia, i diritti reali*, Roma 1914.
P.S. Leicht, *Ricerche sul diritto privato nei documenti preirneriani*, II, *Obbligazioni e contratti*, Roma 1922.
P.S. Leicht, *La formazione storica del diritto pubblico medievale*, [1927], poi in Leicht, *Scritti vari di storia del diritto italiano*, I, pp. 199-206.
P.S. Leicht, *Lineamenti della introduzione storica al diritto corporativo*, [1930], poi in Leicht, *Scritti vari di storia del diritto italiano*, I, pp. 237-250.
P.S. Leicht, *Il diritto privato preirneriano*, Bologna 1933.
P.S. Leicht, *«Comunitas» e «comune» nell'alto medioevo*, [1936], poi in Leicht, *Scritti vari di storia del diritto italiano*, I, pp. 382-383.
P.S. Leicht, *La corporazione italiana delle arti nelle sue origini e nel primo periodo del comune*, [1936], poi in Leicht, *Scritti vari di storia del diritto italiano*, I, pp. 431-443.
P.S. Leicht, *Corporazioni romane e arti medievali*, Torino 1937.
P.S. Leicht, *Scritti vari di storia del diritto italiano*, I, Milano 1943.
P.S. Leicht, *Operai, artigiani, agricoltori in Italia dal secolo VI al XVI*, [1946], Milano 1959.
P.S. Leicht, *Scritti vari di storia del diritto italiano*, II/1, Milano 1948.
P.S. Leicht, *Scritti vari di storia del diritto italiano*, II/2, Milano 1949.
P.S. Leicht, *Storia del diritto italiano. Il diritto pubblico*, III ed., Milano 1950.
P.S. Leicht, *Studi di storia friulana*, Udine 1955.
P.S. Leicht, *Studi sulla proprietà fondiaria nel medio evo. Ristampa, con introduzione di C.G. Mor*, Milano 1964.
C.G. Mor, *Pier Silverio Leicht*, in «Rivista di storia del diritto italiano», 29 (1956), pp. 5-24.
C.G. Mor, *Gli «scritti minori» di storia agraria di Pier Silverio Leicht*, in Leicht, *Studi sulla proprietà fondiaria nel medio evo*, pp. V-XVIII.
R. Navarrini, *Le carte Mor e Leicht fra Udine e Cividale. Un patrimonio archivistico da valorizzare*, in *Carlo Guido Mor e la storiografia giuridico-istituzionale italiana del Novecento*, pp. 111-125.
E. Occhipinti, *Quarant'anni di studi italiani sulle corporazioni medievali tra storiografia e ideologia*, in «Nuova rivista storica», 74 (1990), pp. 101-174.
N. Ottokar, *Le città francesi nel medio evo*, Firenze 1927.
B. Paradisi, *Gli studi di storia del diritto italiano dal 1896 al 1946* [già in *Studi senesi* del 1946-47 e nei *Cinquant'anni di storia intellettuale italiana*, dedicati a Croce nel 1950], poi in Paradisi, *Apologia della storia giuridica*, Bologna 1973, pp. 105-172.
F. Patetta, *Nobili e popolani in una piccola città dell'alta Italia*, Siena 1902.
F. Pirani, *Medievalismi nelle Marche. Percorsi storiografici dall'età moderna al Novecento*, Fermo 2014.
G. Salvemini, *Carteggio 1903-1906*, a cura di S. Bucchi, Manduria 1997.
G. Sergi, *Troppo feudo: la storia del diritto e Carlo Guido Mor*, in G. Sergi, *Antidoti all'abuso della storia. Medioevo, medievisti, smentite*, Napoli 2010, pp. 125-136 [già con il titolo *Il feudalesimo come quadro mentale di riferimento in Carlo Guido Mor*, in *Carlo Guido Mor e la storiografia giuridico-istituzionale italiana del Novecento*, pp. 29-39].

A. Solmi, *Le associazioni in Italia avanti le origini del comune. Saggio di storia economica e giuridica*, Modena 1898.
G. Tabacco, *I liberi del re nell'Italia carolingia e postcarolingia*, Spoleto 1966.
G. Tabacco, *Feudo e signoria nell'Italia dei comuni. L'evoluzione di un tema storiografico* [1969], poi in Tabacco, *Dai re ai signori. Forme di trasmissione del potere nel medioevo*, Torino 2000, pp. 108-145.
G. Tabacco, *Latinità e germanesimo nella tradizione medievistica italiana*, «Rivista storica italiana», 102 (1990), pp. 691-716.
N. Tamassia, *L'elemento germanico nella storia del diritto italiano*, Bologna 1887.
N. Tamassia, *L'elemento latino nella vita del diritto italiano. Discorso inaugurale dell'anno scolastico 1907-908 letto nell'aula magna della R. Università di Padova il giorno 9 novembre 1907*, Padova 1907.
M. Vallerani, *Modelli di comune e modelli di stato nella medievistica italiana fra Otto e Novecento*, in «Scienza e politica», 17 (1997), pp. 65-86.
M. Vallerani, *Il comune come mito politico. Immagini e modelli tra Otto e Novecento*, in *Arti e storia nel medioevo*, IV, *Il medioevo al passato e al presente*, a cura di E. Castelnuovo, G. Sergi, Torino 2004, pp. 187-206.
M. Vallerani, *Comune e comuni: una dialettica non risolta*, in *Sperimentazioni di governo nell'Italia centro-settentrionale nel processo storico dal primo comune alla signoria*, a cura di M.C. De Matteis, B. Pio, Bologna 2011, pp. 9-34.
G.M. Varanini, *A cent'anni dai* Nobili e popolani in una piccola città dell'alta Italia *di Federico Patetta*, in «Archivio veneto», s. V, 159 (2002), pp. 219-238.
A. Ventura, *Nobiltà e popolo nella società veneta del '400 e '500*, Bari 1964.
G. Volpe, *Lambardi e Romani nelle campagne e nelle città. Per la storia delle classi sociali, della nazione e del Rinascimento italiano (sec. XI-V)*, in «Studi storici», 13 (1904), pp. 53-81, 167-182, 241-315, 369-416, poi in Volpe, *Origine e primo svolgimento dei comuni nell'Italia longobarda*, pp. 3-168 [la riedizione non riporta il sottotitolo e non tiene conto di un *Errata corrige* pubblicata nell'ed. in rivista alla fine della prima puntata].
G. Volpe, *Emendazioni ed aggiunte (ai "Lambardi e Romani nelle campagne e nelle città")*, in «Studi storici», 14 (1905), pp. 123-143, poi in Volpe, *Origine e primo svolgimento dei comuni nell'Italia longobarda*, pp. 169-190.
G. Volpe, *Per la storia giuridica ed economica del medio evo*, in «Studi storici», 14 (1905), pp. 145-227.
G. Volpe, *Origine e primo svolgimento dei comuni nell'Italia longobarda. Studi preparatori*, a cura di G. Rossetti, Roma 1976.
C. Wickham, *Comunità e clientele nella Toscana del XII secolo. Le origini del comune rurale nella Piana di Lucca*, Roma 1995.
M. Zabbia, *Leicht Pier Silverio, storico*, in *Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei friulani*, III, *L'età contemporanea*, a cura di C. Scalon, C. Griggio, G. Bergamini, Udine 2011, pp. 1869-1874.

Enrico Artifoni
Università degli Studi di Torino
enrico.artifoni@unito.it

Reti Medievali Rivista, 16, 1 (2015)
<http://rivista.retimedievali.it>
ISSN 1593-2214 © 2015 Firenze University Press
DOI 10.6092/1593-2214/451
Patrie storiografiche sui confini orientali
tra Otto e Novecento
a cura di Andrea Tilatti e Marino Zabbia

Carlo Cecchelli e l'arte longobarda cividalese attraverso le pubblicazioni della Società storica friulana e della Deputazione di storia patria per il Friuli

di Paolo Pastres

Se oggi Cividale del Friuli è conosciuto come un importante centro dell'arte longobarda, un ruolo decisivo l'ebbero gli studi promossi dalla Società storica friulana e dalla Deputazione di storia patria per il Friuli. Protagonisti di quelle iniziative culturali furono senza dubbio il triestino di nascita e cividalese d'adozione Luigi Suttina[1] e il romano Carlo Cecchelli[2]. I due si incontrarono – come ebbe modo di ricordare Suttina nel 1943 – nella piccola aula del "tempietto longobardo" nel corso del 1916[3], quando Cecchelli, ventitreenne e ancor studente di giurisprudenza, approfittò di una breve licenza dal fronte della grande guerra per visitare quel suggestivo luogo di culto, dove fu sorpreso in «commosso stupore» di fronte agli antichi e misteriosi stucchi che decorano l'ambiente. Proprio in quell'occasione Suttina propose all'entusiasta

[1] Su Luigi Suttina (Trieste 1883 - Roma 1951), oltre al contributo di Marino Zabbia in questa sezione monografica, si veda Pastres, *Suttina Luigi*.

[2] Carlo Cecchelli nacque a Roma nel 1893 e vi morì nel 1960. I suoi studi universitari lo portarono nel 1919 alla laurea in giurisprudenza, ma la sua passione per l'archeologia cristiana – alla quale sostanzialmente si avvicinò da autodidatta – era evidente sin dagli anni giovanili. La grande guerra, che visse per intero, congedandosi da capitano, lo condusse anche in Friuli. Dopo il conflitto, fu a lungo inquadrato nel Ministero della Giustizia (dal 1920 al 1933) e consigliere del Ministero degli Interni (1933-1942). Dal 1924 al 1928 tenne corsi universitari alla Sapienza, come libero docente, e poi come incaricato dal 1928 al 1942, anno in cui divenne professore di ruolo di archeologia cristiana, forse anche in continuità con il suo fervente cattolicesimo. Compromesso con il regime fascista, fu prima allontanato e poi reintegrato sulla cattedra. Negli anni maturò una solida personalità di studioso particolarmente prolifico e attento ai nodi problematici e storiografici. Per un profilo biografico: Testini, *Carlo Cecchelli*; Bettini, *Ricordo di Carlo Cecchelli*; Testini, *Cecchelli Carlo*; Cuscito, *Cecchelli Carlo*.

[3] Tra l'altro, in quello stesso anno, Cecchelli tenne a Roma una conferenza su Gorizia, edita poi in Cecchelli, *Gorizia nella storia*.

visitatore in divisa di «iniziare uno studio sulle antichità locali del periodo barbarico»[4]. Da quell'invito, subito accolto con favore, derivarono alcuni densi saggi – in parte elaborati addirittura nelle trincee – apparsi sulle pagine delle «Memorie storiche forogiuliesi» nei numeri che vanno dal 1918 al 1923 e poi con un'appendice nel 1927. In essi Cecchelli analizzò le ricchezze dell'arte altomedievale a Cividale, che definiva «barbarica», associando a quel termine una peculiare forma di periodizzazione[5]. Proprio per merito di quegli interventi prese avvio lo studio moderno dell'arte longobarda cividalese[6].

A distanza di oltre vent'anni dalle prime pubblicazioni sulle «Memorie storiche forogiuliesi», nel 1943 Cecchelli raccolse e rieditò, con minime modifiche, i propri studi cividalesi in un volume promosso dalla Deputazione di storia patria per il Friuli.

Il presente contributo si propone, quindi, di ripercorrere le ricerche su Cividale che Cecchelli ha pubblicato per la Società storica friulana e la Deputazione di storia patria per il Friuli, principalmente sulle «Memorie storiche forogiuliesi», commentandone i passi di maggiore interesse e inserendoli nel dibattito critico del tempo: un capitolo che riteniamo non del tutto secondario nella storiografia sull'arte altomedievale.

1. *Lo studio dell'arte cividalese prima di Cecchelli*

Alle spalle di Cecchelli vi erano notevoli ricerche e pubblicazioni riservate alle vestigia del medioevo cividalese. In particolate, nel corso della seconda metà del XIX secolo alcuni scavi in necropoli di area urbana ed extraurbana avevano portato alla luce resti longobardi (soprattutto con il ritrovamento della "tomba di Gisulfo" nel 1874, un evento che aveva suscitato pure numerose e accese polemiche), facendo emergere, insieme con i reperti, la piena consapevolezza del ruolo avuto dalla cittadina ducale nel contesto dell'Italia longobarda, promuovendo anche una sorta di "paragone" con la ben più conosciuta e blasonata Pavia[7]. Tra gli studi si segnalarono, oltre a quelli generali di Raf-

[4] Suttina, *Premessa*, in Cecchelli, *I monumenti del Friuli*, p. VII.

[5] Le motivazioni dell'impiego del termine «barbarico» sono dichiarate in Cecchelli, *Rassegna di storia*, p. 122: «intendiamo "barbari" in senso classico, e cioè gli estranei alle civiltà di Grecia e di Roma».

[6] Bisogna notare che l'approccio di Cecchelli nei riguardi dell'arte e della civiltà longobarda era assai più attento e scientificamente ponderato rispetto a quello degli studiosi italiani dell'epoca, tra i quali Pietro Toesca, che nel celebre volume del 1912 dedicato alla pittura e alla miniatura in Lombardia, notava: «quali siano state allora le sorti delle arti nei luoghi percorsi e tenuti dai Longobardi, è oscuro: così come sono oscure le vicissitudini di altre forme della civiltà attraverso quei tempi», affermando quindi che «gli invasori non portarono seco – è lecito congetturare – che le umili industrie consentite loro dalla nomade vita, a foggiare armi ed ornamenti della persona; e la suppellettile restituita dalle lor tombe dimostra quanto le forme che essi amavano differissero da quelle che ancora trovavano tra noi: nelle terre ove, con operosità di secoli, l'arte aveva materiato ogni più complesso vero, fu con quelle nuove turbe l'apparire di larve mostruose, di cose amorfe» (Toesca, *La pittura e la miniatura*, p. 21).

[7] Per tali aspetti e più in generale sulla storiografia che riguarda l'arte longobarda a Cividale nell'Ottocento, si veda in particolare Barbiera, *«E ai di' remoti»*.

faele Cattaneo, Pietro Toesca e Adolfo Venturi, diversi scritti di storici locali, dovuti specialmente a Ruggiero della Torre, Michele Leicht – il padre di Pier Silverio – e Pio Paschini[8]. A questi ultimi vanno aggiunte le pubblicazioni di Giusto Grion e di Lorenzo d'Orlandi, insieme alle ricerche di matrice austriaca, svolte – fino al 1866 – sotto l'egida della *Zentral Kommission für Erforschung und Erhaltung der Kunst und Historischen Baudenkmale*: fonti che comunque Cecchelli non ritenne di prendere in particolare considerazione, giudicando le prime di scarso rilievo scientifico e le altre, per ragioni essenzialmente nazionalistiche, del tutto trascurabili. Peraltro, quando nel 1905 a Cividale era apparso il primo numero delle «Memorie storiche cividalesi. Bullettino del regio museo di Cividale», che due anni dopo diverranno le «Memorie storiche forogiuliesi», il programma della rivista, sottoscritto da Gino Fogolari, Pier Silverio Leicht e Luigi Suttina, annunciava in modo assolutamente esplicito il periodo storico verso cui doveva essere rivolto il maggiore interesse:

> Cividale è la patria di Paolo Diacono, di Paolino d'Aquileia, è la cittadella longobardica dei duchi e dei re, è la sede dei patriarchi. Qui si celebrano i millenari col concorso degli studiosi del mondo intero; perché di qui pare che meglio si contemplino le oscure età dell'alto medioevo (...) noi vogliamo raccogliere ed ordinare tutto il materiale storico della nostra città, (...) largo campo lasceremo agli studiosi dell'alto medioevo quando essi, anche con ricerche d'indole generale, vengano indirettamente ad illustrare i monumenti e le antiche memorie forogiuliesi (...) dovrebbe essere raccolto ed amorosamente studiato ogni ricordo di quell'età oscura che vide lo sfasciarsi della potenza romana e il nascere dei tempi nuovi, di quell'età che il glorioso diacono cividalese contemplò e descrisse[9].

2. *1918: l'altare di Ratchis*

Nel numero del 1918 delle «Memorie storiche forogiuliesi» Cecchelli inizia ad affrontare i maggiori reperti longobardi – o ritenuti tali – con un saggio nel quale annuncia in premessa che «il presente scritto è un nuovo tentativo d'impiantar su basi positive lo studio di monumenti che di tanta luce ravvivano un periodo poco documentato della civiltà nostra»[10]. L'opera scelta per dare avvio alla rassegna di studi è l'altare di Ratchis, allora ricoverato nella chiesa di San Martino, poiché «l'iscrizione che gli è indivisibile non fa nascere alcun sospetto sulla sua appartenenza ad altro monumento»[11], lasciando così trasparire la preoccupazione dell'autore nei confronti dei diffusi restauri non filologici. A quell'iscrizione sono quindi riservate dettagliate osservazioni di

[8] Per gli studi locali cfr. Leicht, *Sull'epoca*; Leicht, *Monumenti cividalesi*; della Torre, *Il battistero*; della Torre, *Monumenti longobardi*; Paschini, *Brevi note*. Uno sguardo d'insieme sull'approccio storiografico al periodo longobardo nella cultura italiana del primo Ottocento si ritrova in Artifoni, *Le questioni longobarde*.
[9] Fogolari, Leicht, Suttina, *Programma*, pp. 9-10. In quel primo numero della rivista apparve anche un importante saggio sulle scoperte relative all'arte longobarda cividalese effettuate dal 1750: Fogolari, *Storia degli scavi*.
[10] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese*, I, 1.
[11] *Ibidem*, p. 1.

carattere paleografico, nel tentativo di interpretare correttamente la dedica. Un simile approccio, incentrato sull'analisi di ogni particolare utile alla ricostruzione della storia del monumento, compresi quelli non strettamente legati ad aspetti formali e stilistici, facendo anche ricorso, nel solco della tradizione della scuola viennese, agli strumenti tipici delle discipline storiche generali, come appunto la paleografia, pare richiamare un'affermazione di Anton Springer, secondo il quale «quanto più è scarso il numero dei monumenti di un periodo, tanto maggiore importanza hanno le voci del tempo»[12]. Del resto, tali posizioni metodologiche erano senza dubbio assai affini a quelle degli animatori della Società storica friulana.

Dopo l'analisi dell'iscrizione, Cecchelli descrive minuziosamente l'altare, con speciale riguardo alle questioni iconografiche e instaurando utili confronti con opere simili, tanto che a proposito della fronte, la quale raffigura la *Maiestas Domini* circondata da quattro figure angeliche, nota come la «concezione di questa scena è tutta orientale: non ce ne stupiamo pensando al tempo cui appartiene e paragonandola con analoghe scene su monumenti di altre città italiane»[13]. In modo particolare il nostro studioso nota che «disporre questi angeli in una zona intermedia fra cielo e terra, come nella tavola del codice di Smirne riprodotta dallo Strzygowski, era cosa ardua per l'artista data l'orizzontalità di questa fronte rettangolare, e dato il proposito di far convergere l'attenzione dei fedeli sulla figura del Redentore»[14]. Risulta davvero interessante quel riferimento all'influenza orientale e la conseguente citazione di Josef Strzygowski[15], il bizantinista che, com'è noto, cercava nel mondo orientale e

[12] Riportato da Castelnuovo, *Nota introduttiva*, in Toesca, *La pittura e la miniatura*, p. XLVI. Su Springer si rinvia a Espagne, *L'histoire de l'art*. Sebbene si possa evidenziare che il metodo adottato da Cecchelli si pone sulla scia di tale autore, non mancano occasioni in cui egli raggiunge conclusioni divergenti, ad esempio quando in Cecchelli, *Arte barbarica cividalese*, III, p. 123, nota 2, stigmatizza lo «sciovinismo» di Springer.

[13] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese*, I, p. 2.

[14] *Ibidem*, pp. 2-3.

[15] Fondamentale Strzygowski, *Orient oder Rom*. Sulle teorie di Strzygowski, tra gli ultimi contributi si vedano: Marchand, *The Rhetoric*; Elsner, *The Birth*; Tragatschnig, *Josef Strzygowski*; Vasold, *Riegl, Strzygowski*; Eberlein, *Josef*; Rampley, *Art History*, pp. 456-459. Cecchelli intervenne sulle teorie di Strzygowski in diverse occasioni e in particolare ricordiamo Cecchelli, *Il problema dell'Oriente*. Per l'atteggiamento di Cecchelli nei confronti delle ricerche sulle origini dei simboli, delle forme e degli stili, risultano illuminanti, anche per meglio definire il suo metodo generale, le considerazioni svolte da Sergio Bettini nella commemorazione del grande studioso: «l'apparente truismo di Cecchelli era una protesta implicita contro l'abitudine romantica di rinviare la *raison d'être* delle cose presenti e certe, ad un *altrove* (...). Allora bisognava andare in cerca di un punto di origine che fosse ancora più *altrove*, il quale a sua volta (come avvenne tipicamente, già in Strzygowski) risultava alla fine inafferrabile: perché appunto la sua ragion d'essere era appunto quella di essere *altrove*: una volta fissato geograficamente e storicamente, perdeva proprio questa sua dimensione. E, alla fine di codesto rimando, si ritornava al punto di prima, dopo aver fatto, per così dire, il giro del mondo; e, quel ch'è peggio, dopo essere stati costretti il più delle volte ad alterare arbitrariamente i testi in funzione della propria ipotesi e ad aver ragionato sulla modificazione come su dati originari. Appunto contro codesti successivi "rinvii romantici della materia verso l'ignoto", Cecchelli protestava col suo buon senso, che si rifiutava di accettare la petizione di principio come strumento base per le operazioni filologiche. Poteva tutt'al più convenire, che queste ipotesi generali avessero un valore statistico – fossero

non solo in quello classico la genesi di molti dei motivi ispiratori dell'arte medievale europea, ritenendoli introdotti spesso attraverso il Nord scandinavo e germanico – luoghi da cui provenivano i Longobardi – verso il Mediterraneo, avanzando quindi l'idea del nomadismo delle forme e promuovendo l'interesse per i cosiddetti "popoli delle steppe". Tuttavia, l'approcciò di Strzygowski a tali questioni era piuttosto distante dal rigore che Cecchelli cercava di perseguire, poiché lo studioso austriaco – docente a Vienna, ma in aperto contrasto con i maggiori esponenti di quella "scuola" – tralasciava sovente gli strumenti tipici del metodo filologico, trascurando problemi attributivi e datazioni, fino a postulare la continua esistenza di legami – a volte assai misteriosi – in grado di unire tra loro le opere, seppur lontane nel tempo e nello spazio.

L'approfondita analisi autoptica sull'altare di Ratchis conduce Cecchelli, fra l'altro, a esiti critici di notevole rilievo e avvalorati dalle ricerche successive, evidenti specialmente nella segnalazione dell'originaria policromia dell'opera, espressa sia attraverso l'uso di smalti, tale da rendere «questa fronte d'altare, pari ad un'oreficeria barbarica»[16], sia attraverso una «vera e propria coloritura del marmo, di cui restano buone traccie (*sic*) perché il tipo alquanto poroso della pietra ha contribuito alla sua conservazione, fatto rarissimo»[17].

Nell'affrontare le peculiarità dell'altare sono pure ricordate le molte croci auree rinvenute nelle necropoli longobarde, tra le quali l'autore si sofferma sull'esemplare ritrovato nella tomba cosiddetta di Gisulfo[18], inanellando varie considerazioni sull'uso simbolico di quegli oggetti. Da ciò conseguono riflessioni sui motivi decorativi riscontrati, condotte seguendo l'idea di un'ampia discrezionalità nella loro esecuzione, in grado di dar luogo a una sorta di "generazione spontanea" delle forme – una questione su cui Cecchelli, come vedremo, tornerà in seguito – notando in proposito che «l'artista medievale, non ossessionato da ideali di simmetria, traccia la decorazione come il cuore gli detta e, pur imitando, varia a suo talento preferendo le più bizzarre e complicate forme»[19].

Non mancano poi i paragoni tra l'altare di Ratchis e altri esempi significativi, tra i quali in Friuli può essergli «lontanissimamente» associato il «sarcofago ridotto a conca battesimale, che trovasi presso il duomo di Gemona»[20], richiamando in proposito le osservazioni condotte da Giuseppe Bragato[21].

A chiusura di questo primo intervento Cecchelli appone un auspicio, che testimonia della condizione conservativa del prezioso altare, evidenziando

riferibili alla legge dei "grandi numeri", e dunque atti scientifici validi come tali solo se assunti quali ipotesi di lavoro; ma che non bisognava dimenticare che il solo concreto è la poesia, l'arte; anzi, l'opera d'arte nella presenza delle sue strutture formali» (Bettini, *Ricordo di Carlo Cecchelli*, pp. 51-52).

[16] *Ibidem*, p. 9.

[17] *Ibidem*, pp. 9-10. Su tali aspetti si vedano: Chinellato, Costantini, *L'altare di Ratchis*; Chinellato, *L'Altare di Ratchis*, in *L'VIII secolo*.

[18] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese*, I, p. 16.

[19] *Ibidem*, p. 20.

[20] *Ibidem*, p. 22.

[21] Bragato, *Da Gemona*, p. 65.

come la sua mensa attendesse di essere liberata dal «lustro sovrastare di marmo di cui forse un pio quanto ignorante mecenate volle ricoprirla»[22].

3. *1919: il battistero di Callisto*

Nell'intervento successivo, lo studioso romano si interessa del battistero di Callisto[23], cercando di definire dapprima la storia del monumento – rifacendosi soprattutto a quanto scritto da Ruggiero della Torre – e quindi le sue funzioni liturgiche, approfondendo i rituali del battesimo in età altomedievale in area aquileiese, per passare poi a un'analisi formale, rimarcando che il pluteo – molto descritto e ammirato dagli studiosi precedenti – è un elemento che «veramente attrae per la rara eleganza dei suoi motivi», grazie ai quali «esso primeggia fra le produzioni dell'VIII secolo»[24].

Una simile eccellenza qualitativa espressa dall'antico scultore del fonte, induce Cecchelli a riflettere sui valori formali e stilistici dell'arte medievale, le cui soluzioni e talvolta raffinatezze rientravano, a suo parere, nell'ambito di consuetudini di carattere generale, le quali, di fatto, affievolivano la creatività individuale, sebbene senza annullare totalmente le precipue capacità tecniche, che anzi ne risultano esaltate e paiono divenire il vero oggetto dell'interesse dello studioso. Infatti, di fronte ai sorprendenti esiti qualitativi longobardi, Cecchelli chiosava: «l'occhio nostro, abituato agli ingegnosi quanto capricciosi convenzionalismi del *modern-style* a stento si persuade che il volgere delle ali nell'angelo, il parallelismo dei suoi capelli e dei riccioli nella criniera leonina, oppure il rilievo a due piani ottenuto scavando con taglio angoloso per circa un centimetro nella lastra precedentemente disegnata, sieno il risultato di una mentalità primitiva pochissimo innovatrice; si direbbe invece che tutto ciò è il frutto di un'arte personalissima ed evoluta»[25]. Inoltre, sulla scorta delle osservazioni svolte da Émile Bertaux, lo studioso romano notava che la decorazione del battistero, ritenuta tanto accattivante, poteva trarre ispirazione da stoffe orientali[26].

Segue una minuziosa descrizione dell'intero manufatto, nel corso della quale l'autore cerca di interpretare il significato e la funzione delle varie raffigurazioni, nonché dell'iscrizione che ne percorre il perimetro. Proprio da simili accurate osservazioni derivano le distinzioni che Cecchelli instaura tra il battistero e l'altare di Ratchis: nel primo egli evidenzia «più fine il senso

[22] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese*, I, p. 24.
[23] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese*, II. Sul tegurio di Callisto si rinvia alle considerazioni di Piva, in Lusuardi Siena, Piva, *Scultura decorativa*, pp. 553-557, 581-582.
[24] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese*, II, p. 81.
[25] *Ibidem*, p. 81.
[26] *Ibidem*; il riferimento è a Bertaux, *L'art de l'époque*, p. 387, in cui si «crede che la parte inferiore del pluteo di Sigwald sia tratta da una stoffa persiana», avvertendo comunque che è «pericoloso fare ipotesi in questo campo» (p. 81, nota 1). Per la lastra di Sigualdo, reimpiegata nel parapetto del tegurio di Callisto, si veda Piva, in Lusuardi Siena, Piva, *Scultura decorativa*, p. 559, dove viene ripercorsa la storia delle sue varie sistemazioni.

decorativo, più evidente, nello slancio degli archivoltini, lo studio dei modelli ravennati», mentre nell'altro l'autore ha dimostrato soprattutto «imperizia»[27]. In tal modo sono indicati due poli nella produzione plastica cividalese, la cui individuazione deriva da considerazioni sulla qualità esecutiva.

4. *1920: «Di alcune minori sculture cividalesi»*

Le «Memorie storiche forogiuliesi» del 1920 ospitano il terzo e più esteso contributo, dedicato all'*Arte barbarica cividalese*, con il sottotitolo *Di alcune minori sculture cividalesi*[28], nel quale Cecchelli si dedica ad alcuni reperti plastici altomedievali conservati presso il Regio Museo di Cividale. In questo saggio egli cerca, pur senza la sistematicità di un vero e proprio catalogo[29], di dar conto delle sculture più significative, con notazioni sull'iconografia e la tecnica, nel tentativo di calibrare credibili datazioni e ipotesi sulla provenienza dei vari pezzi, in gran parte frammentari e privi di documentazione sulla loro storia. Dunque, le pagine del 1920 sono dedicate principalmente al "pluteo di Sigualdo" e all'"urna di Piltrude", quest'ultima associata a quella detta di Sant'Anastasia a Sesto al Reghena, ben nota allo studioso romano grazie alle comunicazioni fattegli da monsignor Celso Costantini[30]. Inoltre, di seguito sono citati numerosi capitelli, pulvini e transenne, oscillando tra proposte classificatorie pregresse (che si rifacevano specialmente a quelle formulate da Giovanni Teresio Rivoira ne *L'origine dell'architettura lombarda e delle sue principali derivazioni nei paesi d'oltr'Alpe*, due volumi editi fra il 1901 e il 1907) e nuove ipotesi di lavoro. Infatti, Cecchelli individua e segnala delle «particolarità che è bene riassumere per gruppi connessi ad un esemplare principale facilmente databile», poiché «ciò servirà per orizzontarci in mezzo alla congerie di marmi scolpiti alto-medievali appartenenti ad una determinata regione»[31]. In tal modo egli perviene alla concreta e motivata distinzione di dieci diverse classi di sculture, ordinate in base a tecnica, stile e soggetto, secondo criteri tipici della scuola storico-filologica. Nelle note al testo Cecchelli ricostruisce anche le possibili origini delle decorazioni, geometriche, fitomorfe e zoomorfe, che ornano i reperti, cercando di distinguere quanto di origine romana e bizantina o orientale dagli apporti d'oltralpe, specificando che «parlando di ispirazione nordica io dunque intendo tutto quello che è stato raccolto e deformato sia da artisti oltramontani, sia, che fa lo stesso, da italiani imbarbariti»[32].

[27] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese*, II, p. 89.
[28] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese*, III.
[29] Prima degli studi di Cecchelli era disponibile il catalogo redatto da Zorzi, *Notizie*. Su Zorzi e la sua attività di direttore del Museo cividalese si veda Vassallo, *Alvise Pietro Zorzi*.
[30] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese*, III, p. 107, nota 1. Su Costantini si veda Marcon, *Costantini Celso*, pp. 1079-1085 (con bibliografia precedente).
[31] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese*, III, p. 113.
[32] *Ibidem*, p. 116 nota.

Nello stesso contributo lo studioso tocca pure la delicata questione della genesi delle forme artistiche, in questo caso quelle decorative, cercando di dare una risposta al quesito se esse siano il frutto di un originale e ben determinato atto creativo, seguendo le teorie di Alois Riegl e della "scuola viennese"[33]; oppure generate attraverso fili – a volte quasi invisibili – capaci di unire in un'unica serie di influenze e derivazioni opere anche assai distanti tra loro nel tempo e nello spazio, cosicché ognuna è sempre dovuta a un'altra, come riteneva Josef Strzygowki[34], il quale ne individuava le origini in Oriente; o, infine, se viceversa esse sorgano contemporaneamente in luoghi diversi in modo "spontaneo", in seguito a mere opportunità tecniche, imitazione naturalistica o attitudini esecutive, secondo quanto espresso da Gottfried Semper[35]. Appunto a quest'ultima interpretazione si associa, di fatto, Cecchelli, argomentando la propria posizione anche ricorrendo a un aneddoto tratto dai recenti ricordi bellici:

> gli uomini in determinate condizioni di esistenza ed in certi gradi di civiltà dànno prodotti artistici molto simili che devono considerarsi manifestazioni di arte spontanea. È per me opera in gran parte vana ricercare donde sia pervenuta la rosetta, il girello, lo stelloncino, la spina-pesce, il cordone ed anche la treccia: essi possono essere stati eseguiti, senza saper l'uno dell'altro, dal romano, come dal germanico, dal bizantino come dall'iberico, dall'uomo del medio-evo come da quello dell'epoca micenea e dell'éra preistorica, o dal montanaro moderno. Dirò anzi di più con un aneddoto personale. Un giorno, durante la passata guerra, ebbi ad entrare in un baraccamento di seconda linea sul Carso. Fatti pochi passi, mi fermai stupito. Sopra una porta di legno un fantaccino ignoto aveva disegnato con il lapis (...) un pavone stilizzato tal quale si può trovare in marmi dell'età di mezzo. Donde si trae questo fatto: prendere in esame separatamente qualche elemento di una decorazione e paragonarli con altri di vari luoghi per concludere poi sull'origine germanica o romana o bizantina di tutto un monumento (...) è andare incontro a gravi errori[36].

Siffatte precisazioni proseguono con ulteriori affermazioni di carattere metodologico, le quali bene illuminano le scelte critiche e le prospettive d'indagine di Cecchelli. Difatti, il nostro Autore ammonisce: «bisogna piuttosto badare alla funzione e al significato di quegli ornati, indagare se essi rappresentino una reale caratteristica, tener dietro ad una molteplicità di fattori concomitanti e convergenti in un dato oggetto onde poter discernere qualcosa nel buio dei secoli. E non basta il solo studio della liturgia, o quello agiografico, o l'iconografico, ma occorre l'indagine su tutto a cominciare dall'esame del materiale e della tecnica costruttiva e a finire alle interpretazioni dei simboli»[37]. Egli, in questo modo, pare dunque suggerire un approccio alle opere artistiche ben ancorato a un loro studio particolareggiato, tenendo conto di

[33] Sulla "scuola di Vienna" si vedano: Sciolla, *Argomenti viennesi*; Sciolla, *La critica d'arte*, pp. 1-49; *La scuola viennese*; *Wiener Schule*; *L'école viennoise*; Rampley, *Art History*. Per un'analisi dell'opera di Alois Riegl si vedano: Elsner, *The Birth of Late Antiquity*; *Alois Riegl (1858-1905)* e *Alois Riegl revisited*.

[34] Per Strzygowki e le sue posizioni teoriche si veda *supra* alla nota 15.

[35] La sua opera fondamentale è Semper, *Der Stil*. Su Semper, in particolare, *Gottfried Semper*, e *Gottfried Semper und Wien*.

[36] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese*, III, pp. 116-117, in nota.

[37] *Ibidem*, p. 117.

molteplici piani di lettura, senza mai trascurarne le componenti fisiche e tecniche, poiché a suo avviso «la verità (in una parola) non scaturisce che dall'esame di molti fatti, non di uno solo»[38].

5. *1920-1921: in un luogo misterioso, il "tempietto longobardo"*

Nella seconda parte dell'intervento del 1920 ha inizio la trattazione relativa al "tempietto longobardo", luogo assai noto agli storici, poiché, osserva Cecchelli, anch'esso «come tutte le cose che possiedono alcunché di misterioso e che soggiogano col fascino di una loro strana e particolare bellezza (...) ha attirato artisti ed archeologi senza però svelar loro appieno il segreto delle sue origini»[39]. Una simile attrazione nei confronti dell'oratorio era testimoniata da un nutrito elenco di autori, di varie nazionalità e orientamenti metodologici, che in vario modo se ne erano occupati: le loro ricerche e teorie sono quindi passate in rassegna da Cecchelli, il quale si propone di «discuterle, eliminare le inesattezze e da ultimo fare i necessari e ragionevoli confronti avanzando in pari tempo qualche nuova idea», nell'attesa dell'esecuzione dei «tasti necessari»[40]. In verità, qualcosa in tal senso era già stata fatta da ricercatori austriaci, sebbene i sentimenti nazionalistici di cui era colmo l'animo dello studioso romano[41], al pari di quello dei componenti della Deputazione friulana, tendessero a sminuirne il lavoro, limitandosi perciò ad avvertire che

> durante l'occupazione austriaca dovuta all'infausta giornata di Caporetto, mentre i cuori di molti italiani, pur non conoscendolo, erano in ansia per un monumento di cui sapevasi l'importanza, furono eseguiti degli scavi a cura della *Isonzo-Armee* (gen. Boroevic) e sotto la direzione di un giovane ufficiale, il dr. von Kaschnitz. Di quanto il sottoscritto ha potuto raccogliere da testimoni oculari e da relazioni, di quanto ha visto a Cividale poco dopo la liberazione, di quanto lo hanno informato chiari ed autorevoli amici, darò notizia, augurandomi di poter presto registrare i risultati ottenuti da uno studioso italiano il quale, con maggiore preparazione e calma, prosegue le indagini iniziate dagli stranieri e, sembra, con non troppo giusto criterio[42];

alludendo, nell'ultimo passaggio, a quanto stava predisponendo Ruggiero della Torre, direttore del Museo cividalese. Comunque, gli interventi austriaci avevano certamente lasciato il monumento in una situazione precaria, che lo studioso segnala in una nota al testo, avvertendo: «al momento in cui scrivo il

[38] *Ibidem*.
[39] *Ibidem*, p. 125. In quegli stessi anni affrontò il tema del "tempietto" anche in Cecchelli, *Il Tempietto*.
[40] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese*, III, p. 126.
[41] L'accentuato nazionalismo che traspare da questi scritti di Cecchelli, negli anni seguenti sfocerà in una convinta adesione al fascismo, con l'assunzione di ruoli non secondari nella politica culturale del regime.
[42] *Ibidem*, pp. 126-127. Per i riflessi sul patrimonio artistico friulano durante l'occupazione austriaca del 1917-1918 si vedano Perusini, *L'attività della* Commissione; Beretta, *L'attività della* Kunstschutzkommission.

suolo del "tempietto" è ancora tutto sconvolto dal disordinato scavo austriaco, né si pensa ancora di continuarlo in modo più scientifico o di rimetter tutto nello stato primiero», chiosando su tale stato di cose con uno sconsolato lamento civile: «purtroppo il Friuli è stato sempre trascurato dalla Direzione generale delle Antichità e belle arti»[43].

Alla storia dell'oratorio, alla sua corretta intitolazione e ai protagonisti della fondazione e sviluppo sono quindi dedicate numerose pagine, a necessaria premessa della descrizione artistica, rinviata al numero successivo della rivista friulana. Difatti, le «Memorie storiche forogiuliesi» edite nel 1921 accolgono la continuazione dell'intervento di Cecchelli[44], nel quale, anche con l'ausilio di alcune piante tratte da appunti, è fornita una minuziosa analisi delle strutture architettoniche del tempietto «o, diciamo più propriamente, oratorio»[45], impiegando criteri e metodi propri dell'archeologia. L'attento esame della parte muraria, eseguito con la costante preoccupazione di segnalare le sue varie stratificazioni (non risparmiando qualche critica nei confronti dei restauri ottocenteschi dell'edificio che ne avrebbero falsato la lettura)[46], precede la descrizione degli stucchi, sia quelli che decorano gli archivolti o che fanno da cornice all'aula sia quelli che rappresentano la «parte più affascinante», ovvero le sei figure femminili, considerate «vergini» e «monache»[47]. Queste ultime sono affrontate in ogni loro particolare, toccandone gli aspetti tecnici come quelli iconografici, per individuarvi «un senso di rigidezza, una deficienza di vita che giova alla ieraticità delle figure, ma che pure è dimostrazione di un'arte ancora primitiva», cui si associano altri elementi formali che sono «suggelli di arcaicità»[48]. Tuttavia, simili addebiti stilistici «nulla tolgono al fascino che si sprigiona da queste sei statue, prodotto unico del genere arrivato sino a noi in buono stato di conservazione per rivelarci la notevole abilità del loro scultore, anzi degli scultori», poiché se «l'ideazione fu dovuta a un solo, la fattura addita più mani»[49]. Anche le pitture murali presenti nel "tempietto" rientrano nell'indagine di Cecchelli, il quale, dopo aver distinto tra quelle più antiche e le posteriori databili al XII secolo e averne chiarito i soggetti (pure con l'ausilio di un'attenta lettura delle iscrizioni), afferma che le prime sono da ritenersi contemporanee agli stucchi[50].

A conclusione di tali disamine sono riassunte le principali teorie che riguardano il "tempietto", tra loro divergenti e contrastanti: una costruzione romana riutilizzata e modificata nel secolo VII secondo Dartein[51]; un edificio

[43] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese*, III, p. 127, nota 1.
[44] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese. Continuazione.*
[45] *Ibidem*, p. 157.
[46] Per i restauri ottocenteschi del tempietto si veda Foramitti, *Il Tempietto.*
[47] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese. Continuazione*, p. 164.
[48] *Ibidem*, p. 165.
[49] *Ibidem*, p. 166.
[50] *Ibidem*, p. 170. Sugli affreschi si veda Torp, *Il Tempietto.*
[51] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese. Continuazione*, pp. 182-183, in cui cita de Dartein, *Étude sur l'architecture*, p. 30.

posteriore al Mille per Cattaneo[52]; un'architettura del secolo VIII decorata di stucchi nei secoli XI e XII a parere di Rivoira, De Lasteyrie e Toesca[53]; un insieme del secolo VIII per Venturi e Haupt[54]. Inoltre, la rassegna critica condotta da Cecchelli si concentra sulla datazione degli stucchi, poiché egli ritiene che proprio quello fosse il «punto maggiormente controverso», il quale «del resto trascina con sé anche la datazione di tutto l'edificio»[55]. Ecco quindi ricordate le opinioni dello Strzygowski, secondo il quale le decorazioni sarebbero anteriori al secolo VIII[56], del Bertaux, che le riteneva opera dei secoli VIII-IX[57], di Venturi e Haupt, i quali propendevano per il secolo VIII[58], del Toesca, sostenitore di una cronologia che le collocava nella prima metà del secolo XI[59], e

[52] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese. Continuazione*, p. 183, in cui allude a Cattaneo, *L'architettura in Italia*, pp. 93-95.
[53] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese. Continuazione*, pp. 184-185, in cui si riferiva a Rivoira, *Le origini*, I, pp. 151-153; De Lasteyrie, *L'architecture religieuse*, pp. 34-35. Questa datazione di Toesca si ritrova nel suo *Medioevo* edito nel 1927 come parte della *Storia dell'arte italiana*, volume che però era stato pubblicato a dispense a partire dal 1914 e a una di queste fa riferimento Cecchelli. Nel tomo del 1927 tale opinione sarà ripresa, ritenendo la parte architettonica del secolo VIII, Toesca, *Storia dell'arte*, pp. 120-121: «è pertanto da credere che l'edificio risalga al secolo VIII», riscontrando la presenza di elementi che derivano dalle «tradizioni ravennati, o piuttosto dalla diretta conoscenza dell'arte bizantina» (p. 121).
[54] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese. Continuazione*, p. 185. Fa riferimento a Venturi, *Storia dell'arte*, p. 164, dove l'edificio è definito una chiesa «longobardica»; e Haupt, *Die älteste Kunst*, pp. 174-183.
[55] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese. Continuazione*, p. 185. La contemporaneità di parte architettonica e decorazioni a stucco è stata riconosciuta dalle ricerche successive, in particolare si vedano L'Orange, Torp, *Il Tempietto*; Lorenzoni, *Il Tempietto*; Torp, *Il Tempietto*.
[56] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese. Continuazione*, p. 185. Si tratta di Strzygowski, *Das orientalische*, pp. 16-18.
[57] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese. Continuazione*, p. 185, in cui allude a Berteaux, *L'art de l'époque*, I, pp. 391-392.
[58] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese. Continuazione*, pp. 185-186, ove rimanda a Venturi, *Storia dell'arte*, pp. 168-176, in cui la decorazione plastica dell'oratorio è definita «il più bel saggio dell'arte degli stucchi del secolo VIII» (p. 168), e poi precisa che «questi stucchi sono stati assegnati al secolo XI o al XII, per la lor ricchezza ed eleganza, che sembra ed è unica nel secolo VIII; ma né la composizione sarebbe propria dell'età romanica, né i particolari delle figure» (p. 169); e a Haupt, *Die älteste Kunst*, pp. 174-183.
[59] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese. Continuazione*, p. 185. La datazione proposta da Toesca si ritrova nel suo *Medioevo* del 1927, anticipata in alcune dispense edite a partire dal 1914, alle quali fa riferimento Cecchelli. Nel tomo del 1927 l'opinione sarà ripresa, ritenendo quindi gli stucchi opera della prima metà dell'XI secolo (Toesca, *Storia dell'arte italiana*, p. 767: «meglio che ad altra epoca gli stucchi di Cividale possono essere riferiti al principio del secolo XI – anche per gli affreschi cui son collegati (...) e ad artefice che deriva da remote tradizioni gli ornati a treccia e a straforo, ma li rianimò con un senso del modellato e del colore in tutto diverso dalla scultura del secolo VIII, imitando liberamente da avori bizantini gli atti e i particolari delle figure»). In quella stessa sede l'Autore ritoccò e precisò la propria precedente affermazione – che, come detto, era stata espressa in uno dei fascicoli che anticipavano il volume, pubblicati a una certa distanza l'uno dall'altro, e quindi soggetti a qualche ripensamento e aggiustamento – rilevando che la decorazione dell'oratorio «sembra non posteriore alla metà del secolo XI, se si riguardino lo stile e l'epigrafia degli affreschi, non antecedenti agli stucchi; d'altro lato, difficilmente potrà dimostrarsi anteriore al principio del sec. XI, per il contrasto o per il divario fra gli stucchi e le altre sculture, anche le oreficerie e gli avori, dal secolo VIII al XI. Deriva dall'arte bizantina lo schema della composizione a figure isolate e di fronte, ma richiama l'iconografia romanica l'atto delle due sante rivolte verso la finestra (...) il modellato, che pur conosce le formule pittoriche bizantine nella indicazione delle pieghe, tornisce i volti e fa risaltare massicci i corpi in maniera romanica» (*ibidem*, p. 791).

alcune confuse affermazioni del d'Orlandi e di Grion[60]. Nondimeno, la teoria cui lo studioso romano si associa è quella espressa da Pier Silverio Leicht nella *Guida delle prealpi Giulie* del 1912, che, d'altronde, gli era stata pure «ribadita di recente per lettera»[61], la quale riteneva i celebri stucchi eseguiti alla metà del secolo VIII, sulla base di considerazioni di carattere prettamente storico, legate alle vicende politiche cittadine. Per corroborare tale autorevole opinione Cecchelli aggiunge proprie minuziose osservazioni di natura stilistica. Per quanto riguarda il tema della cronologia, il nostro autore instaura uno stringente paragone tra le sei figure femminili di Cividale e le sante affrescate nell'oratorio del monastero benedettino di San Vincenzo al Volturno a Castel San Vincenzo, datate al principio del IX secolo, osservando la presenza di numerose similitudini, rese ancor più evidenti dal diretto confronto tra le pitture murali dei due luoghi di culto[62].

Dunque, lo studioso propone di inserire la costruzione e la decorazione del "tempietto" nel periodo compreso tra gli ultimi due decenni del secolo VIII e i primi tre del IX, proprio quando si ebbe «non soltanto per Cividale, ma anche per l'Italia, tutta una rinascita delle arti, delle lettere, delle scienze»[63], auspicando che «ulteriori indagini potranno per avventura precisare la data che io diluisco in un cinquantennio»[64]. Comunque, la loro esecuzione doveva senz'altro essere collocata nell'ambito di quella «rinascenza carolingia» che «incluse tutto ciò che trovava e spesso lo riplasmò secondo le nuove correnti intellettuali», fino a ottenere una «specie di fusione, diciamo pure un'arte nuova, la quale però, ove ben si osservi, è accomunata a quella d'oltremonte non tanto per l'importazione di qualche motivo, quanto per l'identità del fenomeno che ha fornito lo stimolo creativo»[65].

Comprendendo il capolavoro cividalese nel contesto della «rinascenza carolingia» Cecchelli affrontava un tema critico – e di periodizzazione – da tempo al centro di un intenso dibattito tra gli storici dell'arte medievale, avviatosi nella seconda metà del XIX secolo in area germanica, non privo di *nuances* politiche[66]. Infatti, Franz Theodor Kugler e Wilhelm Lübke nel 1861 individuavano nell'età di Carlo Magno una fase terminale dell'arte paleocristiana, in cui

[60] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese. Continuazione*, pp. 185-186, in cui si riferisce a d'Orlandi, *Il tempietto*; Grion, *Guida storica*, p. 361.
[61] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese. Continuazione*, p. 187: si tratta di Leicht, in *Guida delle prealpi*, pp. 605-606.
[62] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese. Continuazione*, p. 191. Gli affreschi di San Vincenzo al Volturno erano stati resi noti dal Toesca nel 1904: Toesca, *Reliquie d'arte*. Il paragone tra i due luoghi è ripreso pure in Cecchelli, *Tempietto*.
[63] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese. Continuazione*, p. 196.
[64] *Ibidem*, p. 198. Interessante notare che in proposito nel 1978 Lorenzoni, *Il Tempietto*, p. 3, osservava: «a mio avviso, il problema cronologico (longobardo o carolingio) rimane ancora aperto: forse, e indirettamente, potrebbe essere risolto insistendo sulla continuità, tra i due momenti, di una stessa cultura figurativa».
[65] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese. Continuazione*, p. 199.
[66] Per un'ampia rassegna sulle diverse posizioni critiche nei riguardi dell'arte carolingia tra Otto e Novecento, si rinvia a Elbern, *Carolingia*.

si manifestano le prime avvisaglie dei caratteri artistici nazionali e finanche etnici[67]; mentre Karl Schnaase nel 1872 cercò di puntualizzare degli elementi stilistici tipici del periodo[68]. Invece all'attacco del Novecento Lübke e Max Semrau notavano nella produzione carolingia un richiamo all'arte romana e bizantina, proponendo una posizione che sarà ampliata dal giudizio di Georg Dehio nel 1919, che vi scorgeva la confluenza di molteplici influssi, con il risultato di segnare un capitolo a sé stante nell'evoluzione artistica[69]. Inoltre, fondamentali risultano gli studi di Julius Schlosser del 1892 e nel 1896, impiegati anche da Cecchelli[70]. Infine, in ambito italiano, registriamo la posizione di Adolfo Venturi, che riteneva quella carolingia solo una fase intermedia tra tarda antichità e medioevo[71]. Una serie di posizioni, queste, che lasciavano la questione ancora aperta e richiedevano un'impegnativa riflessione critica, specialmente per le declinazioni locali e particolari. Tuttavia, le affermazioni dello studioso romano a proposito del "tempietto" paiono riecheggiare quelle di Dehio, individuando nell'arte carolingia un fenomeno originale, nato dal confluire di molteplici esperienze.

Inoltre, davvero interessante risulta la disamina che suggella il contributo del 1921, riservata ai rapporti tra la liturgia monastica benedettina, la struttura dell'oratorio e l'iconografia che in esso era raffigurata, la quale conduce lo studioso a concludere che gli antichi cerimoniali religiosi erano pienamente rispecchiati nel tempietto.

A bilancio dell'esame dedicato al "tempietto", dobbiamo notare che Cecchelli non riesce a dirimere in modo convincente la questione riguardante le sue origini e soprattutto la datazione, mentre appare ben più fondata l'intuizione circa la contemporaneità tra la parte architettonica e quella decorativa e soprattutto risulta davvero di notevole interesse la suggestiva ipotesi che avanza, secondo cui gli stucchi, al pari di altre opere longobarde, «non fossero in origine così bianchi come oggi»[72], offrendo un acuto suggerimento, effettivamente suffragato da recenti esami, i quali hanno individuando la presenza, in origine, di vivaci policromie[73].

6. *1922: dalla "tomba di Gisulfo" alla "pace del duca Orso"*

Nel numero di «Memorie storiche forogiuliesi» del 1922 Cecchelli vaglia la "tomba di Gisulfo"[74], la cui scoperta aveva portato alla luce una nutrita serie

[67] Cfr. Kugler, *Handbuch der Kunstgeschichte*.
[68] Si tratta di Schnaase, *Geschichte der bildenden*.
[69] Lübke, Semrau, *Grundriss der Kunstgeschichte*; e Dehio, *Geschichte der deutschen*.
[70] Schlosser, *Schriftquellen* e Schlosser, *Quellenbuch*.
[71] Venturi, *Storia dell'arte*.
[72] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese. Continuazione*, p. 191.
[73] Sulla questione della datazione del tempietto si rinvia a L'Orange, Torp, *Il Tempietto*; mentre, per policromia degli stucchi si vedano Kiilerich, *Colour and Context*; e Kiilerich, *The rhetoric*.
[74] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese . La "tomba di Gisulfo"*.

di eccezionali reperti, cui fa seguire la disamina della "pace del duca Orso", della croce processionale di Santa Maria in Valle, di due reliquiari del tesoro del duomo e della cattedra patriarcale.

Per quanto riguarda la tomba di Gisulfo, lo studioso ripercorre le tappe del suo rinvenimento, avvenuto casualmente nel 1874 nei pressi della fontana di piazza Paolo Diacono a Cividale[75]; affronta quindi il puntiglioso esame dei dati di scavo disponibili, per altro non molto precisi e tutt'altro che esaustivi (al riguardo viene riprodotta anche una sommaria pianta degli scavi realizzata all'epoca), l'analisi del sepolcro (con particolare attenzione all'orientazione della salma, con il capo a ovest, ritenuta un'importante prova dell'appartenenza al mondo germanico dell'inumato) e quella dei preziosi oggetti ritrovati in esso, appartenenti al ricco corredo del defunto[76]. Infine, viene toccata la questione della datazione e identificazione del personaggio sepolto, attraverso una comparazione con le altre tombe scoperte a Cividale, giungendo a stabilire che si trattava di un nobile longobardo, un cavaliere di altissimo rango e di religione cristiana, forse addirittura un duca (sebbene non il preteso Gisulf nipote di Alboino)[77].

Di seguito Cecchelli si occupa della ben nota pace del duca Orso, un avorio descritto minuziosamente, sia negli aspetti tecnici sia in quelli iconografici, associandolo ai più conosciuti esempi eburnei dell'epoca carolingia[78]. Ugualmente scrupoloso è l'approccio nei confronti delle altre opere, assai meno indagate e in parte inedite (due reliquiari, la cattedra patriarcale e altri oggetti preziosi conservati nel tesoro del duomo), prese in considerazione in quell'intervento[79].

7. *1923: conclusioni*

Al fascicolo del 1923 delle «Memorie»[80] Cecchelli affida le conclusioni dei propri studi riservati alla «evoluzione dei prodotti artistici locali dal VII al X secolo», grazie ai quali – egli ritiene – l'arte di quel periodo «ci è apparsa molto più chiara che per l'addietro, cosicché non sembrerà audace l'affermare che i monumenti cividalesi potranno d'ora innanzi offrire più sicuri elementi di confronto per chi si voglia cimentare nel difficile, ma suggestivo esame dell'arte barbarica fiorita sul suolo d'Italia»[81].

Il lungo percorso effettuato attraverso gli esiti espressivi dell'alto medioevo cividalese consente quindi allo studioso di dare una risposta alla *vexata*

[75] *Ibidem*, pp. 193-204. Sulle polemiche relative al ritrovamento della "tomba di Gisulfo" si veda la ricostruzione in Barbiera, *«E ai dì' remoti»*, pp. 345-347.
[76] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese. La "tomba di Gisulfo"*, pp. 204-223.
[77] *Ibidem*, p. 231.
[78] *Ibidem*, pp. 232-247.
[79] *Ibidem*, pp. 248-263.
[80] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese. Conclusione.*
[81] *Ibidem*, p. 131.

quaestio «sulla esistenza o meno di un'arte longobarda o carolingia in Italia e sulla loro influenza nel periodo successivo dell'arte romanica»[82]. A tal proposito Cecchelli mette l'accento sulle principali caratteristiche distintive della produzione longobarda, così come erano emerse dalle disamine degli anni precedenti, ritrovandovi «le convenzioni e la tecnica comuni a tutte le manifestazioni primitive»; inoltre essa «traduce nel suo linguaggio elementi romani, orientali, bizantini» e infine l'insieme di figurazioni, che vanno dall'ornato geometrico alla figura umana, «peculiari ai prodotti spiccatamente barbarici», per giungere alla conclusione che «nell'arte barbarica, al pari che nell'arte popolare odierna, si trovano i riflessi delle grandi civiltà artistiche, ma vi son pure elementi originalissimi», i primi acquisiti specialmente grazie alle migrazioni e i secondi scaturiti dalle «concezioni, dalle attitudini particolari di un popolo»[83]. Egli intende come «forme di originalità» anche il modo di «apprendere elementi estranei, le manifestazioni di preferenza per taluni di essi più che per gli altri, lo spirito di rielaborazione secondo le proprie vedute»[84]: riflessioni, queste, che ripropongono i dibattiti – di cui furono protagonisti Alois Riegl e Heinrich Wölfflin – sulle origini e sviluppo delle forme e degli stili, sull'arte popolare, sui caratteri artistici nazionali nonché sull'arte carolingia. Nella sua trattazione Cecchelli svaluta completamente il ruolo dell'individualità artistica, giocoforza vista l'oggettiva e insormontabile difficoltà attributiva, orientando le proprie indagini fin verso i lidi della cosiddetta "storia dell'arte senza nomi", teoria particolarmente adatta a età oscure e prive di agganci a personalità cui fare riferimento. Pertanto, nella visione dello studioso, per occuparsi dell'arte longobarda è necessario soffermarsi soprattutto sugli elementi tecnici – nei quali è comunque presente il condizionamento legato alle capacità individuali – dalla cui particolareggiata disamina oggettiva dare avvio alla ricostruzione generale dello stile. Di conseguenza, ciò permetterebbe di stabilire, partendo dalle poche opere disponibili, una sorta di comun denominatore in grado di illuminare l'intera produzione del periodo, ritenuta frutto di un'elaborazione collettiva, derivante dalle esperienze culturali, politiche e sociali di un popolo, nella fattispecie quello longobardo, che riconduceva all'esito artistico il compendio della sua stessa storia: e dunque dall'anamnesi dei suoi reperti era anche possibile ricostruirne le vicende più generali.

Definire scientificamente le peculiarità stilistiche dei singoli monumenti e individuarne le origini costituisce il principale intento di Cecchelli nei confronti dell'arte longobarda, nella convinzione che tali traguardi rappresentino il risultato del *Volksgeist*, espresso in forme d'arte, quale materializzazione dei valori di un gruppo sociale, di un popolo, di una nazione[85]. Lo studio-

[82] *Ibidem*, p. 132.
[83] *Ibidem*.
[84] *Ibidem*.
[85] Sulla questione, con particolare riferimento a Wölfflin, si veda Schlink, *"Ein Volk"*. In proposito il pensiero di Cecchelli, negli anni successivi, evolverà verso posizioni fortemente influenzate da teorie razziste; per questi aspetti si rinvia *infra* alla nota 128.

so, inoltre, ritiene che le peculiarità dell'arte longobarda siano ispirate dalle «credenze religiose»[86], e pertanto indaga culti longobardi, in special modo quelli funerari, e i rapporti con il cristianesimo, interrogando «l'archeologia (sussidiata dalla storia delle religioni) prima ancora della storia dell'arte»[87], in un approccio metodologico che privilegiava i dati storici e la loro interpretazione rispetto all'esegesi delle forme. Di conseguenza, nella prospettiva di ricerca fatta propria dallo storico romano, i simboli e le soluzioni espressive adottate dai Longobardi rinviano a precise esigenze di culto – come del resto era ormai stato riconosciuto per l'arte "paleocristiana" – con la conseguente creazione di un'iconografia peculiare, composta soprattutto da immagini zoomorfe, spesso stilizzate e proposte in modo seriale, che dà vita ad una ricca serie di elementi decorativi impiegati nella scultura e nell'oreficeria. Cosicché, prima il paganesimo e poi l'adesione al cristianesimo, seppur con strascichi dei riti primitivi fino «ai margini dell'VIII secolo e forse oltre»[88], fecero sì che le «figurazioni zoomorfiche o floreali, e fors'anche le geometriche, avessero in quei tempi un loro preciso significato, né più e né meno come i simboli paleocristiani, i quali furono integralmente compresi nei primi secoli della nostra religione, mentre ora per spiegarli vi è il bisogno dei (...) manuali di archeologia»[89].

Altra questione cui Cecchelli presta grande attenzione concerne l'influsso che l'arte di derivazione romana e bizantina ha esercitato sulle tradizioni figurative longobarde, fino a generare nuovi e originali esiti, non senza scordare di evidenziare la penetrazione di elementi, stilistici e simbolici, giunti dal mondo orientale e medioorientale (dalla civiltà sassanide), riprendendo così le note teorie di Josef Strzygowski[90]. In sintesi, Cecchelli sembra individuare nella produzione longobarda una sorta di eclettismo, in cui convergono le originali tendenze barbariche insieme a influenze di culture lontane e citazioni dal passato. In una simile visione l'elemento di derivazione antica svolge un ruolo preponderante, in grado di influenzare gli esiti di un'arte barbarica, dai caratteri ancora rozzi e primitivi, facendola evolvere verso un approdo "classico". Nel tracciare un processo di questa natura, lo studioso pare rifarsi al dibattito, all'epoca ancora aperto, sull'arte carolingia e in particolare al problema legato ai processi di assimilazione-fusione di diverse culture artistiche, specialmente di quella antica[91].

In effetti, al problema dei rapporti tra l'arte longobarda e quella carolingia nell'intervento del 1923 sono dedicate numerose pagine, con l'intendimento di dimostrare che «l'arte carolingia in Italia fu anzitutto un raffinamento, un disciplinamento, uno stadio aristocratico insomma di quella schietta ed espres-

[86] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese. Conclusione*, p. 132.
[87] *Ibidem*, p. 133.
[88] *Ibidem*, p. 145.
[89] *Ibidem*.
[90] Cecchelli, *Arte barbarica cividalese. Conclusione*, pp. 149-150.
[91] Su tale dibattito si veda *supra* alla nota 62 e seguenti.

siva arte di popolo pregna di motivi di decorazione orientale e occidentale che fu la longobarda»[92], rimarcando che a quest'ultima «non spetta soltanto il merito di aver dato origine a nuove forme di scultura decorativa monumentale, di essersi applicata ai problemi architettonici (come quelli della copertura a volta), di aver dato impulso alle arti del legno e dei metalli. Ma dalle rarissime vestigia rimaste e da alcune testimonianze, è lecito credere che non avesse dimenticato nemmeno la pittura in affresco, in mosaico, in miniatura, le arti scrittorie, la scultura in avorio, insomma tante altre notevoli manifestazioni artistiche»[93]. D'altra parte, come abbiamo notato, nell'interpretazione formulata dallo studioso romano la civiltà longobarda si era «profondamente modificata vivendo a contatto del mondo latino», sebbene «vi fosse nelle città una separazione fra le due razze», tanto che nel campo del diritto aveva adattato i «vecchi istituti germanici sul tronco gigantesco del giure romano»[94] – osservazioni i cui toni lasciano trasparire tutta l'ideologia nazionalista del tempo – cosicché «possiamo rivolgerci ad altre manifestazioni dello spirito, fra cui l'Arte, sicuri di ritrovare tracce di fusioni o di collaborazioni analoghe»[95].

Da simili affermazioni pare che Cecchelli non possedesse, perlomeno in questa fase delle sue ricerche, una chiara visione della questione carolingia, sia riconoscendovi un momento di passaggio, di «raffinamento», sia, al contempo, constatando che quello «stadio aristocratico» è stato raggiunto – dall'insieme della civiltà longobarda – per mezzo del contatto con la cultura antica, realizzando una fusione di linguaggi: forse il pensiero dello studioso romano subiva l'influenza del recente contributo di Dehio e cercava di allinearsi a quelle conclusioni senza però abbandonare totalmente le precedenti teorie.

Le ragioni della diffusione della nuova arte di origine barbarica in tutta la penisola, fino a sostituirsi alle precedenti tradizioni, sono individuate da Cecchelli soprattutto nella «bramosia del nuovo, dell'impensato che ancor oggi suggerisce ad artisti completamente formati nelle Accademie lo studio e la imitazione dell'arte popolare od esotica a fine di trarne fermenti nuovi ed elaborazioni originali»[96], fino a che la «serenità, direi quasi l'impassibilità dell'arte antica, dovevano ormai cedere di fronte al tumulto delle passioni, e alla sentimentale concezione della vita che foggiano l'anima medievale»[97].

Ampia è pure la riflessione sulle origini e le caratteristiche dell'architettura longobarda, in cui Cecchelli tiene ben presente che si trattava dell'espressione di un popolo sostanzialmente nomade e quindi non uso a forme edilizie stabili e a specifiche dottrine costruttive, se non con il prevalente impiego di legnami, notando a tal proposito che i Longobardi erano come «tutti gli altri

92 *Ibidem*, p. 169.
93 *Ibidem*, pp. 168-171.
94 *Ibidem*, p. 171.
95 *Ibidem*, pp. 171-172.
96 *Ibidem*, p. 172.
97 *Ibidem*, p. 173.

popoli del Nord, maestri insuperabili dell'opera lignea»[98]. Anche in questo caso egli evidenzia che i "barbari" risultano debitori nei confronti della tradizione classica e bizantina; ovvero la assunsero e fecero propria, fondendovi i caratteri germanici, dando così luogo a un «connubio fecondo» che «avvenne su suolo italico»[99]. In una simile disamina, oltre alle implicazioni politiche sul ruolo "civilizzatore" svolto del mondo romano, ritroviamo, in fondo, pure la ripresa dell'antica questione legata al passaggio, nell'architettura greca, dagli usi arcaici a quelli successivi e dei legami "organici" tra le forme vegetali e la loro trasformazione in elementi strutturali. Del resto, la *quaestio* relativa alla nascita delle forme architettoniche era stata al centro di intensi dibattiti proprio nei primi decenni del nuovo secolo, con un particolare rilievo per quanto riguardava le origini della volta a ogiva, la quale per Giovanni Teresio Rivoira e Arthur Kingsley Porter era apparsa in seno all'architettura lombarda della seconda metà del secolo XI – opponendosi quindi alla consolidata tradizione storiografica che ne collocava le origini in Francia – e dunque in un ambito segnato dalla produzione longobarda, le cui caratteristiche tecniche si erano conservate e trasmesse. Una simile discussione toccava da vicino anche le costruzioni cividalesi, poiché proprio i due storici citati – a differenza di Cecchelli – propendevano per una datazione alquanto avanzata del "tempietto", ponendolo quasi a ridosso del momento in cui a loro avviso era apparsa la volta gotica.

A completare simili riflessioni, gli ultimi paragrafi dell'intervento del 1923 sono riservati alla disamina dei caratteri dell'arte carolingia, le cui «tre opere massime»[100] sono identificate nella cappella palatina di Aquisgrana, nella basilica di Teodulfo a Germigny-des-Prés e, appunto, nel "tempietto longobardo" di Cividale.

Conclude il saggio un corposo apparato di "Aggiunte e rettifiche", nel quale l'autore corregge alcuni errori e soprattutto aggiunge indicazioni bibliografiche – il primo saggio, ricordiamolo, era apparso nel 1918 a guerra appena conclusa – e nuove osservazioni, frutto anche di indagini condotte "sul campo", a fianco di Pier Silverio Leicht, Ruggiero della Torre e Luigi Suttina.

8. *1927: Miscellanea cividalese*

La collaborazione di Cecchelli con le «Memorie storiche forogiuliesi», su cui nel 1922 aveva pubblicato pure uno studio sui litostrati di Aquileia[101], prosegue con alcune recensioni dedicate alle ricerche di Nils Åberg, Woermann, Haupt, Toesca, Niederle, Brückner, Lindquist, Schaffran, Fuchs: tutte opere

[98] *Ibidem*, p. 155.
[99] *Ibidem*, p. 164.
[100] *Ibidem*, p. 175.
[101] Cecchelli, *Litostrati*. Su Aquileia, Cecchelli intervenne pure con il saggio *Gli edifici e i mosaici paleocristiani nella zona della Basilica*, in *La basilica di Aquileia*.

che in vario modo avevano al loro centro la storia, la cultura e l'arte dei popoli "barbarici" e più in generale del medioevo[102].

Ancora, nel volume della rivista della Deputazione friulana del 1927 Cecchelli pubblica un contributo dal titolo *Miscellanea cividalese*, suddividendolo in due parti, la prima *A proposito di pietre simboliche nella tomba di San Francesco e in quella del cosiddetto Gisulfo*, la seconda *Il "Tempietto longobardo" e alcuni nuovi studi sull'arte carolingia*[103]. In quest'ultima egli elenca analiticamente tutte le ragioni che lo avevano condotto a datare il discusso edificio in un «periodo intercedente fra gli ultimi decenni dell'VIII secolo ed i primi del nono secolo»[104]. Questa convinzione attributiva era maturata attraverso l'esame delle fonti documentarie, delle strutture e decorazioni, sia plastiche sia pittoriche, del monumento[105]. Inoltre, nella stessa sede viene proposto un paragone con la chiesa di San Benedetto a Malles Venosta, la quale «ricorda come nessun'altra la spigliatezza decorativa del nostro Tempietto»[106] i suoi affreschi d'epoca carolingia erano stati riscoperti tra il 1913 e il 1915 da Josef Garber e puntualizzati nel 1923 da Fritz Stuckenberg, oltre che con l'oratorio di Germigny-des-Prés (datato 806)[107]. Infine, confuta la proposta di una diversa datazione del "tempietto" formulata da Arthur Kingsley Porter, il quale, nella sua opera sull'architettura lombarda apparsa tra il 1915 e il 1917, riteneva gli stucchi del XII secolo[108], mentre Cecchelli concorda con l'opinione di Martin Conway[109] – riportata in una recensione al testo di Kingsley Porter apparsa nel 1919 su «The Burlington magazine», dove per Cividale richiamava gli esempi di Samarra e di Mshatta, luogo quest'ultimo reso noto dagli studi di Strzygowski – che ipotizzava una collocazione tra il secolo VIII e il IX e giudicava la parte decorativa coeva a quella architettonica[110]. Ancora, nelle stesse pagine sono discusse pure le tesi di Kingsley Porter espresse nel 1928 in *Romanische Plastik in Spanien* (il volume XXIII delle «Memorie» datato 1927 fu stampato nell'anno successivo e di conseguenza può riportare la citazione di un testo edito in quello stesso anno), secondo le quali non vi sarebbe contemporaneità tra gli stucchi e gli affreschi del "tempietto", reputando la parte pittorica antecedente. Proprio questa posizione – come abbiamo notato

[102] Cecchelli, Recensioni a Woermann, *Geschiche*; ad Åberg, *Die Goten*; ad Aupt, *Die älteste*; Cecchelli, recensioni a Åberg, *Die Franken*; a Molmenti, *La storia*; Cecchelli, recensioni a Niederle, *Manuel*; a Brückner, *Mitologia*; a Toesca, *Storia*; a Lindquist, *Vendelkuturens*; ad Åberg, *The Anglo-Saxson*; Cecchelli, *Recensioni* (1927); Cecchelli, recensioni a Åberg, *Ostpreussen*; ad Åberg, *Bronzezeitliche*; Cecchelli, *Studi sul mondo*, recensione a Brusin, *Gli scavi*; Cecchelli, recensioni a Schaffran, *Die Kunst*; a Fuchs, *Die longobardischen*; a de Claricini Dornpacher, *La tovaglia*.
[103] Cecchelli, *Miscellanea cividalese*.
[104] *Ibidem*, p. 67.
[105] *Ibidem*, pp. 67-72.
[106] *Ibidem*, p. 73.
[107] *Ibidem*, p. 80.
[108] *Ibidem*, pp. 80-81.
[109] Conway, *Lombard architecture*.
[110] Cecchelli, *Miscellanea cividalese*, p. 80.

– era recisamente contrastata da Cecchelli[111], il quale coglie l'occasione per ribattere pure a un altro intervento del celebre medievista americano edito nel 1926, nel quale le figure in stucco di Cividale erano state considerate aliene al mondo bizantino e inserite invece «nella corrente germanica»[112], e quindi con una datazione più avanzata. Sempre per quanto riguarda gli stucchi, il nostro autore riporta il brano di una lettera inviatagli dal Toesca il 3 maggio 1926, in cui lo studioso ligure gli faceva osservare «di non aver voluto mettere a confronto il trittico bizantino di S. Marco con le figure di S. Maria in Valle» poiché le «relazioni fra le due opere sono assai più late che i rapporti diretti»[113].

9. *Vent'anni dopo: i monumenti del Friuli del 1943*

Gli stretti legami tra Cecchelli e la Deputazione friulana non si interruppero con il saggio del 1927, poiché nel 1943 la casa editrice Rizzoli, su iniziativa della Sezione per il Friuli della regia Deputazione di storia patria per le Venezie (la quale finanziò integralmente l'opera), diede alle stampe il suo *I monumenti del Friuli dal secolo IV all'XI*, volume I, *Cividale*[114]. A quel tempo il giovane appassionato d'arte medievale era ormai un affermato studioso di livello internazionale, autore di molte apprezzate pubblicazioni, direttore di riviste scientifiche[115], fondatore e titolare della cattedra di Archeologia cristiana presso l'Università di Roma (la prima in Italia, da cui insegnò dal 1924 fino al 1942) e inoltre alto funzionario del Ministero dell'Interno, strettamente legato al regime fascista.

Il volume, stampato nel mese di marzo del 1943 – vero gioiello tipografico, tanto più se si tiene conto del periodo bellico in cui è stato realizzato – è significativamente dedicato alla memoria di Ruggiero della Torre[116], già direttore del Museo nazionale cividalese e collaboratore di Cecchelli durante gli studi realizzati alla fine della grande guerra. Esso si apre con una *Premessa* firmata da Luigi Suttina, allora presidente della Sezione per il Friuli della Regia Deputazione di storia patria per le Venezie, in cui, brevemente, sono ripercorse le tappe che avevano condotto ai contributi, definiti «geniali ricerche»[117], apparsi sulle «Memorie», fin dall'emozionante incontro tra i due, avvenuto nel 1916 nella rarefatta atmosfera del "tempietto", vera oasi di pace a pochi chilometri dal fronte, soffermandosi poi sul loro successo presso la comunità scientifica internazionale.

[111] *Ibidem*, p. 81: il riferimento è a Kingsley Porter, *Romanische*, I, pp. 14-15.
[112] Cecchelli, *Miscellanea cividalese*. p. 81: il riferimento è a Kingsley Porter, *German*.
[113] Cecchelli, *Miscellanea cividalese*, p. 81.
[114] Cecchelli, *I monumenti del Friuli*.
[115] Cecchelli contribuì a fondare la rivista «Architettura e arti decorative», poi in seguito «Architettura. Rivista del sindacato fascista architetti».
[116] Ruggiero della Torre nacque a Cividale del Friuli nel 1861 e ivi si spense nel 1933; nel 1905 assunse l'incarico di direttore del Regio museo di Cividale; fin dall'origine fece parte del consiglio di presidenza della Società storica friulana e della Regia Deputazione di storia patria.
[117] Suttina, *Premessa*, in Cecchelli, *I monumenti*, p. VII.

Al tomo del 1943 doveva seguire un ulteriore volume, sempre del Cecchelli, riguardante i monumenti altomedievali di Aquileia, Grado, Concordia, Gemona, Sesto al Reghena, Udine, Zuglio e altri centri, «sempre, beninteso, in relazione ai vestigi non posteriori all'undicesimo secolo»[118]; ma tale pubblicazione non vide la luce e la lacuna fu in parte colmata dalla Deputazione nel 1957 con i *Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado* di Giovanni Brusin e Paolo Lino Zovatto[119].

Nella *Premessa* Suttina sottolineò con vigore che «l'argomento della presente opera interessa in sommo grado la storia della civiltà italiana»[120], esaltando il ruolo svolto dal Friuli – definito «un crocevia di popoli» – nel contesto della storia e dell'arte europea e soprattutto quello di Cividale, unico luogo dove «così appieno si possa indagare la civiltà longobarda (...) splendente nella notte del medio evo alla guisa dei colori, degli ori, delle gemme»[121], e «tanto basti per rendersi conto della cospicua importanza che hanno per ogni studioso ed anzi per ogni amante del sapere le antichità del territorio friulano»[122]. Infine, Suttina rilevava che una simile impegnativa impresa editoriale testimoniava come, nonostante la guerra, «l'attività scientifica della Nazione non ha subito alcuna sosta», dato che «nulla può soffocare il nostro spirito, il quale ha in sé non sospettate energie» e grazie a esse «sulla linea di combattimento ed in tutti i settori del fronte interno, in un'aspra ed epica lotta, si va definendo e schiarendo il volto austero e splendente dell'Italia di domani»[123]. Sono, queste, certamente frasi retoriche e propagandistiche, le quali però ben tratteggiano quanta importanza fosse assegnata al volume di Cecchelli e quale ruolo potevano assumere simili ricerche per una regione di frontiera, quale il Friuli, nel contesto di un'Europa in fiamme. Una personalità acuta come quella di Suttina aveva intuito la pressante necessità di ribadire l'identità storica e la centralità culturale delle terre friulane, di fronte ai prevedibili mutamenti geo-politici cui il conflitto, inevitabilmente, avrebbe condotto[124].

Nell'opera del 1943 Cecchelli riprese essenzialmente i contributi editi sulle «Memorie» dal 1918 al 1923 e nel 1927, emendandone alcuni errori materiali e arricchendoli, anzitutto con 92 tavole in bianco e nero, cui se ne aggiunse una a colori (la *Croce aurea di Gisulfo*) e con 72 figure al tratto, in parte realizzate dallo stesso studioso, a illustrare le complessive 312 pagine di testo. A tale importante apparato iconografico si unì un accurato aggiornamento di carattere bibliografico che dava conto dei contributi apparsi nel corso degli ultimi due

[118] *Ibidem*, p. VIII.
[119] Brusin, Zovatto, *Monumenti paleocristiani*.
[120] Suttina, *Premessa*, in Cecchelli, *I monumenti*, p. VIII.
[121] *Ibidem*, p. VIII.
[122] *Ibidem*, pp. VIII-IX.
[123] *Ibidem*, p. IX.
[124] A tal proposito giova ricordare che Suttina era da tempo uno stretto collaboratore di Luigi Einaudi alla Banca d'Italia e che in seguito lo avrebbe seguito al Quirinale, in qualità di capo ufficio stampa: un simile stretto rapporto – riteniamo – risulta eloquente circa le sue reali propensioni politiche e lo spessore delle riflessioni cui era uso.

decenni: su tutti il fondamentale catalogo delle "cose d'arte" che nel 1936 Antonino Santangelo aveva dedicato a Cividale e il più recente testo di Emerich Schaffran, *Die Kunst der Langobarden in Italien*, apparso nel 1941[125], con la conseguente aggiunta, soprattutto in nota, di nuove osservazioni e riflessioni critiche.

Il volume, come era avvenuto per la serie degli interventi apparsi sulla rivista, si apre con un capitolo riservato all'Altare di Ratchis (con la datazione 737-744)[126], in cui sono riproposti gran parte dei risultati raggiunti nel saggio del 1918, con alcune novità interpretative, tra le quali spicca in chiusura l'osservazione sulla schietta "germanicità" dell'eccezionale reperto (forse una simile sottolineatura era indotta dallo "spirito del tempo", nient'affatto hegeliano, che pervadeva quegli anni difficili), nel quale, a differenza di altre opere in cui è presente l'«imitazione di modelli estranei allo spirito germanico», appare invece evidente che «la versione delle iconografie d'origine orientale è avvenuta sotto il predominio delle concezioni formali proprie della razza»[127]. In quel modo gli esiti espressivi sono legati strettamente alle origini etniche degli artisti, seguendo una visione critica che sembra travalicare il concetto romantico e storicistico di *Volksgeist*, per ancorarsi piuttosto alle posizioni schiettamente razziste che in quegli anni caratterizzavano apertamente il pensiero di Cecchelli, il quale aveva aderito al "Manifesto della razza" del 1938 e partecipato alla successiva campagna antisemita del regime fascista, con pubblicazioni di propaganda nelle quali cercava di fornire argomentazioni pseudoscientifiche, di matrice storica, alle teorie antisemite[128]. Infatti, simili sottolineature, improntate all'esaltazione della "stirpe ariana" anche nella sua produzione artistica, potevano per lui risultare alquanto utili nell'affrontare la questione dei Longobardi, che presentava tratti di estrema delicatezza, poiché si occupava di un popolo "germanico" in contatto con il mondo latino e orientale: le implicazioni politiche di una simile discussione all'inizio degli anni Quaranta appaiono evidenti e certamente erano tenute in gran conto da uno studioso come Cecchelli, tanto legato all'ideologia fascista, al punto che ne furono influenzate pure le ricerche strettamente storico-artistiche[129].

Quindi, la trattazione dell'Altare prosegue affermando, in modo alquanto apodittico, che «tecnica e stile sono in questo cimelio prettamente barbarici», e in esso i longobardi cividalesi hanno solo sostituito i simboli pagani con quelli cristiani, notando, con echi quasi wagneriani, che «a questo Onnipotente gli uomini del tragico mondo germanico chiedono d'essere liberati dalla tirannia del Destino»[130].

[125] Santangelo, *Cividale*; Schaffran, *Die Kunst*.
[126] Cecchelli, *I monumenti*, pp. 1-26.
[127] *Ibidem*, p. 18.
[128] Cecchelli, *La questione ebraica*; Cecchelli, *Roma segnacolo*.
[129] In queste affermazioni si può forse leggere anche il riferimento ad alcune teorie di Strzygowski (per le quali si veda *supra* alla nota 15) particolarmente gradite dall'ideologia nazista.
[130] Cecchelli, *I monumenti*, p. 18.

Il secondo capitolo si occupa del battistero di Callisto, ricalcando fedelmente quanto riferito nel saggio del 1919[131]; così come il terzo, che affronta «minori sculture cividalesi», dov'è ripreso l'articolo del 1920[132]. Segue poi il corposo capitolo dedicato al "tempietto longobardo"[133], nel quale sono inserite le parti già apparse nel 1920 e nel 1921, con l'aggiunta delle considerazioni pubblicate nel 1927, per rimarcare la convinzione che l'eccezionale monumento sia stato realizzato in toto in un «periodo intercedente fra gli ultimi decenni dell'VIII secolo e, al massimo, l'età berengariana»[134]. Anche la disamina dei reperti ritrovati nella tomba detta di "Gisulfo", con tutto il corollario di polemiche che aveva accompagnato il rinvenimento ottocentesco, viene riproposta nel capitolo quinto[135], aggiungendo a quanto scritto in precedenza alcune novità bibliografiche, e tra esse è citato in particolare un breve studio di Siegfried Fuchs apparso nel 1940, ribattendo con una nota alle sue conclusioni, in parte contrastanti con le deduzioni di Cecchelli[136].

Un apposito capitolo, il sesto, è riservato alla "pace del duca Orso"[137], alla cui trattazione già edita sulle «Memorie» l'Autore aggiunge la discussione, o meglio confutazione, delle ipotesi formulate da Arthur Haseloff e da Antonino Santangelo[138]. Appresso troviamo il capitolo che si occupa della "croce di Santa Maria in Valle"[139], con aggiornamenti bibliografici, e quello ottavo incentrato su «Due reliquiari del tesoro del duomo, la "cattedra" patriarcale ed altri cimeli»[140], in cui viene riproposto, con le opportune revisioni, il testo edito nel 1922 sulla rivista della Deputazione, con una significativa aggiunta: «un calice con patena d'arte tedesca», riferendosi a un oggetto recentemente riscoperto e pubblicato dal Santangelo[141]. Le «Conclusioni» edite nel 1943 ricalcano quasi alla lettera quelle date alle stampe vent'anni prima e anche l'Appendice riprende la prima parte della *Miscellanea cividalese* apparsa nel 1927, aggiungendovi un paragrafo sulle "carceri" della cittadina ducale[142].

[131] *Ibidem*, pp. 27-64.
[132] *Ibidem*, pp. 65-91.
[133] *Ibidem*, pp. 93-180.
[134] *Ibidem*, p. 150, ma cfr. pp. 150-164. Oltre alle osservazioni proposte nelle «Memorie» del 1927, a p. 162 del volume viene discussa la tesi espressa dal Santangelo, il quale propendeva per il periodo ottoniano, in *Cividale*, pp. 66-84 (alle pp. 71-73).
[135] Cecchelli, *I monumenti*, pp. 181-222.
[136] *Ibidem*, p. 222: fa riferimenti a Fuchs, *Das Gisulfsgrab*.
[137] Cecchelli, *I monumenti*, pp. 223-237.
[138] *Ibidem*, p. 230: Haseloff, *La scultura preromanica*, pp. 82-83; e Santangelo, *Cividale*, pp. 105-107.
[139] Cecchelli, *I monumenti*, pp. 239-246.
[140] *Ibidem*, pp. 247-254.
[141] *Ibidem*, pp. 251 e 254 in nota 28, con riferimento a Santangelo, *Cividale*, pp. 38-40.
[142] Cecchelli, *I monumenti*, pp. 308-312.

10. *Gli ultimi interventi sulle «Memorie»*

Nel dopoguerra la Deputazione, in coerenza con i programmi tracciati dai "padri fondatori", prosegue nel suo particolare interesse per l'arte longobarda, specialmente attraverso contributi ospitati sulle «Memorie», tanto da qualificare a livello internazionale la propria rivista come uno dei principali luoghi di discussione scientifica su temi dell'alto medioevo.

Anche la firma di Cecchelli ricompare sulle pagine delle «Memorie» dopo la forzata pausa imposta dagli avvenimenti bellici e la grave perdita di Luigi Suttina avvenuta nel 1951. Nel volume 39, apparso nel 1951 (che comprendeva le annate dal 1943 al 1951), Cecchelli pubblica una nutrita *Rassegna di storia, archeologia ed arte del mondo barbarico*[143], che lo studioso – da poco rientrato in cattedra dopo essere stato allontanato per qualche tempo dall'insegnamento a causa del suo coinvolgimento nelle persecuzioni antisemite del regime fascista – definiva con modestia «soltanto una relazione critica di taluni scritti che il recensore ha potuto compiutamente esaminare»[144], riferendosi a quanto era stato pubblicato sull'argomento dal 1938 al 1950. Quello spoglio bibliografico prosegue sul fascicolo del 1954-1955[145], preludio a due volumi di repertorio bibliografico editi nel 1954[146]. Invece, nell'annata 1952-1953 Cecchelli affronta il tema dell'arte paleoslava, in un saggio dal quale emergono con chiarezza la vastità degli interessi e la profondità degli studi che lo contraddistinguevano[147].

Nel numero 1943-1951 delle «Memorie», oltre alle recensioni di Cecchelli, sono presenti altri saggi dedicati a temi legati all'arte longobarda, con uno studio di Siegfried Fuchs su *La suppellettile rinvenuta nelle tombe della necropoli di San Giovanni di Cividale*[148], cui si uniscono le segnalazioni di Giovanni Marinoni e Francesco Zorzi su recenti ritrovamenti di reperti longobardi[149], e di Carlo Guido Mor sul problema della datazione del "pluteo di Sigualdo" del battistero di Callisto[150]. Ancora, nelle «Memorie» del 1956-1957 l'allora giovane studioso norvegese Hjalmar Torp dà conto delle sue ricerche sul monastero di Santa Maria in Valle[151], e nel volume successivo trova spazio l'eco del frutto di tali analisi, attraverso un'ampia e articolata recensione del lavoro di Torp sulle decorazioni del "tempietto", cui se ne affianca un'altra

[143] Cecchelli, *Rassegna di storia*. Questo intervento faceva idealmente seguito a Cecchelli, *Un saggio*.
[144] Cecchelli, *Rassegna di storia*, 1943-1951, p. 122.
[145] Cecchelli, *Rassegna di storia*, 1954-1955.
[146] Cecchelli, *Bibliografia del mondo*.
[147] Cecchelli, *Arte paleoslava*.
[148] Fuchs, *La suppellettile*.
[149] Marioni, *Scoperta fortuita*; Zorzi, *Tomba longobarda*.
[150] Mor, *Per la datazione*.
[151] Torp, *Notizia sommaria*. Tra l'altro, Torp, che in seguito sarà ritenuto il maggiore esperto del "tempietto longobardo", nel 1955 fu ospite dell'annuale convegno della Deputazione, tenutosi proprio a Cividale, durante il quale ebbe modo di illustrare il proprio lavoro di indagine sui misteri di uno dei luoghi più affascinanti dell'arte medievale.

relativa a una pubblicazione, sempre sullo stesso tema, di Elisa Franco, entrambe firmate da Carlo Guido Mor[152].

Infine, spetta all'archeologo Giovanni Battista Brusin tracciare sulle pagine delle «Memorie» del 1960-1961 un ricordo della figura e dell'opera di Carlo Cecchelli[153], scomparso a Roma l'8 dicembre del 1960 all'età di sessantotto anni. In quella sede il medievista che tanto aveva contribuito alla conoscenza di Cividale longobarda è definito il «nostro indimenticabile amico, lo studioso di vero valore, di alti meriti, di attività superlativa, qualità o doti queste che lo affiancano ai più bei nomi nostrani e stranieri che si siano dedicati alla ricerca e interpretazione dell'arte protomedievale, notoriamente tanto difficile, e in ispecie, di quella longobarda»[154], concludendo che egli «sarà ricordato ognora da quanti si dedicano allo studio dell'arte e della storia della nostra terra, quale entusiastico cultore e valorizzatore delle nobili memorie del Friuli»[155].

Dunque, dall'immediato primo dopoguerra fino agli anni Cinquanta del secolo scorso, specialmente grazie alle alacri ricerche di Cecchelli e al fattivo supporto di Suttina, la Società storica friulana e la Deputazione di storia patria per il Friuli sono stati i fondamentali punti di riferimento per la conoscenza dell'arte longobarda, sia attraverso le proprie pubblicazioni sia con l'azione di sensibilizzazione nei confronti di un patrimonio tanto importante quanto delicato e a volte trascurato. Se nel secondo dopoguerra le ricerche sull'arte altomedievale si sono moltiplicate in modo esponenziale, coinvolgendo man mano un altissimo numero di storici e creando pure istituti culturali e riviste a essa riservati, un notevole merito deve essere attribuito proprio alla Deputazione friulana, la quale, raccogliendo la fruttuosa eredità della Società storica, ha saputo portare a maturazione uno straordinario e prezioso percorso di studi, nato nei tragici giorni della grande guerra, in quello iato di bellezza e pace consentito unicamente dal rarefatto ambiente del "tempietto" cividalese.

[152] Mor, Recensioni a Torp, *Il problema*; a Franco, *Il tempietto*.
[153] Brusin, *Carlo Cecchelli*.
[154] *Ibidem*, p. 373.
[155] *Ibidem*, p. 375.

Opere citate

Alois Riegl (1858-1905) un secolo dopo, Convegno internazionale organizzato d'intesa con l'Istituto archeologico germanico, l'Istituto storico austriaco, la Scuola normale superiore di Pisa, Istituto Italiano per gli studi filosofici, Accademia nazionale dei Lincei (Roma, 30 novembre-1 e 2 dicembre 2005), Roma 2008.

Alois Riegl revisited. Beiträge zu Werk und Rezeption - Alois Riegl revisited. Contributions to the opus and its reception, a cura di P. Noever, A. Rosenauer, G. Vasold, Wien 2010.

E. Artifoni, *Le questioni longobarde. Osservazioni su alcuni testi del primo Ottocento storiografico italiano*, in «Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge», 119 (2007), 2, pp. 297-304.

I. Barbiera, *«E ai dì' remoti grande pur egli il Forogiulio appare». Longobardi, storiografia e miti delle origini a Cividale del Friuli*, in «Archeologia medievale», 35 (1998), pp. 345-357.

F. Beretta, *L'attività della* Kunstschutzkommission *in Friuli (1917-1918)*, in *Conservazione e tutela dei beni culturali in una terra di frontiera. Il Friuli Venezia Giulia fra Regno d'Italia e Impero Asburgico (1850-1918)*, Atti del convegno internazionale di studi (Udine, 30 novembre 2006), a cura di G. Perusini, R. Fabiani, Vicenza 2008, pp. 227-237.

E. Bertaux, *L'art de l'époque merovingienne et carolingienne*, in A. Michel, *Histoire de l'art depuis les premiers temps chrétiens jusqu'à nos jours*, I/1, *Des debuts de l'art chrétien à la fin de la période romaine,* Paris 1905.

S. Bettini, *Ricordo di Carlo Cecchelli*, in *Il passaggio dall'Antichità al Medioevo in Occidente*, Spoleto 1962 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 9), pp. 41-53.

G. Bragato, *Da Gemona a Venzone*, Bergamo 1913.

G.B. Brusin, *Carlo Cecchelli*, in «Memorie storiche forogiuliesi», 44 (1960-1961), pp. 373-375.

G.B. Brusin, P.L. Zovatto, *Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado*, Udine 1957.

R. Cattaneo, *L'architettura in Italia dal secolo VI al 1000 circa, ricerche storico-critiche*, Venezia 1888-1889.

C. Cecchelli, *Gorizia nella storia e nell'arte, conferenza tenuta in Roma l'11 novembre 1916 all'Associazione Artistica fra i Cultori d'Architettura dal tenente Carlo Cecchelli*, Roma 1917.

C. Cecchelli, *Arte barbarica cividalese*, I, *L'altare di Ratchis*, in «Memorie storiche forogiuliesi», 12-14 (1918), pp. 1-24.

C. Cecchelli, *Arte barbarica cividalese*, II, *Il battistero di Callisto*, in «Memorie storiche forogiuliesi», 15 (1919), pp. 55-100.

C. Cecchelli, *Arte barbarica cividalese*, III, *Di alcune minori sculture cividalesi*, in «Memorie storiche forogiuliesi», 16 (1920), pp. 95-152.

C. Cecchelli, *Arte barbarica cividalese. Continuazione*, in «Memorie storiche forogiuliesi», 17 (1921), pp. 157-205.

C. Cecchelli, *Arte barbarica cividalese. La "tomba di Gisulfo". La pace del duca Orso. La croce processionale di S. Maria in Valle. Due "capsae" reliquiario del tesoro del Duomo, la "cattedra" patriarcale ed altri cimeli*, in «Memorie storiche forogiuliesi», 18 (1922), pp. 193-264.

C. Cecchelli, *Litostrati di Aquileia*, in «Memorie storiche forogiuliesi», 18 (1922), pp. 1-26.

C. Cecchelli, *Arte barbarica cividalese. Conclusione*, in «Memorie storiche forogiuliesi», 19 (1923), pp. 131-188.

C. Cecchelli, Recensioni a K. Woermann, *Geschichte der Kunst aller Zeiten und Völker*, Leipzig 1920-1922; a N. Åberg, *Die Goten und Langobarden in Italien*, Uppsala 1923; ad A. Haupt, *Die älteste Kunst insbesondere die Baukunst der Germanen von der Völkerwanderung bis zu Karl dem Grossen*, Berlin 1923, in «Memorie storiche forogiuliesi», 19 (1923), pp. 215-219.

C. Cecchelli, *Il Tempietto Longobardo di Cividale del Friuli*, in «Dedalo», 12 (1923), pp. 735-760.

C. Cecchelli, Recensioni a N. Åberg, *Die Franken und Westgoten in der Völkerwanderungszeit*, Uppsala 1922 e a P. Molmenti, *La storia di Venezia nella vita privata*, Bergamo 1922, in «Memorie storiche forogiuliesi», 20 (1924), pp. 153-161.

C. Cecchelli, *Miscellanea cividalese*, I, *A proposito di pietre simboliche nella tomba di San Francesco e in quella del cosiddetto Gisulfo*, II, *Il "Tempietto longobardo" e alcuni nuovi studi sull'arte carolingia*, in «Memorie storiche forogiuliesi», 23 (1927), pp. 57-82.

C. Cecchelli, Recensioni a L. Niederle, *Manuel de l'antiquité slave*, Paris 1923; ad A. Brückner, *Mitologia Slava*, Bologna 1923; a P. Toesca, *Storia dell'Arte italiana*, I, *Il Medioevo*, Torino

1927; a S. Lindquist, *Vendelkuturens ålder och ursprung*, Stockholm 1926; a N. Åberg, *The Anglo-Saxons in England*, Uppsala 1926, in «Memorie storiche forogiuliesi», 23 (1927), pp. 115-118.
C. Cecchelli, *Il problema dell'Oriente o Roma alla luce delle scoperte e degli studi attuali*, Roma 1929.
C. Cecchelli, Recensioni a N. Åberg, *Ostpreussen in der Völkerwanderungszeit*, Uppsala 1919; a N. Åberg, *Bronzezeitliche und Früheisenzeitliche Chronologie*, I, *Italien*, Stockholm 1930, in «Memorie storiche forogiuliesi», 26 (1930), pp. 208-211.
C. Cecchelli, *Zara, Catalogo delle cose d'arte e di antichità d'Italia*, Roma 1932.
C. Cecchelli. *Gli edifici e i mosaici paleocristiani nella zona della Basilica*, in *La basilica di Aquileia*, a cura del Comitato per le Cerimonie celebrative del IX° centenario della basilica e del I Decennale dei militi ignoti, prefazione di A. Calderini, Bologna 1933.
C. Cecchelli, *Sguardo generale all'architettura bizantina in Italia*, Roma 1934.
C. Cecchelli, Recensione a G.B. Brusin, *Gli scavi di Aquileia. Un quadriennio di attività dell'Associazione Nazionale per Aquileia (1929-1932)*, Udine 1934, in «Memorie storiche forogiuliesi», 31 (1935), pp. 113-115.
C. Cecchelli, *La questione ebraica e il sionismo*, Roma 1939.
C. Cecchelli, *Roma segnacolo di reazione della stirpe alle invasioni barbariche*, Roma 1939.
C. Cecchelli, *Un saggio di bibliografia del mondo barbarico*, in «Archivio veneto», ser. 5ª, 51-52 (1940), pp. 82-87.
C. Cecchelli, *Studi sul mondo barbarico* (Recensioni a E. Schaffran, *Die Kunst der Langobarden in Italien*, Jena 1941; a S. Fuchs, *Die langobardischen Goldblattkreuze aus der Zone südwärts der Alpen*, Berlin 1938; a I. de Claricini Dornpacher, *La tovaglia longobarda del "Sancta Sanctorum"*, Milano 1941), in «Memorie storiche forogiuliesi», 37 (1941), pp. 98-107.
C. Cecchelli, *I monumenti del Friuli dal secolo IV all'XI. Volume I. Cividale*, Milano-Roma 1943.
C. Cecchelli, *Rassegna di storia, archeologia ed arte del mondo barbarico*, in «Memorie storiche forogiuliesi», 39 (1943-1951), pp. 122-198.
C. Cecchelli, *Monumenti cristiano-eretici di Roma*, Roma 1944.
C. Cecchelli, *Mater Christi*, 4 voll., Roma 1946-1954.
C. Cecchelli, *La decorazione paleocristiana e dell'alto medio evo nelle chiese d'Italia*, in *Atti del IV congresso Internazionale di Archeologia Cristiana* (Città del Vaticano, 16-22 ottobre 1938), 2, Città del Vaticano 1948, pp. 127-212.
C. Cecchelli, *La vita di Roma nel Medio Evo*, 2 voll., Roma 1951-1960.
C. Cecchelli, *Arte paleoslava*, in «Memorie storiche forogiuliesi», 40 (1952-1953), pp. 189-204.
C. Cecchelli, *Bibliografia del mondo barbarico*, 2 voll. (I, *Generalità*; II, *Le grandi stirpi. Popoli diversi*), Roma 1954.
C. Cecchelli, *Rassegna di storia, archeologia ed arte del mondo barbarico*, in «Memorie storiche forogiuliesi», 41 (1954-1955), pp. 181-198.
L. Chinellato, M.T. Costantini, *L'altare di Ratchis, l'originaria finitura policroma, prospetto frontale e posteriore*, in «Forum Iulii», 28 (2004), pp. 134-156.
L. Chinellato, *L'Altare di Ratchis*, in *L'VIII secolo: un secolo inquieto*, Atti del convegno internazionale di studi (Cividale del Friuli, 4-7 dicembre 2008), a cura di V. Pace, Cividale del Friuli 2010, pp. 83-91.
M. Conway, *"Lombard architecture", by Arthur Kingsley Porter, a review*, in «The Burlington magazine», 34 (1919), 131-140, pp. 175-182.
G. Cuscito, *Cecchelli Carlo*, in *Nuovo Liruti*, pp. 845-847.
L. d'Orlandi, *Il tempietto di S. M. in Valle di Cividale del Friuli*, Udine 1839 (2ª ed. 1858).
F. de Dartein, *Étude sur l'architecture lombarde et sur les origines de l'architecture romano-byzantine*, Paris 1865-1882.
G. Dehio, *Geschichte der deutschen Kunst*, I, Berlin-Leipzig 1919.
R. De Lasteyrie, *L'architecture religieuse en France à l'époque romane. Ses origines, son développement*, Paris 1912.
R. della Torre, *Il battistero di Callisto in Cividale del Friuli. Saggio di uno studio archeologico*, Cividale 1899.
R. della Torre, *Monumenti longobardi in Cividale,* in *XI centenario di San Paolino*, Cividale del Friuli 1906, pp. 4-6.
J.K. Eberlein, *Josef Strzygowski. Gedanken über die Zeitlosigkeit eines Typus*, in *De re artificiosa. Festschrift für Paul von Naredi-Rainer zu seinem 60 Geburtstag*, a cura di L. Madersbacher, T. Steppan, Regensburg 2010, pp. 81-93.

V.H. Elbern, *Carolingia, Arte*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, IV, Roma 1993, pp. 294-304.
L'école viennoise d'histoire de l'art, a cura di C. Trautmann-Waller, Mont-Saint-Aignan 2011.
J. Elsner, *The Birth of Late Antiquity: Riegl and Strzygowski in 1901*, in «Art History», 25, 3 (2002), pp. 358-379.
M. Espagne, *L'histoire de l'art comme transfert culturel, l'itinéraire d'Anton Springer*, Berlin 2009.
G. Fogolari, *Storia degli scavi a Cividale per la ricerca delle antichità medioevali*, in «Memorie storiche cividalesi. Bullettino del Regio Museo di Cividale», 1 (1905), pp. 33-37.
G. Fogolari, P.S. Leicht, L. Suttina, *Programma*, in «Memorie storiche cividalesi. Bullettino del Regio Museo di Cividale», 1 (1905), pp. 9-10.
V. Foramitti, *Il Tempietto longobardo nell'Ottocento. Selvatico, Valentinis e i primi restauri dell'oratorio di S. Maria in Valle di Cividale*, Udine 2008.
S. Fuchs, *Das Gisulfsgrab in Cividale*, in *Kleine Kostbarkeiten aus Kunst und Geschichte*, a cura di J.O. Plassmann, Berlin-Dahlem 1940, pp. 83-90.
S. Fuchs, *La suppellettile rinvenuta nelle tombe della necropoli di San Giovanni di Cividale*, in «Memorie storiche forogiuliesi», 39 (1943-1951), pp. 1-13.
Gottfried Semper und Wien, die Wirkung des Architekten auf "Wissenschaft, Industrie und Kunst", a cura di F. Rainald, A. Nierhaus, Wien 2007.
Gottfried Semper-Dresden und Europa, die moderne Renaissance der Künste. Akten des internationalen Kolloquiums der Technischen Universität Dresden aus Anlass des 200 Geburtstags von Gottfried Semper, a cura di H. Karge, München 2007.
G. Grion, *Guida storica di Cividale e del suo distretto*, Cividale del Friuli 1899 (ristampa Premariacco 1990).
Guida delle prealpi Giulie. Distretti di Gemona, Tarcento, San Daniele, Cividale e San Pietro con Comòns, Gorizia e la valle dell'Isonzo, Udine 1912.
A. Haseloff, *La scultura preromanica in Italia*, Bologna-Firenze 1930.
A. Haupt, *Die älteste Kunst insbesondere die Baukunst der Germanen von der Völkerwanderung bis zu Karl dem Grossen*, Leipzig 1909.
B. Kiilerich, *Colour and Context: Reconstructing the Polychromy of the Stucco Saints in the Tempietto Longobardo in Cividale*, in «Arte medievale», n.s., 7 (2008), 2, pp. 9-24.
B. Kiilerich, *The rhetoric of materials in the Tempietto Longobardo at Cividale*, in *L'VIII secolo: un secolo inquieto*, Atti del convegno internazionale di studi (Cividale del Friuli, 4-7 dicembre 2008), a cura di V. Pace, Cividale del Friuli 2010, pp. 93-102.
A. Kingsley Porter, *German Romanesque Sculpture*, in «Speculum», 1 (1926), p. 238.
A. Kingsley Porter, *Romanische Plastik in Spanien*, 2 voll., Firenze 1928.
F. Kugler, *Handbuch der Kunstgeschichte*, a cura di W. Lübke, 2 voll., Stuttgart 1861.
M. Leicht, *Sull'epoca alla quale attribuire il tempietto di Santa Maria in Valle a Cividale*, Udine 1861.
M. Leicht, *Monumenti cividalesi, studi critici di classificazione*, Udine 1895.
H.P. L'Orange, H. Torp, *Il Tempietto longobardo di Cividale*, 3 voll., 1977-1979.
G. Lorenzoni, *Il Tempietto di S. Maria in Valle di Cividale è longobardo o carolingio? Rilevanza di un problema e una possibilità di soluzione*, in «Arte Veneta», 32 (1978), pp. 1-4.
W. Lübke, M. Semrau, *Grundriss der Kunstgeschichte. Die Kunst des Mittelalters*, Stuttgart 1905.
S. Lusuardi Siena, P. Piva, *Scultura decorative e arredo liturgico a Cividale e in Friuli tra VIII e IX secolo*, in *Paolo Diacono e il Friuli altomedievale (secc. VI-X)*, Atti del XIV Convegno internazionale di studi sull'Alto Medioevo (Cividale del Friuli-Bottenicco di Moimacco, 24-29 settembre 1999), II, Spoleto 2001, pp. 493-594.
S. Marchand, *The Rhetoric of Artifacts and the Decline of Classical Humanism: The Case of Josef Strzygowski*, in *Proof and Persuasion in History (History and Theory. Studies in in the Philosophy of History. Theme Issue 33)*, a cura di A. Grafton, S. Marchand, Middletown 1994, pp. 106-130.
A. Marcon, *Costantini Celso Benigno Luigi, cardinale*, in *Nuovo Liruti*, pp. 1079-1085.
G. Marioni, *Scoperta fortuita di due tombe barbariche a Cividale*, in «Memorie storiche forogiuliesi», 39 (1943-1951), pp. 99-101.
C.G. Mor, *Per la datazione del così detto "Pluteo di Sigualdo" del battistero callistino di Cividale*, in «Memorie storiche forogiuliesi», 41 (1954-1955), pp. 169-176.
C.G. Mor, Recensioni a H. Torp, *Il problema della decorazione originaria del tempietto longobardo* e a E. Franco, *Il tempietto di Cividale*, in «Memorie storiche forogiuliesi», 43 (1958-1959), pp. 302-304, 325-328.

Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei friulani, III, *L'età contemporanea*, a cura di C. Scalon, C. Griggio, G. Bergamini, Udine 2011.
P. Paschini, *Brevi note archeologiche sopra un gruppo di monumenti longobardi a Cividale*, in «Bollettino della civica biblioteca e del museo», 4, 2 (1910), pp. 57-70.
P. Pastres, *Suttina Luigi*, in *Nuovo Liruti*, pp. 3267-3269.
G. Perusini, *L'attività della Commissione austro-tedesca per la tutela dei monumenti (Kunstschutzgruppe) nel Friuli occupato (1917-1918)*, in *Conservazione e tutela dei beni culturali in una terra di frontiera. Il Friuli Venezia Giulia fra Regno d'Italia e Impero Asburgico (1850-1918)*, Atti del convegno internazionale di studi (Udine, 30 novembre 2006), a cura di G. Perusini, R. Fabiani, Vicenza 2008, pp. 209-226.
M. Rampley, *Art History and the Politics of Empire: Rethinking the Vienna School*, in «The Art Bulletin», 91, 4 (2009), pp. 446-462.
G.T. Rivoira, *Le origini della architettura lombarda e delle sue principali derivazioni nei paesi d'oltre Alpe*, 2 voll., Roma 1901-1907.
A. Santangelo, *Cividale. Catalogo delle cose d'arte e di antichità d'Italia*, Roma 1936.
E. Schaffran, *Die Kunst der Langobarden in Italien*, Jena 1941.
W. Schlink, *"Ein Volk, eine Zeit, eine Kunst", Heinrich Wölfflin über das nationale Formgefühl*, in *L'idée du style dans l'historiographie artistique, variantes nationales et transmissions*, a cura di S. Frommel, A. Brucculeri, Roma 2012, pp. 165-176.
J. Schlosser, *Schriftquellen zur Geschichte der Karolingischen Kunst*, Wien 1892.
J. Schlosser, *Quellenbuch zur Kunstgeschichte des abendländischen Mittelalters*, Wien 1896.
C. Schnaase, *Geschichte der bildenden Künste im Mittelalter*, III, Düsseldorf 1872.
G.C. Sciolla, *Argomenti viennesi*, Torino 1993.
G.C. Sciolla, *La critica d'arte del Novecento*, Torino 1995.
La scuola viennese di storia dell'arte, Atti del XX convegno dell'Istituto per gli Incontri Culturali Mitteleuropei (Gorizia, 1986), a cura di M. Pozzetto, Gorizia 1996.
G. Semper, *Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten oder Praktische Aesthetik*, 2 voll., Frankfurt a. M. 1860-1863; edizione italiana: *Lo stile nelle arti tecniche e tettoniche o estetica pratica. Manuale per tecnici, artisti e amatori*, a cura di A.R. Burelli, C. Cresti, B. Gravagnuolo, F. Tentori, Roma-Bari 1992.
J. Strzygowski, *Orient oder Rom, Beiträge zur Geschichte der späten antiken und frühchristlichen Kunst*, Leipzig 1901.
J. Strzygowski, *Das orientalische Italien*, in «Monatshefte für Kunstwissenschaft», 1 (1908), 1, pp. 16-34.
P. Testini, *Carlo Cecchelli*, in «Archivio della Società romana di storia patria», 83 (1960 [ma 1963]), pp. 1-49; ora in C. Cecchelli, *Studi di archeologia paleocristiana e altomedievale*, a cura di M. Cecchelli con la collaborazione di G. Pilara, Roma 2012, pp. XI-LVIII.
P. Testini, *Cecchelli Carlo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 23, Roma 1979, pp. 217-219.
P. Toesca, *Reliquie d'arte della Badia di San Vincenzo al Volturno*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano», 25 (1904), pp. 1-84.
P. Toesca, *La pittura e la miniatura nella Lombardia. Dai più antichi monumenti alla metà del Quattrocento*, Milano 1912 (ed. consultata, Torino 1987).
P. Toesca, *Storia dell'arte italiana*, 3, *Il medioevo*, Torino 1927.
H. Torp, *Notizia sommaria delle ricerche nel monastero di Santa Maria in Valle - Estate 1955*, in «Memorie storiche forogiuliesi», 42 (1956-1957), pp. 267-268.
H. Torp, *Il Tempietto Longobardo. La cappella palatina di Cividale*, a cura di V. Pace, Cividale del Friuli, 2006.
U. Tragatschnig, *Josef Strzygowski, ein Kunsthistoriker zwischen Modernität und "Nordstandpunkt"*, in *Kunst und Geisteswissenschaften aus Graz. Werk und Wirken überregional bedeutsamer Künstler und Gelehrter, vom 15. Jahrhundert bis zur Jahrtausendwende*, a cura di K. Acham, Wien 2009, pp. 593-608.
G. Vasold, *Riegl, Strzygowski and the development of art*, in *Towards a science of art history. J.J. Tikkanen and art historical scholarship in Europe*, Atti del convegno internazionale (Helsinki, 7-8 dicembre 2007), a cura di J. Vakkari, Helsinki 2009, pp. 103-116.
A. Vassallo, *Alvise Pietro Zorzi, primo direttore del Museo Archeologico di Cividale*, «La Panarie», n.s., 33 (2001), 128, pp. 65-72.
A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, 2, *Dall'arte barbarica alla romanica*, Milano 1902.
Wiener Schule. Erinnerung und Perspektiven, a cura di M. Theisen, Wien 2005.

A.P. Zorzi, *Notizie, guida e bibliografia dei R.R. Museo Archeologico, Archivio e Biblioteca già capitolari ed antico Archivio Comunale di Cividale del Friuli*, Cividale 1899.
F. Zorzi, *Tomba longobarda scoperta a Negrar di Valpolicella*, in «Memorie storiche forogiuliesi», 39 (1943-1951), pp. 112-113.

Paolo Pastres
Deputazione di storia patria per il Friuli
paolo.pastres@virgilio.it

Materiali e note

Reti Medievali Rivista, 16, 1 (2015)
<http://rivista.retimedievali.it>
ISSN 1593-2214 © 2015 Firenze University Press
DOI 10.6092/1593-2214/465

Les structures de la recherche en histoire médiévale en Belgique*

par Marc Boone et Claire Billen

Note introductive

Il est important de savoir, pour commencer, qu'en Belgique, l'essentiel de la recherche historique s'effectue dans le cadre des universités. Les institutions scientifiques fédérales effectuent également des recherches en histoire, dans le contexte des missions de documentation, conservation, catalogage et divulgation du patrimoine dont elles ont la garde. En matière d'histoire médiévale, sont concernés les Musées royaux des Beaux-Arts et d'Art et d'Histoire, la Bibliothèque royale Albert Ier, l'Institut royal du Patrimoine artistique et les Archives Générales du Royaume ainsi que leurs dépôts dans les provinces.

En dépit de sa taille réduite et du nombre relativement peu élevé de ses universités, la Belgique offre un panorama assez complexe des activités de recherche et d'enseignement en histoire médiévale. Brosser un tableau de ces institutions, centres de recherches et sociétés est donc une tâche assez délicate et ce, essentiellement, en raison de deux facteurs : les clivages linguistiques et les particularismes communautaires (les communautés culturelles flamande et francophones ne fonctionnent pas de la même façon, ne disposent pas de budgets semblables, n'ont pas de politiques scientifiques et académiques semblables). En outre, le financement et la gestion actuels de la recherche scientifique et des universités reflètent la structure politique de la Belgique fédéralisée, avec une imbrication des compétences communautaires et fédérales ainsi que des organes de coordination de ces divers niveaux. Comme le processus de réforme de l'État belge fédéral se poursuit, le survol que nous livrons ici re-

* Nous tenons à remercier chaleureusement les relecteurs de cette note pour les corrections utiles dont ils nous ont fait bénéficier.

flète la situation actuelle. Il faut s'attendre à ce qu'elle évolue significativement dans les années à venir.

En amont, c'est-à-dire au niveau de la communauté des chercheurs historiens, agissant comme confrères, indépendamment des institutions, il faut souligner qu'un bon nombre d'initiatives, d'ambitions, de méthodes et de thématiques sont tributaires de la tradition qui, en matière d'histoire médiévale, s'est construite à l'époque et autour de la figure phare d'Henri Pirenne. Nous avons traité de son influence dans un domaine précis, celui de l'histoire urbaine, dans Cl. Billen, M. Boone, *L'histoire urbaine en Belgique: construire l'après-Pirenne entre tradition et rénovation*, in «Città & Storia», 5 (2010), 1, pp. 3-22. Bien sûr, Pirenne doit beaucoup à son maître Godefroid Kurth et aux méthodes de Léon Vanderkindere, mais il est certain que l'ampleur de ses vues et la puissance de son rayonnement ont marqué profondément la manière de faire de la recherche et la façon d'insérer ces recherches dans les structures scientifiques et universitaires.

Il est néanmoins important de souligner que, tant en raison de la taille réduite de la Belgique que des affinités culturelles et linguistiques, les chercheurs des différentes régions s'orientent volontiers vers les pays voisins et que les collaborations avec les institutions et les centres de recherches en France, et aux Pays-Bas (dans une moindre mesure au Luxembourg, en Allemagne et au Royaume Uni) sont très actives, au point qu'il arrive souvent que la collaboration puisse être plus développée entre la région flamande et les Pays-Bas, par exemple, qu'entre les institutions belges elles-mêmes (à ce propos, et pas seulement à ce propos, voir maintenant *Tant qu'il y aura des chercheurs. Science et politique en Belgique de 1772 à 2015*, Robert Halleux [éd.], Liège 2015).

Une dernière remarque. La Belgique étant un pays plurilingue, certaines associations et publications scientifiques ayant une portée nationale possèdent un nom dans chacune des langues nationales, ou du moins dans les deux principales. Dans les limites du possible, et suivant l'importance de la revue ou de l'institution, nous avons cru bon de donner les différentes variantes linguistiques.

Ressources

1. *Institutions universitaires et financement de la recherche*

En conséquence de la troisième réforme de l'État belge (1988-1989), les communautés linguistiques néerlandophones et francophones ont obtenu la compétence en matière d'enseignement. Les universités belges font désormais partie d'une des deux communautés linguistiques et ont obtenu un certain degré d'autonomie. Le fait d'opérer sous la tutelle de deux institutions législatives "autonomes" (le Parlement flamand et celui de la Fédération Wallonie-Bruxelles) a pour conséquence que certains éléments de la formation et

de l'organisation académique peuvent être très différents dans les deux composantes communautaires du pays. Par exemple : la durée des études, quatre ans en Flandre pour obtenir le titre de Master en Histoire contre cinq ans en Wallonie/Bruxelles, pour avoir accès à la formation doctorale.

Dix universités disposent en leur sein d'un département d'histoire : en Flandre (la partie néerlandophone de la Belgique), la Katholieke Universiteit Leuven (KUL) et sa dépendance à Courtrai (KULAK), l'Université (anciennement de l'État) de Gand (UGent), la Vrije Universiteit Brussel (Université libre de Bruxelles néerlandophone) (VUB) et l'Université d'Anvers (UA); en Wallonie/Bruxelles, l'Université Libre de Bruxelles (ULB), l'Université (anciennement de l'État) de Liège (ULg), l'Université catholique de Louvain-la-Neuve (UCL), l'Université Saint-Louis - Bruxelles (FUSL) et l'Université de Namur (UNamur).

Dans chacune des universités les départements d'histoire font partie d'une faculté de Philosophie et Lettres. A l'université libre de Bruxelles toutefois, suite à un remaniement de la composition des facultés, les historiens, historiens d'art et archéologues feront partie d'une nouvelle faculté de Philosophie et sciences sociales, à partir de l'année académique 2015-2016. De manière générale, l'organisation académique favorise les liens entre les philosophes, les historiens de la littérature et les linguistes, les historiens de l'art et les archéologues. Ces rapprochements sont particulièrement encouragés dans le domaine des études médiévales. Les universités organisent l'enseignement en pourvoyant un nombre de professeurs, d'assistants (ayant le titre de docteur ou non) et de collaborateurs pédagogiques en fonction du nombre d'étudiants et des types de programmes proposés. Bien évidemment, la notoriété ou la tradition qui renforce certaines directions de la recherche historique peuvent peser sur la répartition des cadres. Dans les universités plus anciennes ou dans celles qui sont connues de longue date pour leurs recherches en histoire médiévale, le nombre de professeurs peut être plus élevé. C'est par exemple le cas à Gand, où la tradition de Pirenne, qui y a enseigné pendant plus de 40 ans, se fait toujours sentir. Un professeur est globalement (et en moyenne) tenu de consacrer 40% de son temps à l'enseignement, 45% à la recherche et 15% au service à la communauté (universitaire ou autre). Le fonctionnement de l'enseignement est soumis à une évaluation systématique et périodique, qui pour la partie flamande, s'effectue en conjonction avec les Pays-Bas à travers l'action de la NVAO (Nederlands-Vlaamse Accreditatie Organisatie). Si le département reçoit le feu vert, l'université est autorisée (accréditée) à organiser l'enseignement dans la matière évaluée pour la période à venir. Toutefois, à partir de 2015-2016 les évaluations ne se feront plus au niveau des départements mais au niveau de l'université dans sa totalité qui devra convaincre qu'elle a la maîtrise des processus de contrôle de la qualité. En Fédération Wallonie-Bruxelles, une Agence pour l'évaluation de la qualité de l'enseignement supérieur (AEQES), créée en 2002, opère, sur base décennale, cursus par cursus. Comme les universités ont le pouvoir de sélectionner et de nommer les professeurs d'université, ils en organisent aussi la sélection, qui en Belgique implique que le candidat dispose du titre de docteur, obtenu après avoir écrit et soutenu publiquement

une thèse de doctorat. Avec la réforme dite de Bologne (l'introduction des degrés de bacheliers et de masters, en remplacement de l'ancien titre de candidat et de licencié/licentiaat), le grade d'agrégé de l'enseignement supérieur, comparable à l'habilitation de l'Allemagne ou de la France, a disparu. Outre le titre de docteur, le candidat doit aussi pouvoir présenter un dossier scientifique et pédagogique. Obtenir le titre de docteur en histoire (médiévale) s'obtient après un parcours comme assistant (le candidat dispose alors théoriquement de six ans pour présenter sa thèse, moyennant un minimum de 50% du temps réservé à la recherche, le reste étant dédié à l'enseignement ou à la logistique), ou comme chercheur financé par un organisme de subvention de la recherche. Le délai accordé pour présenter la thèse est alors de quatre ans.

Le NFWO (Nationaal Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek)/FNRS (Fonds National pour la Recherche Scientifique) a été érigé en 1928. Cet organisme vise à soutenir la recherche fondamentale et appliquée en Belgique en combinant des fonds venus des entreprises et du mécénat, et des subsides attribués par les pouvoirs publics (fortement en hausse dès 1965 avec la Loi sur l'expansion universitaire). L'apport des pouvoirs publics atteint aujourd'hui le niveau de 89% des moyens du FNRS et du FWO). A partir de 1969, le fonds unitaire se scinde en deux branches linguistiques paritaires qui continuent à fonctionner ensemble. En 1988, le financement ne se fait plus à travers les subsides de l'État fédéral mais en suivant la logique de la réforme d'État (voir *supra*) grâce au subsides des entités fédérées (Flandre et Wallonie/Bruxelles). En 1992, le Conseil de Gestion est "splitsé" (divisé) en une branche néerlandophone et francophone et, finalement, à partir de 1996 l'institution opère dans deux entités distinctes : le FWO Vlaanderen côté flamand (voir: http://www.fwo.be/), le FRS-FNRS côté francophone (voir: http://www.fnrs.be/).

Fondé sur le seul critère de l'excellence scientifique, le soutien financier du FWO et du FRS-FNRS s'exerce selon plusieurs modalités :

- Rémunération temporaire tant sur le niveau pré-doctoral (mandat d'aspirant) que post-doctoral (mandat de chargé de recherche). Du côté francophone, exclusivement, il continue à exister aussi une rémunération permanente de chercheurs individuels (mandat de chercheur qualifié).
- Financement, sur projet, d'équipes de recherche ou de chercheurs individuels, avec possibilité d'investir dans la rémunération de chercheurs, pré-doctoraux ou post-doctoraux.
- Aide pour la participation à des réseaux et programmes internationaux.
- Allocation de bourses et de crédits favorisant les échanges scientifiques.
- Attribution de prix scientifiques.

L'allocation des fonds est décidée, *in fine*, par les Conseils d'administration respectifs du FWO et FRS, qui tranchent, sur la base d'une évaluation préalable des dossiers par une Commission scientifique d'experts disciplinaires (par exemple, en ce qui nous concerne ici, la Commission histoire, archéologie et histoire de l'art). Les membres des commissions siègent pour un nombre d'années limité, ils appartiennent, pour la moitié, aux universités de la communauté concernée ; pour l'autre moitié, ils sont recrutés parmi des experts in-

ternationaux reconnus pour leur excellence scientifique. A partir du niveau de post-doctorat et pour les financements des équipes de recherches et des projets, des experts extérieurs sont sollicités en plus des membres de la commission. En moyenne, on peut estimer que le nombre de "bourses" au niveau "aspirant" (donc en vue de la préparation d'une thèse de doctorat) accordées aux historiens oscille entre 10 et 11 par an, en communauté flamande et entre 4 et 5 en communauté francophone. Les mandats post-doctoraux sont environ de 9 par an, en communauté flamande et d'environ 3 par an, en communauté française. Les mandats définitifs sont 1 ou 2 par an, dans cette dernière communauté.

Comme le FWO flamand, contrairement à ce qui est toujours le cas pour le FNRS francophone, ne nomme plus de chercheurs sur base permanente (les chercheurs qualifiés et directeurs de recherche du FNRS) les fonds disponibles pour ces mandats ont été transférés aux conseils de recherche des universités flamandes, qui peuvent nommer ainsi des professeurs de recherche ayant l'obligation d'accorder, pour un nombre limité d'années, 80% de leur temps à la recherche. Quand un tel mandat arrive à échéance (après 5 ou, en cas de renouvellement, 10 ans) la faculté concernée est obligée d'accueillir le professeur dans le cadre normal. La sélection s'opère, à l'intérieur de l'université, après la consultation d'experts internationaux.

Côté flamand, les universités reçoivent leur premier et principal financement de la part du gouvernement flamand régional sur base du nombre d'étudiants (pour une partie d'environ 60% du financement) et sur base de la production scientifique (pour environ 40% et mesuré à l'aide du nombre de thèses de doctorats produites et du nombre de publications dans les revues à comité de lecture et présentes dans les "citation index" ou dans une liste de revues spécifiques concernant les sciences humaines et sociales). Dans le contexte d'un tel modèle de financement, le nombre de thèses est donc devenu très important et la pression sur les collaborateurs, afin de produire un nombre élevé de publications "qui comptent", a grandi considérablement. La conséquence est aussi que, au moins dans la partie flamande du pays, les universités se taillent une part du gâteau au détriment des autres institutions ce qui n'est pas de nature à stimuler la collaboration. Un tel système n'existe pas du côté francophone où le financement des universités répartit une somme globale, définie *a priori* (enveloppe fermée), en fonction du nombre d'étudiants et selon l'orientation de ceux-ci dans chacune des institutions. La compétition se manifeste alors plutôt sur le plan de l'attraction des étudiants dans les différentes filières, elle existe aussi pour le cursus doctoral (notons que les doctorants n'entrent dans le décompte du financement de l'université qu'une fois la thèse défendue). La Fédération Wallonie-Bruxelles, en plus d'une allocation de fonctionnement, alloue des budgets de recherche sur projets aux universités. Parmi ceux-ci, les ARC (Actions de recherche concertées) sont attribuables aux sciences humaines. Les historiens sont régulièrement parties-prenantes des programmes quinquennaux ainsi financés.

A l'encontre du développement, pour le moins malheureux, de la concurrence entre universités, résultat d'une politique universitaire et scientifique

trop inspirée par le modèle néo-libéral de management académique, il existe encore une source de financement qui n'est pas soumise à la logique de la communautarisation des moyens financiers et des institutions. L'État belge, dit État fédéral, a conservé jusqu'ici, en effet, une administration (et un financement associé) d'activités scientifiques. Il s'agit de *belspo* (voir : < http://www.belspo.be/belspo/index_nl.stm >), qui finance également des projets de recherche et/ou des thèses doctorales. Ces dernières s'élaborent en collaboration avec une institution scientifique fédérale qui opère également sous la tutelle de *belspo*.

Depuis bientôt une trentaine d'années, *belspo* a lancé des programmes de recherches quinquennaux (mais renouvelables) les PAI (Pôles d'Attraction Interuniversitaires)/IUAP, ouverts depuis 1992 aux sciences humaines et sociales. Ces programmes permettent d'organiser la recherche intercommunautaire, obligeant donc les universités flamandes et francophones à collaborer autour d'un projet commun (voir : < http://www.belspo.be/belspo/iap/index_en.stm >. Depuis 1992, jusqu'à ce jour, une équipe s'active dans ce cadre, sur un vaste projet d'histoire urbaine. Elle est coordonnée par l'Université de Gand, à laquelle se sont joints, dans le courant des années et selon les programmes, les universités de Bruxelles, Louvain, Namur, Anvers et les institutions scientifiques telles que la Bibliothèque royale et les Musées royaux des Beaux-Arts. Cette participation collective, à laquelle peuvent s'adjoindre des universités étrangères, permet le financement d'un certain nombre de chercheurs tant au niveau pre- que post-doctoral. Elle permet en outre l'organisation de colloques, de séminaires et le financement de publications. Le programme a été lancé, dans sa première version, pour la période médiévale, inspiré une fois de plus par la grande tradition pirennienne dans la matière. Au cours des différents phases du programme, la thématique s'est élargie à la période dite "moderne". L'histoire du Moyen Âge reste toutefois très présente. Sous sa forme actuelle, le programme (voir < http://www.cityandsociety.be/ >) se poursuivra jusqu'en 2017. Hélas, le gouvernement actuel a décidé de démanteler les programmes PAI en vue de diviser les fonds concernés entre les communautés. Un instrument unique, pour promouvoir la collaboration scientifique en Belgique, est par conséquent menacé de disparition. Il s'agit d'un coup dur pour la recherche historique en Belgique et spécialement pour l'histoire médiévale.

2. *Organisation de la recherche et instruments de communication*

Comme la grande majorité des universités dispose chacune d'un département d'histoire et à l'intérieur de celui-ci d'équipes de recherche en histoire médiévale, il suffit de se référer aux universités et à leurs sites web respectifs pour avoir une idée des hommes et des femmes à l'œuvre, et des centres de recherches qui les encadrent. En général on peut remarquer qu'en Belgique la recherche en histoire médiévale reste fortement imprégnée par les traditions accordant une certaine importance aux sciences auxiliaires (paléographie et diplomatique) et à l'histoire économique et sociale. Des accents à l'intérieur de

ces larges domaines sont bien sûr présents : ainsi, les recherches à l'Université de Gand semblent favoriser une orientation vers le bas Moyen Âge, tandis qu'à l'Université libre de Bruxelles l'on semble plutôt mettre l'accent sur le haut Moyen Âge. Dans une université à la tradition d'études médiévales bien ancrée comme à Gand, une plate-forme multidisciplinaire existe : l'*Institut Henri Pirenne d'études médiévales*, voir : < https://www.ugent.be/pirenne/en >. D'autres universités ont opté pour la mise en place de départements ou d'unités de recherche à la fois transdisciplinaires et diachroniques, c'est le cas à l'Université de Bruxelles où historiens, historiens de l'art et historiens de la littérature se retrouvent dans l'Unité SociAMM (Histoire, arts cultures des SOCIétés Anciennes, Médiévales et Modernes) : < http://sociamm.ulb.ac.be/ >. A l'Université de Liège, le département de recherche *Transitions* rassemble les chercheurs historiens, historiens d'art et littéraires s'intéressant au Moyen Âge tardif et à la première modernité : < web.philo.ulg.ac.be/transitions/fr/ >. A l'Université de Namur, en collaboration avec des chercheurs de l'Université catholique de Louvain-la-Neuve, on a opté pour le rassemblement de chercheurs médiévistes autour d'un objet particulier : l'écrit sous ses différentes facettes, matérielles, juridiques, fonctionnelles, pratiques, c'est le centre PRAME (Pratiques médiévales de l'écrit) : < http://www.unamur.be/lettres/pratiques-medievales >. A l'Université de Louvain (UCL), certains médiévistes développent les Digital Humanities, tout en travaillant de concert, sur une base plus diachronique, avec le Centre d'études sur le Moyen Âge et la Renaissance (CEMR) ou avec le Centre d'Histoire du Droit et de la Justice (CHDJ) : < www.uclouvain.be/chdj >. Il est à noter pour finir que les interactions entre médiévistes et archéologues sont de plus en plus productives. Un certain nombre d'historiens ont d'ailleurs la double formation. Parmi les centres de recherche en archéologie pratiquant l'histoire du bâti et l'archéologie médiévale locale, il faut citer : le Centre européen d'Archéométrie de l'Université de Liège < www.cearcheo.ulg.ac.be >; le Centre de recherches d'Archéologie Nationale de l'Université de Louvain-la-Neuve < www.uclouvain.be/cran.html > et le Centre de recherche en Archéologie et Patrimoine de l'Université Libre de Bruxelles < http://crea.ulb.ac.be >.

Les différentes unités de recherche se rencontrent de façon régulière dans le contexte du Vlaamse werkgroep Medievistiek (VWM, groupe de travail des médiévistes flamands, voir : < http://www.vlaamsewerkgroepmedievistiek.org/ >) qui regroupe des chercheurs qui s'intéressent au Moyen Âge, aussi bien historiens, archéologues, historiens de l'art, de la littérature, linguistes etc. Cette organisation entretient un lien organique avec la Onderzoeksschool Mediëvistiek aux Pays-Bas, voir : < http://medievistiek.nl/ >, elle aussi d'inspiration pluridisciplinaire. Les deux associations organisent une journée annuelle pour médiévistes néerlandophones, encadrent l'entrainement des doctorants et offrent un plateau d'action et d'échange à leurs membres. Côté francophone les mêmes activités sont déployées par le Réseau des Médiévistes Belges de Langue Française (RMBLF) voir : < http://rmblf.be/ >. Ponctuellement, les deux organismes, VWM et RMBLF organisent des activités conjointes.

Sur le plan "national" ou fédéral belge, plusieurs institutions, continuent à déployer leurs activités. La plupart furent fondées au temps où l'État belge n'avait pas encore entamé sa longue marche de réformes et de restructuration menant à un transfert toujours plus poussé vers les institutions "régionales" ou communautaires. Concernant l'histoire (médiévale) il faut d'abord mentionner la Commission Royale d'Histoire/Koninklijke Commissie voor Geschiedenis, fondée en 1834, quatre ans après la "naissance" de l'État belge. Sa mission est semblable à celle des Monumenta Germaniae Historica ou de l'ING, Instituut voor Nederlandse Geschiedenis. Cette Commission fonctionne néanmoins avec un budget très réduit, comparé à celui de ses homologues européens. Elle est sensée faciliter la recherche historique en mettant à la disposition des chercheurs des éditions de sources, des inventaires, des instruments de travail permettant d'accéder à la documentation relative à l'histoire des anciennes principautés dont le territoire recouvre celui de la Belgique actuelle. Notons que la documentation relative à l'époque contemporaine est aussi concernée par les travaux de la CRH. La Commission, en partie financé par le *belspo*, opère, depuis 1845, sous l'égide des deux académies – héritières de l'ancienne Académie, dite thérésienne, fondée par l'impératrice Marie-Thérèse d'Autriche en 1772 – et continue, malgré son financement très restreint, à publier. Les manuscrits qui lui arrivent sont, la plupart du temps, issus de chercheurs liés à une des universités belges. La Commission est également responsable d'une revue, le «Bulletin de la Commission royale d'histoire – Handelingen van de Koninklijke Commissie voor Geschiedenis». Ses membres, 16 au total, répartis suivant la parité linguistique, sont sélectionnés par cooptation. Ils appartiennent aux universités des deux communautés linguistiques. Si parmi eux, et dans les publications, l'histoire médiévale n'occupe plus la première place, comme ce fut le cas au temps de Pirenne et de ses contemporains, elle garde toutefois une place très importante et très visible. Voir pour la liste des membres actuels et passés, des publications et des initiatives (prix notamment), < http://www.kcgeschiedenis.be/fr/commission/membres_fr.html >.

En ce qui concerne l'histoire médiévale, il est utile d'attirer l'attention ici sur deux initiatives de grande ampleur, dans lesquelles la Commission a beaucoup investi, en collaboration avec les universités (celle de Gand et de Louvain-la-Neuve principalement) : il s'agit du *Thesaurus diplomaticus* d'une part et de la banque de données *Narrative sources*. Le *Thesaurus* concerne tous les documents diplomatiques en latin (chartes, diplômes, bulles) provenant de personnes physiques ou morales dont les possessions sont situées dans le cadre géographique des anciennes principautés qui recouvrent le territoire de la Belgique actuelle et au-delà, même si ces documents ne sont plus connus que par des mentions. Cela pour la période 640-1200. Le *Thesaurus* permet l'interrogation de quelque 12.000 chartes, et continue à s'élargir. Il a vu le jour en 1997 et est actuellement diffusé par les soins de la maison d'édition Brepols. *Narrative Sources* vise à donner un répertoire exhaustif et critique des sources narratives des Pays-Bas médiévaux. La base de données veut inventorier tous les textes dont l'auteur a voulu décrire le passé sous forme narrative:

annales, chroniques, lettres, journaux, poèmes, vies de saints, généalogies… *Narrative Sources* constitue le résultat de recherches menées dans les universités de Gand, de Leuven et de Groningen avec le soutien du Fonds de la Recherche Scientifique flamand (FWO), de l'Organisation pour la Recherche Scientifique néerlandaise (NWO) et de la Fondation flamande Hercules.

Depuis le 1er octobre 2012, la Commission Royale d'Histoire participe à la réalisation de la *Bibliographie de l'histoire de Belgique*. Cet instrument de recherche présente un large éventail de titres de livres et d'articles belges et étrangers sur l'histoire de la Belgique. La *Bibliographie* est publiée, depuis 1953, dans la «Revue belge de Philologie et d'Histoire / Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis» (RBPH/BTFG). Jusqu'en 2008, elle était l'œuvre d'une équipe de volontaires dirigée par le Prof. Romain Van Eenoo (Université de Gand). L'ouvrage de référence actuel est réalisé dans le cadre d'une coopération entre trois partenaires : la Commission Royale d'Histoire, les Archives de l'État et la Société pour le Progrès des Études Philologiques et Historiques (éditeur de la RBPH). Une version papier annuelle est publiée dans la «Revue belge de Philologie et d'Histoire / Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis». Sur le site internet de cette revue (http://www.rbph-btfg.be/fr_biblio.html), toutes les années de la Bibliographie de l'Histoire de Belgique (1953-2008) sont consultables en format PDF. La référence des publications, parues après 2008, est introduite dans la base de données électronique des Archives de l'État, Vubis.

Des remarques similaires à ce qu'on a pu constater concernant la Commission Royale d'Histoire peuvent être formulées concernant la Commission Royale pour la Publication des Anciennes Lois et Ordonnances, créée en 1846 dans le but de publier, aux frais de l'État, «un recueil des dispositions qui ont régi les divers territoires dont se compose la Belgique actuelle, avant leur réunion à la République française». La Commission devait donc réunir les textes historiques et juridiques propres au passé, dans lequel la jeune nation belge voulait trouver l'un des fondements de son identité. Cette Commission opère toujours, sous l'égide (et avec le financement) du Ministère fédéral de la justice. Une très grande partie de ses publications, concernant en premier lieu l'histoire juridique et institutionnelle, touche à l'histoire médiévale ; un survol sur < http://justice.belgium.be/fr/information/bibliotheque/commission_royale_pour_la_publication_des_anciennes_lois_et_ordonnances/ >.

Une autre institution "fédérale" a pour mission d'encadrer et de faciliter la recherche historique. Il s'agit du Belgisch Historisch Instituut in Rome/Institut historique belge de Rome L'ouverture au public des Archives vaticanes, en 1881, a eu pour effet d'attirer l'implantation d'un grand nombre de centres de recherche européens dans la capitale italienne. Mis sur pied en 1902, l'Institut belge s'inspirait du modèle allemand, axé sur la publication de sources et sur l'exemple français d'un centre de recherche interdisciplinaire. Toutefois l'Institut n'a vraiment démarré qu'en 1922, lorsque des membres de la Commission Royale d'Histoire, et en premier lieu Henri Pirenne, ont repris la direction et organisé un financement plus ample, avec le soutien du FNRS. Grâce

à ses liens privilégiés avec la Fondation Princesse Marie-José, le BHIR-IHBR s'installe en 1939 dans la nouvelle Academia Belgica. Cette "maison belge" à Rome est le fruit d'un lobbying actif des administrateurs de la Fondation, avec à l'arrière-plan le mariage de la princesse Marie-José de Belgique, avec le dernier roi d'Italie Umberto II en 1930. La Belgique a pris exemple sur d'autres pays, qui possèdent aussi une résidence réservée aux intellectuels et aux artistes. L'acquisition du bâtiment date de 1936. Aujourd'hui l'Institut est géré par un comité où sont représentés toutes les universités, les deux académies, les Archives générales du Royaume, le FWO et le FNRS et *belspo*. Dès son origine, l'Institut publie plusieurs séries d'éditions de sources et un bulletin ; voir pour un survol : < http://www.bhir-ihbr.be/fr/index.php >.

Comme nous l'avions déjà remarqué en évoquant dans la revue «Città & Storia», l'activité de la banque Crédit Communal de Belgique, érigée en 1860 comme banquier privilégié des villes et communes du pays, a développé, à partir de son centenaire, en 1960, une activité culturelle considérable. A partir de 1961, s'est constitué dans ce cadre un Comité des publications, devenu dès 1962 Comité d'histoire, mieux connu comme Comité d'histoire Pro Civitate. Le premier président en fut le professeur de l'Université de Liège, ancien élève de Henri Pirenne, Fernand Vercauteren (il resta en fonction jusqu'en 1977). A partir de 1962, le Comité organisa des colloques, souvent en lien direct avec l'histoire financière et urbaine. Il mis sur pied des concours pour couronner et publier des thèses de doctorat et des mémoires de licence. Il publia des séries cartographiques (Carte de Ferraris, Albums de Croÿ, anciens plans et cartes de villes). Rien que dans la série in-8° de ses publications, le Comité édita cent monographies (thèses et actes de colloques) entre 1963 et 1999. En 1996, la fusion du Crédit communal avec la banque française Crédit local de France allait aboutir à la création d'une nouvelle institution la banque Dexia. Graduellement, cette institution perdit son intérêt pour le mécénat culturel et pour l'histoire locale et financière. Le Comité d'histoire continua à attribuer des prix, pendant quelques années. En 2006, il mit fin à ses activités pour reprendre son soutien à la production historique, dans le contexte des deux académies (francophones et néerlandophones) comme Comité Pro Civitate. Depuis 2008, il sélectionne alternativement un manuscrit néerlandophone et francophone, pour l'attribution d'un prix annuel.

Les médiévistes belges et leurs publications ont bien sûr rayonné largement, il importe ici d'attirer l'attention sur quelques éditeurs et séries qui sont typiquement liés à la Belgique. En tout premier lieu, il convient de refaire mention de la «Revue belge de Philologie et d'Histoire», publication prestigieuse et internationale, qui outre sa fonction bibliographique pour l'histoire de Belgique, diffuse les travaux des historiens et des philologues parmi lesquels les médiévistes tiennent un place de choix.

Les universités, essentiellement du côté francophone, possèdent des presses universitaires ou des maisons d'édition locales : Editions de l'Université de Bruxelles < www.editions-universite-bruxelles.be/ >; Presses Universitaires de Liège < www.presses.ulg.ac.be >; Presses Universitaires de Louvain pul.uclou-

vain.be/ ; Publications des Facultés universitaires Saint-Louis < www.i6doc.com/fr/editeurs/?=editeur > (histoire du droit et des institutions) ; Presses Universitaires de Namur < https://unamur.be/asbl/pun >. Côté flamand, l'Université catholique de Leuven est la seule à continuer cette tradition. La Leuven University Press est une maison d'édition fondée en 1971. Elle regroupe les anciennes séries des facultés de Leuven, < http://upers.kuleuven.be/en >. Comme une grande partie de la production scientifique des universités néerlandophones se fait en Anglais, des éditeurs de revues et de livres anglo-saxons accueillent désormais les publications, de même que les éditeurs néerlandais. En ce qui concerne les éditions en néerlandais, la maison d'édition Verloren (à Hilversum, Pays-Bas), existant depuis 1979, est à signaler comme éditeur d'un grand nombre de livres et de revues spécialisées, voir < http://www.verloren.nl/over-ons >. Une partie importante des recherches des médiévistes néerlandophones ont traditionnellement été publiées dans les revues des Pays-Bas. Il faut d'abord citer les «Bijdragen en mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden» (BMGN), portant aussi, depuis récemment, le nom de «Low Countries Historical Review» (voir < www.bmgn-lchr.nl >). Pointons de même la fusion de deux revues specialisées, «Millenium» et «Jaarboek voor Middeleeuwse Geschiedenis» donnant naissance en 2014 au Journal «The Medieval Low Countries» édité par la maison Brepols. Cette revue publiera des textes en anglais et en français dans une perspective résolument interdisciplinaire.

Dans le domaine des collaborations éditoriales avec la France, on notera que la revue «Le Moyen Âge» a été créée par une équipe franco-belge en 1888 ; son comité éditorial est toujours composé de cette façon aujourd'hui. Elle rassemble des articles d'histoire, histoire littéraire, de philologie médiévale et s'intéresse aux sciences auxiliaires. Elle est publiée par la maison De Boeck qui compte parmi sa production, destinée aux lecteurs universitaires, une série intitulée «Bibliothèque du Moyen Âge» contenant de nombreuses monographies issues notamment d'auteurs belges francophones < www.deboecksuperieur.com/disciplines/23854_3/histoire-histoire-de-l-art.html >. Pour l'histoire médiévale encore, une entreprise d'origine et d'implantation belge se positionne comme la plus importante par le volume, le nombre des publications et le rayonnement international ; il s'agit de la maison d'édition Brepols (située à Turnhout) < http://www.brepols.net/Pages/Home.aspx >. Elle est responsable de quelques séries essentielles pour la diffusion des résultats de la recherche en histoire médiévale : *International Medieval Bibliography*, *Studies in European Urban History (1200-1800)*, *Corpus Christianorum*, *The Medieval Countryside* etc.

Marc Boone
Université de Gand
Marc.Boone@UGent.be

Claire Billen
Université Libre de Bruxelles
claire.billen@ulb.ac.be

Reti Medievali Rivista, 16, 1 (2015)
<http://rivista.retimedievali.it>
ISSN 1593-2214 © 2015 Firenze University Press
DOI 10.6092/1593-2214/466

Les structures de la recherche en France (instituts de recherches, structures académiques, sociétés)

par Simone Balossino

Avant-propos

Comme dans beaucoup d'autres pays, la recherche fondamentale en France souffre, depuis plusieurs années, d'un manque de moyens et d'une mécompréhension diffuse de la part des citoyens. Dans un monde où la compétitivité semble être devenue la seule règle, elle semble pâtir d'une faiblesse dans sa perspective économique, car elle est effectuée, en majeure partie, dans des laboratoires publics financés par l'État, à l'inverse de la recherche appliquée qui mobilise très concrètement le monde industriel. Même si ces deux mondes sont de moins en moins cloisonnés l'un par rapport à l'autre et si les pouvoirs publics affichent systématiquement la volonté de soutenir la recherche fondamentale, nous ne pouvons ignorer les difficultés qui pèsent sur certaines disciplines, notamment sur les sciences humaines et sociales.

Il faut en effet préciser que les structures françaises qui soutiennent la recherche ont été profondément modifiées à partir des années 2000. Tous les organismes de recherche et les établissements d'enseignement supérieur publics, notamment les universités, ont été progressivement transformés, en suivant les contraintes du marché et les besoins du monde politique. Il n'est pas inutile, en effet, de rappeler que, depuis le mois d'avril 2014, l'administration de l'enseignement supérieur et de la recherche est rattachée directement au ministère de l'Éducation Nationale et que depuis cette date le ministre, qui auparavant était en charge uniquement de l'enseignement supérieur et de la recherche, a été remplacé par un secrétariat d'État chargé de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche. Une série de réformes a aussi contribué à rendre de plus en plus complexe le cadre à l'intérieur duquel la recherche publique est gérée, en accumulant de nouvelles stratifications. Elles rendent, aujourd'hui,

de moins en moins lisible le monde de la recherche, tant pour les chercheurs eux-mêmes, que pour les citoyens.

En ce qui concerne la recherche en histoire médiévale, une présentation ponctuelle des structures favorisant l'activité des chercheurs se révèle être une tâche assez délicate. Un maillage entre les structures de recherche s'est en effet constitué et il assure le rassemblement de moyens pour favoriser la recherche dans soixante-quinze universités, une quarantaine d'établissements scientifiques, culturels et professionnels, de nombreuses écoles et plus d'une vingtaine d'organismes de recherche. À ces structures de base, une série d'instituts de coordination et de pôles pluridisciplinaires d'excellence ou des ensembles d'équipes sont venus s'ajouter au cours de dernières années : les IdEx (*Initiatives d'excellence*), les LabEx (*Laboratoire d'excellence*) ou encore des Equipex (*Équipement d'excellence*), une agence de financement de la recherche sur projets, l'ANR (*Agence Nationale de la Recherche*), et une agence supérieure d'évaluation de la recherche et de l'enseignement supérieur, aujourd'hui dénommée l'HCERES (*Haut conseil de l'évaluation de la recherche et de l'enseignement supérieur*).

Les difficultés qui ont frappé le développement des politiques menés en faveur de l'enseignement universitaire et de la recherche dans de nombreux pays n'ont pas épargné la France, qui doit affronter aujourd'hui des défis budgétaires et politiques de plus en plus grands. Ces contraintes produisent, très concrètement, un déplacement progressif de la recherche traditionnelle publique vers le monde de la recherche privé. Soutenues par un discours qui demande plus de compétitivité à l'université et un renforcement de la position internationale du pays en matière scientifique, ces réformes ont affecté grandement les sujets et les pratiques du travail de recherche.

Dans ce contexte mouvant et fragmenté, les institutions chargées d'encourager la recherche scientifique établissent en effet des thèmes ou axes prioritaires qui tendent à emprisonner les nouveaux travaux à l'intérieur de grilles souvent trop rigides. Cela conduit à la valorisation des recherches qui s'insèrent dans les axes fixés par ces instances mêmes, mais défavorisent les projets non conformes. Cette situation oblige les disciplines historiques à s'ouvrir à des réalités parfois éloignées de leur domaine disciplinaire coutumier, notamment dans le domaine des « humanités numériques ». Aujourd'hui, les agences d'évaluation de la recherche scientifique, académiques ou ministérielles, sont par exemple très attentives aux liens qui se tissent entre les chercheurs et le monde de l'entreprise ou des institutions territoriales et soutiennent davantage les projets qui s'insèrent dans cette démarche. (< http://www.enseignementsup-recherche.gouv.fr/pid24889/presentation-de-la-recherche.html >).

Compte tenu de ce cadre général, la recherche en histoire médiévale continue de bénéficier d'une situation encore acceptable en comparaison à d'autres pays européens. Cela ne signifie pas que la situation actuelle est résolument favorable à la recherche. Il est clair, si l'on regarde les nombreux appels à pétition, les dénonciations fréquentes des coupures financières, le manque de

moyens grandissant, que la plupart de ces institutions sont loin d'être en bonne santé. Mais le dynamisme des instituts de recherche et des laboratoires universitaires est réel et cela en dépit de décisions politiques contestables.

Une présentation des structures de la recherche en France – qui est ici volontairement succincte – doit commencer par ces organismes : le CNRS (*Centre National de la Recherche Scientifique*) et les UMR (*Unité mixte de recherche*) ou EA (*Équipe d'accueil*), distribuées dans les différents pôles universitaires. La France peut compter en outre sur des établissements dont le prestige s'est accru dans le temps et qui constituent encore aujourd'hui des pôles d'excellence dans les différents domaines de recherche : les grandes écoles et les institutions à l'étranger. Ce tableau est enfin complété par le monde associatif qui contribue souvent au développement et au financement de la recherche scientifique au niveau régional et local.

Ressources

1. *Instituts de recherche, laboratoires et Universités*

1.1. *Le CNRS et les agences de moyens*

La recherche scientifique en histoire médiévale est structurée autour du CNRS. Le *Centre National de la Recherche Scientifique* (< http://www.cnrs.fr/ >) est un organisme public de recherche, placé sous la tutelle du Ministère de l'Éducation nationale, de l'Enseignement supérieur et de la Recherche (< http://www.enseignementsup-recherche.gouv.fr >). Le CNRS couvre, bien évidemment, la totalité des champs scientifiques, et se divise en dix instituts qui représentent les disciplines majeures. Les sciences médiévales font partie de l'*Institut des sciences humaines et sociales* (ISHS, < http://www.cnrs.fr/inshs/ >). Au sein de cet institut, les différentes disciplines sont encore divisées, chacune avec un code spécifique. La section qui s'occupe des sciences historiques de l'Antiquité et du Moyen Âge est la n. 32 et elle est pilotée par l'ISHS. Si à l'intérieur des unités de recherche du CNRS opèrent des chercheurs (chargés de recherche – CR – et directeurs de recherches – DR), des ingénieurs (tout particulièrement des ingénieurs de recherche – IR – et des ingénieurs d'études – IE), ainsi que des techniciens, affectés directement aux structures du *Centre*, la plupart du personnel travaille, en règle générale, dans les unités externes qui y sont associées. Le CNRS offre son soutien à des laboratoires de recherche intégrés aux universités et les chercheurs du CNRS travaillent donc généralement dans un laboratoire universitaire.

En ce qui concerne l'histoire du Moyen Âge, le CNRS compte en son sein une seule unité propre (UP), *L'Institut de recherche et d'histoire des textes* (IRHT, < http://www.irht.cnrs.fr/ >). L'IRHT se consacre à la recherche fondamentale sur les manuscrits médiévaux et les imprimés anciens. Il relève, pour cela, des sections 32 et 35 du CNRS (*Mondes anciens et médiévaux* et

Sciences philosophiques et philologiques, sciences de l'art). En suivant une longue tradition et en comptant sur une renommée internationale, les chercheurs de l'IRHT se spécialisent en des enquêtes philologiques, lexicographiques, historiques, paléographiques et codicologiques. Aujourd'hui, l'IRHT est une référence pour l'étude des manuscrits et ainsi que pour les travaux d'édition critique des textes du Moyen Âge et du début de la Renaissance. L'IRHT comptait en 2013 une centaine de membres (chercheurs, ingénieurs et techniciens), dont deux tiers environ font partie du personnel permanent du CNRS, les autres se partageant entre personnel contractuel et membres associés.

En 2005 le panorama de la recherche française s'est enrichi, en outre, de l'Agence nationale de la recherche (ANR), institution centralisée qui finance la recherche publique avec la distribution de crédits sur plusieurs années (3 en général, plus 1 an renouvelable). Les projets soumis à l'ANR sont portés par une ou plusieurs équipes de recherche, en partenariat avec des institutions publiques ou privées, et bénéficient de crédits spécifiques après une évaluation (< http://www.agence-nationale-recherche.fr/ >). L'ANR est désormais un acteur important dans le soutien aux laboratoires de recherche en France. Et cela a modifié grandement les pratiques académiques d'élaboration des projets de recherche. Il est en effet utile d'évoquer les difficultés de plus en plus grandes que les universitaires rencontrent dans le montage de ces programmes de recherche pluriannuels. De plus, les institutions de recherche ne disposent pas toujours d'un support administratif ou technique idoine et dédié pour le suivi des projets et pour la gestion des moyens attribués. Cela conduit parfois à la disparition des unités les plus petites dans le panorama des financements de l'ANR.

1.2. *Laboratoires et universités*

Les laboratoires financés par le CNRS sont des *Unités mixtes de recherche* (UMR), c'est à dire des équipes qui disposent d'un contrat signé entre plusieurs établissements d'enseignement et de recherche. Les UMR sont souvent des laboratoires qui regroupent des chercheurs et des enseignants-chercheurs d'une ou plusieurs universités travaillant autour de thématiques communes. Les UMR sont les véritables acteurs de la recherche scientifique en France car elles disposent de lignes budgétaires dédiées et d'un personnel propre, affecté par les différents tutelles (CNRS, universités, grandes écoles …). À côté des UMR existent, en plus grand nombre, des groupes de petite taille, les *Équipes d'accueil* (EA), "labellisés", c'est à dire certifiés, et financés uniquement par le Ministère de la Recherche à travers l'université de rattachement.

Les laboratoires sont en première ligne en ce qui concerne la formation des étudiants de Master (niveau *Laurea magistrale* en Italie), des doctorants et gèrent également la politique de recrutement des universités. La formation des étudiants est structurée en France sur le modèle de la LMD : 3 années

de Licence, 2 années de Master et Doctorat. Le premier échelon de la formation à la recherche est constitué par le Master. Le mémoire de Master 1 (M1), qui est réalisé au cours de la première année du deuxième cycle d'études universitaires, reste un travail préparatoire qui est le plus souvent approfondi lors d'une deuxième année de Master. Le mémoire de M2 est en effet effectué par des étudiants terminant leur cursus universitaire. Ce travail peut parfois donner lieu à des recherches de qualité, aboutissant à la publication. Après l'obtention d'un Master 2, l'étudiant peut s'inscrire en doctorat. On préconise toutefois l'obtention, avant la thèse, d'un concours pour l'enseignement secondaire : le CAPES et, surtout, l'Agrégation. Bien que ces concours ne soient pas obligatoires pour le prolongement des études doctorales, ils augmentent considérablement, dans un certain nombre de cas, les chances d'insertion professionnelle. La durée de la thèse peut varier d'une école doctorale à l'autre mais les instances décisionnelles préconisent de plus en plus une réalisation du travail de thèse en 3 ans. Compte tenu des attentes des jurys et des difficultés propres à la recherche, ce délai est rarement respecté pour les thèses d'histoire médiévale. L'accès en doctorat est libre, mais un changement majeur est en train de se généraliser auprès des écoles doctorales : désormais on privilégie toujours plus l'inscription en thèse d'étudiants bénéficiant d'un financement – une allocation – octroyé par les écoles doctorales ou par des bourses régionales ; longtemps dominant en France, le cas de l'étudiant inscrit en thèse tout en étant parallèlement en poste auprès d'un établissement d'enseignement secondaire (collège ou lycée) en tant que fonctionnaire est, ainsi, en train de perdre de son importance. La plupart des doctorants accomplissent aujourd'hui leur recherche dans le cadre d'un contrat financé par un laboratoire ou un grand établissement (ENS, EHESS, etc.). Et en règle générale, ces allocataires de recherches doivent exercer des tâches d'enseignement universitaire (à la hauteur de 68 heures par an) ou pratiquer, le cas échéant, des activités de valorisation et diffusion de leur travail de recherche. Dans ce contexte, il arrive aussi, toujours plus souvent, qu'un étudiant en fin de thèse ou l'ayant depuis peu terminée soit recruté par une université en qualité d'ATER (attaché temporaire d'enseignement et de recherche), un contrat à terme d'un an, renouvelable jusqu'à un maximum de 4 ans, qui l'oblige à fournir un service d'enseignement annuel comparable à celui d'un maître de conférence (192h par an) ; les contrats postdoctoraux (souvent d'une seule année) sont, eux, encore relativement rares dans le panorama de la recherche française en histoire médiévale.

Après la soutenance de la thèse, les nouveaux docteurs en histoire médiévale peuvent demander la « qualification », une étape nécessaire pour pouvoir se présenter aux concours ouverts dans les universités. La qualification est octroyée par le *Conseil national des universités* (CNU) une instance qui se prononce sur les carrières individuelles des enseignants-chercheurs, divisés en deux catégories : les maîtres de conférences (MCF) et les professeurs des universités (PR). C'est la section 21 qui, après examen du dossier du candidat, de son rapport de thèse et de son activité scientifique et d'enseignement, attri-

bue la qualification aux médiévistes (< http://www.cpcnu.fr/web/section-21/presentation >). Cette procédure nationale, qui est demandée également aux candidats étrangers, a lieu en fin de chaque année, de septembre à décembre (les listes de qualification sont rendues publiques en février de l'année suivante). Les candidats ainsi qualifiés peuvent se présenter aux concours dans les universités, sur des postes souvent fléchés selon les nécessités pédagogiques et scientifiques des établissements. Les concours ont lieu habituellement chaque année entre le mois de mai et juin en suivant une procédure commune. Le portail < https://www.galaxie.enseignementsup-recherche.gouv.fr/ensup/cnu.html > centralise les demandes aux postes et permet l'inscription des candidats.

Seules trois UMR regroupent des chercheurs et des enseignant chercheurs travaillant exclusivement sur des thèmes d'histoire médiévale. La plupart des autres UMR ou EA réunissent au contraire des chercheurs d'horizons différents, s'intéressant aussi à d'autres disciplines ou périodes historiques. Nous proposons ici une liste non exhaustive des principaux laboratoires français avec une brève indication de leurs activités et de leurs axes de recherche. Ce derniers peuvent varier ou changer selon les stratégies scientifiques des organismes. Nous les répertorions en l'état, selon la présentation faite par chaque unité de recherche et en respectant un simple ordre alphabétique. Bien évidemment une telle présentation ne donne pas la possibilité de mettre réellement en valeur les travaux de chaque équipe. On renvoie donc aux sites internet des unités pour une vision plus détaillée des projets de recherche des UMR ou des EA.

- L'EA 3400 ARCHE (*Arts, Civilisation et Histoire de l'Europe*) est l'équipe de recherche en sciences historiques de l'université de Strasbourg. Elle regroupe les historiens et les historiens de l'art travaillant sur le Moyen Âge, les Temps Modernes et la période contemporaine (< http://ea3400.unistra.fr/index.php?id=4180 >). Les axes de recherche sont : 1) Sources, savoirs, méthodes ; 2) Espaces, identités, frontières ; 3) Autorité, contrainte, liberté.
- L'UMR 6298 ArTeHiS (*Archéologie, Terre, Histoire et Sociétés*) est une unité mixte de recherche placée sous la triple tutelle du CNRS (Institut des Sciences Humaines et Sociales et Institut Écologie et Environnement), de l'Université de Bourgogne de Dijon et du Ministère de la Culture et de la Communication. Les axes thématiques et transversaux de l'UMR sont organisés autour de trois concepts, « Anthropisation, Artefaction et Sociétés ». Font partie de ce laboratoire les médiévistes, historiens, historiens de l'art et archéologues, mais aussi les géo-archéologues et les spécialistes des sciences de l'environnement, de la Protohistoire à nos jours.
- Une équipe d'accueil constituée uniquement par des médiévistes est l'EA 4583 CEMM (*Centre d'Études Médiévales de Montpellier*) basée à l'université de Montpellier et issue de la fusion de deux anciennes équipes dans lesquelles travaillaient des médiévistes de tous horizons disciplinaires. L'équipe est composée d'enseignants-chercheurs littéraires, musicologues, historiens

de l'art, historiens de l'Orient latin et chrétien et historiens des espaces occidentaux. Les programmes engagés, qui prônent une forte multidisciplinarité, sont articulés autour de trois axes : 1) Images, textes et musique ; 2) Gouverner les âmes, gouverner les hommes ; 3) En quête de vérité : témoignage et critique (< http://cemm.upv.univ-montp3.fr/ >).

• L'EA 2616 CERHIC (*Centre d'Études et de Recherche en Histoire Culturelle*) de l'université de Reims Champagne-Ardenne associe des historiens de toutes les périodes, des historiens de l'art, des musicologues et des civilisationnistes. Les axes de recherche de l'équipe sont : 1) Dynamisation des territoires et valorisation du patrimoine ; 2) Textes, représentations, normes et identité ; 3) Vignes et vin de Champagne (< http://cerhic.hypotheses.org/ >).

• Le CESCM (*Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale*) UMR 7302 est une unité de recherche relevant conjointement de l'Université de Poitiers et du CNRS et liée par convention au Ministère de la Culture et de la Communication (< http://cescm.labo.univ-poitiers.fr/ >). Dirigé actuellement par Cécile Treffort il constitue un pôle de recherche pluridisciplinaire sur la civilisation du Moyen Âge (VIIIe-XIVe siècle) sous tous ses aspects : histoire, histoire de l'art, iconographie, architecture, archéologie, littérature, linguistique, épigraphie, musique. La recherche du CESCM est structurée autour de quatre axes thématiques : 1) Espace, pouvoir et religion ; 2) Lettres et textes médiévaux ; 3) Signes, formes et représentations ; 4) Territoires, monuments et techniques. Le CESCM compte à ce jour 45 chercheurs, enseignants-chercheurs ou membres associés, 40 doctorants et 15 ingénieurs, techniciens ou administratifs relevant du CNRS ou de l'Université de Poitiers. De plus, il édite les *Cahiers de civilisation médiévale*, revue rendant compte de la recherche internationale sur la civilisation romane du Xe au XIIe siècle (< http://cescm.labo.univ-poitiers.fr/poles-editoriaux/cahiers-de-civilisation-medievale >).

• L'UMR 7323 CESR (*Centre d'Études Supérieures de la Renaissance*) est un centre de recherche qui accueille, à l'université de Tours, des chercheurs travaillant sur la Renaissance (< http://cesr.univ-tours.fr/decouvrir-le-cesr/ >). Avec actuellement 121 étudiants, dont 50 doctorants, et 50 enseignants chercheurs, le CESR est un institut de référence pour les études sur la Renaissance et l'époque moderne. De plus, le Centre dispose d'une bibliothèque spécialisée dans les limites chronologiques d'une Renaissance européenne et des « Nouveaux mondes », c'est à dire allant du milieu du XIVe au début du XVIIe siècle.

• Le CERCOR (*Centre Européen de Recherche sur les Congrégations et les Ordres Religieux*) est un centre de recherche basé à l'Université de Saint-Étienne Jean Monnet. Il est associé à l'UMR 8584 LEM (*Laboratoire d'Études sur les Monothéismes*). L'équipe, qui s'occupe essentiellement d'histoire monastique et religieuse, est structurée autour de cinq axes de recherche : 1) Histoire culturelle du monachisme entre Europe et Méditerranée ; 2) Corpus historique, archéologique et topographique ; 3) Le monachisme dans l'Europe moderne : érudition, spiritualité et culture ; 4) Religion, religieux et sociétés en Europe (Antiquité-période contemporaine) ; 5) *Ordo, regimen,*

status. Le gouvernement des communautés, de l'expérience ecclésiale à l'État moderne (XIe-XVIe siècle) (< http://portail.univ-st-etienne.fr/bienvenue/utilitaires/centre-europeen-de-recherches-sur-les-congregations-et-ordres-religieux-207991.kjsp >).

• L'EA 1001 CHEC (*Centre d'Histoire « Espaces et Cultures »*), fondé en 1991 et fort de 42 enseignants-chercheurs et de 45 doctorants, réunit archéologues, historiens, historiens de l'art, civilisationnistes et musicologues de l'Université Blaise Pascal de Clermont-Ferrand. Développant une histoire culturelle du politique, une histoire sociale du religieux, une histoire des créations culturelles, une histoire et une archéologie des territoires, les recherches de ses membres s'articulent autour de quatre axes : 1) Opposition dans la Cité ; 2) Dynamiques culturelles et artistiques ; 3) Plaines et montagnes ; 4) Circulation des hommes et des idées (< http://chec.univ-bpclermont.fr/ >).

• Le CIHAM-*Histoire, Archéologie, Littératures des mondes chrétiens et musulmans médiévaux* est, depuis 1994, l'UMR 5648, une unité mixte de recherche associant le CNRS, l'Université Lumière-Lyon 2, l'EHESS, l'ENS de Lyon, l'Université d'Avignon et des Pays du Vaucluse (UAPV) et l'Université Jean Moulin-Lyon 3 (< http://ciham.ish-lyon.cnrs.fr/ >). Le CIHAM regroupe aujourd'hui 66 chercheurs et enseignants-chercheurs, 64 doctorants, 11 ingénieurs et techniciens et une soixantaine de membres associés, dont des nombreux universitaires étrangers. La direction de l'unité est localisée à Lyon à l'Institut des Sciences de l'Homme. Dirigé actuellement par Jean-Louis Gaulin, le laboratoire rassemble des archéologues, des historiens et des littéraires dont les travaux sont centrés sur le Sud-Est de la France et l'ensemble du monde méditerranéen, du Ve au XVe siècle. Le CIHAM est aussi un pôle majeur pour les études sur les mondes méditerranéens, sur la vallée du Rhône et sur l'Islam médiéval. Les recherches de ses membres se divisent en 5 axes de recherche : 1) Territoires, marges et frontières ; 2) Pouvoir et autorité en Orient et en Occident ; 3) Construction et communication des savoirs au Moyen Âge ; 4) Écritures, livres, translations 5) Hommes, biens, marchés. Un axe transversal dédié aux Humanités numérique est aussi présent. Parmi les opérations du CIHAM il faut rappeler la vaste entreprise d'édition électronique des *registres et des lettres des papes du XIIIe au XIVe siècle*. Avec le soutien de l'École Française de Rome et de l'IRHT, plus de 80 volumes ont été publiés et sont disponibles en ligne auprès de l'éditeur Brepols (BREPOLiS - *Brepols' online publications* (< http://www.brepolis.net/ >). Deux sites sont dédiés aux travaux autour des archives pontificales (*Les vies des papes d'Avignon de Baluze* < http://baluze.univ-avignon.fr/ > et *Les Archives du gouvernement central de l'Église aux XIIIe et XIVe siècles* < http://cpa.univ-avignon.fr/>.

• L'UMR 6273, CRAHAM (*Centre de Recherches Archéologiques et Historiques Anciennes et Médiévales*) de l'Université de Caen Basse-Normandie, intitulé au fondateur du Centre et éminent archéologue Michel de Boüard, étudie les sociétés du passé dans l'espace et dans le temps, en travaillant sur leurs dynamiques culturelles et la production de territoires. Les membres du

CRHAM se regroupent à l'intérieur de deux équipes, fortement ancrées dans le domaine de l'archéologie médiévale : Culture et espaces et Dynamiques sociales et construction des paysages. Les axes de recherche recouvrent une série de champs thématiques : 1) Conquête, héritages et emprunts culturels, identité ; 2) Le fait religieux et son inscription dans l'espace ; 3) Archéologie des communautés rurales ; 4) Élites et lieux de pouvoirs ; 5) De la campagne à la ville : Groupes sociaux et formes de l'habitat ; 6) Production, diffusion et réseaux d'échanges ; 7) Archéologie des espaces fluviaux et littoraux de l'échelle régionale à l'échelle européenne (< http://w3.unicaen.fr/crahm/ >).

• L'EA 2356 CRESC (*Centre de Recherche Espaces, Sociétés, Culture*) est une unité de recherche de l'UFR Lettres, Sciences de l'Homme et des Sociétés de l'université Paris 13. Les recherches de ses membres sont organisées autour de 5 axes thématiques : 1) La ville et ses marges ; 2) Santé et société ; 3) Élites et réseaux ; 4) Dynamique et pratique des régulations ; 5) Patrimoine et sacré (< http://www.univ-paris13.fr/cresc/index.php?option=com_frontpage&Itemid=1 >).

• L'EA 1587 CHSCO (*Centre d'Histoire Sociale et Culturelle de l'Occident*) de l'Université Paris Ouest - Nanterre-La Défense, regroupe des médiévistes et des modernistes travaillant sur la période comprise entre le XIIe et XIXe siècle. L'équipe a orienté ses recherches sur un axe unique, à savoir l'étude des rapports entre société, politique et religion, du XIe siècle à la Révolution. Parmi les thématiques abordées par ses membres figurent des recherches autour des croyances, des pratiques et de histoire sociale du religieux ; pouvoirs et savoir ; groupes et territoires ; catégories intermédiaires ; culture, politique et relations internationales (< http://www.u-paris10.fr/recherche/ea-1587-centre-d-histoire-sociale-et-culturelle-de-l-occident-xiiieme-xviiieme-siecles-chsco--205887.kjsp?RH=rec_lab >).

• L'EA 4392 CRHEC (*Centre de Recherche en Histoire Européenne Comparée*) réunit les enseignants chercheurs de l'université Paris-Est - Créteil Val-de-Marne, dans les domaines de l'histoire des États, des sociétés et des cultures de l'Antiquité à nos jours. Les recherches se développent selon quatre axes qui recouvrent les travaux aussi bien collectifs qu'individuels menés au sein de l'équipe : 1) Mobilités et territoires ; 2) Élaboration, usage et diffusion du savoir ; 3) Normes et exercices de la norme ; 4) Religions et rituels (< http://crhec.u-pec.fr/ >).

• L'EA 599 CRHIPA (*Centre de Recherche en Histoire et Histoire de l'Art. Italie, Pays Alpins, Interactions internationales*) rassemble les enseignants chercheurs de l'Université de Grenoble Pierre-Mendès France. Les recherches de ses membres se dirigent vers l'histoire et l'histoire de l'art de l'Italie et de ses marges (en particulier le domaine alpin) de l'Antiquité à nos jours. Le programme de recherche y est établi selon 3 axes de recherche : 1) Cultures, religions, patrimoine. L'Italie et ses voisinages ; 2) Politique et langages. L'Italie à l'aune des comparaisons ; 3) Interactions et circulation des savoirs : l'Italie au cœur de l'Europe (< http://crhipa.upmf-grenoble.fr/0_0_0_0_Accueil_0.html >).

• L'EA 1163 CRHIA (*Centre de Recherches en Histoire Internationale et Atlantique*) regroupe des enseignants-chercheurs des Universités de Nantes et de La Rochelle. L'équipe rassemble des chercheurs en histoire ancienne, histoire médiévale, histoire moderne, histoire contemporaine, lettres et langues. Les travaux des membres s'articulent autour d'une thématique fédératrice (Formes, espaces et acteurs des échanges internationaux de l'Antiquité à nos jours) déclinée sur plusieurs axes (< http://www.crhia.fr/ >).
• Les enseignants chercheurs de l'Université Paris 8 - Vincennes Saint-Denis se regroupent autour de l'EA 1571 (*Centre de Recherches Historiques : Histoire des Pouvoirs, Savoirs et Sociétés*). En privilégiant une démarche transpériodique et transthématique, les membres de l'équipe se partagent 3 axes : 1) Histoire non institutionnelle du politique et des pouvoirs, formation des savoirs ; 2) Migrations, colonisation, genèse de l'Europe ; 3) Histoire intellectuelle. (< http://www2.univ-paris8.fr/recherche-histoire/ >).
• L'UMR 6258 CERHIO (*Centre de Recherches Historiques de l'Ouest*) bénéficie de 5 tutelles (CNRS, Université de Rennes 2, Université d'Angers, Université de Bretagne Sud, Université du Maine). Le programme scientifique est construit autour des 3 axes fondamentaux de l'unité : 1) Pouvoirs et engagements politiques et religieux ; 2) Fonctionnement et représentation des sociétés ; 3) De la terre à la mer, espaces et échanges (< http://www.sites.univ-rennes2.fr/cerhio/ >).
• L'Université de Perpignan - Via Domitia ressemble ses enseignants chercheurs en histoire autour de l'EA 2984 CRHISM (*Centre de recherches historiques sur les sociétés méditerranéennes*). Trois axes y sont développés : 1) Productions, échanges, mobilité ; 2) Arts, patrimoine, représentations ; 3) Normes et transgressions dans les société méditerranéennes (< https://crhism.wordpress.com/ >).
• L'EA 4270 CRIHAM (*Centre de Recherche Interdisciplinaire en Histoire, Histoire de l'Art et Musicologie*) réunit des chercheurs en histoire, histoire de l'art et musicologie de l'université de Limoges. Les recherches de ses membres sont pluridisciplinaires et se développent dans un cadre chronologique étendu, de l'Antiquité à l'époque contemporaine, et dans un espace large, depuis l'Europe, jusqu'à l'Afrique du Nord et, outre Atlantique, la Nouvelle France (< http://www2.flsh.unilim.fr/recherche/spip.php?rubrique41 >).
• L'EA 3945 (*Centre de Recherche Universitaire Lorrain d'Histoire*) regroupe des historiens de l'université de Lorraine (Nancy et Metz), associant des historiens de l'art et des musicologues. Les 3 équipes du laboratoire (Histoire des faits religieux, Politique et conflits et Dynamiques culturelles et constructions sociales) travaillent autour d'une thématique commune : la correspondance en histoire (< http://crulh.univ-lorraine.fr/ >).
• L'UMR 8596 *Centre Roland Mousnier* est un centre de recherches en histoire médiévale, moderne et contemporaine regroupant les historiens de l'Université Paris IV Sorbonne. La transversalité et transpériodicité caractérisent les travaux des membres qui se divisent autour de 7 axes de recherche : 1) Démographie historique et histoire de la famille et de l'éducation ; 2) Jeux

et enjeux des pouvoirs. V^e^-XVe siècle ; 3) Histoire du judaïsme et des minorités ; 4) Ville, État, Société ; 5) Anthropologie historique ; 6) Défense, stratégie et relations internationales ; 7) Mondialisation et aires culturelles (< http://centrerolandmousnier.fr/ >).

- Le laboratoire EA 4343 CALHISTE (*Cultures, Arts, Littératures, Histoire, Imaginaires, Sociétés, Territoires, Environnement*) rassemble une cinquantaine de chercheurs en lettres et sciences humaines de l'Université de Valenciennes et du Hainaut Cambrésis. Les recherches se développent autour de 3 axes : 1) Territoires ; 2) Représentations ; 3) Créations (< http://www.univ-valenciennes.fr/CALHISTE/index-calhiste >).
- Les enseignants chercheurs de l'Université de Nice Sophia-Antipolis se ressemblent autour de l'UMR 7264 CEPAM (*Cultures – Environnements. Préhistoire, Antiquité, Moyen Âge*). Les chercheurs travaillent sur plusieurs thématiques, à des échelles variées (du site au paysage et à l'exploitation des territoires) et à travers une diachronie importante (de la Préhistoire au Moyen Âge). Parmi les équipes, la MTI (*Monuments, Textes, Images dans les sociétés anciennes et médiévales*) s'intéresse à l'étude des monuments, des textes et des images dans les sociétés anciennes et médiévales à partir des sources écrites, figurées et archéologiques (< http://www.cepam.cnrs.fr/spip.php?rubrique17 >). Ce laboratoire assure la publication de la *Collection d'études médiévales de Nice* (CEM) qui a participé, depuis 1997, au renouvellement de d'une série de problématiques propres à l'histoire médiévale, notamment en ce qui concerne les études d'histoire religieuse et des pratiques hétérodoxes.
- L'Université de Versailles - Saint-Quentin-en-Yvelines est tutelle de l'EA 2249 ESR (*États, Société et Religion*) équipe pluridisciplinaire reconnue par le Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche. Elle accueille des spécialistes de l'Antiquité, du Moyen Âge et de la Renaissance. Les axes de recherche sont 4 : 1) L'Europe des cours ; 2) L'écriture entre pratique et mémoire ; 3) Discours savants, discours scientifiques ; 4) Tradition (< http://www.uvsq.fr/la-recherche/etats-societe-religion-esr--9964.kjsp >).
- L'UMR 5136 FRAMESPA (*France méridionale et Espagne*) regroupe des chercheurs de l'Université de Toulouse II-Le Mirail. Les membres étudient l'histoire des sociétés médiévales modernes et contemporaines de l'Espagne aux Amériques autour de 5 axes thématiques de recherche : 1) *Fronteras* - Espaces et échanges dans les mondes ibériques et latino-américains ; 2) *Terrae* - Archéologie et histoire des sociétés ; 3) Identités, cultures, contacts ; 4) Acteurs, sociétés et économies ; 5) Santé et société (< http://framespa.univ-tlse2.fr/ >). Le FRAMESPA est le laboratoire de référence pour l'étude des sociétés féodales et de la ruralité ancienne et pour la recherche sur le monde ibérique. Ce laboratoire préside l'organisation des rencontres annuelles à l'abbaye de Flaran consacrées à l'histoire rurale médiévale et moderne. Les recherches présentées à l'occasion de ces journées, dédiées à l'histoire du peuplement, de l'habitat, de l'économie et de la société, sont publiés depuis 1994 par les Presses universitaires du Midi (< http://w3.pum.univ-tlse2.fr/-Histoire-?page=rubrique#9 >).

• L'EA 3831 GRHis (*Groupe de Recherche d'Histoire*) est une équipe d'accueil de l'Université de Rouen. Elle regroupe essentiellement les enseignants-chercheurs en Histoire, Archéologie, Histoire de l'Art, Musicologie des départements d'Histoire et de Musicologie du même établissement. Les 3 axes de recherche sont : 1) Identité, Patrimoine, Territoire ; 2) Changement et régulation ; 3) Anthropologie historique des identités (< http://grhis.univ-rouen.fr/grhis/ >).
• Le laboratoire EA337 ICT (*Identités, Cultures, Territoires*) est une équipe d'accueil de l'Université Paris Diderot - Paris 7. Les axes de recherche s'articulent autour de 4 thèmes : 1) Identité religieuse dans la France et les provinces de l'Europe du Nord-Ouest et Patrimoines ; 2) Mémoires ; 3) Champs Internationaux (voyages, diplomatie, guerre et paix) ; 4) Histoire de l'éducation, avec une approche didactique et épistémologique (< http://www.ict.univ-paris-diderot.fr/en/node/61 >).
• L'équipe qui réunit les enseignants chercheurs de l'Université de Pau est l'EA 3002 ITEM (*Identités, Territoires, Expressions, Mobilités*). Cette équipe, composée de spécialistes des différents domaines de l'histoire, de l'histoire, de l'art, de l'archéologie, de l'anthropologie, de la civilisation espagnole et de l'informatique, se structure sur 3 axes de recherche : 3) Constructions et perceptions des espaces ; 2) Identités, mobilités ; 3) Arts, Sociétés et Patrimoines (< http://item.univ-pau.fr/live/ >).
• L'UMR 8529 IRHiS (*Institut de Recherche Historique du Septentrion*) accueille les historiens spécialisé dans l'histoire des sociétés d'Europe du Nord de l'Université de Lille 3. Les travaux de l'équipe s'articulent autour de quatre axes : 1) Cultures visuelles et matérielles ; 2) Arts et mémoires en Europe du Nord ; 3) Guerre, Sécurité, (Des)ordre(s) public(s) ; 4) Innovations (< http://irhis.recherche.univ-lille3.fr/ >).
• Aix-Marseille-Université (Aix-Marseille I) et le CNRS accueillent deux importants laboratoires. L'UMR 7298 LA3M (ancien LAMM, *Laboratoire d'Archéologie Médiévale et Moderne en Méditerranée*), spécialisé en archéologie et histoire de l'art, dirige ses travaux interdisciplinaires de l'Antiquité tardive aux Temps modernes (pour la céramique jusqu'à l'époque contemporaine) et s'étend, depuis peu, sur un périmètre élargi de l'Asie Centrale aux Antilles. Les axes de recherche sont 4 : 1) Habitat, territoires et environnement des sociétés médiévales ; 2) Archéologie du bâti, archéologie funéraire ; 3) Activités de production, mobilités et échanges ; 4) Arts d'Orient et d'Occident (< http://la3m.cnrs.fr/pages/accueil.php >). L'UMR 7303 TELEMME (*Temps, Espaces, Langages, Europe Méridionale - Méditerranée*) est une équipe pluridisciplinaire regroupant géographes, spécialistes de l'aménagement, historiens médiévistes, modernistes et contemporanéistes, hispanistes et ethnolinguistes. Ses membres se regroupent autour de 5 axes de recherche : 1) Environnement, paysages et mutation des territoires ; 2) Individus, identités, corps social ; 3) Mobilités, circulations, échanges ; 4) La culture comme projet ; 5) Les espaces du politique (XVIIIe-XXIe siècle) (< http://telemme.mmsh.univ-aix.fr/ >).

• Le LAMOP (*Laboratoire de Médiévistique Occidentale de Paris*) UMR 8589 regroupe plus de 60 chercheurs, un grand nombre de chercheurs associés (enseignants, personnels du Ministère de la Culture, universitaires étrangers…) et une centaine de doctorants. Aujourd'hui dirigé par Philippe Bernardi, ce laboratoire est soutenu par deux tutelles, l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne et le CNRS (< http://lamop.univ-paris1.fr/ >). Ce laboratoire, parmi les plus actifs de France, couvre des domaines allant de l'histoire médiévale classique à l'histoire du droit, en passant par l'histoire de la littérature, l'archéologie, l'histoire de l'art, l'histoire des sciences et des techniques et l'histoire du livre, avec des approches et des angles de vue multiples. Les axes de recherche du LAMOP sont les suivants : 1) Contraintes et lien social ; 2) Espaces, réseaux et communautés ; 3) Livres, textes et langages ; 4) Production et échanges ; 5) Sacre et souveraineté ; 6) Techniques et technologies ; 7) Histoire médiévale et informatique ; 8) Archives.
• L'équipe LAT (*Laboratoire Archéologie et Territoires*) fait partie de l'UMR 6173 CITERES (*Cités, Territoires, Environnement et Sociétés*) qui réunit surtout des archéologues de l'Université de Tours. Les travaux s'articulent autour de 3 axes de recherche : 1) Villes et territoires ; 2) Architecture et techniques de construction ; 3) Flux, échanges et aires culturelles (< http://citeres.univ-tours.fr/spip.php?rubrique31 >).
• Le laboratoire EA 2273 *Sciences historiques* regroupe des historiens, des historiens de l'art et des civilisationnistes de l'UFR Sciences du Langage de l'Homme et de la Société de l'Université de Franche-Comté. Son activité scientifique est orientée selon trois grands axes : 1) Pouvoirs, conflictualités et cultures politiques ; 2) Acteurs, pratiques, identités ; 3) Discours, représentations et modèles (< http://lsh.univ-fcomte.fr/ >).
• L'UMR 8167 *Orient & Méditerranée* est une équipe spécialisée en sciences historiques, philologiques et religieuses. Elle a comme tutelle le CNRS, l'Université Paris-Sorbonne Paris IV, l'Université Panthéon-Sorbonne Paris 1, l'École Pratique des Hautes Études et le Collège de France. L'Unité rassemble six équipes des mondes pharaoniques à Islam médiéval. Aujourd'hui l'UMR 8167 est le centre de recherche de référence en histoire byzantine, en histoire du Proche-Orient et en histoire de l'Islam médiéval en France. Les recherches de ses membres portent sur l'ensemble des disciplines des sciences humaines aux époques antique et médiévale (< http://www.orient-mediterranee.com/ >).
• L'EA 4710 POLEN (*Pouvoir, lettres, normes*) regroupe des historiens, des historiens de la littérature, du droit, et des linguistes de l'Université d'Orléans. À l'intérieur de ce laboratoire, le CESFiMA (*Centre d'Études Supérieures sur la Fin du Moyen Âge*) travaille sur les notions de pouvoirs, savoirs, normes, dissidences ; l'équipe articule ses travaux autour de trois axes : 1) Les modes de construction des normes et des modèles par les pouvoirs et les savoirs ; 2) La diffusion des savoirs et des modèles et leurs modes d'application ; 3) Les formes de contestation des normes et des modèles (< http://www.univ-orleans.fr/polen/cesfima >).

Certains laboratoires et un grand nombre d'instituts de conservation ont fondé le réseau *Ménestrel*, qui favorise la visibilité des travaux des laboratoires francophones à travers le Web et contribue considérablement au développement de ressources pour l'étude du Moyen Âge (< http://www.menestrel.fr/?lang=fr >). Le site – auquel nous renvoyons pour une série d'outils et de répertoires axés sur les études médiévales – offre également un panorama critique de ressources disponibles sur internet dans le domaine disciplinaire en question. Depuis sa création en 1997, *Ménestrel* a accompli un travail remarquable pour la reconnaissance scientifique des travaux en ligne, et favorise la rencontre des nouvelles technologies, les humanités numériques, avec les pratiques traditionnelles de l'historien.

2. *Grands établissements et écoles*

2.1. *Le Grandes Écoles en France*

Parallèlement aux universités, un certain nombre d'établissements publics à caractère scientifique mènent des opérations par le biais d'équipes propres, composées sur le même modèle des UMR.

À l'EHESS (*École des Hautes Études en Sciences Sociales* < http://www.ehess.fr/fr/ >), l'UMR 8558 CRH (*Centre de Recherches Historiques*) regroupe tout particulièrement des historiens travaillant sur toutes les périodes historiques (de l'Antiquité à l'époque contemporaine). Dans ce laboratoire plusieurs équipes ou groupes ciblent leurs recherches sur le Moyen Âge. C'est le cas du GAHOM (*Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident Médiéval*) fondé par Jacques Le Goff en 1978. Ses membres appartiennent à l'EHESS et au CNRS. Aujourd'hui l'équipe consacre une bonne partie de ses moyens à des enquêtes sur les images, la prédication (comme le montre bien le programme EXEMPLA) et la ville (< http://gahom.ehess.fr/index.php >). Le *Groupe d'Archéologie Médiévale* (GAM) a été fondé par Jean-Marie Pesez en 1965 à l'occasion de l'enquête collective sur les villages désertés lancée par Fernand Braudel. Les recherches et l'enseignement, qui associent étroitement documentation écrite, enquêtes archéologiques et sources iconographiques, portent sur l'organisation des espaces urbains et ruraux et sur la culture matérielle en France et en Italie (< http://gam.ehess.fr/ >). Enfin, le *Groupe d'Anthropologie Scolastique* (GAS) a été fondé par Alain Boureau en 1993. La scolastique médiévale est au centre des recherche de ses membres. Le groupe s'attache en effet à la compréhension des relations entre théologie, philosophie, sciences, droit, politique et économie dans le savoir universitaire du Moyen Âge (< http://gas.ehess.fr/ >).

L'*École Pratique des Hautes Études* (EPHE) accueille une section des *Sciences historiques et philologiques*. L'EPHE consacre ses travaux à la critique philologique et, plus généralement, érudite des sources écrites, avec une attention particulière à la langue et à l'histoire. Parmi les équipes, l'EA 4116

SAPRAT (*Savoirs et Pratiques du Moyen Âge au XIX*e *siècle*) fédère des chercheurs travaillant sur les sources écrites en histoire culturelle qui privilégient l'étude des mutations sur la longue durée (du Moyen Âge au XIXe siècle) ainsi qu'une approche comparatiste de différents domaines de créativité (sciences, techniques artistiques, médecine, art de la négociation) (< http://www.ephe.sorbonne.fr/annuaire-de-la-recherche/ea-4116-savoirs-et-pratiques-du-moyen-age-au-xixe-siecle.html >).

L'*École Nationale des Chartes* (ENC) est un institut de référence qui assure la formation et la recherche autour des sciences paléographiques et diplomatiques (< http://www.enc.sorbonne.fr/ >). Si l'ENC est le seul institut apte à former le personnel scientifique des archives et des bibliothèques de France, il assure dans le même temps une activité de recherche constante. Parmi les travaux de l'École (on signale l'importante revue annuelle *Bibliothèque de l'École des chartes* – < http://www.enc.sorbonne.fr/RevueBEC/index.htm > – ainsi que les *Positions des thèses* soutenues par les élèves de la même école : < http://www.enc.sorbonne.fr/positions-des-theses >), une attention particulière est dirigée vers les ressources disponibles en ligne. Le site Theleme (*Techniques pour l'Historien en Ligne : Études, Manuels, Exercices, Bibliographies*) contient des dossiers documentaires importants pour la formation et l'initiation aux sciences diplomatiques et paléographiques (< http://theleme.enc.sorbonne.fr/ >). La centralisation des études et de la recherche dans un seul institut a cependant appauvri l'offre disciplinaire dans chaque université. Aujourd'hui les formations universitaires ne forment plus, sauf dans de rares cas, à la paléographie et à la diplomatique médiévales.

Rattaché à l'ENC, le *Comité des Travaux Historiques et Scientifiques* (CTHS) dirige, quant à lui, les recherches et les publications de documents inédits (< http://cths.fr/index.php >). Avec des publications régulières, parmi lesquelles on signale notamment la collection *Documents inédits sur l'histoire de France*, ainsi qu'un congrès annuel, le CTHS assure la valorisation des travaux de recherche. Sa mission l'amène, également, à contribuer fortement au maintien des liens entre les sociétés historiques locales ou régionales et le milieu académique. En 2007 le CTHS a été rattaché à l'École nationale des Chartes. Ce changement institutionnel a engendré coupures budgétaires importantes qui menacent, aujourd'hui, les missions scientifiques de l'institut. Une pétition a été lancée en faveur de sa survie.

L'*École Normale Supérieure* (ENS) est un établissement d'éducation supérieure public assurant officiellement la formation des enseignants pour les différents degrés du système scolaire public français. L'École est, dans le même temps, constituée d'enseignants chercheurs qui font partie de laboratoires de recherche propres ou rattachés aux UMR par tutelle (< http://www.ens.fr/ >).

En tant qu'établissement d'enseignement supérieur, l'*École du Louvre* participe, elle aussi, à la recherche scientifique dans les domaines de l'histoire de l'art, de l'histoire des civilisations, de l'archéologie, de l'anthropologie et de la muséologie. Depuis 2012, une équipe de recherche réunit des chercheurs

permanents et associés autour d'un programme commun : Patrimoine et muséologie, lieux, objets, méthodes (< http://www.ecoledulouvre.fr/ >).

2.2. *Les instituts à l'étranger*

Hors de France, mais rattachées aux ambassades à l'étranger, de prestigieux centres de formation et de recherche accueillent des chercheurs français ou d'autres nationalités tout en soutenant les travaux entrepris dans les pays d'accueil.

Parmi les nombreux centres situés à l'étranger, le réseau des écoles françaises à l'étranger (EFE) dépend du Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche. Les cinq écoles participant à ce réseau ont pour mission de développer tout à la fois la recherche fondamentale sur le terrain et la formation à la recherche.

- En Italie, *L'École française de Rome* (EFR) est un important centre de recherche placé sous la tutelle du Ministère de l'Éducation Nationale, de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche (< http://www.efrome.it/ >). Fondée en 1875, l'EFR se propose d'accompagner les chercheurs dans les domaines de l'archéologie, de l'histoire et des autres sciences humaines et sociales, de la Préhistoire à nos jours. Tout comme les UMR, l'EFR organise ses opérations scientifiques par axe de recherche. Chaque axe est divisé en thèmes à l'intérieur desquels des projets sont lancés et choisis par un conseil scientifique et un conseil d'administration. Ces programmes sont financés avec le soutien d'autres partenaires principalement français et italiens, mais aussi en provenance du Maghreb, des pays riverains de la Mer Adriatique et de l'Union européenne. L'EFR met également à disposition des chercheurs une importante bibliothèque ; particulièrement riche en volumes concernant l'histoire et l'archéologie médiévales. En plus des publications régulières, l'EFR publie également une série de revues (notamment pour le Moyen Âge on signale les *Mélanges de l'École française de Rome* : *Moyen Âge* MEFRM). Depuis 2012 la revue est publiée sur le site < http://mefrm.revues.org/ >. Des difficultés importantes ont touché ces derniers temps l'EFR et réduisent les moyens de l'École à poursuivre sa mission de développement de la recherche à l'étranger et notamment le soutien des candidatures des jeunes chercheurs au niveau du doctorat.
- En Grèce, l'*École française d'Athènes* (EFA), bien que tournée sur l'étude du monde grec des origines à nos jours, dédie une partie de ses moyen à l'accompagnement des chercheurs dans les études byzantines. Cela se fait grâce à l'ouverture de recherches de terrain et fouilles archéologiques liées à cette époque et par le soutien apporté à de nombreuses activités de recherche, individuelles et collectives (< http://www.efa.gr/index.php/fr/ >).
- La *Casa de Velasquez* à Madrid (< https://www.casadevelazquez.org/accueil/ >) est un centre de recherche avec un statut particulier par rapport aux

écoles françaises à l'étranger, car elle accueille conjointement des chercheurs et des artistes réunis autour de l'*École des Hautes Études Hispaniques et Ibériques* (EHEHI). Tournée sur les sociétés des pays ibériques, ibéro-américains et du Maghreb, la *Casa* recrute, annuellement, des chercheurs, des doctorants ou post-doctorants dont les travaux portent, dans le champ des sciences humaines et sociales, sur les domaines géographiques cités. Elle soutient de nombreuses fouilles archéologiques et organise périodiquement des rencontres autour d'un programme pluriannuel.

• L'*Institut français d'Archéologie Orientale* (IFAO) (< http://www.ifao.egnet.net/ >) et l'*École française d'Extrême-Orient* (EFEO) (< http://www.efeo.fr/index.php?l=FR >) font également partie du réseau des Écoles françaises à l'étranger. L'IFAO a pour vocation l'étude des cultures qui se sont succédées en Égypte depuis la préhistoire jusqu'à l'époque moderne. L'EFEO, quant à lui, est un établissement qui relève du Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche dont la mission scientifique est l'étude des civilisations classiques de l'Asie. De l'Inde à la Chine et au Japon et, englobant l'ensemble du Sud-Est asiatique, l'école lance des programmes de recherches rigoureusement transdisciplinaires, au associant l'archéologie, l'histoire, l'anthropologie, la philologie et les sciences religieuses. Une telle approche permet aujourd'hui aux chercheurs médiévistes de comparer les différents aspects des civilisations européennes et asiatiques tout au long des siècles et élargir les réflexions traditionnelles.

En dehors du réseau des Écoles françaises à l'étranger, il est important de rappeler les activités de l'*Institut Français d'histoire en Allemagne*. Cet institut de recherche a été créé en septembre 2009 et résulte de la fusion entre l'ancienne Mission Historique Française en Allemagne fondée à Göttingen en 1977 et l'Institut Français de Francfort-sur-le-Main (< http://www.ifha.fr/fr/page/qui-sommes-nous >). Les recherches intéressant l'histoire du Moyen Âge sont naturellement tournées vers le monde allemand et l'Europe de l'Est. L'Institut a récemment participé à la publication du colloque « Nation et nations au Moyen Âge » organisé en 2013 à Prague par la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public (SHMESP).

3. *Sociétés et associations*

La société qui regroupe les médiévistes français est la SHMESP (*Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public*). Elle est composée par des membres sociétaires (en poste dans les universités et dans les centres de recherche) et des membres associés (doctorants ou jeunes chercheurs accueillis temporairement). La SHMESP est l'organe représentatif des enseignants-chercheurs vis à vis des instances politiques. La société contribue au développement de la recherche par l'organisation d'un congrès annuel (en France ou à l'étranger) et en soutenant plusieurs initiatives pour valoriser le travaux de ses membres (< http://www.shmesp.fr/ >). La SHMESP

publie régulièrement les actes des congrès qu'elle organise. Ceux-ci ont été entièrement numérisés et sont désormais disponibles en ligne sur le site < www.persee.fr > (< http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/revue/shmes >).

En France, le monde académique et la recherche extra-universitaire ont été dans le passé étroitement liés. Aujourd'hui, cependant, la communication entre les sociétés savantes et l'académie s'est faite moins directe et, dans un grand nombre de cas, il n'y a plus de lien immédiat entre de deux réalités. Il est très difficile de présenter ici les nombreuses sociétés savantes existantes sur le territoire national, d'autant plus que leur vie scientifique est soumise aux aléas des financements et de l'engagement de leurs membres. Le *Comité des Travaux Historiques et Scientifiques* (CTHS) assure la valorisation des travaux de recherche accomplie au sein des sociétés savantes et contribue à maintenir des liens entre les sociétés historiques régionales et le milieu académique. Ces sociétés présentent un caractère très hétérogène et des profils très variés, ce qui empêche de signaler d'une façon individuelle les très nombreuses sociétés savantes régionales ou locales qui jouent néanmoins un rôle fondamental dans la diffusion de toute recherche ancrée sur le territoire. Dans un certain nombre de cas, il s'agit de sociétés de fondation ancienne et qui publient régulièrement des bulletins ou des mémoires, souvent d'une grande valeur. Un annuaire a été mis en place par le CTHS (< http://cths.fr/an/ >) dans lequel les associations et les sociétés d'histoire médiévale sont répertoriées. Nous renvoyons à ce répertoire pour le détail de chaque organisme.

Toujours liés au monde académique une série de centre d'études régionaux développent la recherche en favorisant des rencontres, des colloques ou des journées d'études. Parmi les nombreuses rencontres, rappelons simplement l'activité intense du *Centre d'Études Historiques de Fanjeaux* qui organise chaque année au mois de juillet une semaine d'étude consacrée à l'histoire religieuse du Midi de la France. Placées sous le patronage conjoint du *Centre d'Études Médiévales de Montpellier* (CEMM) de l'Université de Montpellier III-Paul Valéry, du laboratoire FRAMESPA de l'Université de Toulouse II-Le Mirail et de l'Institut Catholique de Toulouse, les colloques de Fanjeaux sont publiés dans des cahiers devenus une véritable référence dans le panorama médiévistique international (< http://cahiersdefanjeaux.com/ >).

Simone Balossino
Université d'Avignon et des Pays de Vaucluse
simone.balossino@univ-avignon.fr

Interviste

Reti Medievali Rivista, 16, 1 (2015)
<http://rivista.retimedievali.it>
ISSN 1593-2214 © 2015 Firenze University Press
DOI 10.6092/1593-2214/442

Intervista a Enrico Castelnuovo, con una nota biografica e una prolusione*

a cura di Michele Tomasi

Nota biografica

Enrico Castelnuovo (Roma 1929 - Torino 2014) è stato uno dei più importanti storici dell'arte italiani del Novecento. Dopo essersi laureato all'Università di Torino con una tesi su Andrea Pisano, sotto la guida di Anna Maria Brizio, Castelnuovo si trasferì a Firenze per studiare con quello ch'egli riconobbe sempre come il suo maestro, Roberto Longhi. Longhi lo spinse a lavorare sul pittore viterbese Matteo Giovannetti, attivo alla corte pontificale di Avignone nel Trecento. Le ricerche sul tema confluirono prima nella tesi di specializzazione (1954) e poi in un volume pubblicato dall'editore Einaudi nel 1962: *Un pittore italiano alla corte di Avignone. Matteo Giovannetti e la pittura*

* L'idea di intervistare Enrico Castelnuovo è venuta da Paola Guglielmotti e Gian Maria Varanini, qualche anno fa. Una lista di domande è stata concordata tra l'intervistatore, l'intervistato e la redazione di Reti Medievali. Enrico Castelnuovo aveva pensato in un primo tempo di rispondere alle domande per iscritto. I suoi molteplici impegni, questioni di salute e altre di carattere lo portarono a rinviare a lungo l'impegno. Nella tarda primavera del 2014, infine, si decise di procedere a un'intervista tradizionale, a viva voce. Ancora una volta, però, gli impegni di Castelnuovo, cui si aggiunsero quelli di Michele Tomasi, rallentarono il lavoro. La scomparsa improvvisa di Castelnuovo il 15 giugno non ha permesso di portare a termine l'intervista, né di sottoporgli la versione messa in pulito della parte già realizzata. Di comune accordo, Tomasi e la redazione hanno deciso di pubblicare il testo, anche in questa forma ridotta rispetto al progetto previsto, dato che esso presenta una forte coerenza tematica e un vero interesse per la ricostruzione del percorso intellettuale di uno dei maggiori storici dell'arte italiani del Novecento. Si è giudicato opportuno fornire al lettore anche una nota biografica perché risulti più comprensibile la traiettoria complessiva di Castelnuovo.

Di seguito all'intervista si pubblica il discorso d'insediamento come professore ordinario di Enrico Castelnuovo all'Università di Losanna, pronunciato il 28 maggio 1970. Questo testo, cui Castelnuovo stesso allude nell'intervista, è particolarmente utile per comprendere la posizione intellettuale e ideale dell'autore negli anni di cui si parla nel corso della conversazione e rende felicemente qualche tratto del suo carattere.

in Provenza nel secolo XIV (nuova ed. riveduta e ampliata, Torino 1991). In questa monografia d'artista assai atipica l'autore proponeva un'ampia ricostruzione del peculiare clima culturale avignonese, entro il quale aveva potuto dispiegarsi il genio singolare di Matteo Giovannetti, e rivalutava in modo definitivo il contributo dell'esperienza di Avignone al corso dell'arte europea dei secoli XIV e XV. Nel libro si trovano *in nuce* molti dei temi che l'autore avrebbe poi coltivato per tutta la vita: la sensibilità per i momenti di rottura e per gli spazi di frontiera, l'interesse per i committenti e per il ruolo delle corti, la curiosità per lo statuto degli artisti e per le vie di circolazione della cultura, la pari attenzione accordata alle fasi di produzione e di ricezione delle opere d'arte. La pubblicazione del *Matteo Giovannetti* consolidò in modo decisivo la fama del giovane studioso, che un paio d'anni dopo ottenne la sua prima cattedra all'Università di Losanna, dove insegnò dal 1964 al 1983. Gli anni losannesi furono quelli dell'incontro con Pierre Bourdieu e della perlustrazione sistematica delle possibilità, dei limiti e dei riferimenti intellettuali di una storia sociale dell'arte, di cui Castelnuovo parla ampiamente nell'intervista. I saggi più rilevanti dell'autore su questi argomenti furono poi riuniti nel volume *Arte, industria, rivoluzione. Temi di storia sociale dell'arte*, Torino 1985 (Pisa 2007[2]).

A Losanna Castelnuovo mise a fuoco e scandagliò anche un'altra problematica che gli fu cara, quella della geografia artistica, del significato delle frontiere e dei rapporti tra centro e periferia. Il saggio appunto intitolato *Centro e periferia*, scritto con Carlo Ginzburg e pubblicato in *Storia dell'arte italiana*, I, *Materiali e problemi*, 1, *Questioni e metodi*, a cura di G. Previtali, Torino 1979, pp. 283-352, è diventato rapidamente un classico e un riferimento ben al di là dell'ambito storico-artistico. Le esperienze del Piemonte e della Svizzera portarono Castelnuovo a saggiare le potenzialità interpretative della geografia artistica soprattutto sul banco di prova dell'arco alpino, che sin dagli anni Sessanta gli parve uno spazio propizio alle ibridazioni e agli scambi. Avviato con l'articolo *Les Alpes carrefour et lieu de rencontre des tendances artistiques au XV*[e] *siècle*, in «Études de Lettres», 10 (1967), pp. 13-26, questo filone di ricerche sfociò più tardi nella grande mostra su *Il Gotico nelle Alpi 1350-1450*, organizzata a Trento nel 2002 con Francesca de Gramatica. Sono proprio gli anni attorno al 1400, quelli del cosiddetto gotico internazionale, che parevano a Castelnuovo particolarmente significativi in quanto fase di rottura, di cambiamento di paradigma, e insieme di più forte circolazione di artisti, di opere, di cultura. L'attenzione per l'area alpina e per il gotico internazionale s'intrecciano già nel libro su *I mesi di Trento. Gli affreschi di Torre Aquila e il gotico internazionale*, Trento 1986, che inaugurò una lunga collana di volumi curati e introdotti da Castelnuovo su centri, monumenti, collezioni del Trentino, che spaziano dall'oreficeria alla scultura lignea, dalla pittura murale agli arazzi, e passano dagli edifici medievali, sacri e profani, all'urbanesimo barocco. Nello stesso spirito egli collaborò all'organizzazione di mostre che illustravano dinamiche analoghe nelle Alpi occidentali: *Giacomo Jaquerio e il gotico internazionale*, Torino 1979 (con Gianni Romano) e

Corti e città. Arte del Quattrocento nelle Alpi occidentali, Torino 2006 (con Elena Rossetti Brezzi ed Enrica Pagella).

Sempre negli anni Sessanta, l'interesse per le Alpi si tradusse anche in un'originale riflessione sulla riscoperta e la rivalutazione parallela, nel Settecento, delle Alpi e dell'architettura gotica (*Alpi gotiche*, in «Rivista storica italiana», 89, 1967, pp. 182-194). Castelnuovo avrebbe poi costantemente perseguito l'analisi della ricezione e dell'interpretazione dell'arte medievale dopo il medioevo, accumulando per esempio contributi sui padri fondatori della disciplina (Pietro Toesca, Henri Focillon), ricostruendo la fortuna dei primitivi o delle cattedrali, analizzando il ruolo delle esposizioni di arte medievale nella definizione di una certa immagine del passato. Su quest'ultimo tema ha curato, con Alessio Monciatti, *Medioevo/Medioevi. Un secolo d'esposizioni d'arte medievale*, Pisa 2008. Questa costante attenzione alla posterità dell'arte medievale derivava dalla sua ferma convinzione che per capire le opere fosse necessario percorrere tutte le strade, sia quelle a monte degli oggetti e dei monumenti – le vie della produzione, sia quelle a valle – le vie della ricezione.

Sul versante della produzione, Castelnuovo ripensò spesso alcune domande che poneva nella prolusione losannese, studiando il mestiere, la cultura, lo statuto, la percezione degli artisti. Tra i suoi contributi maggiori su questi argomenti basti ricordare l'ampia e originale sintesi su *L'artista*, in *L'uomo medievale*, a cura di J. Le Goff, Bari 1987, pp. 235-269, e il volume da lui curato intitolato *Artifex bonus. Il mondo dell'artista medievale*, Bari 2004. La consapevolezza che la dimensione fabbrile è sempre centrale nel fare artistico lo rendeva poi particolarmente sensibile ai problemi delle tecniche artistiche. Di questa sensibilità è prova il suo ininterrotto lavorio sull'arte della vetrata, cui cominciò a dedicarsi sin dai primi soggiorni in Francia negli anni Cinquanta, in stretto dialogo con Louis Grodecki, uno dei maestri di questo campo di studi. Le ricerche di Castelnuovo culminarono nella pubblicazione del magistrale panorama sulle *Vetrate medievali. Officine tecniche maestri*, Torino 1994 (Torino 2007[2]).

Molte di queste attività si dispiegarono a Pisa. Dopo un breve, ma importante, passaggio all'Università di Torino (1979-1982), Enrico Castelnuovo fu infatti chiamato alla Scuola Normale Superiore, dove insegnò dal 1983 fino al suo pensionamento, nel 2004. Vi allacciò rapidamente stretti legami con i colleghi, alla Scuola, all'università, in sovrintendenza. Il volume curato con Clara Baracchini su *Il camposanto di Pisa*, Torino 1996, basterà qui a ricordare quanto questi legami furono fruttuosi. Come si vede, i suoi interessi, eccezionalmente ampi, andavano ben oltre quelli che furono i suoi soggetti prediletti, e si rinnovavano nel confronto continuo con nuovi ambienti e nuovi interlocutori. Castelnuovo si interessò così anche alla storia del ritratto, ai rapporti di dare e avere tra arte italiana e arte europea nel periodo gotico, al ruolo delle grandi istituzioni del campo artistico, come i musei, al disegno industriale, alla pittura italiana trecentesca. Una sua bibliografia completa fino al 1999 è edita in appendice a *La cattedrale tascabile. Scritti di storia dell'arte*, Livorno 2000 (pp. 396-403).

Ma oltre che con i libri e gli articoli scientifici e con i corsi, Enrico Castelnuovo insegnò in molti altri modi: con i testi di alta divulgazione che, lungo tutto il corso della sua carriera, scrisse per enciclopedie, dizionari, collane destinate al grande pubblico; con gli articoli pubblicati nella stampa quotidiana («La Stampa»), settimanale (il domenicale di «Il Sole 24Ore») o mensile («L'Indice dei Libri del Mese», di cui fu, nel 1984, uno dei fondatori), articoli che presentavano una mostra, discutevano un libro, intervenivano su una questione dibattuta; con la sua attività di consigliere autorevole presso Einaudi, che su sua iniziativa pubblicò, a partire dagli anni Sessanta, libri che contribuirono a rinnovare e allargare gli orizzonti della storia dell'arte in Italia, facendo conoscere Michael Baxandall, Henri Focillon, John Michael Montias, Erwin Panofsky; con le mostre, dato che fu tra gli organizzatori di alcune esposizioni memorabili. Qui si citano ancora, oltre a quelle menzionate qui sopra o nelle note dell'intervista, solo alcune delle pubblicazioni maggiori, per dare un'idea della sua insaziabile curiosità. Gli storici conoscono senz'altro assai bene i volumi da lui curati con Giuseppe Sergi, *Arti e storia nel medioevo*, 4 voll., Torino 2002-2004, ma Castelnuovo diresse anche *La pittura in Italia. Il Duecento e il Trecento*, Milano 1986 e *La pittura in Italia. L'Ottocento*, Milano 1990, presso Electa; la *Storia del design industriale*, 3 voll. Torino 1989-1991, edita dallo stesso editore; con Bruno Toscano, il *Dizionario della pittura e dei pittori*, 6 voll., Torino 1989-1994, ancora presso Einaudi.

Per non appesantire ulteriormente questa nota biografica, non si menzionano qui le numerose traduzioni – francesi, tedesche, spagnole, inglesi – dei suoi scritti. Si segnalano invece alcuni ricordi di Castelnuovo apparsi di recente o di prossima pubblicazione. La diversità delle voci, la varietà delle sedi aiuterà a cogliere la statura veramente internazionale di uno studioso acuto, colto, divertente, generoso, le cui qualità non erano certo velate (*au contraire*) dal pudore e dall'*understatement* che lo caratterizzavano: M. Ferretti, *Enrico Castelnuovo, storia dell'arte come circolazione*, in «Il manifesto. Alias domenica», 29 giugno 2014; G. Romano, *Dalle cattedrali ad Asterix. Un ricordo di Enrico Castelnuovo*, in «L'Indice dei Libri del Mese», 31 (luglio-agosto 2014), p. 2; M. Laclotte, *Enrico Castelnuovo (1929-2014)*, in «Revue de l'Art», 185 (2014), 3, p. 69; C. Piccinini, *Enrico Castelnuovo (1929-2014)*, in «Cahiers de civilisation médiévale», 57 (2014), 227, pp. 327-329; M. Tomasi, *Enrico Castelnuovo (Rome, 1929 - Turin, 2014)*, in «Bulletin monumental», 173 (2015), 1, pp. 3-4; M. Bacci, A. Monciatti, *In ricordo di Enrico Castelnuovo (Roma 1929 - Torino 2014)*, in *Medioevo. Natura e figura. Atti del convegno internazionale di studi* (Parma 20-25 settembre 2011), a cura di A.C. Quintavalle, Milano, in corso di stampa. Si veda anche A. Giovannini Luca, A. Pierobon, *Per una storia sociale dell'arte: bilanci, esperienze, prospettive. Intervista a Enrico Castelnuovo*, in «Contesti. Rivista di microstoria», 1 (2014), 1, pp. 159-178.

Intervista

1. *Formazione: l'interesse per la storia dell'arte medievale*

1.1. *Come è nato il Suo interesse per la storia dell'arte medievale? Quali sono state le Sue prime esperienze di studio e di ricerca in questo campo?*

A Torino c'erano due meravigliosi storici e il mio interesse per la storia ne è stato molto incrementato. Uno era il medievista Giorgio Falco, l'altro era Walter Maturi, uno studioso del Risorgimento; entrambi avevano delle grandi capacità narrative, di intrattenere, interessare il pubblico, che era composto da otto, dieci studenti. Quando sono andato a Firenze per il perfezionamento ho seguito i corsi di Delio Cantimori che erano ovviamente di primissimo ordine. Lì il problema era che bisognava mettersi nei primi banchi, dato che nei secondi banchi non si sentiva nulla, perché Cantimori parlava nella barba; ma se si stava nei primi banchi si era interrogati, e interrogati con malizia, dato che Cantimori conosceva le opinioni politiche degli allievi! Stimavo e temevo Cantimori, al punto che ho finito per passare l'esame con un altro docente!

È stata poi la lettura de *La società feudale* di Marc Bloch, consigliata da Falco per un esame, a far precipitare il mio interesse per il Medioevo. La mia curiosità andava però ai documenti monumentali. Ero a cavallo tra storia e storia dell'arte, e trovavo più interessante, o forse più facile, o forse più stimolante, o forse più divertente cercare le vestigia del passato nei resti di un monumento.

1.2. *Qual era l'ambiente torinese del secondo dopoguerra, all'epoca dei Suoi studi? Quali esperienze e contatti l'hanno segnata di più allora?*

L'ambiente torinese era molto vivace, si sentiva parlare di cose che non si conoscevano. Ricordo in particolare le conferenze all'Unione culturale[1] sui problemi di metodo nelle scienze esatte, tenute da Adriano Buzzati-Traverso, Piero Buzano, Nicola Abbagnano[2].

Le esperienze che mi vengono in mente per prime sono le prime grandi mostre che ho visitato, quella sulla scultura pisana del Duecento, la mostra sulla pittura fiamminga del Quattrocento organizzata dai Ragghianti a Palazzo Strozzi[3], o una mostra fiorentina in cui erano esposti i sette-otto Cézanne

[1] Associazione culturale fondata a Torino nell'immediato dopoguerra da un gruppo d'intellettuali antifascisti. Cfr. M. Quirico, *L'unione culturale di Torino. Antifascismo, utopia e avanguardie nella città-laboratorio (1945-2005)*, Roma 2010.

[2] Adriano Buzzati-Traverso (Milano 1913-1983) è stato un esponente di primo piano della prima generazione di genetisti e biologi molecolari in Italia; Piero Buzano (Pinerolo 1911-Lecce 1993), matematico, a lungo docente al Politecnico di Torino.

[3] *Mostra della scultura pisana*, Pisa, Museo di San Matteo, luglio-ottobre 1946 e maggio-ottobre 1947; *Mostra d'arte fiamminga e olandese dei secoli XV e XVI*, Firenze, Palazzo Strozzi, maggio-ottobre 1947. Il testo allude a Carlo Ludovico Ragghianti (Lucca 1910-Firenze 1987) e a sua moglie Licia Collobi Ragghianti, entrambi storici dell'arte.

che appartenevano a Charles Alexander Loeser, una delle prime che vidi[4]. Allora seguivo a Torino i corsi di Anna Maria Brizio, che per un anno o due fece lezione sulla storia della scultura pisana del Duecento e del primo Trecento. Quel che mi aveva colpito era stato poter vedere i pezzi dei pulpiti da vicino, avevo trovato gli elementi del Battistero di stupefacente potenza e bellezza. Ne nacque quantomeno un vivo interesse per la storia dell'arte monumentale in Toscana. Già allora mi appassionavano i rapporti con l'Occidente. Seguendo supinamente Longhi[5] trovavo noiose le opere bizantineggianti del Duecento, ma avevo una forte curiosità per i rapporti tra Giovanni Pisano e gli avori parigini. Attraverso la Toscana e il Piemonte, per via della frontiera, la mia attenzione era rivolta all'Occidente. In quegli anni credo di aver letto anche Focillon, ma non ne sono certo[6]. Nessun libro di storia dell'arte mi fece però l'impressione che mi aveva fatto la *Società feudale*. Un libro così, che ti scombina, è l'ultimo libro di Peter Brown, *Per la cruna di un ago*[7], che parla di che cosa sia stata la ricchezza nella tarda antichità, vista da principio come un elemento utile che poteva cambiare la vita degli uomini. Brown parte dall'interrogazione di Gesù Cristo, dal suo invito a vendere tutto, e analizza poi le varie interpretazioni che ne sono state date, da Ambrogio a Agostino; anche i pagani avevano questi problemi. È uno di quegli studi storici che ti fanno capire meglio la produzione figurativa.

1.3. *In molte occasioni Lei ha sottolineato il Suo profondo legame con l'insegnamento di Roberto Longhi. Può dirci come è maturata la decisione di seguire i suoi corsi a Firenze e che tipo di docente era Longhi?*

Avevo degli amici più dotti di me che avevano letto il primo numero di «Paragone» e ne erano stati molto colpiti; non erano storici dell'arte, uno era un libraio, non dico ambulante ma quasi, l'altro un bancario, l'ingegnere Lange[8], che si occupava anche di romanico piemontese, e un francesista. Per me nel 1950 Longhi era un puro nome, loro invece lo conoscevano culturalmente. Così mi procurai «Paragone», dove c'erano le famose *Proposte per una critica*

[4] Charles Alexander Loeser (New York 1864-1928), specialista di disegni antichi e collezionista dai vasti orizzonti, fu uno dei primi ad apprezzare Cézanne. I Cézanne di Loeser furono presentati alla *Mostra della pittura francese a Firenze*, Firenze, Palazzo Pitti, estate 1945.
[5] Enrico Castelnuovo allude qui alla valutazione severa che Roberto Longhi diede della pittura bizantina nel suo *Giudizio sul Duecento*, in «Proporzioni», 2 (1948), pp. 5-54.
[6] Henri Focillon (Digione 1881-Dumbarton Oaks 1943) è stato il più originale storico dell'arte medievale della prima metà del Novecento in Francia e uno dei padri della disciplina al di là delle Alpi. Il libro cui si allude è Henri Focillon, *Art d'Occident*, Parigi 1938. Enrico Castelnuovo ne ha poi promosso la traduzione italiana presso Einaudi: *L'arte dell'Occidente*, Torino 1965.
[7] P. Brown, *Per la cruna di un ago. La ricchezza, la caduta di Roma e lo sviluppo del cristianesimo, 350-550 d. C.*, Torino 2014 (ed. or. Princeton 2012). Enrico Castelnuovo ne stava terminando la lettura quando è stata realizzata l'intervista.
[8] Guglielmo Lange (1916-1970). Cfr. W. Canavesio, F. Zampicinini, *Scritti e attività di Augusta e Guglielmo Lange*, in «Bollettino della Società piemontese di archeologia e belle arti», 49 (1997), pp. 237-241. Ringrazio Paola Boccalatte per l'aiuto prestato nell'identificazione di questo personaggio.

d'arte, ancora assai valide, per usare un brutto termine[9]. Come conseguenza della mostra di Pisa, chiesi alla Brizio una tesi su Andrea Pisano, mosso dal mio interesse per gli italiani che guardavano verso Occidente. Mia madre era fiorentina, e quindi in città avevo dei parenti, il che mi assicurava un facile ricovero, e poi c'erano le porte del Battistero in corso di restauro nel grande cortile della posta vecchia, davanti agli Uffizi. Ero dunque spesso a Firenze per la tesi, e mi sono detto: «potrei andare a sentire Longhi, parla qui». Andai, e fu un fatto straordinario, mi sconvolse letteralmente. Maneggiava con molta maestria opere del primo Trecento che io non conoscevo, come la pala d'altare di Santa Reparata, che era praticamente sconosciuta dai più. Ricordo perfettamente di essere uscito dalla lezione e di essermi precipitato in Santa Maria del Fiore, di essere sceso nella cripta dove la pala era esposta. Rimasi stupefatto. Longhi ne aveva messo in rilievo certi caratteri mai messi in evidenza chiaramente sino ad allora, caratteri del presente e del futuro, estremamente promettenti. Cominciava a parlare pianissimo, in modo che le persone smettessero di parlare (un espediente che poi ho cercato anch'io di usare a lezione, senza successo), poi modulava la voce e saliva fino a un tono alto, arrivando a un punto, una barriera che non voleva oltrepassare, e allora ridiscendeva. È un po' come l'atteggiamento di Swann, prendeva coscienza del fatto che il discorso poteva sembrare retorico, roboante, e allora c'era uno scatto. C'era come un aspetto magico del suo discorso, faceva scaturire dall'oscurità del Trecento opere poco note.

1.4. *L'eredità longhiana è stata, tra i suoi allievi, un patrimonio multiforme, ma anche, talora, un oggetto di contesa. Quali aspetti del magistero di Longhi hanno avuto più importanza per Lei? Esistono delle facce di questo lascito intellettuale che accomunano tutti coloro che si rifanno al maestro? Che cosa Le sembra più vitale di questa lezione oggi, in un mondo in cui la storia dell'arte è profondamente cambiata, in cui lo studio delle forme e la* connoisseurship *sono spesso trascurati, se non screditati o combattuti?*

Mi colpiva molto l'apparente chiarezza, il modo diretto e anche semplice (a proposito di Longhi pare strano usare questo aggettivo) di parlare di queste opere. Aveva scritto da poco il saggio su Stefano, che stava allora pubblicando, anche se forse ha preso un abbaglio sulla ricostruzione del corpus[10]. C'era poi la sua straordinaria maestria nell'uso della lingua, che alcuni cercarono di seguire, come Volpe[11]. Io non provai nemmeno, mi pareva ridicolo da parte mia. Quel che mi colpiva erano la ricchezza e la vastità degli aspetti che lasciava intravedere, la sua conoscenza molto ampia della storia dell'arte, la sua capacità di presentare fatti e punti nuovi. Quanto alla *connoisseurship*, è agevole

[9] R. Longhi, *Proposte per una critica d'arte*, in «Paragone», 1 (1950), 1, pp. 5-16.
[10] R. Longhi, *Stefano Fiorentino*, in «Paragone», 2 (1951), 13, pp. 18-40.
[11] Carlo Volpe (Bologna 1926-1984), allievo di Roberto Longhi e storico dell'arte, tra i maggiori specialisti del Trecento pittorico.

prendersi gioco dello studio delle forme, ma è difficile farlo con intelligenza. È facile fare la lezione a Berenson: Schapiro, nel suo necrologio bello e cattivo, mette in luce il lato estetizzante di Berenson[12]. Ma se qualcuno trascura i conoscitori, mi viene da dire, peggio per lui. Il problema non è di sapere se questo è il diciannovesimo Martinuccio del Sottoscala. Longhi puntava alla ricostruzione del mondo culturale dell'artista che stava studiando, non mirava solo a ricostruire le sue forme, ma a metterle in rapporto con altre forme, di altri tempi e luoghi, con un modo che mi affascinava.

1.5. *Nel Suo percorso giovanile, il contatto con la ricerca francese è stato precoce e importante. Quanto era aperto allora l'ambiente accademico italiano agli scambi con gli altri Paesi? E quanto era ricettivo l'ambiente francese al mondo italiano? Quali sono state le occasioni e i protagonisti di questo incontro?*

Più che con la ricerca, determinante è stato il contatto con l'arte. Scrissi la tesi su Andrea cercando di capire (e non riuscendoci) quali erano i punti chiave della sua conoscenza dell'arte francese. Negli anni 1949-1950 una delle cose che m'incuriosiva di più era di vedere questi nessi francesi e come si manifestassero, nell'*hanchement*, nelle forme delle pieghe, nel sorriso. Fu poi quando mi misi a leggere Focillon che capii che c'era stata la costruzione di una certa storia dell'arte francese. Quando andai a Parigi, nel 1952, alla Sorbona, i corsi erano un mortorio, in particolare quelli di Lavedan, di cui poi recensii aspramente il manuale su «Paragone»[13]. Fu una vera delusione, i problemi sembravano non esistere, o perlomeno non erano quelli che m'interessavano, le lezioni erano liceali. C'è stato poi il contatto con qualche scritto particolare. Leggevo «Le monde» come una piccola Bibbia portatile, c'erano articoli molto ricchi su paesi lontani e argomenti importanti. Chastel teneva una rubrica che si chiamava "Le monde des arts", o qualcosa di simile, e parlava vuoi di un libro, di una mostra, vuoi di altro[14]. La documentazione era ben scelta, il testo ben montato, la scrittura rapida: dopo aver letto la recensione della mostra su Tiepolo che si era tenuta a Venezia nel 1951 ne sapevi di più che dagli sbuffi e dalle fumosità dei giornali italiani. Andai anche a sentire Chastel, segnalatomi da Longhi, alla IVe section dell'École Pratique des Hautes Études. Parlava di testi di umanisti, io non ero abituato, i seminari sui testi erano allora rari

[12] M. Schapiro, *Mr. Berenson's Values*, in «Encounter», 16 (1961), pp. 57-65. Bernard Berenson (Butrimonys 1865-Firenze 1959) fu uno dei più influenti studiosi del Rinascimento italiano e un paladino della *connoisseurship*.

[13] Pierre Lavedan (Boulogne-sur-Seine 1885-Malakoff 1982), storico dell'architettura e dell'urbanesimo. Per la recensione del suo manuale, *Histoire de l'art*, II, *Moyen Âge et temps modernes*, Parigi 1950[2] (Clio. Introduction aux études historiques), si veda E. Castelnuovo, *Una 'histoire de l'art' di P. Lavedan*, in «Paragone», 5 (1954), 55, pp. 50-53.

[14] André Chastel (Parigi 1912-1990) è stato uno dei maggiori storici dell'arte francesi del Novecento. Fu *directeur d'études* alla IVe section dell'École Pratique des Hautes Études dal 1951 al 1978.

in Italia: la Scuola Normale la conoscevo solo dall'esterno. Quelli di Chastel erano seminari attraenti, si sentivano la preparazione e la curiosità. La piantai subito di andare alla Sorbona. Da Chastel c'erano i suoi allievi, Jacques Thuillier e Robert Klein[15], che era geniale, c'era quindi un pubblico preparato, curioso, interessato, c'era un buon rapporto tra il docente e i discepoli. Gli scismi della storia dell'arte francese li ho conosciuti tramite Chastel. La partenza di Focillon aveva lasciato un gran vuoto. Ogni una o due settimane c'era una riunione di ex-allievi a casa di Baltrušaitis[16]. Lì ho conosciuto Grodecki[17], ho visto Chastel nel suo ruolo di alfiere di Focillon. Quel che è sicuro è che la storia dell'arte medievale francese vista da Focillon era straordinariamente più aperta di quelle regionali o tipologiche. Qualcosa di nuovo veniva dall'idea di Kingsley Porter che l'arte si fosse propagata per le vie di pellegrinaggio, idea che parve rivoluzionaria[18]. Certo Kingsley Porter era ricco, viaggiava in Rolls Royce, scattava le foto, qualche volta confondeva così la storia di oggi con quella del passato, ma l'idea trasversale era molto importante. Comunque c'era questa *chapelle clandestine* di focilloniani, mentre alla Sorbona e al Louvre, tranne alcune eccezioni, tra cui Sterling[19], non c'era niente di eccezionale.

Per due o tre anni andai a Parigi per un paio di mesi all'anno. Dopo aver chiesto la tesi avevo fatto domanda per una borsa di studio, che mi era stata rifiutata, ma mio padre mi aveva mandato comunque in Francia. Conobbi allora anche Michel Laclotte[20]; ricordo di aver scritto una lettera ai miei genitori, in cui dicevo che mi aveva telefonato un tale dell'Inspection des musées de France, che aveva avuto il mio nome da Longhi, e che dovevo vederlo il giorno dopo: fu così che ci incontrammo per la prima volta. Ma i fatti importanti erano allora i focilloniani clandestini e il peso che aveva Chastel: fare la pagina dell'arte sul quotidiano più autorevole di Francia non era cosa da poco, oggi è spesso una pagina mediocre, ma lui la faceva con la serietà che lo contraddistingueva in ogni ambito; e poi aveva un peso non solo nei media, ma anche

[15] Jacques Thuillier (Vaucouleurs 1928-Parigi 2011), storico dell'arte e collezionista, specialista di Poussin e della pittura francese del XVII secolo; Robert Klein (Timişoara 1918-Firenze 1967), fine conoscitore dell'arte e della lettura artistica rinascimentali.

[16] Jurgis Baltrušaitis (Mosca 1903-Parigi 1988), medievista eccentrico e curioso degli scambi tra l'Oriente e l'Occidente, allievo di Focillon.

[17] Louis Grodecki (Varsavia 1910-Parigi 1982), uno dei maggiori medievisti francesi del Novecento, eccezionale conoscitore di vetrate e studioso dell'architettura ottoniana e gotica e della scultura romanica e gotica, allievo di Focillon.

[18] Arthur Kingsley Porter (Stamford 1883-Innisbofin 1933), storico americano dell'architettura e della scultura romaniche. Il suo *opus magnum*, cui Enrico Castelnuovo allude, fu *Romanesque Sculpture of the Pilgrimage Roads*, 10 voll., Boston 1923.

[19] Charles Sterling (Varsavia 1901-Bréval 1991), altro allievo di Focillon, storico dell'arte e conservatore dei dipinti al museo del Louvre dal 1930 al 1960 (a parte un'interruzione durante la seconda guerra mondiale), dai vasti interessi che privilegiavano però la pittura francese dal medioevo al Seicento.

[20] Michel Laclotte (Saint-Malo 1929), storico dell'arte, grande conoscitore della pittura, specie italiana e francese, dal medioevo all'età moderna, attivo all'ispettorato dei musei di provincia dal 1952, poi ideatore e regista della creazione del museo d'Orsay a Parigi e direttore del museo del Louvre dal 1987 al 1994. Si veda E. Castelnuovo, *Michel Laclotte: l'uomo dell'arte*, in M. Laclotte, *Storie di musei. Il direttore del Louvre si racconta*, Milano 2005 (ed. or. Parigi 2003), pp. 9-15.

nelle istituzioni, tra l'altro per l'interesse che aveva per certi aspetti dell'arte contemporanea. Fu incaricato di schedare il lascito di Vuillard[21].

1.6. *I Suoi scritti rivelano una spiccata passione per la letteratura, in particolare quella inglese, ma anche quella francese. Questa frequentazione dei grandi scrittori ottocenteschi e del primo Novecento ha influito in qualche modo sul Suo sguardo di storico dell'arte?*

Quello era un patrimonio aperto a tutti, c'erano ottime traduzioni disponibili, anche se c'erano molti che non ne approfittavano. Tra i grandi scrittori, per me c'erano prima di tutto Dickens, Balzac, Stendhal. Il secondo capitolo della *Certosa di Parma*, con la battaglia immaginata dall'eroe, è uno dei capolavori della letteratura mondiale: sarà questa Waterloo? Sarà così una battaglia? Incerto, Fabrizio rinuncia, e la sera, quando trova riparo per le sue ossa in un albergo fiammingo, si chiede ancora: era Waterloo? Si può dire che ho partecipato? Ho visto da lontano una macchia e la gente diceva: «C'est le général». Credo che ci voglia una grande maturità non per capire quello che leggi, ma per capire come puoi interpretarlo dal punto di vista della storia dell'arte. Non penso però che questi autori abbiano avuto un impatto sul mio modo di fare storia dell'arte, come credo invece che Tolstoj abbia avuto una grande importanza per Ginzburg.

2. *Storia sociale dell'arte*

2.1. *Per molti versi, il Suo nome è strettamente legato alla nozione di storia sociale dell'arte. Qual è stato il percorso che l'ha condotta ad approdare a questo approccio alla storia dell'arte? Quali sono stati i fattori decisivi: letture, incontri intellettuali?*

Mi era sempre sembrato che quello che vedevo su una parete o su una tavola mi desse un grande piacere, ma che questo non fosse tutto. È come la storia dell'allievo di Wölfflin, dopo che questi era partito da Berlino. Gli era succeduto Goldschmidt, che aveva mostrato una fotografia a uno studente di Wölfflin, chiedendogli che cosa ci vedesse; quello aveva risposto: «Ci vedo una piramide». Goldschmidt replicò, pare: «Questo lo vedo anch'io, ma ci vedo tante altre cose». È una bella risposta[22]. Si possono vedere tante altre cose,

[21] Édouard Vuillard (Cuiseaux 1868-La Baule 1940), pittore e disegnatore francese, esponente di punta dei Nabis, il gruppo di artisti riunitosi attorno a Paul Sérusier et Paul Gauguin, alla fine degli anni '80 dell'Ottocento, che propugnava una valorizzazione dei valori decorativi della pittura contro la tradizione naturalista incarnata dagli impressionisti. La sorella e il cognato assicurarono l'esecuzione postuma del suo lascito verbale a vari musei francesi.

[22] Heinrich Wölfflin (Winterthur 1864-Zurigo 1945) è considerato uno dei padri fondatori della storia dell'arte e dell'approccio formalista. Adolph Goldschmidt (Amburgo 1863-Basilea 1944) è stato uno dei maggiori storici dell'arte medievale tedeschi.

basta farsi le domande. Ricordo che a Firenze, al Kunsthistorisches Institut, che era allora in piazza Santo Spirito, avevo incontrato Lauro Martines. Parlavamo un po' dei libri usciti da poco e delle interpretazioni che ci si trovavano, della *Storia sociale dell'arte* di Hauser, appena pubblicata in edizione tascabile da Einaudi[23], e di Antal[24]. Eravamo d'accordo sul fatto che Hauser era troppo semplicista, su Antal avevamo invece delle discordanze. In realtà mi sono accorto tardi che Antal era un infaticabile studioso della Firenze del Quattrocento in tutti i suoi aspetti. Quando ha voluto parlare di risorgenze neomedievali nella pittura fiorentina lo ha fatto con grande finezza; la sua lettura non è sempre soddisfacente ma è piena di spunti. Quello sul Trecento fiorentino, alla fine, non era il suo libro migliore, e gli altri sono più interessanti.

Un libro che mi aveva molto colpito era stato quello di Klingender[25]. Me ne aveva parlato Wittkower[26], in occasione di una gita che aveva fatto a Torino con gli studenti della New York University, in un mese di agosto. Mi aveva allora parlato di Klingender come di uno studioso molto intelligente, purtroppo morto giovane, che si era occupato di storia dell'arte industriale. Lessi il libro, e lo proposi a Einaudi. Scoprii allora che era già stato suggerito da Sraffa[27], l'economista, ma che era stato bocciato da Pavese, che non credeva che si potesse scrivere la grande storia con piccoli nomi. Pavese fece prova di uno smaccato idealismo; Sraffa, che stava a Londra, era stato incantato dalla maniera di Klingender, che non cercava la chiave per spiegare come la storia sociale era entrata nell'arte, ma studiando il viadotto sotto il Tamigi, o l'introduzione dell'illuminazione a gas nelle vie di Londra, cercava di capire come tutto questo aveva cambiato le cose. Era un libro esemplare, che non tentava di spiegare che cosa avesse in testa David, ma che mostrava che cose più semplici, messe una accanto all'altra, davano dei risultati. Poi il libro è stato pubblicato grazie a Paolo Fossati, molto tempo dopo che ne avevo fatto la proposta.

[23] Arnold Hauser (Temesvár 1892-Budapest 1978). La sua *Storia sociale dell'arte* uscì presso Einaudi nel 1964 (ed. or. Londra 1951).

[24] Frederick Antal (Budapest 1887-Londra 1954), storico dell'arte, allievo di Max Dvořák a Vienna, vicino a Georg Lukács, Karl Mannheim e Hauser. I suoi studi cui si allude oltre sono *La pittura fiorentina e il suo ambiente sociale nel Trecento e nel primo Quattrocento*, Torino 1960 (ed. or. London 1948) e, presumibilmente, *Gedanken zur Entwicklung der Trecento- und Quattrocentomalerei in Siena und Florenz*, in «Jahrbuch für Kunstwissenschaft», 2 (1924-1925), pp. 207-239, e *Studien zur Gotik im Quattrocento*, in «Jahrbuch der preußischen Kunstsammlungen», 46 (1925), pp. 3-32 (quest'ultimo recentemente tradotto in italiano: *Studi sul gotico nel Quattrocento*, Todi 1997).

[25] Francis Klingender, *Arte e rivoluzione industriale*, Torino 1972 (ed. or. London 1947). Enrico Castelnuovo scrisse l'impegnata introduzione alle pp. XI-LXIII; si tratta di un rimaneggiamento dell'articolo *Arte e rivoluzione industriale*, in «Paragone», 20 (1969), 237, pp. 14-54. Il testo è stato ripubblicato in *Arte, industria, rivoluzioni. Temi di storia sociale dell'arte*, Torino 1985 (riedizione Pisa 2007), pp. 85-123.

[26] Rudolf Wittkower (Berlino 1901-New York 1971), uno dei principali storici dell'architettura novecenteschi, grande specialista del Quattrocento e del Barocco italiani. Molti dei suoi testi fondamentali sono stati tradotti in italiano e pubblicati da Einaudi.

[27] Piero Sraffa (Torino 1898-Cambridge 1983), uno dei maggiori economisti del XX secolo, docente dal 1939 al Trinity College di Cambridge.

2.2. *In particolare, quale importanza ha avuto per Lei lo scambio con il mondo francofono e, segnatamente, con Pierre Bourdieu?*

Prima che con Bourdieu, l'incontro era avvenuto con la storia delle «Annales», non monografica. Bourdieu l'ho incontrato nella primavera del 1975. Allora ne conoscevo vagamente il nome. Al tempo assicuravo l'*interim* della cattedra di storia dell'arte medievale all'Università di Ginevra, a causa di un concorso interminabile; conobbi così Erica Deuber[28]. Un gruppo di dottorandi di Ginevra voleva invitare a parlare dei *maîtres à penser*, di preferenza non svizzeri. Bourdieu tenne la sua conferenza lo stesso giorno in cui parlava anche Hubert Damisch[29]. Non sarebbe stato possibile mettere assieme due persone più diverse. Li sentii uno dopo l'altro. Fui molto impressionato dal tono di Bourdieu, che parlava come mangiava: non era fumoso, si basava su oggetti concreti, i musei, le opere, il contrario della retorica universitaria. Ne rimasi straordinariamente colpito. Per puro caso, qualche giorno dopo, assistei a una conferenza di Damisch, che si svolgeva a Torino, entro un ciclo più ampio: rifece esattamente la stessa che a Ginevra, e poi me ne parlò con qualche imbarazzo. Bourdieu non avrebbe mai usato le stesse identiche parole, mettendosi a ridere nello stesso punto! Dopo la conferenza, feci il viaggio con Bourdieu fino a Losanna. Io gli parlai allora delle mie curiosità, del fatto che facevamo un seminario sulla storia sociale dell'arte; ne fu molto interessato e mi chiese di fargli avere il programma, e rimanemmo poi in stretto contatto. Stava allora per uscire il primo numero della sua rivista, gli «Actes de la recherche en sciences sociales».

Comunque, con Pierre Bourdieu, Erica Deuber e un gruppetto di studenti di Losanna avemmo l'idea di fare degli interventi sul tema arte e rivoluzione francese, arte e rivoluzione industriale. Paola Barocchi aveva allora invitato me e alcuni altri a parlare di questi temi al gabinetto Vieusseux[30], senza però che gli interventi fossero pubblicati. Il saggio su *Arte e rivoluzione industriale* uscì qualche anno prima su «Paragone»[31]; ne ero molto fiero, e lo mandai a Longhi, che mi disse che gli era piaciuto. Gianni Romano aveva parlato allora del paesaggio, interessandosi però anche alla topografia, a degli oggetti che gli storici dell'arte di solito non consideravano[32].

A Losanna preparammo anche un seminario sulla storia sociale dell'arte

[28] Erica Deuber Ziegler, storica dell'arte e donna politica svizzera.
[29] Hubert Damisch (Parigi 1928), storico dell'arte e filosofo francese, allievo di Maurice Merleau-Ponty e Pierre Francastel, direttore di studi all'École des Hautes Études en Sciences Sociales dal 1975 al 1996.
[30] La conferenza tenuta a Palazzo Strozzi, nel 1976, su invito di Paola Barocchi, nel quadro di un seminario sull'*Antologia*, fu pubblicata col titolo *Arti e rivoluzione*, in «Ricerche di storia dell'arte», 13-14 (1981), pp. 5-20. L'articolo è riedito in *Arte, industria*, pp. 125-158.
[31] Si veda la nota 25.
[32] G. Romano, *Documenti figurativi per la storia delle campagne nei secoli XI-XVI*, in «Quaderni storici», 11 (1976), 31, pp. 130-210; ora in G. Romano, *Studi sul paesaggio*, Torino 1991^2, pp. 3-84.

che si tenne all'Istituto Svizzero di Roma, nel 1975[33]; ebbe un grande successo, con molto pubblico; poi Paola Barocchi mi aveva fatto andare a Firenze, all'Università, e avevo parlato davanti a una sala strapiena. Da quelle conferenze trassi l'articolo poi pubblicato in due puntate su «Paragone»[34]. Ma una delle prime incursioni in direzione della storia sociale dell'arte l'avevo fatta nella mia prolusione del 28 maggio 1970 all'Università di Losanna, facendo allusione ai tedeschi che disprezzavano la storia dell'arte intesa come una disciplina buona per le vacanze. Avevo preparato quella prolusione con passione, e dissi cose di grande momento in piccolo spazio, in una fase in cui nelle alte sfere svizzere c'era difficoltà a capire certe cose subito[35].

2.3. *Lei ha formulato le Sue proposte per una storia sociale dell'arte nella seconda metà degli anni Settanta. In che misura i rivolgimenti sociali del decennio precedente e i sussulti politici del periodo hanno segnato la Sua riflessione e la ricezione che ne è stata fatta?*

Certamente in tutta quest'apertura c'era entrato anche il Sessantotto, che non ha avuto grandi conseguenze a Losanna. Per caso però ero arrivato a Parigi l'11 maggio, perché avevo un appuntamento con Chastel. La notte c'erano stati degli scontri, con le barricate in rue Gay-Lussac, ma io non ne sapevo ancora niente. Chastel uscì in ritardo dalla Sorbona, dove faceva lezione, con aria preoccupata, e mi disse: «Mais vous comprenez: ils ont interrompu mon cours. Il m'ont demandé: qu'est-ce que vous pensez de l'usage du gaz?». Degli studenti gentilissimi mi spiegarono qual era la situazione, mentre Chastel voleva convincerli che non era possibile fargli perdere le ultime lezioni, perché erano quelle in cui «l'architecte met la clef de voûte». Il pomeriggio ci vedemmo poi con Chastel per mangiare assieme, lui aveva le bozze del primo numero della «Revue de l'Art» e si chiedeva se l'avrebbero fatta uscire[36]. Si guardava alle spalle. Io ho la chiara impressione che l'idea del *Sacco di Roma* gli sia venuta allora, anche se di vandalismo sessantottino ce ne fu assai poco[37]. Ma l'idea di una situazione in cui quando uno meno se l'aspetta tutto esplode deve essergli venuta da lì. In Italia, il Sessantotto non è stato crudele, se non per i molti che non se l'aspettavano perché non avevano pensato.

Michele Tomasi
Université de Lausanne
Michele.Tomasi@unil.ch

[33] Il convegno *À propos de méthodologie et d'histoire de l'art* si tenne all'Istituto Svizzero di Roma nel settembre 1975.
[34] *Per una storia sociale dell'arte I e II*, in «Paragone», 27 (1976), 313, pp. 3-30 e 28 (1977), 323, pp. 3-34; ripubblicati in *Arte, industria*, pp. 3-64.
[35] La prolusione è ripubblicata in appendice a questa intervista.
[36] Fondata da Chastel, la «Revue de l'Art» è una delle principali riviste di storia dell'arte francesi, di valore internazionale, tuttora esistente; il primo numero uscì nel 1968.
[37] A. Chastel, *Il sacco di Roma*, Torino 1983.

Monsieur le Conseiller d'État*

par Enrico Castelnuovo

Monsieur le Conseiller d'État,
Monsieur le Recteur,
Mes chers collègues,

Je quitte à regret mon poste de professeur extraordinaire. Voilà en effet un qualificatif auquel on n'a pas droit tous les jours. J'en garderai la nostalgie. Toutefois le terme "ordinaire" me plaît aussi: j'y vois une sorte de vague consonance populiste à cause d'une association d'idées, d'un souvenir tout personnel. Le souvenir d'une histoire touchante. Cela se passait en plein régime fasciste dans un consulat italien. Un ouvrier attendait son passeport, un fonctionnaire le harcelait de questions: nom, prénom, ascendance paternelle, ascendance maternelle, date de naissance, etc. Et finalement, selon les prescriptions d'une loi scélérate qui venait d'entrer en vigueur, une dernière question: "race"? Surpris, le vieil ouvrier réfléchit puis répond: "race? ordinaire!"

Me voilà donc membre légitime de cette race. Cette nomination, qui confirme l'entrée à part entière de l'histoire de l'art dans notre Université, me fait plaisir. En votre personne, Monsieur le Conseiller d'État, je remercie l'État de Vaud. J'exprime aussi ma reconnaissance aux collègues qui m'ont appelé à Lausanne en 1964, et aux étudiants dont les discussions, les questions et les critiques ont été stimulantes et, je l'espère, fructueuses.

Mesdames, Mesdemoiselles, Messieurs,

Je ne saurais affirmer que tout aille pour le mieux dans la meilleure des histoires de l'art possibles. J'ajouterai même que de nombreux historiens de l'art ressentent aujourd'hui un certain malaise. Souvent, la lecture d'une revue d'histoire économique, de sociologie, d'histoire des sciences, d'histoire des idées ou d'histoire tout court, s'avère plus stimulante à leurs yeux que celle d'une revue spécialisée dans le domaine qui leur est propre. Les historiens de l'art souhaitent que leur discipline puisse connaître un renouveau semblable à celui d'autres branches des sciences humaines. Prenons l'histoire, par exemple. Les instruments dont elle dispose aujourd'hui sont très variés.

* In E. Castelnuovo, *La cattedrale tascabile. Scritti di storia dell'arte*, Livorno 2000, pp. 9-11, ristampa (corretta dall'autore) del discorso di insediamento come professore ordinario all'università di Losanna pronunciato il 28 maggio 1970: *Discours de M. Enrico Castelnuovo Professeur à la Faculté des Lettres*, in «Publications de l'Université de Lausanne», 35 (1970), pp. 75-78.

Il vont de la climatologie à l'histoire des mentalités, en passant par l'histoire économique, l'économétrie, la statistique, etc. On ne pourrait en dire autant de l'histoire de l'art, malgré quelques ouvertures récentes vers la psychologie de la perception, la psychanalyse ou l'ethnologie.

La carence ressentie dépend probablement du fait que notre discipline est restée trop longtemps liée à des méthodes d'un formalisme rigoureux, contraignant, et, pour ainsi dire, unidirectionnel. Cette option découlait, en partie du moins, d'une nécessité historique; la réflexion sur les éléments formels propres aux arts visuels paraissait nécessaire à établir une authentique *Kunstwissenschaft*. Il a donc fallu élaborer des méthodes capables de saisir les caractères fondamentaux d'un style au-delà des éléments particuliers. On est ainsi parvenu à proposer des lois autonomes propres aux différents phénomènes artistiques en définissant des systèmes formels organisés et obéissant à certains modèles. Dans cette optique, le développement de chaque système formel est tributaire exclusivement des autres systèmes formels, suivant un schéma évolutif fixé à l'avance, organisé selon la séquence célèbre: archaïque-classique-baroque. On aboutit ainsi à un développement en circuit fermé.

En procédant de la sorte, on abandonne de nombreuses ouvertures vers des phénomènes qui, sans appartenir directement au monde de l'art, ont sûrement joué un grand rôle dans l'évolution de celui-ci, car l'on renonce à rechercher des causes qui ne soient pas immanentes aux problèmes de l'innovation et du changement. De cette façon, l'histoire de l'art s'expose à être traitée comme elle l'a été à Cologne, lors de l'assemblée annuelle des historiens de l'art allemands, de science réactionnaire par excellence, productrice d'une véritable *Feierabend-Kultur*.

Des réactions se sont manifestées devant cette situation. La plus importante est venue d'un groupe d'historiens décidés à approfondir le problème de la signification et du contenu. Cette attitude, telle qu'elle se développe de Warburg à Saxl, de Panofsky à Wittkower, est à l'origine de la méthode "iconologique". Cette démarche affirme particulièrement la nécessité de découvrir dans les œuvres le symptôme des grandes tendances d'une époque. De cette façon, l'histoire de l'art s'ouvre largement à l'histoire des idées, de la culture, des mentalités, des idéologies, à la recherche de ces grands modèles mentaux qui semblent contrôler la structuration de la pensée et de l'activité humaine à un moment donné de l'histoire.

On peut voir une autre réaction à l'idéologie formaliste dans le sévère exercice pratiqué par le "connaisseur", cet historien de l'art laconique. La pratique de l'attribution se fonde sur une connaissance subtile, profonde et ramifiée des différentes personnalités artistiques, de leur langage, de leur parcours stylistique. Face au danger des constructions par trop abstraites renfermant en elles-mêmes leurs propres lois, nous trouvons là une tentative de défendre le caractère concret de l'histoire.

D'autres ouvertures, nous l'avons mentionné, se sont manifestées, notamment en direction des sciences humaines. Mais il est une direction de re-

cherche capitale qui reste encore assez négligée. Il s'agit de ce qu'on pourrait appeler l'histoire 'matérielle' des arts, l'histoire des modalités toujours changeantes de la production artistique: l'étude des conditions de vie et de travail des artistes.

Ce personnage singulier de l'artiste existe depuis bien des millénaires. À l'origine, son activité n'était ni exclusive ni spécialisée et tout le monde s'y adonnait avec plus ou moins de succès, comme on peut encore l'observer chez certains aborigènes australiens. La division du travail dans une structure sociale plus évoluée a eu pour conséquence de réserver la fonction artistique à certains individus.

Compte tenu de cette situation, il importe d'approcher l'œuvre d'art à travers un maximum de renseignements portant sur la condition sociale et économique de son auteur, son instruction, sa culture, ses voyages, et sur l'image que ses contemporains se faisaient de lui; et encore sur l'organisation de son activité, sur les différents types d'ateliers propres à chaque époque, sur les origines, les caractères et les conséquences de la division du travail dans la production artistique. Nous voudrions également nous documenter sur le problème de l'apprentissage, sur les formes et les modalités de la transmission des connaissances et du métier, de l'atelier à l'école des beaux-arts, sur les associations d'artistes, leurs règles, leurs fonctions, de la confrérie à la guilde, de la loge à l'académie, au syndicat, sur les techniques pratiquées, les habitudes et les méthodes de travail, l'outillage et les matériaux, sur les commanditaires, l'organisation du marché et les investissements artistiques particuliers à chaque époque, enfin sur les contacts et les rapports, variables à travers les âges, du grand public avec le phénomène artistique, ainsi que sur les différents canaux à travers lesquels ces contacts ont pu se manifester.

C'est dans cette "histoire matérielle" que réside probablement la solution de nombreuses énigmes.

Plusieurs historiens ont déjà cherché à établir des correspondances directes et immédiates entre la structure d'une société, ses tendances évolutives, ses rapports de production et les formes artistiques élaborées par cette même société. Si ces tentatives ont conduit à des résultats discutables, c'est que les lignes directrices de cette recherche restaient par trop abstraites et mécaniques. L'artiste n'est pas l'interprète automatique d'un hypothétique *Zeitgeist*. Mais il travaille dans un milieu concret, riche en contraintes et en contradictions.

Concrétiser dans la mesure du possible les conditions de la production et de la "création" artistiques nous semble la seule méthode susceptible d'approcher ces deux éléments, tradition et changement qui sont bien le principe régulateur du long parcours de l'histoire de l'art.

Abstracts and Keywords

Sara Barchiesi

Universalità della Legge rivelata e riflessioni sulle religioni nella filosofia islamica medievale: alcune considerazioni

Universality of revealed Law and reflections on religions in Medieval Islamic philosophy: a few considerations

Attraverso l'analisi di alcune teorie filosofiche islamiche medievali, l'articolo intende indagare la tipologia di approccio che autori come Avicenna e Averroè adottarono nei confronti di religioni diverse da quelle di origine (ebraismo, cristianesimo, zoroastrismo e sabeismo) ed elaborare una riflessione sul concetto di universalità nella religione islamica. Analizzerò le loro dottrine sull'insegnamento profetico, tenendo presenti le fonti platoniche da cui esse si svilupparono, e illustrerò i motivi per cui esse occuparono un posto fondamentale nella scienza politica e le finalità di queste teorie. Attraverso il confronto con diversi studiosi, che nei loro articoli hanno prestato attenzione alla domanda sulla naturalità o sulla positività della Legge islamica, cercherò di andare all'origine della questione, indagando quale fosse il messaggio universale che essi rintracciarono nella Legge rivelata e il motivo che li indusse a presentarlo come rivolto all'intero genere umano.

By analysing some Medieval Islamic philosophical theories, this paper aims at investigating the approach adopted by authors such as Avicenna and Averroës in respect of religions different from those of origin (Judaism, Christianism, Zoroastrianism and Sabeism). Moreover, it reflects on the universality of Islamic religion. The author will examine these philosophers' thoughts on prophetic teaching, recalling the Platonic sources from which they were developed, she will motivate the relevance of such thoughts in political science and she will explain their purposes. Furthermore, through a comparison with several scholars who have focused on whether Islamic Law has a conventional or natural status, she will try to investigate the origins of this problem, by examining the universal message that those Islamic Medieval philosophers found in revealed Law and the reasons that led them to present it as addressed to the whole mankind.

Keywords: Middle Ages; 11th-13th Century; Islam; medieval Islamic philosophy; prophecy; revelation; universality of religion; Avicenna; Ibn Ṭufayl; Averroës; Ibn al-Nafīs.

Luca Arcari

Identità collettive, identità etniche, identità religiose. Elementi per una trattazione nella prospettiva della *longue durée*

Collective Identities, Ethnic Identities, Religious Identities. Some Elements for an analysis according to longue durée perspective

Forgiate all'interno di molteplici e variegate forze di interazione sociale, le

collettività emergono in una notevole varietà di configurazioni. Esse possono formarsi per differenti ragioni, e possono essere costituite da persone la cui aderenza a un determinato gruppo varia a seconda di molteplici fattori. Una tale contestualità inscindibilmente connessa al "raggruppamento" sociale rende quello di "identità collettiva" un difficile oggetto di studio oltre che un ambito estremamente problematico da definire in prospettiva storica. Questa raccolta di saggi intende offrire un quadro su simili questioni. Partendo da un seminario svoltosi a Napoli (Università degli Studi di Napoli Federico II, 11 Febbraio 2014), organizzato nell'ambito delle attività del progetto FIRB "La percezione dello spazio e del tempo nella trasmissione di identità collettive. Polarizzazioni e/o coabitazioni religiose nel mondo antico (I-VI secolo d.C.)", gli articoli inclusi in questa sezione monografica analizzano i rispettivi e specifici ambiti di indagine secondo una più generale componente chiave: l'identità collettiva come percezione di similarità e differenze, dunque, più in generale, l'identità collettiva come processo sociale. Questo modo più ampio di descrivere l'identità gruppale serve come base per l'esame delle formazioni identitarie, anche "religiose", soprattutto nella prospettiva della *longue durée* così come declinata negli ultimi anni.

Forged within the multifaceted forces of social interaction, collectivities come in a bewildering variety of configurations. They may take form for different reasons, they may be made up of people whose adherence to the group varies depending on a further host of factors. This contextual nature of social groupings makes collective identity a difficult matter to study and define in a historical perspective. This collection's aim is to offer a summary of these issues. Starting from a seminar held in Naples (Federico II University, February 11, 2014), organized in the context of FIRB Research Project entitled "The Construction of Space and Time in the Transmission of Collective Identities. Religious Polarizations and/or Cohabitations in Ancient World (1st-6th cent. CE)", the articles included in this monographic section organize their specific analysis into a more general key component: collective identity as the perception of similarities and differences, so, more generally, communal identity as a social process. Such a general depiction of group identity serves as the basis for the examination of identity-formations, also of the so-called "religious" identities, according the perspective of *longue durée* as it emerges in more recent researches.

Keywords: Antiquity; Late Antiquity; Middle Ages; 1st-6th Century; Mediterranean See; Italy; Collective Identities; *longue durée*; Religions; Ethnicities; Traditional Self-Definitions.

Marisa Tortorelli Ghidini
Identità e miti dell'autoctonia nella Grecia antica. La terra, i figli della terra
Identities and Myths of Autochthony in Ancient Greece. The Earth, the Sons of the Earth

Al centro dei dibattiti su identità e autoctonia nella Grecia antica spesso è Gaia, la Terra, dea generatrice, ma anche «sede stabile di dèi e di uomini», e di qui, probabilmente, terra civica. A livello teogonico, da Gaia e Urano nascono gli dèi immortali; nei miti di fondazione, da Gaia nascono i primi uomini, i *gegeneis* o autoctoni; a livello "politico", gaia patris, la terra dei padri, legittima la funzione di discendenza della terra. Nella riflessione "orfica", si modifica il concetto di genos e la coppia Gaia-Urano subisce uno sbilanciamento a vantaggio del Cielo.

At the heart of debates concerning identity and autochthony in ancient Greece, often we find Gaia, the Earth as a generating goddess, but also as the ever-sure foundation for goddess and humans, i.e. the civic earth. At the theogonic level, from Earth and Uranus immortal gods are generated; according to myths of foundation, from Earth first humans derive, the *gegeneis* or also the autochthonous. At the political level, *gaia patris*, the earth of fathers, seems to legitimate the function of offspring from earth. The so-called "orphic" meditation modifies the concept of *genos* and the couple Earth-Uranus presents a sort of displacement in advantage of Uranus-Sky.

Keywords: Greece; Mediterranean Sea; Antiquity; 8th Century a.C. - 5th Century a.C.; Religion; Identity; Myths of Autochthony and Identities in Ancient Greece; Hesiod's Theogony; Earth/Gaia; Sky/Uranus; Sons of the Earth.

Walter Pohl
Identità etniche e cristianesimi tra tarda antichità e alto medioevo
Ethnic Identities and Christianities between Late Antiquity and Early Medieval Period

Il contributo rilegge l'etnicità romano-barbarica come costruzione culturale fondata in parte sulla rilettura e sulla riappropriazione di modelli biblici intesi come strumenti fondanti e autorevoli. Lo studio tenta di capovolgere il paradigma tradizionale secondo cui l'etnicità sarebbe un portato prettamente "barbarico", in opposizione all'universalismo cristiano-romano. Seguendo questo modello, la storia europea è spesso stata rappresentata come un conflitto tra principi universali e nazionali. Secondo l'A. il ruolo politico dell'etnicità nell'Europa latina non va considerato, almeno in una certa misura, come un'importazione barbarica. Lungi dal rappresentare un'antitesi alla chiesa universale, l'etnicità assume il suo ruolo politico decisivo proprio attraverso

il cristianesimo e, più in particolare, attraverso la ripresa e l'adattamento di taluni modelli di auto-definizione etnica presenti nei testi biblici.

This paper aims to re-read Roman-Barbarian ethnicity as a cultural construct not least based on Biblical models viewed and interpreted as founded as well as authoritative instruments of self-definition. The study intends to overturn the traditional historiographical paradigm, according to which ethnicity emerges as a purely "Barbaric" construction in opposition to the Christian-Roman universalism. Starting from such a model, European history was often represented as a conflict between universalistic and nationalistic issues. According to A.'s analysis, the political role of ethnicity in Latin Europe doesn't emerge, at least partially, as a Barbarian "import". Far from representing an antithesis to the Universal Church, ethnicity assumes its politic role through Christianity and, more specifically, on the basis of exegesis as well as of re-adaptation of ethnic self-definitions well attested in Biblical texts.

Keywords: Late Antiquity; Middle Ages; 1st-7th Century; Mediterranean Sea; Europe; Roman-Barbaric Kingdoms; Ethnicity; Biblical Exegesis; Biblical Theology; Christianities.

Lucio Troiani

Mimetismo, dissimulazione, sconfessione nel giudaismo diasporico

Mimetic Features, Dissemblance, Apostasy among Diaspora Jews

Il Nuovo Testamento, così come le notizie sui Giudei presenti nel vasto ambito del mondo greco-romano presenti negli scritti di autori greci e latini emergono come fonti di notevole importanza per la comprensione delle molteplici caratteristiche identitarie associabili ai Giudei della diaspora, così come dei tratti culturali e religiosi presenti nella letteratura e nei testi prodotti in quel contesto storico-culturale (inclusi i testi proto-cristiani).

New Testament as well as Greek and Latin authors must be regarded as relevant and helpful sources for the comprehension of multifaceted identity markers associated to Jews in Greek-Roman Diaspora, as well as for cultural and religious features well attested in Jewish texts produced in that background (including proto-Christian texts).

Keywords: Antiquity; 1st-2nd Century; Greece; Italy; Mediterranean Sea; Religion; Identity; New Testament; Judaism in Greek-Roman Diaspora; Jewish Identities in Graeco-Roman Worlds; Christian Origins; Cultural Hybridizations.

Alessandro Saggioro

Definizioni di gruppo e individuazione di collettività religiose nel XVI libro del Codice Teodosiano. Note sull'utilizzazione del termine *coetus* (con un cenno preliminare a *populus*)

Group Self-Definitions and Religious Collectivities in the 16th Book of the Theodosian Code. Notes on the Term coetus *(with a Preliminary Analysis of* populus*)*

Lo studio prende le mosse dalla ben nota definizione *populus* così come appare in alcune opere di Cicerone, e cerca di analizzare il significato religioso di *coetus*, un termine strettamente connesso al primo, almeno stando a quanto emerge dal XVI libro del Codice Teodosiano. Questo articolo intende fare luce su talune trasformazioni e rappresentazioni dei gruppi religiosi tra epoca costantiniana e post-costantiniana.

This essay starts from the well-known definition of *populus* as well as it appears in some Cicero's works and aims at analyze the religious significance of *coetus*, a term strictly connected with the first, at least focusing on the 16th book of the Theodosian Code. This article intends to cast light some transformations and representations of religious groups between Constantinian and Post-Constantinian ages.

Keywords: Antiquity; Late Antiquity; 1st Century a.C. - 5th Century d.C.; Mediterranean Sea; Italy; *Populus*; *Coetus*; 16th Book of the Theodosian Code; Religious Collectivities; Group Self-Definitions.

Maria Amodio

Africani e Giudei a *Neapolis* in età tardo-antica: alcune osservazioni

Africans and Jews in Neapolis *in Late Antiquity: Some Notes*

Diverse componenti etniche e religiose coabitavano a Napoli nel V e VI secolo. Le fonti letterarie e le evidenze archeologiche attestano la presenza di cristiani fuggiti dall'Africa a causa delle persecuzioni vandaliche e di un folto gruppo di ebrei, dediti ad attività commerciali. L'analisi in particolare delle iscrizioni giudaiche fornisce interessanti informazioni sul ruolo e i caratteri della comunità giudaica napoletana.

Multiple ethnic and religious components coexisted during the 5th and 6th Centuries in *Neapolis*, as it emerges from literary sources as well as from archaeological evidences. Such sources demonstrate the presence in Naples of Christians escaping from the Vandals' persecution as well as of a large group of Jews engaging in trade. The analysis of epigraphs provides valuable data especially regarding the role and characters of the Jewish Neapolitan community.

Keywords: Late Antiquity; 5th-6th Century; Naples; Cohabitations; Jews; Christians.

Isabella D'Auria

Il "nemico" del santo nella *Vita Fulgentii*

The "Enemy" of the Saint in the Vita Fulgentii

L'articolo intende analizzare i tratti che caratterizzano il "nemico" del santo nella *Vita Fulgentii*. L'opera racconta, in 29 capitoli, la vita del vescovo di Ruspe Fulgenzio, attanagliato dall'esilio e dalla persecuzione sia nella fase monastica della sua vita così come in quella episcopale, nel contesto dell'invasione vandalica dell'Africa tra il V e il VI secolo d.C. Il "nemico", identificato, in molti casi, con l'invasore di fede ariana, presenta una natura stereotipa, in cui si assommano le caratteristiche tipiche del barbaro e quelle proprie dell'eterodossia. Per raggiungere l'edificazione morale del lettore, il testo presenta modelli nettamente antitetici, il santo e il suo oppositore, e tutto il racconto sembra ruotare attorno a una simile dialettica; così, appare di notevole interesse soffermarsi su quegli elementi che definiscono, tramite una relazione di opposizione, specifiche identità collettive, che in quest'opera sono rappresentate dai Cattolici invasi e dai Barbari invasori di fede ariana.

This paper aims to analyze the traits that characterize the "enemy" of the saint in the *Vita Fulgentii*. The work tells in twenty-nine chapters the life of the bishop of Ruspe Fulgentius, troubled by exile and persecutions both in the monastic phase and in the episcopal one, in the context of the vandalic invasion in Africa between V and VI century. The "enemy", that identifies, in the most cases, with the invader of arian faith, presents a stereotyped nature, summarizing the tipical characteristics of barbarian and the ones specific to the heterodox. In order to achieve the goal of the reader's moral edification, the text presents antithetical models, the saint ant his opposer, and all the account revolves around this dialectic; so it is worthy of interest to pick out the elements that define, throught a relationship of opposition, the collective identities, that in this text are represented by Catholics invaded and by barbarian and heretic invaders.

Keywords: Late Antiquity; Middle Ages; 5th-6th Century; Northern Africa; Hagiography; *Vita Fulgentii*; Religious identities; Polemic against heretics; Hagiographical models.

Roberto Alciati

«Nec tu ignobilis Symeoni Anthiochino poteris conparare»: Vulfilaico, stilita longobardo

«Nec tu ignobilis Symeoni Anthiochino poteris conparare»*: Vulfilaicus, a Longobard Stylite*

Scopo di questo contributo è ricostruire la storia del diacono longobardo Vulfilaico, il quale decide di stabilirsi su una colonna. La vicenda, raccontata nella *Historia Francorum* di Gregorio di Tours, costituisce un ottimo studio di caso per la storia religiosa della Gallia tardoantica e per la costruzione di identità differenti. La condanna della pratica stilitica di Vulfilaico da parte dei vescovi gallici si fonda su tre obiezioni: Vulfilaico è *ignobilis*, quindi indegno di emulare Simeone (identità etnica); è un diacono, quindi non può sovvertire l'ordine gerarchico (identità religiosa); non può proporre una pratica spuria, ovvero né clericale né monastica, quindi sovvertire l'ordine delle relazioni sociali (identità collettiva o sociale).

Aim of this paper is to reconstruct the story of the Lombard deacon Vulfilaicus, who establised himself on a column. The fact, which is contained in the *Historia Francorum* by Gregory of Tours, is a valuable case-study for the religious history of late antique Gaul and the building of different identities. Three are the reasons because stylite practice of Vulfilaicus has been condamned by Gallic bishops: first of all, he is *ignobilis*, therefore unwhorty to emulate Symeon (ethnic identity); he is a deacon, therefore unable to subvert the hierarchical order (religious identity); he is not allowed to show a spurious practice, that is neither clerical nor monastic, therefore to subvert the social relationships order (collective or social identity).

Keywords: Late Antiquity: 6th Century; Gaul; *Historia Francorum* by Gregory of Tours; Ascetic Practices; Constructions of identities; Cultural dynamics of self-definition.

David Natal

«A suitable successor»: Building Legitimacy in Hilary's Sermon on the Life of Honoratus

The monastic and hagiographical contents of Hilary's Sermon on the Life of Honoratus (430-431) have received substantial consideration. Much less attention has been paid to the role the sermon played in the specific context of Arles. In this article, I will focus attention on the social and political dimension of the text and will argue that Hilary's main purpose was to justify his election as bishop of Arles. Hilary portrayed Honoratus as the ideal bishop and exploited the similarities between the two in order to present himself as the suitable successor.

Keywords: Late Antiquity; 5th Century; Gaul; Arles; Bishops; Hagiography; Episcopal authorities and self-definitions.

Emiliano Rubens Urciuoli
Contro l'albero, per i flussi. Identità: cinque marcatori di lunghissima durata
Against the tree, for the flows. Identity: Five long time markers

Il contributo propone una riflessione d'insieme sulle tematiche proposte da nove saggi dedicati a "Identità etniche, identità collettive, identità religiose. Problemi aperti in prospettiva diacronica". Il tema dell'identità è riesaminato dall'autore sotto diverse angolature: identità come racconto, come ascesi, come camuffamento, come norma, come successo.

The paper presents a general reflection on the themes developed in nine essays dedicated to "Ethnic Identities, Collective Identities, Religious Identities. Open Questions in the diachronic perspective". The theme of the identity is re-examined by the author under different perspectives: as story, as asceticism, as camouflage, as norm, as success.

Keywords: Late Antiquity; Middle Ages; 1st-6th Century; Mediterranean See; Italy; Collective and Individual Identities; *longue durée*; Religions; Ethnicities.

Andrea Tilatti, Marino Zabbia
Un percorso di lettura: storie di medioevi diversi
A Reading Path: Histories of Different Middle Ages

Il breve contributo passa in rassegna i temi sviluppati nella raccolta di saggi.

The short paper reviews the themes developed in the monografic section.

Keywords: Middle Ages; Modern Times; 19th-20th Century; Venezia Giulia; Friuli; Trentino; Veneto; Tyrol; Carinthia; Historiographical Homeland.

Andrea Tilatti
La Società storica friulana, la storia, le patrie
The Società storica friulana, History and Homelands

Il saggio illustra le principali figure di storici e i più ricorrenti temi della storiografia friulana tra la metà dell'Ottocento e il primo quindicennio del Novecento. Ne emerge la prevalenza di argomenti relativi al medioevo e di

figure di cultori e appassionati di storia, anche seri, ma privi di una formazione specifica. La svolta fu rappresentata dall'avvento di storici professionisti, come Pier Silverio Leicht e Pio Paschini. Essi studiarono e lavorarono nelle università italiane e, in Friuli, seppero avviare o animare riviste storiche innovative («Memorie storiche forogiuliesi»: 1905). La Società storica friulana, fondata da Leicht nel 1911, fu l'istituzione che raccolse i migliori storici locali e diede continuità e valore scientifico a tematiche tradizionali, orientate a usare il passato per esaltare temi patriottici (friulani e italiani) ormai segnati dall'irredentismo, alla vigilia della grande guerra.

The essay presents the main scholars of Friulian history and the most frequent themes in Friulian history studies between the middle of the 19th century and the first fifteen years of the 20th century. Two aspects emerge: on the one hand, topics related to the Middle Ages are rather frequent and, on the other, there are several figures of passionate amateurs, even serious, but lacking scholarly training. The shift was represented by the appearance of professional scholars in history studies, such as Pier Silverio Leicht and Pio Paschini. They studied and worked in Italian universities, and in Friuli they managed to found innovative history journals or improve on them («Memorie storiche forogiuliesi»: 1905). The Società storica friulana, founded by Leicht in 1911, was the institution that attracted the best local historians and gave continuity and scientific value to traditional themes; these traditional themes were used to exploit the past in order to promote patriotic values (Friulian and Italian) characterised by tendencies towards independence in the wake of the first world war.

Keywords: Middle Ages; 19th-20th Century; Friuli; Società storica friulana; homeland history; Pier Silverio Leicht.

Marino Zabbia

Ricerca medievistica e urgenza politica al confine nord-orientale d'Italia (1881-1915)

Medieval History Studies and Political Pressure at the North-Eastern Italian Border (1881-1915)

Gli storici locali di lingua italiana che tra l'ultimo quarto dell'Ottocento e lo scoppio della grande guerra studiarono le vicende medievali del Friuli orientale, di Trieste e dell'Istria, erano di norma impegnati a reclamare l'italianità di queste regioni. Questo intento comune si concretizzava, però, in forme diverse a seconda dei luoghi che quei ricercatori studiavano: per gli storici friulani si trattava in primo luogo di rivendicare all'Italia Gorizia e, soprattutto, Trieste; per gli istriani era prioritario difendersi dalle ricostruzioni degli studiosi slavi che mettevano in dubbio la tradizione italiana della regione; per i triestini, infine, la necessità di difendere l'italianità cittadina,

già sentita nel corso del secondo Ottocento, divenne più urgente all'inizio del XX secolo, quando più forte si avvertì la minaccia di un'affermazione dell'elemento slavo in città.

Italian mother tongue local Historians that studied Eastern Friuli's, Trieste's and Istria's medieval history between last quarter of the Nineteenth Century and the outbreak of the First World War were usually absorbed in complaining the Italian character of these regions. This common aim was, however, put into effect in different ways depending on the places where these researchers studied. For Friulian historians it was primarily about staking Gorizia from Italy, and above all Trieste. For Istrians it was a priority to defend themselves against the Slavic historians, who questioned the Italian tradition of the region. Lastly, for Trieste inhabitants became urgent the need to defend the Italian character of the town – already felt during the second part of the Nineteenth Century – at the beginning of the Twentieth Century, when the threat of the claim of a Slavic membership was much stronger.

Keywords; Middle Ages; 19th-20th Century; Italy; Friuli; Trieste; Istria; Società storica friulana; Archeografo triestino; Società istriana di archeologia e storia patria; irredentism.

Andrea Zannini

Il Friuli nella storiografia veneta tra Otto e Novecento

Friuli in the Venetian Historiography between 19th and 20th Century

L'articolo analizza il tema del dominio veneto nel Friuli mettendo a confronto la storiografia veneta e friulana tra 1850 e 1950 circa. In questo arco di tempo le diverse posizioni storiografiche si sono incrociate con i temi dell'italianità del territorio friulano e dell'irredentismo, e con le ambizioni adriatiche dell'Italia post-bellica. Solo dagli anni Venti (con le opere di Pier Silverio Leicht e quindi di Pio Paschini e Roberto Cessi) si assisterà a un rinnovamento storiografico.

This article analyzes how the Venetian and the Friulian historians from the mid-XIX century to the mid-XX century considered the domination of the Republic of Venice on the Friuli in the early modern period. The different historiographical positions have intertwined with issues such as the Italian character of the Friulian territory, irredentism and the Adriatic ambitions of post-First World War Italy. Only from the 1920s onwards, with the works of Pier Silverio Leicht, and then Pio Paschini and Roberto Cessi, there is a renewal of historiography.

Keywords: Modern Times; 19th-20th Century; Friuli; Veneto; History of Friuli; History of the Republic of Venice; Venetian Domination; Historiography of *Risorgimento*.

Giuseppe Albertoni

Al di là delle Alpi? Storici tirolesi e carinziani tra grandi e piccole patrie

Beyond the Alps? Tyrolean and Carinthian historians between large and small homelands

Il saggio analizza lo stretto intreccio tra medievistica e costruzione di identità politiche regionali in Carinzia e in Tirolo dalla seconda metà dell'Ottocento alla fine della prima guerra mondiale. In questo contesto si sofferma in particolare su alcuni storici – come per esempio August von Jaksch – che si formarono presso l'Institut für österreichische Geschichtsforschung e che, in ambito locale, cercarono di applicare un metodo storico-critico ispirato a quello dei *Monumenta Germaniae Historica* anche per quel che riguarda la sovrapposizione tra un'accurata indagine filologica e un forte sentimento patriottico. Tra i principali esiti di quest'approccio vi furono importanti edizioni di fonti, quali i *Monumenta Historica Ducatus Carinthiae* o il *Tiroler Urkundenbuch*. Esse collegavano il presente al passato medievale tramite una "genealogia documentaria" che dava unità al passato e fornivano un importante elemento per la costruzione di identità politiche a carattere regionale.

This essay examines the relationship between medieval studies, "local patriotism" and nationalism in Tyrol and in Carinthia from the second half of the nineteenth century to the First World War. In this context, the work of historians who studied at the Austrian Institute of Historical Research (e.g. A. von Jaksch) is examined, in particular their research into and application of an historical-critical method that, at the local level, united philology with a strong patriotic sentiment. The essay examines in particular the case of the edition of Carinthian and Tyrolean medieval sources such as *Monumenta Historica Ducatus Carinthiae* and the *Tiroler Urkundenbuch*. These linked the present to the medieval past through a "document genealogy" which unified the past and contributed to the construction of regional political identities.

Keywords: Middle Ages; 19th-20th Century; Carinthia; Tyrol; Medieval studies; August von Jaksch; edition of sources; patriotism; Institut für österreichische Geschichtsforschung.

Gian Maria Varanini

Irredentismi storiografici: il caso del Trentino tra Ottocento e Novecento

Historiographic irredentism: the Trentino case between 19th and 20th centuries

Come ovunque in Europa, anche nel Trentino (che faceva parte dell'impero asburgico) la ricerca storica fece importanti progressi, tra il 1880 circa e la prima guerra mondiale, soprattutto grazie alla pubblicazione di numerose riviste. Non mancò un apporto importante degli storici tedeschi e tirolesi,

soprattutto sul piano archivistico e diplomatistico. Le ricerche degli studiosi trentini e italiani furono complessivamente di livello qualitativo inferiore, segnate da provincialismo e da qualche debolezza di metodo, e condizionate talvolta, anche se non in modo esclusivo, dalle posizioni irredentistiche e nazionalistiche di alcuni intellettuali. Queste posizioni prevalsero nell'immediato dopoguerra, anche se il metodo critico acquisito nei decenni precedenti rimase un patrimonio condiviso.

Like everywhere in Europe, also in the Trentino region (which was part of the Habsburg Empire) the historical research made important progresses between 1880 and World War I, especially thanks to the publication of a large number of magazines. An important contribution came from German and Tyrolean historians, especially from the point of view of archival and diplomatistic materials, while the researches of the scholars from the Trentino region and from Italy were, on the whole, of a lower quality, marked as they were by provincialism and a certain weakness in method, and for the fact that they were sometimes, though not exclusively, conditioned by the irredentist and nationalist attitudes of some intellectuals. These positions prevailed immediately after the end of the war, although the critical method acquired in the previous decades remained a shared heritage.

Keywords: Middle Ages; 19th-20th Century; Trentino; Irredentism; historical research; World War I.

Enrico Artifoni

Per un profilo medievistico di Pier Silverio Leicht

Observations for a profile of Pier Silverio Leicht as a medievalist

L'articolo vuole offrire qualche riflessione su Pier Silverio Leicht (1874-1956) negli studi medievistici italiani. Appartenente alla grande generazione degli storici e giuristi nati negli anni Settanta del secolo XIX, Leicht mantenne una sua posizione specifica di storico degli istituti giuridici. Due aspetti sono particolarmente indagati: 1) Il suo pensiero sul rapporto fra tradizione giuridica romana e diritto germanico; 2) Il suo contributo agli studi su feudalità, comune e corporazioni, che lo distacca in modo significativo dagli studi di Gioacchino Volpe.

This article offers some reflections about Pier Silverio Leicht's position in the context of medieval italian studies. Leicht (1874-1956) belonged to the great generation of historians and law historians born in the Seventies of 19th century, but he maintained a specific profile as an historian of legal institutions. Two aspects are particularly investigated: 1) The thought of Leicht on relationship between Germanic legal traditions and Roman law; 2) His contributions on feudalism, Communes and guilds, which are significantly distant from those of Gioacchino Volpe.

Keywords: Middle Ages; 19th-20th Century; Italy; Pier Silverio Leicht; Latinity; Germanism; Communes; Guilds.

Paolo Pastres

Carlo Cecchelli e l'arte longobarda cividalese attraverso le pubblicazioni della Società storica friulana e della Deputazione di storia patria per il Friuli

Carlo Cecchelli and the Langobard Art in Cividale through the publications of the Società storica friulana and the Deputazione di storia patria per il Friuli

Tra il 1918 e il 1922 e poi nel 1927 Carlo Cecchelli pubblicò sulle «Memorie storiche forogiuliesi», rivista della Società storica friulana e della Deputazione di storia patria per il Friuli, una serie di densi saggi sull'arte longobarda a Cividale del Friuli. Testi riediti nel 1943. Si tratta di interventi molto importanti, che hanno gettato le basi per molte delle successive ricerche. Infatti, Cecchelli studiò con grande attenzione le opere cividalesi, cercando di fornire indicazioni sulla loro cronologia e sui significati di quelle espressioni artistiche. Molti dei risultati raggiunti in quegli studi si sono rivelati in seguito esatti e comunque utili ad ulteriori approfondimenti. Il presente contributo si propone di riassumere e commentare le parti di maggiore interesse di quei saggi, inserendoli nel dibattito critico d'inizio Novecento sull'arte altomedievale.

Between 1918 and 1922 and then in 1927 Carlo Cecchelli published on «Memorie storiche forogiuliesi» magazine of the Società storica friulana and the Deputazione di storia patria per il Friuli, a number of dense essays on Langobard art at Cividale del Friuli. Texts reissued in 1943. It is very important interventions, which have laid the foundation for many of the subsequent research. In fact, Cecchelli studied with great attention the works in Cividale, trying to provide information about their history and meanings of those artistic expressions. Many of the achievements in those studies have proven accurate and later still useful for further investigations. This paper aims to summarize and comment the most interesting parts of those essay, placing them in the critical debate of the early 20th century on the early medieval art.

Keywords: Middle Ages; 6th-8th Century; 19th-20th Century; Cividale del Friuli; Carlo Cecchelli; Deputazione di storia patria per il Friuli; Langobards.

Marc Boone, Claire Billen

Les structures de la recherche en histoire médiévale en Belgique

Research Infrastructure for Medieval Studies in Belgium

Ce texte vise à fournir un aperçu rapide des institutions et des associations qui encouragent en Belgique la recherche en histoire médiévale et un

guide sur les possibilités offertes par le monde belge de la recherche scientifique et universitaire.

The purpose of this paper is to provide a short overview of Belgian institutions and associations related to research in Medieval history and a guide to the opportunities offered by Belgian scientific and academic research.

Keywords: Middle Ages; 20th-21st Century; Belgium; Flanders; Wallonia; Historiography; Teaching.

Simone Balossino

Les structures de la recherche en France (instituts de recherches, structures académiques, sociétés)

Research Infrastructure for Medieval Studies in France (institutes of research, iniversities, associations)

Ce texte vise à fournir un aperçu rapide des institutions et des associations qui encouragent en France la recherche en histoire médiévale et un guide sur les possibilités offertes par le monde français de la recherche scientifique et universitaire.

The purpose of this paper is to provide a short overview of French institutions and associations related to research in Medieval history and a guide to the opportunities offered by French scientific and academic research.

Keywords: Middle Ages; 20th-21st Century; France; Historiography; Teaching.

Michele Tomasi

Intervista a Enrico Castelnuovo, con una nota biografica e una prolusione

Interview to Enrico Castelnuovo, with a biographical note and an academic address

L'intervista affronta la fase formativa dell'attività scientifica di Enrico Castelnuovo.

The interview deals with the formative phase and the beginning of the scientific activity of Enrico Castelnuovo.

Keywords: Middle Ages; Modern Times; Italy; Europe; Historiography; Medieval and Modern Art History

Presentazione, Redazione, Referees

Presentazione

Reti Medievali è una rivista scientifica internazionale dedicata allo studio dei diversi aspetti della civiltà medievale. La denominazione RM Rivista richiama solo per analogia il tradizionale strumento di comunicazione della produzione scientifica. Essa non imita né traduce in termini telematici la struttura dei periodici a stampa, ma è uno strumento specificamente pensato per valorizzare alcune caratteristiche delle nuove tecnologie di comunicazione: nell'ambito di una relativa economicità di produzione e di distribuzione, la facilità di accesso e l'ubiquità della diffusione si prestano a favorire la tempestività di aggiornamento, la flessibilità di formato, l'ipertestualità di linguaggio, la multimedialità di edizione, l'interattività di fruizione e l'agevole riproducibilità. I lettori che vogliano essere informati sui contributi via via pubblicati in RM Rivista sono invitati a compilare il form di registrazione, raggiungibile anche dal link Registrati collocato, in basso a destra, in ogni pagina del sito.

Nel rispetto della normativa sulla privacy, tali dati non saranno resi pubblici o trasmessi a terzi, né usati per altri fini. Gli autori che intendano proporre un contributo a Reti Medievali sono invitati a prendere visione delle Norme editoriali.

In primo luogo, dovranno registrarsi, per poi effettuare il login e dare avvio alla procedura di sottomissione del proprio contributo, articolata in 5 fasi. Reti Medievali, che si è sviluppata in forte sinergia con il mondo delle biblioteche, è presente nei cataloghi di centinaia di istituti universitari e di ricerca nel mondo. Si pregano i bibliotecari di inviare le loro segnalazioni all'indirizzo redazionale: redazione@retimedievali.it.

Caratteri delle rubriche

Interventi

Brevi saggi critici o testi che pongono un problema storiografico, di ricerca, o prendono le mosse da un'opera recente, o pongono problemi di politica culturale ed editoriale, e sono finalizzati alla discussione scientifica aperta a ulteriori contributi dei lettori in eventuali "forum". La rubrica inoltre intende recuperare e rendere pubblici tempestivamente testi e materiali generati da seminari e workshop per evitare la dispersione dei frutti di riflessioni e ricerche di prima mano.

Interventi a tema

Brevi interventi critici su un tema o un libro.

Saggi

Contributi originali di ricerca e di bilancio storiografico.

Saggi - Sezione monografica

I contributi di questa sezione hanno le stesse caratteristiche dei Saggi ma sono proposti agli autori in maniera coordinata dai curatori delle sezione monografica.

Materiali e note

Rassegne bibliografiche o documentarie, presentazioni di lavori in corso o di riflessioni compiute nel corso della ricerca. Accanto a questi materiali, che RM rende possibile diffondere con tempestività, si intende raccogliere e recuperare quel patrimonio di idee e di spunti elaborati nelle fasi preparatorie di progetti, incontri, pubblicazioni, che spesso va perduto perché poi rielaborato o considerato residuale e che merita invece di circolare proprio per il suo carattere di "opera aperta".

Archivi

Corpi organici di testi documentari o di dati da essi ricavati, strutturati in archivi specializzati, generati da ricerche compiute o in corso. Più che all'accumulo di fonti, la rubrica mira a proporre e sperimentare nuove forme di presentazione delle ricerche condotte su grandi complessi documentari.

Ipertesti

È la rubrica più legata alle potenzialità innovative dei nuovi mezzi di comunicazione; contiene analisi ipertestuali di fonti, di testi, nuove forme di presentazione di complessi documentari o esperimenti di costruzione di ipertesti su argomenti medievistici e intende contribuire a esemplificare le trasformazioni che i nuovi strumenti possono indurre nel linguaggio della ricerca. Una parte della sezione potrà contenere riflessioni sulle nuove forme di testualità.

Interviste

La rubrica, avviata nel 2008, pubblica colloqui avvenuti con medievisti italiani e stranieri.

Recensioni

Il moltiplicarsi di siti web e di pubblicazioni digitali di argomento medievistico di varia natura e livello rende necessario in maniera crescente affrontare il problema della segnalazione e della valutazione critica di singoli siti o di gruppi di pagine web dedicate agli studi medievali e alle applicazioni delle nuove tecnologie alle discipline umanistiche.

Bibliografie

Pubblica raccolte di indicazioni bibliografiche, organizzate per temi specifici, che possono avere carattere di bilancio o di aggiornamento in progress e che rispecchiano i percorsi della ricerca di specialisti di diversi ambiti tematici.

Focus and Scope

Reti Medievali is an international academic journal devoted to all aspects of medieval civilization. Despite its name RM Rivista is not intended to reflect a printed journal in the strict sense, for it presents neither an imitation nor a rendition of the structure of a printed journal into computer technology. Instead, it is specifically devised in order to emphasize some characteristics of the new communication technology: the relative inexpensiveness of production and issuing, easiness of accessibility and widespread circulation favour fast updates, format flexibility, hypertextual language, the possibility for a multimedial edition, interactive usage and easier reproducibility. Those readers who would like to be informed on the contributions which are published in RM Rivista are requested to fill in the registration form which can be accessed through the link at the bottom right of each page of the site. In accordance with legislation on privacy protection, the submitted information will neither be transmitted to third parties nor be used for other purposes. The authors who intend to submit a contribution to Reti Medievali are requested to read the Author Guidelines. They will be required first and foremost to register in order to log in and initiate the article submission procedure which is articulated into five steps. Reti Medievali, which has developed in synergy with the world of libraries, is present in the catalogues of hundreds of universities and research institutions worldwide. Librarians are gently invited to send their notifications to the editorial address: redazione@retimedievali.it.

Section Policies

Discussions

Short critical essays or texts dealing with an historiographical or research problem, or moving from a recently published work, or discussing problems of cultural politics and publishing; they aim at a scientific discussion open to further contributions from the readers in possible forums. Among the purposes of this section there is also the prompt collection and publication of texts and materials produced in seminars and workshops in order to avoid the waste of the first-hand results of observations and researches.

Topical Discussions

Short critical essays or texts on a topic or a book.

Essays

Research and historiographical evaluation original contributions.

Essays - Monographic Section

The contents of this section share the same characteristics with the "Saggi" section but are presented to the authors in a coordinated way by the editors of the monographic section.

Materials and Notes

Bibliographical and documentary reviews, outlines of works in progress or of observations arisen in the course of a research. Besides these materials, promptly issued by RM, we aim at collecting the ideas and suggestions elaborated in the preparatory phases of projects, conferences and publications: such a patrimony often gets lost as it undergoes subsequent reworking or is considered of minor importance; on the contrary, it deserves to be known just because of its nature of "open work".

Archives

Organic corpuses of documentary texts or of data drawn from them, structured into specialized archives, originating from concluded or ongoing researches. This section aims less at the accumulation of sources than at proposing and experiencing new forms of presentation of the researches carried on on large documentary sets.

Hypertexts

This section is the most closely connected with the innovative potentials of the new communication tools; it contains hypertext analysis of sources, texts, new forms of presentation of documentary sets or experiments of building hypertexts on medieval history subjects. It aims at illustrating how the new tools may influence the research language. One area of this section may be devoted to observations on the new forms of the text.

Interviews

This section opened in 2008, and it publishes interviews with Italian and foreign medievalists.

Bibliographies

This section publishes sets of bibliographical references centred upon specific subjects; such sets may be definite or updating; they reflect the paths of the researches of scholars in different thematic fields.

Comitato scientifico

Enrico Artifoni, *Università di Torino*
Giorgio Chittolini, *Università di Milano*
William J. Connell, *Seton Hall University*
Pietro Corrao, *Università di Palermo*
Élisabeth Crouzet-Pavan, *Université Paris IV-Sorbonne*
Roberto Delle Donne, *Università di Napoli Federico II*
Stefano Gasparri, *Università Ca' Foscari di Venezia*
Jean-Philippe Genet, *Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*
Knut Görich, *Ludwig-Maximilians-Universität München*
Paola Guglielmotti, *Università di Genova*
Julius Kirshner, *University of Chicago*
Giuseppe Petralia, *Università di Pisa*
Gian Maria Varanini, *Università di Verona*
Chris Wickham, *All Souls College, Oxford*
Andrea Zorzi, *Università di Firenze*

Redazione

Enrico Artifoni, *Università di Torino (coordinatore)*
Claudio Azzara, *Università di Salerno*
Guido Castelnuovo, *Université d'Avignon et des Pays de Vaucluse*
Pietro Corrao, *Università di Palermo*
Nadia Covini, *Università di Milano*
Roberto Delle Donne, *Università di Napoli Federico II (coordinatore)*
Thomas Frank, *Freie Universität Berlin*
Laura Gaffuri, *Università di Torino*
Stefano Gasparri, *Università di Venezia*
Marina Gazzini, *Università di Parma*
Paola Guglielmotti, *Università di Genova (coordinatrice)*
Umberto Longo, *Università di Roma La Sapienza*
Vito Loré, *Università di Roma Tre*
Iñaki Martín Viso, *Universidad de Salamanca*
Marilyn Nicoud, *Université d'Avignon et des Pays de Vaucluse*
Riccardo Rao, *Università di Bergamo*
Fabio Saggioro, *Università di Verona*
Gian Maria Varanini, *Università di Verona (coordinatore)*
Andrea Zorzi, *Università di Firenze*

Redattori corrispondenti

Simone Balossino, *Université d'Avignon et des Pays de Vaucluse*
Ingrid Baumgärtner, *Universität Kassel*
Horacio Luis Botalla, *Universidad de Buenos Aires*

François Bougard, *Université Paris X - Nanterre*
Monique Bourin, *Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*
Caterina Bruschi, *University of Birmingham*
Luigi Canetti, *Università di Bologna*
Sandro Carocci, *Università di Roma Tor Vergata*
Alexandra Chavarría Arnau, *Università di Padova*
Adele Cilento, *Università di Firenze*
Simone Maria Collavini, *Università di Pisa*
Nicolangelo D'Acunto, *Università Cattolica di Brescia*
Gianmarco De Angelis, *King's College London*
Donata Degrassi, *Università di Trieste*
Marek Derwich, *Uniwersytet Wrocławski*
Amedeo De Vincentiis, *Università della Tuscia di Viterbo*
Pablo C. Díaz, *Universidad de Salamanca*
Joanna Drell, *University of Richmond Virginia*
David Igual Luis, *Universidad de Castilla-La Mancha Albacete*
Roberto Lambertini, *Università di Macerata*
Tiziana Lazzari, *Università di Bologna*
Isabella Lazzarini, *Università del Molise*
Giovanni Isabella, *Università di Bologna*
Michael Matheus, *Deutsches Historisches Institut Roma*
Gerd Melville, *Technische Universität Dresden*
François Menant, *École normale supérieure Paris*
Francesco Panarelli, *Università di Potenza*
Flocel Sabaté, *Universitat de Lleida*
Enrica Salvatori, *Università di Pisa*
Raffaele Savigni, *Università di Bologna*
Antonio Sennis, *University College London*
Pinuccia Franca Simbula, *Università di Sassari*
Andrea Tabarroni, *Università di Udine*
Andrea Tilatti, *Università di Udine*
Hugo Andrés Zurutuza, *Universidad de Buenos Aires*

Referees

I nomi di coloro che hanno contribuito al processo di peer review sono inseriti nell'elenco, regolarmente aggiornato, leggibile all'indirizzo: http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/about/displayMembership/4. I pareri dei *referees* sono archiviati in Open Journal Systems.

The list of peer-reviewers is regularly updated at URL: http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/about/displayMembership/4. Their reviews are archived using Open Journal Systems.