

Anno XVIII (2018)
N. 1-2 agosto 2018
Trimestrale

Direttore

Santino G. Bonsera

Direttore responsabile

Angela Maria Salvatore

Redazione

Antonio Capano
Francesco Cosenza
Enzo Di Croce
Raffaella La Scaleia
Francesco S. Lioi
Nicola Lisanti
Matilde Misseri

Comitato scientifico

Aldo Mario Toscano
Univversità di Pisa
Emanuela Bufacchi
Università Suor Orsola Benincasa - Napoli
Tiziana Lioi
Università degli Studi Internazionali di Roma
Claudia Damari
Università di Pisa
Antonio De Siena
già Sopr. Beni Archeol. Basilicata
Hafez Haidar
Università di Pavia
Marco Paolino
Università della Tuscia
Silvia Zoppi Garampi
Università Suor Orsola Benincasa - Napoli

Consiglio d'amministrazione

Antonietta Acierno
Anna Maria Basso
Pietro Biscardi[†]
Rocco Brancati[†]
Alfonso Danza
Rocco Fatigante
Michele Fierri
Lucia Moliterni
Giovanni Mor
Aldo Morlino
Angelo Parisi
Vito Santoro
Vittorio Viggiano

Segretaria di redazione

Annamaria Mariano

La collaborazione è gratuita. La Direzione non è responsabile del contenuto degli articoli. Le tesi in essi espresse sono da attribuire agli autori.

La rivista viene ceduta gratuitamente ai soci del Circolo, alle Biblioteche, alle associazioni dei Lucani all'estero. Abbonamento annuale € 40,00 da rimettere sul c.c.p. n. 30040014-001 intestato al Circolo Culturale Silvio Spaventa Filippi

Direzione, Redazione, Segreteria:

Circolo Culturale Silvio Spaventa Filippi
Piazza V. Emanuele II - n. 2
85100 Potenza - Tel./Fax: 0971/411846
info@premioletterariobasilicata.it
www.premioletterariobasilicata.it

Autorizzazione Tribunale di Potenza
N. 281 del 25 ottobre 2000

Poste Italiane – Spedizione in A.P. 70%
Aut. DC/407/2001/Potenza del 28.8.2001

LEUKANIKÀ

ISSN 2421-6755

Rivista lucana di cultura e di varia umanità

Indice**ORIZZONTI**

- Mario A. Toscano, *Lettera sul 1968*..... » 5

ITALIANISTICA

- Giuseppe Lupo,
Costruttori e/o contemplatori: gli intellettuali nella società liquida..... » 11

CLASSICA

- Rosa Maria Lucifora
Ovidio in giudizio: il Carme 76 di Catullo tra etica e memoria letteraria..... » 17

LINGUISTICA

- Patrizia Del Puente, *Il dialetto di Laurenzana tra storia e tradizione*..... » 25
Centro Internazionale di Dialettologia..... » 31

UMANISTICA

- Luigi Beneduci, *Rappresentazioni scientifiche, letterarie
e filosofico-spirituali della natura nell'opera di Giuseppe De Lorenzo*..... » 34

IL PENSIERO POLITICO

- Marco Paolino, *Alcune considerazioni sul liberalismo italiano del Novecento* » 42

GIURIDICA

- Vincenzo Tedesco, *La rinuncia alle chiavi del Regno*..... » 48

MEDITERRANEO ED OLTRE

- Raffaella La Scaleia, *La Letteratura araba tra "fissità" e "movimento"*..... » 65
- Tiziana Lioi, *Il "cuore letterario comune" nella letteratura italiana
e in quella cinese: commento e traduzione di un saggio di Qian Zhongshu*..... » 75
- Maria Bellini,
Germinal, illegale nella Russia zarista prerivoluzionaria, circola sottobanco..... » 80

STUDI E RICERCHE

- Rosangela Restaino, *Leggi, e poi, se hai cuore, non piangere...
Fra' Antonio Maria Pallotta da Genzano e il terremoto
del 16 dicembre 1857 in Basilicata*..... » 85
- Vincenzo Falasca, *L'antica chiesa di San Cataldo riemersa dal lago Pertusillo*..... » 95
- Biagio Moliterni, *Vicende storiche intorno alla "regia cappella"
della basilica di San Biagio di Maratea*..... » 98

ARCHIVI E BIBLIOTECHE

- Agata Maggio, *La catalogazione dei beni DEA come strumento
per rafforzare l'identità comunitaria: il caso del Patrimonio Culturale
dei Cinti di Grassano, in Basilicata*..... » 101

CRONACHE CULTURALI

- Maria Chiara Rosamilia, *"Cronaca del Convegno In vino civilitas*..... » 108

LETTURE

- Anna Maria Basso, *L'impermanenza, Romanzo, Lecce, Manni Editore, 2018.* » 111

Questo numero di Leukanikà, già pronto per essere avviato alle Poste nel mese di agosto, a causa di due pagine difettate, fu invece inviato al macero.

Ci scusiamo con i lettori e con gli studiosi per il grave ritardo col quale viene loro consegnata la rivista. Aver dovuto ristampare la rivista, che non gode di alcuna forma di sostegno, ha comportato problemi facilmente comprensibili.

La traduzione in inglese degli abstract è di Matilde Misseri

In questo numero

Il Sessantotto è un evento storico mondiale che Leukanikà non poteva ignorare e assentarsi dal dibattito che la ricorrenza del cinquantenario sollecita; ed entra nella discussione con la penna acuta di un prestigioso storico della Sociologia, Mario Aldo Toscano. Nel suo bel saggio, egli ci dà il disegno a grandi linee del paesaggio, ossia del contesto sociale e psicologico di quel ‘tempo, che non è solo tempo ma ‘luogo del tempo’. Si vedono così avanzare sul proscenio attori importanti, spesso dimenticati, sia sul piano internazionale che nazionale. La vita quotidiana del 1968 in Italia viene rapidamente evocata allo scopo di corredare il paesaggio delle atmosfere utili per recuperare i significati di un fenomeno collettivo che per le sue implicazioni ancora oggi continua ad essere assai controverso, in particolare se si guarda al decennio successivo, che fu quello del terrorismo.

Lo scrittore e saggista Giuseppe Lupo nella penetrante analisi della narrativa contemporanea, rileva in alcuni filoni artistici e letterari del secolo scorso, oggi soprattutto nella rete, un corrispettivo della società liquida, così come è stata descritta dal sociologo polacco Zygmunt Bauman. Dalle anticipazioni di Calvino sulla inesistenza e sulla invisibilità o incorporeità del personaggio, siamo giunti all’inconsistenza della comunicazione virtuale del Web, che ha messo in crisi le modalità attraverso le quali la civiltà delle lettere esercitava la sua funzione di informazione e di formazione. Il rapporto diretto e immediato tra lo scrittore di blog e il fruitore-lettore ha fatto saltare gli statuti che un tempo regolavano il rapporto autore-critico-lettore, con le conseguenze negative sul piano culturale.

Rosa Maria Lucifora mette in scena Tibullo e Ovidio, due poeti che hanno molto amato e molto peccato: il primo, ammalato, è angosciato al pensiero della morte e del giudizio divino; il secondo, esiliato a Tomi, cerca di riabilitarsi agli occhi di Augusto. Ambedue sono pronti a sottoporsi a un processo nel quale render conto della propria vita. Anche Catullo, consunto da un amore disperato, in punto di morte elevava agli dei una supplica perché lo soccorressero, in cambio della *fides* e della purezza di vita: Tibullo e Ovidio ricorrono, nella ‘retorica’ di persuasione nei confronti dei loro giudici ‘divini’ ad argomenti catulliani. Tutta la strategia apologetica di Ovidio, del resto, è tratta da Catullo che si difende delle accuse di immoralità con due precisi argomenti: l’oscenità di certi suoi carmi è ‘falsa’, libresca, mentre egli in effetti è puro.

Nella sua intensa attività di studiosa del dialetto lucano, la Prof.ssa Patrizia Del Puente Del Puente, è sospinta dalla convinzione che ogni singolo dialetto è un patrimonio unico da salvaguardare. Ergo, 131 paesi lucani, 131 dialetti: un campo di indagine sterminato per la prestigiosa studiosa lucana. Nell’articolo scritto per Leukanikà, la Prof.ssa analizza la lingua di Laurenzana, di cui evidenzia i vari fenomeni fono-sintattici e i tratti distintivi del laurenzanesi.

Inoltre, i riconoscimenti internazionali e l’entusiasmo suscitato nelle comunità lucane dalle iniziative scientifiche e culturali della cattedra di Glottologia e Linguistica dell’Università della Basilicata, le hanno suggerito di trasformare recentemente il Progetto A.L.Ba (Atlante linguistico della Basilicata) in *Centro Internazionale di dialettologia*, i cui obiettivi scientifici, culturali e sociali sono esposti nello scritto che segue lo studio sul dialetto di Laurenzana.

Luigi Beneduci sbalza a tutto tondo l’originale figura di Giuseppe De Lorenzo, scienziato e intellettuale nella cultura tra fine Ottocento e primo Novecento: geologo ed orientalista, fu uno straordinario personaggio liminare, al confine tra diversi metodi e campi di indagine. Scienziato, si aprì *ex professo* alle discipline letterarie, filosofiche e alla storia delle religioni, che trattò, in una visione unitaria della realtà, con assoluta coerenza ermeneutica e ideologica, come appare nel volume *Terra Madre*, in cui offre un’organica visione che, partendo dalla natura inanimata, arriva alla materia vivente ed infine all’uomo con il suo patrimonio di espressioni letterarie, artistiche, filosofiche e, soprattutto, spirituali. Tale percorso lo condusse al Buddhismo, mediato prima da Schopenhauer e poi acquisito alle fonti dirette della dottrina indiana. L’articolo analizza, in particolare, i fondamenti del pensiero del De Lorenzo e le sue tecniche retorico-espressive con riferimento al concetto di *Kulturlandschaft*.

Marco Paolino analizza i motivi per cui in Italia il liberalismo si è radicato con molta difficoltà nella società civile, interessando soprattutto i ceti intellettuali: la conseguenza è stata che non si è avuto un liberalismo di popolo, sul modello di quanto si è verificato in altre realtà nazionali europee. Un possibile rimedio alla sua debolezza sarebbe stata la sua trasformazione in ideologia: ciò ne avrebbe facilitato la diffusione nella società italiana, diffusione che però a sua volta presupponeva il collegamento con le forze reali di quella società che fra la fine dell’Ottocento e l’inizio del Novecento aveva conosciuto un rapido e vasto processo di industrializzazione. Per tutto il Novecento il liberalismo ha tentato di farsi portavoce delle spinte provenienti dalle masse popolari, ma è rimasto un movimento sostanzialmente elitario, che tuttavia è stato in grado di guidare i processi di trasformazione della società italiana.

In questo bel saggio, Vincenzo Tedesco esamina i complessi problemi di natura teologica e canonistica che l’inopinata rinuncia di Benedetto XVI al suo *munus* primaziale ha creato. Teologi e canonisti dopo circa 700 anni dal dantesco “gran rifiuto” di papa Celestino, hanno dovuto affrontare una materia estremamente importante e delicata, che coinvolge interessi cruciali della vita ecclesiale, aprendo scenari inediti che investono la concezione stessa della natura e della dimensione più autentica del ministero che colui che è, anzitutto, “*Servus servorum Dei*” è chiamato

a svolgere nella Chiesa. Vincenzo Tedesco discute inoltre, le complesse e rilevanti questioni dottrinali concernenti, in particolare, lo *status* canonico da attribuire al Pontefice resignante: risulta, pertanto, fondamentale analizzarne la portata, avendo, in ogni caso, quale imprescindibile e prezioso punto di riferimento il “*bonum commune Ecclesiae*”, che il Vicario di Cristo, nel rinunciare alle chiavi del Regno, sarà chiamato a salvaguardare.

Nella rubrica “Mediterraneo e oltre” tre valenti studiose della civiltà araba e cinese e della cultura russa, danno un fondamentale contributo alla vista della rivista che ha deciso di allargare l’orizzonte non solo al Mediterraneo, ma anche all’Est.

Raffaella La Scaleia nel saggio si sofferma sui movimenti letterari che sorgono nel mondo islamico all’inizio del XX secolo, in particolare nella città del Cairo. La capitale egiziana subisce, in questo periodo, un profondo mutamento culturale provocato dall’impatto con altre culture e dalla diffusione di nuove idee attraverso riviste letterarie. Molti poeti e scrittori arabi sono bilingui: alcuni si limitano a studiare il patrimonio critico e letterario della cultura straniera in lingua originale; altri decidono di perfezionarne la conoscenza compiendo un soggiorno di studio all’estero. In questo duplice processo di acculturazione e di assimilazione della cultura occidentale, i poeti incominciano a contestare il proprio patrimonio culturale e vogliono “egizianizzare” ciò che assimilano dall’esterno. Nel 1921 c’è il gruppo al-Diwan che s’impone come una scuola poetica egiziana moderna che cerca di rinnovare la poesia araba attraverso la poesia romantica inglese. Nel 1932 il movimento Abullu e l’omonima rivista fondata da Abu Shadi nel 1932 portano avanti una vivace battaglia contro le regole della poesia classica che imbrigliano la creatività e la libera espressione.

Tiziana Lioi traduce e commenta la tesi sostenuta da Qian Zhongshu (1910-1998), intellettuale cinese dalle conoscenze enciclopediche, che esiste un cuore letterario comune agli scrittori pur diversi nel tempo e nello spazio. In occasione della 26° Conferenza di Studi Cinesi tenutasi a Ortisei, in Trentino Alto Adige, dal 3 al 9 settembre 1978, Qian cercò di rendere evidente che la letteratura italiana e quella cinese nel corso della storia si sono più volte incontrate pur senza essersi conosciute, ed esprimono una comunanza di pensieri e teorie che trascende i limiti spaziali e temporali. Il saggio qui proposto tenta di illustrare i principi della letteratura comparata secondo lo studioso cinese e contiene la prima traduzione in italiano del suo discorso tenuto a Ortisei nel 1978.

Maria Bellini ripercorre la storia della difficile ricezione del romanzo di Émile Zola “Germinal” nella Russia zarista: dopo una iniziale tolleranza, la censura, di fronte al successo che l’opera incontra tra i minatori e gli operai, proibisce la sua stampa e diffusione. Ma durante la rivoluzione del 1905-1907 Germinal viene stampato clandestinamente e diffuso dai circoli anarchici e socialdemocratici tra gli operai e minatori come mezzo efficace di propaganda rivoluzionaria, tanto che la polizia e i tribunali considerano il possesso del romanzo “prova materiale” del reato di tentativo di sovversione dello Stato. Germinal dopo una vita clandestina in terra di Russia, acquisirà piena legittimità nell’URSS.

Rosangela Restaino commenta la lettera circolare che il ministro provinciale dei Francescani Riformati di Basilicata invia ai conventi sottoposti alla sua giurisdizione all’indomani del tremendo terremoto che distrusse interi paesi della Val d’Agri e provocò migliaia di morti. Interessante questa lettera circolare perché, oltre alle informazioni sui danni subiti dai vari conventi sparsi nella provincia, si sofferma sulle condizioni morali e religiose delle popolazioni. I frati vengono invitati a stare in mezzo al popolo, per aiutarlo moralmente, ma anche per ammonirlo che il terremoto rappresenta la punizione divina per i peccati degli uomini.

Nella rubrica “Studi e Ricerche” l’interessante articolo di Vincenzo Falasca sulla chiesa di S. Cataldo di Grumentino, di cui si era persa memoria, e da lui identificata nei ruderi emersi dal parziale prosciugamento del lago Pertusillo a causa della straordinaria siccità del 2017. L’interesse dell’articolo sta soprattutto nello smentire Teodoro Mommsen che nel X volume del *Corpus Inscriptionum Latinarum* del 1883 aveva accusato lo studioso grumentino Roselli di falsificare i documenti.

Biagio Moliterni mette fine alle dispute circa il titolo di “Regia cappella” della Chiesa di San Biagio di Maratea, pubblicando il documento del 1620, col quale il Viceré spagnolo attribuisce tale titolo alla chiesa parrocchiale della cittadina lucana.

Agata Maggio si sofferma sull’importanza della catalogazione dei beni DEA come strumento per rafforzare l’identità comunitaria, soffermandosi in particolare sul caso del Patrimonio Culturale dei Cinti di Grassano, in Basilicata.

Maria Chiara Rosamilia Nella relazione sul Convegno internazionale di studio *In vino civilitas* svoltosi nei giorni 11-13 nell’Aula Magna dell’Università di Basilicata, offer una precisa rassegna degli interessanti argomenti tratti nel convegno.

Infine la bella e affettuosa recensione di Luigi Reina del romanzo d’esordio di Anna Maria Basso, *L’impermanenza*.

ORIZZONTI

MARIO ALDO TOSCANO*

Lettera sul 1968

The complexity of interpretation of 1968 is perhaps the only thing on which agrees the historiography of that year, which summarizes in fact an era. It's probably the reason why there are no unique readings to date, so that the preference is accorded, in the enormous journalism on the subject, such experiences 'narrated' by this or that character with sufficient authority and protagonist or at least witness events.

The original trail that is in this article in the form of a letter is not that of an individualistic '68 but the narrative design in broad outline of the landscape, namely the social and psychological context of that 'time', which is not only time but 'place of time'.

You see so often the advancing of important actors, forgotten, and both on the international and national level. The daily life of 1968 in Italy is quickly invoked in order to complete the landscape of atmospheres useful to retrieve the meanings of a collective phenomenon and for its involvements continues to be very controversial, particularly if you look at the following decade, which was that of terrorism, both in Italy and in Europe.

*A Rocco Brancati,
in memoriam.*

Caro Santino,

quest'anno ricorre il cinquantenario del '68 e documenti e commenti di tutti i tipi, circolanti sui mass media, alimentano una letteratura già molto ampia, e finanche sovrabbondante. Come accreditata e autorevole rivista di cultura, *Leukanikà* non può assentarsi dalla discussione e mi propongo, con queste annotazioni preliminari e provvisorie, di stimolarla.

I grandi eventi producono grandi narrazioni. Un grande evento, se è grande, non si misura solo sui fatti realmente accaduti ma sulle risonanze, sulle evocazioni, sui nessi, sulle 'implicazioni', ossia sui significati. D'altra parte, a ben guardare, nessun fatto o atto che entri nell'ordine dell'umano – ossia nel dominio concettuale dell'uomo – è nudo e anonimo; viene immediatamente rivestito di veli e teli ermeneutici e rientra appunto nel mondo dei significati, mediante i quali gli eventi assumono la loro individualità nella stessa misura in cui contribuiscono efficacemente alla comunità sistemica degli eventi, come eventi appunto 'significativi'. Non bisogna necessariamente scomodare Immanuel Kant e la sua rivoluzione copernicana per dire dell'umanesimo radicale della conoscenza. Cosicché anche eventi naturali come la pioggia o la neve sono privi di senso se non collegati all'insieme dei significati – con precisi riferimenti anche alle implicazioni - entro il quale sono inseriti e diventano 'comprensibili' sia immediatamente che mediamente, sia, come si dice abitualmente, in senso stretto che 'lato', allargato. Naturalmente l'ermeneutica – visto che ci aggiriamo in quel campo – è un regno particolare in cui la ragione tesse la sua tela in un tirocinio di possibilità offerto dai suoi stessi strumenti. Kantianamente, temo, non possiamo fare altro.

Da un punto di vista comunicativo, un evento originariamente circoscritto comporta relazioni più semplici, un evento originariamente dilatato comporta relazioni più complesse. In realtà il '68 è una miriade di eventi e ovviamente non si esaurisce in un anno, dura almeno un decennio. Le interpretazioni sono pertanto innumerevoli. Il '68 continua ad essere prevalentemente *idiosincratico*. Tarda quindi a configurarsi un'intelligenza *nomotetica*, in grado di restituirci un'immagine da contemplare unitariamente. Puoi leggere una recentissima certificazione di questo dato in una rivista che normalmente ha l'aria di saper trovare sempre il bandolo della matassa come "Micromega", che ti consegna due volumi sul '68 in cui, per così dire, 'ripiega' su un racconto individuale del '68, ossia su come il '68 è stato vissuto da eminenti personaggi della vita pubblica e letteraria. In realtà in quell'epoca la gran parte di loro erano assai poco personaggi, lo sono diventati in seguito e, in un certo senso, senza voler far torto a nessuno di loro, come risacca del '68. Sta di fatto che proprio l'"aver fatto il '68", come si dice un po' volgarmente, ed averlo esercitato in qualche modo permettono di riproporne una versione, la loro versione. Mi pare dopotutto saggio e onesto, e per quanto siano tutti in grado di forti elaborazioni intellettuali, nessuno si spinge verso una teoria del '68. Forse un giorno ci sarà, a cura di posteri certamente meno psicologicamente implicati in quella vicenda. Noi abbiamo il compito di coltivare la memoria, i giovani apprenderanno del 1968 sui libri di storia.

* Già ordinario di Storia e Teoria Sociologica presso l'Università di Pisa, ha compiuto ricerche in Italia e all'estero nei campi della storia del pensiero, della teoria e critica sociologica, della Cultural Heritage, della fenomenologia della vita quotidiana.

1. Il '68 è intanto un bell'equivoco giocato su un anno, ossia su una misura temporale che sempre racchiude una grande quantità di eventi ma solo in alcuni casi raggiunge un'intensità di significato tale da espandere la sua durata in una miriade di durate apparentemente illimitata, come, per esempio, è accaduto per il 1789, le cui propaggini non si sono esaurite e le cui ceneri si ravvivano di tanto in tanto e un po' ovunque. Bisogna anche confessare che gli anni 'cruciali' della storia sono anche comodi rifugi della mente – qualcosa, ricorrendo al lessico di Francesco Bacone, come *idola specus* o, anche, feticci sintetici, con aggiunte *tribus, fori e theatri* – che permettono attribuzioni bisognose di ulteriori e più specifiche analisi e ricerche e che invece è abbastanza vantaggioso e condiviso di far scaturire da quelle fonti riconosciute. Non è difficile, in questi casi, spingersi oltre e celebrare la 'fecondità' di un evento o di una serie di eventi raccolti in un ciclo temporale relativamente breve. È la nostra esigenza di sfuggire alla deriva eraclitea inventando qualche ancoraggio parmenideo. Così anche gli anni della storia diventano *istituzioni*.

Il '68 non è ancora un'istituzione. È troppo fluido e finanche gassoso. L'immagine che forse più gli conviene è quella di una nuvola che prima più lieve e vagabonda diventa via via più densa, più ampia, più statica, infine più cupa e coinvolgente. Questo processo di concentrazione, che si svolge negli anni successivi, ha generato nel nostro paese *il timore del '68*: un'ulteriore, subdola e sorda risonanza si aggiunge e con note fortemente distoniche tali da cancellare la levità delle note simpatetiche dei preludi. Il decennio successivo è il decennio del terrorismo: e per quanto si possano negare legami e connessioni, gli elementi degenerativi prevedono una fonte generativa da cui si discostano ma che non cancellano. Accade che quando si parla del '68 in Italia si parla anche delle *preoccupazioni* del '68. I figli dei fiori come si annunciavano nelle primavere americane si trasformavano 'assurdamente' e con triste frequenza in intransigenti portatori di morte. Fu un tradimento, fu un insulto, fu una deviazione, fu una violenza, fu un 'errore': fino al rifiuto di pensare che ci fosse qualsiasi relazione tra il '68 e il decennio successivo. Ma tutto ciò, al di là, delle buone e delle cattive ragioni ancora *sub iudice*, al di là dei dubbi, delle recriminazioni, delle manipolazioni, delle partigianerie non fa che alimentare quello stato d'animo che abbiamo chiamato timore del '68.

Paradossalmente il timore del '68 mantiene viva e, anzi, incrementa la leggenda del '68: come si sa senza ricorrere necessariamente agli studi di Vladimir Propp, anche le fiabe non sono poco cruente, a cominciare da quella di *Cap-puccetto rosso*.

La mia attuale lontananza dagli schemi 'purementemente' scientifici, che ad una certa età diventano un po' oppressivi, mi invitano a riprendere la metafora della nuvola. E di applicarla: le nuvole viaggiano nel cielo, si interpongono tra il sole e la terra, proiettano ombre sulla terra, precipitano sulla terra. La terra, dobbiamo occuparci della terra: e anzi del mondo quando la terra e il cielo si uniscono in un paesaggio integrale che l'uomo osserva e vive. Quale mondo in quell'epoca? Ovviamente un mondo è anche atmosfera, dove dimorano le nuvole: comprende cose materiali e immateriali, dati, fatti, idee; pensieri ed emozioni - e memorie di pensieri ed emozioni.

Naturalmente non possiamo essere troppo tassativi e scolastici: la cronologia è solo un aspetto della forma del tempo. Ci sono *luoghi* del tempo; cosicché si registra una straordinaria combinazione in cui le grandezze temporali rinviano a superfici virtuali, dove contorni, frange, aloni, dilatano l'evento in senso per così dire sia verticale che orizzontale. Gli eventi hanno le loro dimore, che non sono quasi mai bugigattoli: hanno anticamere e corridoi, atri e ballatoi, dipendenze e terrazze, giardini e parchi, viali e vialetti, e ascensori per andare su e giù. Gli eventi sono ricchi di eventi. Ci sono dunque ingredienti spaziali nel tempo, che sono tempo e formano ciò che chiamiamo tempo. La cosa si può tradurre prosaicamente negli antecedenti, nei conseguenti, nel contesto e in quelle dimensioni non propriamente definibili che fanno capo ai poteri evocativi degli accadimenti, alla passione degli eventi, che sostiene la vitalità del ricordo, mettendolo nella condizione di 'spaziare' nel tempo. *Il tempo diventa paesaggio*.

2. Raccogliere gli episodi del 1968, salvo quelli più rilevanti e densi di conseguenze, è dunque impossibile. Ma mi sento di ribadire che il 1968 non fu solo eventi. Fu un'atmosfera che accoglieva stati d'animo che provenivano da lontano, da esperienze personali difficilmente omologabili, da visioni del cambiamento che avanzava, e si sentiva e si vedeva che avanzava. Era diffusa la percezione di essere dentro una trasformazione epocale.

Quanto più il '68 preveda versioni soggettive e, appunto, personali, tanto più diventa opportuno una retrospettiva sul *paesaggio del 1968*. È un altro modo per parlare dell'*atmosfera* del '68. Dentro quel paesaggio si situavano e si svolgevano azioni e interazioni, propositi e progetti, provvedimenti e politiche, deliberazioni private e pubbliche. I fatti importanti viaggiavano accanto a quelli meno importanti e finanche abituali e banali; mediante dimensioni spazio-temporali intellettualmente ma anche esteticamente rilevanti, il paesaggio aiuta a capire sia la straordinarietà che l'ordinarietà di 'quel' divenire.

I nuclei più forti e resistenti del 1968 non impedivano emanazioni più o meno durevoli e finanche evanescenze. Ma la scia meditativa fu spesso densa e drammatica, talvolta senza via di uscita.

Non è escluso che ritornare su quella sequenza possa essere anche per noi, che comunque abbiamo attraversato il 1968, un modo oltre che di riviverlo, di *rivelarlo* ai nostri stessi occhi.

Deve essere chiaro che non intendo fare opera di storiografia e di storiografia sbrigativa; intendo prendere i dati e metterli in fila non per la potenza del loro accadere ma per la potenza delle loro allusioni. Propongo pertanto un'operazione *meta-forica* che possa, con gli accorgimenti non proprio razionali dell'*Ein-fühlung* – del *nostos* empatico – auspicato e avvalorato, tra altri eminenti autori, da Max Weber, restituire quell'epoca a noi e noi a quell'epoca. Abbandonando, bisogna dirlo, qualsiasi ipotesi 'totalitaria': per quanto ben impiegate, quei metodi ci danno sempre e

solo frazioni di ciò che è ‘veramente’ avvenuto. Ammesso che si possa conoscere ‘davvero’ quanto e quando avviene. Non mi sconvolgerebbe l’idea – o l’accusa – che si tratti di un’operazione letteraria; sono ormai, come ti ho detto, troppo lontano dall’epistemologia accademica per pensare che solo i rigorismi eventualmente numerici della scienza, specie nelle scienze storico-sociali, possano ottenere risultati validi. In realtà propongo, molto semplicemente, un sentiero per un viaggio a ritroso, non solitario forse, osservando lungo il percorso i sassi, le buche, i ciuffi d’erba, i muretti, gli arbusti, gli alberi e sopra di noi il cielo e le nuvole. In altre parole, di rappresentare aspetti elementari di un’ecologia del 1968, che è anche, per parafrasare Gregory Bateson, una specie di *ecologia della mente*, riferita a quell’epoca.

3. Gli anni ‘60 seguivano di appena tre lustri la fine della guerra; ed era in corso pesantemente la guerra fredda, con una separazione drastica tra blocchi, quello occidentale e quello orientale. Non vennero meno, nella loro monolitica prepotenza, nel ‘68. Al contrario.

Gli anni ‘60 tuttavia si annunciavano in maniera sia molto preoccupante che promettente. Non bisogna dimenticare che è del 1962 la crisi dei missili a Cuba, quando fu sfiorata la terza guerra mondiale. Tuttavia la triade John Fitzgerald Kennedy, Papa Giovanni XXIII, Nikita Sergeevič Chruščëv lasciava ben sperare con la diffusone, che si rivelò alquanto illusoria, di un’atmosfera nuova nel mondo, superata la crisi cubana, e avviato un processo di distensione che fece temporaneamente respirare le generazioni che avevano temuto il peggio (*coesistenza pacifica*). Negli Usa gli *hippies* e la *beat generation* avevano sposato la causa del pacifismo e non furono poche le manifestazioni contro la guerra che si combatteva in maniera aperta, cruenta e assurda in Vietnam dal 1955, con clamorose prese di posizione come quella del grande pugile Cassius Clay, che si rifiuta di partire per il Vietnam, perde titolo e licenza di combattere, e viene condannato a cinque anni di galera. È riabilitato nel 1971.

Gli anni ‘60 videro appassire rapidamente le speranze: Papa Giovanni moriva il 3 giugno del 1963 dopo aver dato un impulso innovativo straordinario con il Concilio Vaticano II; Kennedy fu assassinato a Dallas in Texas il 22 novembre del 1963 dopo aver scandito il 26 giugno dello stesso anno a Berlino *I am a Berliner*; Chruščëv, a cui non viene perdonato di aver denunciato i crimini di Stalin nel 1956, viene deposto, per ‘errori politici’ ripetuti, da una congiura di palazzo ordita da Brežnev e compagni nel 1964 e muore nel 1971.

La violenza degli anni ‘60 è cosa su cui spesso si sorvola ma fu enorme nel mondo. Neli febbraio del ‘66 era stato ucciso Camilo Torres in Colombia; nell’ottobre del 1967 Che Guevarra in Bolivia; Martin Luther King era stato assassinato nell’aprile 1968 a Memphis nel Tennessee e nel giugno dello stesso anno Robert Kennedy a Los Angeles in California. Si muore a Praga per l’invasione delle truppe del patto di Varsavia nell’agosto del 1968; e si muore in proporzioni incredibilmente elevate in Cina, per la rivoluzione culturale di Mao che dura ben dieci anni dal 1966 al 1976. Si muore in Africa, durante la terza fase del processo di decolonizzazione che avviene negli anni ‘60. E che vede proprio agli inizi di quegli anni, nel gennaio del 1961, l’atroce assassinio di Patrice Lumumba, in Congo.

Né il quadro mondiale in quell’epoca è politicamente meno pesante, se si pensa in termini di democrazia: in Brasile c’è la dittatura militare (1964-1984); del pari in Argentina il golpe del gen. Onganía, nel 1966, inaugura la dittatura militare che dura fino al 1983. L’Europa non è da meno: in Spagna è ancora in vita la dittatura di Francisco Franco (1939-1975); in Portogallo quella inaugurata da Antonio del Oliveira Salazar che si prolunga anche dopo la sua morte (1970) fino alla rivoluzione dei garofani nel 1974; in Grecia c’è la dittatura dei colonelli (1967-1974).

Nell’URSS è al potere Leonid Il’ič Brežnev oligarca senza nessuna intenzione di cambiamento di una situazione già fortemente sclerotizzata; ed è lui che ha l’ultima parola sull’invasione della Cecoslovacchia il 20-21 agosto. Finisce nel sangue la primavera di Praga; in piazza S. Venceslao, 16 gennaio 1969 Jan Palach testimonierà con il suo sacrificio la tragedia del suo paese.

In Inghilterra, il Premier Harold Wilson continua il processo di decolonizzazione avviato da tempo e in via di compimento in Africa. Il ‘68 è, come nei paesi scandinavi, poco memorabile per effetto di libertà già acquisite. Naturalmente è l’epoca d’oro dei Beatles, che resteranno nella storia non solo per l’innovazione musicale ma per la grande influenza sul cambiamento del gusto e del costume. Non bisogna dimenticare peraltro che Mary Quant vendeva già nel 1963 la prima minigonna nella sua boutique Bazaar di Chelsea a Londra.

In Germania si concludeva l’epoca di Konrad Adenauer (CDU) e con la vittoria della SPD il cancelliere Willy Brandt avviava dal 1969 l’impresa della *Ostpolitik*. La Germania avrà una storia molto tormentata, e torbida. Il capo della contestazione è Rudi Dutschke, ferito gravemente l’11 aprile 1968 (muore nel 1979); negli anni successivi, dal 1970 al 1993, la Raf (*Rote Armee Fraktion*), ovvero Banda Baader-Meinhof, seminerà morte con i suoi attentati terroristici. Il Francia, il maggio francese, che vede protagonista Daniel Cohn-Bendit alla Sorbona e a Nanterre, detta le nuove parole d’ordine: “immaginazione al potere”, “vietato vietare”, “siate ragionevoli, chiedete l’impossibile”. Le agitazioni prendono di mira in particolare il piano Fouchet, che prevede una riforma della scuola e dell’Università in senso tecnologico e meritocratico.

Il generale De Gaulle domina la scena; vince le elezioni del 23 e 30 giugno 1968 in maniera assai netta (358 seggi su 485); e con il supporto della maggioranza silenziosa di centinaia di migliaia di francesi radunati sugli Champs-Élysées alla fine di giugno mette fine alle occupazioni e alle residue aspirazioni dei giovani rivoluzionari.

4. E veniamo all'Italia.

Le principali forze politiche in campo sono la Democrazia Cristiana (Mariano Rumor), il Partito Comunista (Luigi Longo), il partito socialista (Mauro Ferri), il partito liberale (Giovanni Malagodi), quello repubblicano (Ugo La Malfa), il Movimento sociale (Arturo Michelini).

I cavalli di razza della DC, Andreotti, Fanfani, Moro, si alternano alla segreteria del partito e al governo, organizzando coalizioni centriste con deboli variazioni programmatiche.

Ma è l'epoca dell'economia in forte espansione e del "Miracolo economico", con un fenomeno di massa di particolare importanza: la grande emigrazione interna (1955-1971) che vede circa 9 milioni di persone spostarsi dal Sud al Nord nel cosiddetto 'triangolo industriale' (Genova-Torino-Milano)

Aumenta la produzione, aumentano i consumi, aumentano i salari.

Si può capire il costo della vita in quegli anni da un piccolo elenco (1965), ricavato dai rilevamenti dell'epoca:

stipendio medio di un operaio: 86.000 lire; di un impiegato 120.000;

caffè, £. 60

pane, £.170 kg.

benzina, £.120 lt.

vino, £.180 lt.

latte, £.130 lt.

carne di manzo, £. 1900 kg.

giornale, £. 50

televisione £. 150.000

FIAT 600, £. 640.000

I televisori in funzione sono 5.480.000 e in rapido aumento; le automobili in circolazione sono 5.500.000, anch'esse sempre maggiormente agognate e diffuse.

È ancora molto alto il numero di analfabeti; iniziative spettacolari vengono promosse per diminuirlo. Il maestro Alberto Manzi, con la sua trasmissione *Non è mai troppo tardi* negli anni 1960-68 ha una media di 4 milioni di ascolti giornalieri; e 1.500.000 sono i diplomi di scuola elementare concessi per tale via.

Era davvero un altro mondo, incomparabile con quello attuale, cinquant'anni dopo.

Nel 1968 il tema è la contestazione dell'autoritarismo nella società: nella scuola, nella famiglia, nelle fabbriche, negli uffici.

Protagonisti del movimento sono Mario Capanna, Luca Cafiero, Luigi Bobbio, Toni Negri, Massimo Cacciari, Franco Piperno, Oreste Scalzone, Adriano Sofri e molti altri, che ancora oggi hanno voce in capitolo in vari ambienti e a vari livelli.

Come sappiamo, il 1998 ha dei precedenti: nel 1966 viene occupata l'Università di Trento, di recentissima istituzione a cura della Democrazia Cristiana locale; il giornale *La zanzara* al Liceo Parini di Milano suscita, con i suoi articoli a dir poco non convenzionali, scalpore e interesse. L'università è sotto tiro: Paolo Portoghesi al politecnico di Milano avvia gli esami di gruppo. Anche a Roma la contestazione non tarda a farsi avanti. Il Rettore Pietro Agostino d'Avack chiama la forza pubblica per far sgomberare l'Università occupata; e il 1 marzo 1968 avvengono scontri di Valle Giulia, con il seguito di 228 fermi e 10 arresti.

Avanza inarrestabile la politicizzazione degli scontri: gruppi di sinistra (con varie sigle, Potere operaio, Lotta continua, Prima Linea, etc.) si battono contro gruppi di destra (FUAN) e scorre il sangue. Scorre il sangue anche ad Avola nel novembre del 1968. È in corso uno sciopero dei braccianti, la polizia spara: due morti.

Nel 1970 viene varato un documento di grande civiltà: lo statuto dei lavoratori. Ma non basta; la storia prende una piega tragica. E dal 1968 si passa agli anni di piombo. L'interpretazione di ciò che è avvenuto dopo il 1968 è ancora molto problematica e forse bisogna aspettare ancora anni prima che gli eventi vengano ricostruiti 'correttamente' e offerti ad una consapevolezza meno discorde e tendenziosa. Le ombre proiettate sul 1968 sono innegabili, esattamente come le sue luci.

5. Il processo del 1968 ha innegabilmente avuto grande influenza sul piano storico-culturale. Anche se, come accennavo in esordio, è complicato stabilire quanto si deve 'davvero' alle possenti e straordinarie stimolazioni del '68 e quanto si deve alle 'normali' e ordinarie evoluzioni della dinamica storica. In Italia, il mutamento era già in corso prima del 1968 e le grandi trasformazioni del Paese si compivano in un quadro di sviluppo caotico e contraddittorio. Il '68 convoglia, in un certo senso, una notevole mole di materiali disparati, accumulata negli anni precedenti. Molti di quei materiali avevano cariche dirompenti.

Lasciandoci alle spalle dubbi che non riusciremmo mai a sciogliere, dovremo anche noi convenire, con buone ragioni - tra le quali anche quelle della comodità degli schemi analitici ormai condivisi - che le influenze furono visibili e talvolta macroscopiche su diversi piani. A titolo esemplificativo, possiamo segnalare:

sul piano del costume:

maggior libertà nelle relazioni interpersonali e tra i sessi,
maggior libertà nella gestione della propria immagine (hippy e capelloni);

sul piano della moda:

minigonna,
calzoni a zampa di elefante,
frangetta;

sul piano della pedagogia:

ingressi non precostituiti all'università,
diritto allo studio,
rifiuto dei principi di autorità,
ruoli familiari in via di ridefinizione;

sul piano del lavoro:

maggiori diritti e tutele per i lavoratori;

sul piano dell'arte:

pop art, Roy Lichtenstein, Andy Warhol,
eliminazione di procedimenti e temi standardizzati;

sul piano della letteratura:

nuove formule espressive,
fraseologia più diretta,
realismo senza orpelli;

sul piano della musica:

nuovi ritmi,
diffusione della canzone di protesta e pacifista,
raduni di folle oceaniche ai concerti,
consumi di dischi, cassette, juke box;

sul piano della religione:

attenzione alle religioni orientali,
dottrine etico-solidaristiche,
nuova sensibilità alle meraviglie della natura (ecologia).

Naturalmente il piccolo repertorio sopra riportato può essere arricchito in ogni singola voce. Le soluzioni approntate per ciascun livello operativo non furono sempre univoche e prive di contraddizioni. Il '68 ha certificato ovunque un mondo plurale, anzi pressoché illimitatamente plurale.

In quell'epoca le scienze sociali furono in primo piano; e da quell'area uscirono buoni e cattivi maestri, energie costruttive ed energie distruttive. In ogni caso, l'offerta analitica, critica ed ermeneutica delle scienze sociali fu assai consistente, e tali da favorire la legittimazione delle scienze sociali che diventarono importanti anche come canali di innovazione accademica.

Fu paradigmatica la lezione degli studiosi della Scuola di Francoforte, che già dalla fine della guerra avevano posto con forza il tema del destino dell'uomo nella modernità 'avanzata': del 1947 è il libro di Max Horkheimer e Theodor W. Adorno *Dialettica dell'illuminismo* nel quale si denunciano i pericoli totalitari che incombono non solo nell'arena politica ma in quella culturale. Non è un caso, che Herbert Marcuse, esponente di quella Scuola, sviluppi incisivamente il tema in un'opera molto letta nel 1968, *L'uomo a una dimensione*, uscito in America nel 1964 e tradotto in Italia nel 1967.

Consumismo e persuasione dei mass media erano al centro delle riflessioni anche della Scuola sociologica francese. Edgar Morin aveva pubblicato già nel 1962 *L'esprit du temps*, tradotto l'anno successivo in italiano con il titolo *L'industria culturale*. Jean Baudrillard, altro celebre autore francese, dava alle stampe nel 1968 *Le système des objets* e nel 1970 *La société de consommation*: testi importanti per la discussione in atto su un tema diventato ormai centrale (e che per la verità aveva un illustre precedente già alla fine dell'800 nell'opera di Thorstein Veblen *La teoria della classe agiata*, del 1899). Al dibattito partecipano in Italia autori assai noti, come Umberto Eco con *Diario minimo* (1963) e *Apocalittici e integrati* (1964); Francesco Alberoni con il suo *Consumi e società* (1964); Pier Paolo Pasolini con memorabili elzeviri, poemi e film.

Davano un gran contributo nella conoscenza dei complessi meccanismi delle società moderne anche i grandi classici

del passato recente, *Émile* Durkheim, Vilfredo Pareto, Max Weber, Georg Simmel, Karl Mannheim, e autori americani come Talcott Parsons, Robert K. Merton, Charles Wright Mills. Ma l'elenco è ben più lungo; e per fortuna si ritrova nelle collane benemerite della casa editrice Comunità (direttamente collegata all'esperienza antesignana di Adriano Olivetti); e di UTET di Torino, in particolare, per quest'ultima, in virtù dell'impulso dato da Franco Ferrarotti.

Un grande fervore di possibilità accompagnava quegli anni. Il regno della possibilità permetteva accezioni individuali nel senso di poter pensare il futuro come un'avventura dotata di molte *chances* tra le quali individuare quelle utili per la modellazione soggettiva dell'esistenza. Il possibile era declinato anche in forma politica, e istituzionale. Con molti rischi derivanti da una ideologizzazione fortissima.

La possibilità scivolava verso la potenza: un passaggio che non sarebbe stato possibile se non vi fossero stati a suo tempo soggetti forti e, e per così dire, blocchi di potenza che in ipotesi potevano essere mobilitati per il successo delle 'strategie'. Esistevano infatti i partiti, i sindacati, lo stato, la chiesa, le fabbriche, i giornali, la televisione, la polizia, e una serie di altre istituzioni ben identificate e attive che definivano il campo di battaglia e i protagonisti della lotta. In particolare esisteva un soggetto apologetico e sfuggente, presente soprattutto nelle retoriche politiche: ossia la massa, declinata come masse, che già nel termine evocava una capacità mastodontica di azione, una volta 'adeguatamente' motivata. Non era un caso che nella letteratura si studiassero appunto i soggetti e i movimenti 'collettivi'.

Come spesso accade, tutti i protagonisti erano dotati di parola che veniva scandita dall'alto di precise tribune ideologiche e con allusioni e alleanze prevedibili e imprevedibili. Il 'resto' del 1968 si ritrova nel decennio successivo. Che non è stato felice.

Il '68 è stato un processo strutturalmente ambivalente: sebbene sia vecchio di 60 anni è ancora troppo vicino a noi per poter consentire interpretazioni generali e omogenee. Il '68 non fu tuttavia anonimo; i posteri saranno forse in una condizione migliore per attribuire meriti e demeriti, e le responsabilità conseguenti, a concrete agenzie, a gruppi, ad uomini in carne ed ossa, nel quadro di una consapevolezza analitica e critica *sine ira ac studio*.

Caro Santino, vorrei concludere queste riflessioni in maniera meno dolente. Ma, come ho detto, il 1968 si porta dietro il seguito di almeno un decennio, durante il quale sangue innocente fu versato. A pensarci, violenze 'senza senso' si abbattano periodicamente sulla storia; e il sacrificio di innocenti sarebbe richiesto talvolta dalle stesse circostanze mediante le quali operano i meccanismi di civiltà. Le rivoluzioni compiute e quelle incompiute sembrano offrire non poche testimonianze in merito. Il nostro atteggiamento sul '68 può essere molto diverso e finanche controverso; ma credo che chiunque non possa congedarsi mentalmente da quell'epoca senza tributare un ricordo deferente a quanti hanno pagato anche per noi.

Costruttori e/o contemplatori: gli intellettuali nella società liquida

The liquid society, as it was described by the Polish sociologist Zygmunt Bauman, is a consideration in some artistic and literary strands of the last century, but today especially in the net, it uncontested triumphs.

From Calvino's previews on the existence and the character's invisibility or incorporeality, we have arrived at the invalidity of the Web's virtual communication, which has challenged the methods through which the civilization of letters exercised its information and training function. The direct and immediate relationship between the writer and the user-reader blasted the statutes that initially regulated the relationship between critic-author-reader. Hence the cultural implications. on the cultural level.

1. In principio era la materia

Se giocassimo a ipotizzare una traccia che stia all'origine della letteratura digitale, penso si possa individuare nel paradigma della liquidità, elaborato da Zygmunt Bauman sul finire dello scorso secolo; paradigma che, per vie indirette, avrebbe origine dentro le categorie che Italo Calvino annunciava dapprima nel *Cavaliere inesistente* (1959) e poi nelle *Città invisibili* (1972). Muovendoci a piccoli passi in questi cinquant'anni, dal discorso sull'inesistenza arriviamo al teorema dell'invisibilità e dal teorema dell'invisibilità giungiamo al grande mare dove tutto è inconcreto, non reale, virtuale, liquido appunto. «Le tue città non esistono» dichiara un infastidito Kublai Khan a Marco Polo. «Forse non sono mai esistite. Per certo non esisteranno più. Perché ti trastulli con favole consolanti? Perché menti all'imperatore dei tartari, straniero?»

Un racconto di favole non è che una menzogna per consolare: questo sembra affermare l'anziano sovrano dei Mongoli quando si rivolge al giovane mercante veneziano. E, senza volerlo, il suo parlare non fa che richiamare alla memoria l'immagine della corazza priva di corpo in cui si annida, ma solo nominalmente, la figura del cavaliere inesistente. Il perseverare del vecchio imperatore sul verbo *esistere*, declinato in negativo al presente, al passato e al futuro («non esistono», «non sono mai esistite», «non esisteranno più»), dimostra che Calvino, pensando alla storia delle esplorazioni condotte da Marco Polo verso improbabili realtà urbane, abbia avuto cura non tanto di estendere il ruolo dell'immaginazione nei confini della favola consolante e menzognera, piuttosto di puntualizzare la necessità di una letteratura che affronti il pericolo dell'inesistenza e dell'incorporeità per capovolgerne gli esiti, per ricapitolarne i sintomi del male e farne una risorsa. È lo stesso Marco Polo a ricorrere a un raffinato escamotage retorico per difendersi dall'accusa di falsità che l'imperatore gli rivolge: «Il fine delle mie esplorazioni è questo: scrutando le tracce di felicità che ancora s'intravedono ne misuro la penuria. Se vuoi sapere quanto buio hai intorno, devi aguzzare lo sguardo sulle fioche luci lontane». Il che equivale ad affermare: ciò che non esiste serve a scoprire ciò che esiste ovvero rende visibile l'invisibile.

2. Elogio dell'incorporeo

Calvino si diverte a costruire una scala di pieni e di vuoti più o meno negli stessi termini in cui René Magritte, nel quadro *La firma in bianco e nero* (1965), disegna una dama a cavallo dentro un bosco, ma ce la restituisce scissa in fasce verticali anziché nella sua interezza di figura, come linee della tastiera di un pianoforte, dove si alternano forme di colori che appartengono a oggetti diversi. L'immagine sfalsata di questa donna, nonostante gli abiti dicano altro, rimanda immediatamente a situazioni ariostesche-rinascimentali (la galoppata nel bosco, la fuga solitaria di Angelica), a cui si ispira il ciclo araldico del *Visconte dimezzato* (1952), del *Barone rampante* (1957) e del *Cavaliere inesistente*. Non sappiamo se Calvino avesse presente l'opera di Magritte mentre elaborava il suo percorso dall'inesistenza del cavaliere all'invisibilità delle città, ma certo non possiamo ignorare che Magritte sia un artista prossimo a Calvino e che uno dei suoi dipinti - *Le chateau des Pyrénées* (1959): un agglomerato urbano costruito sopra un'enorme pietra volante -, sia finito sulla copertina delle *Città invisibili*. Soprattutto non possiamo ignorare che, nel ripensare alla scala di alternanze tra l'invisibile e il visibile (che sarà anche una delle successive *Lezioni americane*, 1988), egli affronta un discorso sulla materia, la modella con il nulla, con l'incorporeo e ne fa un aspetto fondamentale con cui costruire la sagoma del cavaliere che non c'è.

Il ragionamento di Calvino assomiglia al paradosso dichiarato da Marco Polo a Kublai Khan quando faceva cenno alle luci e al buio: proprio perché inesistente, l'uomo in corazza è più materico di quanto si possa intuire a prima vista. Nulla a questo punto vieta di pensare che inesistenza e invisibilità rimandino alla prima delle *Lezioni americane*,

* Giuseppe Lupo, scrittore e saggista, è docente di Letteratura italiana contemporanea presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.

a quella leggerezza a cui Calvino giunge per sottrazione di peso: l'unico, vero nemico contro cui combattere sia in chiave ideologica, sia nelle strutture lessicali e/o narratologiche. La mancanza di peso potrebbe anche postulare il pericolo della vacuità, di fatto però è la condizione idonea per ottenere tanto l'inesistenza quanto l'invisibilità, dunque a scrivere le leggi di una fisica fondata su equilibri di statica ben diversi da quelli della tradizione. Su questo tema Calvino si dimostra ancora più esplicito perché, nel rimandare alle stampe l'intero ciclo araldico, definisce uno dei caratteri della modernità nella mancanza di attrito: «Dell'uomo primitivo che poteva essere detto ancora inesistente perché indifferenziato dalla materia organica, siamo lentamente passati all'uomo artificiale che è insistente perché non fa più attrito con nulla, non ha più rapporto con ciò che (natura o storia) gli sta intorno, ma solo astrattamente funziona» (prefazione ai *Nostri antenati*, 1960).

Tanto l'uomo primitivo quanto l'uomo artificiale, per eccesso o per mancanza di attrito, faticano a lasciare un segno del loro passaggio sulla terra: il primo si confonde con la natura, il secondo diserta il contatto con essa, essendo inconsistente. Primitivo e artificiale sono aggettivi adoperati come estensione del concetto di inesistenza e a loro volta introducono le nozioni di indifferenziazione (nel caso dell'uomo primitivo) e di astrattezza (nel caso dell'uomo artificiale). Essere privi di attrito è una condizione che ha qualcosa in comune con la sottrazione di peso: ci si libera dalla forza di gravità così come ci si libera della corporeità, si procede all'infinito lungo un piano orizzontale, non si incontrano ostacoli, si diventa leggeri, perfino intangibili. Sottrarre peso o attrito alle parole e alle loro articolazioni, è un'operazione che travalica il piano del linguaggio e annuncia l'avvento di un'epoca in cui gran parte dei rapporti (personali, familiari, sociali, professionali) perdono consistenza reale per avviarsi nella direzione della virtualità o, per citare di nuovo Bauman, della liquidità.

3. La scrittura dell'uomo artificiale

Ciò che è accaduto negli ultimi decenni non rappresenta soltanto la terza metamorfosi dell'oggetto libro, ma una mutazione epocale che, se da un lato ha reso più accessibile la fruizione e lo scambio di notizie relative a un'opera difficilmente consultabile, dall'altro rischia di modificare la «concezione stessa di letteratura» - così si esprime Alberto Casadei in *Letteratura e web* (2015) -, cambiando l'ormai consolidata distinzione dei ruoli (tra chi scrive, chi pubblica e chi legge) e i rapporti fra spazio pubblico e spazio privato. Per quanto la rete favorisca la rinegoziazione dei rapporti di forza nel campo letterario, nessuno dubita che siano i blog quel particolare luogo virtuale dove si è trasferita gran parte delle discussioni un tempo riservate alle pagine dei giornali e prima ancora ai caffè. Essi, i blog appunto, costituiscono il terreno di una vera o presunta autonomia di pensiero proprio perché, essendo il più delle volte nati sui distinguo e sulla contrapposizione rispetto ai canali ufficiali, diventano strumento per dare sfogo alla violenza, si fanno espressione di un disagio, «scarico della marginalità» li definisce Raffaele Donnarumma (*Aboliamo i blog letterari*, [www.leparoleelece.it](http://www.leparoleelelece.it), 14 ottobre 2011).

Dietro una letteratura argomentata e discussa in questi nuovi luoghi di aggregazione capita spesso di imbattersi in opinioni dove domina incontrastato il modello fai-da-te: la falsa libertà di esprimere pareri, di dettare regole, di intervenire obbedendo a quel pericolo che Bruno Pischetta su «Tirature 11» chiama «soggettivismo manicheo» (*La webletteratura della nuova Italia*): il consenso espresso con un *like*, secondo il linguaggio che dalle community social si arrampica fino alle soglie del giudizio estetico, un tempo assegnato agli statuti della critica letteraria (la terza pagina dei quotidiani, le riviste accademiche) che facevano da tradizionale filtro. Venuto meno qualsiasi elemento discriminante, le opportunità offerte dal web permettono di scavalcare tutte le mediazioni che un tempo erano nelle mani di lettori attrezzati e che nell'uso quotidiano dell'esercizio critico vivono indirettamente una stagione di delegittimazione, per cui si è verificata quella «mancanza di responsabilità intellettuale» che Biagio Cepollaro denuncia su «Nazione Indiana» il 14 aprile 2011: una fenomenologia «maturata già a partire degli anni Ottanta» e che avrebbe trovato «la sua massima realizzazione pratica nel caotico egotismo della rete» (*Verifica dei poteri 2.0*).

Al di là del senso di deresponsabilizzazione o di svuotamento che avrebbe coinvolto la figura dell'intellettuale militante negli ultimi decenni, agli occhi di diversi osservatori l'uso (o l'abuso) della rete per fini letterari ha posto in evidenza alcuni aspetti deformanti, probabilmente insiti nella sua natura stessa. Uno dei più frequenti si individua nel processo di esasperazione che conduce chi scrive a fuggire dai compromessi del mercato editoriale, a scansare le norme consolidate che riguardano i rapporti di forza con case editrici e responsabili di collane, al fine di realizzare quelle forme di diletantismo letterario, un fai-da-te esasperato e promozionale che - riflette Massimo Rizzante sempre su «Nazione Indiana» il 4 aprile 2011 - azzera la distanza tra «la scrittura in rete e l'autopubblicazione» (*Verifica dei poteri 2.0*). Il vero paradosso è un altro. Spesso la materia di parole che arriva sui blog, si dispone per accumulo e non per selezione. E ciò favorisce quella sensazione di ipertrofia testuale che è l'esatto contrario di quanto Calvino prescriveva a proposito del «sottrarre peso» nella lezione sulla *Leggerezza*. Più la scrittura si fa liquida, insomma, più si moltiplicano le parole e i testi si gonfiano fino a straripare in una babelica bulimia letteraria.

4. Babele in biblioteca

Ormai siamo tutti convinti che il carattere liquido della scrittura non solo ha mandato per sempre in crisi l'idea tradizionale di letteratura, come avverte Casadei, ma non è riuscita a offrire una valida alternativa, intrappolata com'è nell'impossibilità di definire valori duraturi, di riequilibrare le gerarchie nel gusto dei lettori/fruitori, di riorganizzare i giudizi estetici. La sensazione di contraddizione si manifesta anche quando dal groviglio incontrollato, che è la rete,

i testi si sottopongono alle regole dell'editoria digitale. Nella percezione tradizionale del lavoro letterario, infatti, una questione tutt'altro che secondaria riguarda il problema della durata di un testo in un determinato tempo e, di conseguenza, la dimensione dello spazio occupato.

Per quanto sembri paradossale, una recensione online o un articolo in rete, pur non avendo la consistenza di un pezzo di carta, sopravvivono alla caducità di un quotidiano o di un periodico e ciò rappresenta una prima, vistosa contraddizione perché proprio dall'incorporeità virtuale (e non dalla concretezza cartacea) deriva il vantaggio di attribuire a quel testo la capacità di sopravvivere. Approfittando dei benefici messi a disposizione dalla rete, una letteratura pubblicata in forma digitale possiede sicuramente maggiori chances di prolungare la propria visibilità, facendosi prodotto globale, a disposizione di tutti. Ben diverso, invece, è lo smarrimento che suscita l'angoscia del liquido, la clamorosa condizione di indeterminatezza che è insita in ciascuna pagina dalla natura non cartacea.

Per quanto risulti poco ambizioso, ciascun autore continua a proiettare se stesso nella dimensione corporale che la sua opera trasmette. La consistenza di un libro è un buon deterrente per sentirsi protetti dal rischio di evanescenza: *Guerra e pace* di Tolstoj o *l'Ulisse* di Joyce o *La recherche* di Proust sono opere solide, anche nel loro aspetto esteriore, per assicurare l'illusione della fama a chi ne è stato l'autore. E così è per la *Commedia* o per *Le mille e una notte* o per gran parte dei poemi mediterranei, consegnati all'immortalità in virtù del loro esistere anche (e non solo) come oggetti dall'aspetto monumentale. Sarà anche vero che la caratura materiale di un'opera non è la condizione indispensabile per ottenere l'ingresso nel recinto dell'eternità, pur tuttavia è difficile pensare a una letteratura costretta a rinunciare al carattere onnicomprensivo delle storie, chiusa nei circuiti minimi del quotidiano, che mortificano l'antica ambizione di racchiudere in ogni libro il racconto del mondo.

A partire dalla *Bibbia* l'Occidente ha creduto in questa illusione almeno fino al tramonto delle grandi narrazioni, cioè fino all'avvento di un post-moderno che in termini ideologici ha avversato radicalmente le forme di un narrare epico e ambizioso, per sostituirle con la trascrizione di un tempo polverizzato nel presente, monotono e ripetitivo, uguale a se stesso. In questo tempo, che scorre e si consuma con la rapidità di una sostanza liquida, abbiamo acquisito il vantaggio della simultaneità (in pochi istanti possiamo consultare le biblioteche di tutto il mondo, radunate dentro una tavoletta di plastica pratica e leggera), però abbiamo perduto il valore della lentezza e della riflessione, la selettività che appartiene alla carta, il principio della misura tra ciò che resta nelle dimensioni di un topolino e ciò che invece si erge a montagna. Tutto è uguale nella scrittura digitale. Ogni diversità si azzera in una cifra che indica i byte, però non restituisce il senso delle proporzioni e perfino quel misterioso fluire di intenzioni e di complicità che si stabilisce tra noi e un libro, quando lo ammiriamo su uno scaffale di biblioteca, quando lo annusiamo a distanza o ne accarezziamo il dorso chiedendoci chissà cosa ci sia contenuto di così rilevante e, alla fine di questo lungo cerimoniale, osiamo prenderlo in mano per sentirne la consistenza.

5. Fuori dalla *polis*

Ammettiamo che Mosè sia un individuo chiamato a svolgere compiti assegnati agli intellettuali secondo quel che prevede una certa, consolidata tradizione: ascoltare messaggi che provengono da un altrove e metterli per iscritto in un linguaggio accessibile al popolo oppure, per esempio, elargire risposte e soluzioni alle esigenze di una comunità pur non essendo indicato, per meriti e per vocazione, a fare opera di governo; ammettiamo che il suo ruolo sia stato lo stesso a cui un tempo aspirava il poeta-vate (indicare la direzione verso cui marciare), ci sarà senza'altro un motivo se, dopo essere arrivato a ridosso della terra di Canaan, Dio lo abbia condannato a restarne fuori e a contemplarla dalla cima del monte Nebo, dove peraltro muore. Claudio Magris, in *Utopia e disincanto* (1998), ha affrontato questo tema e lo ha interpretato nella sua forma più rassicurante, ribaltando la punizione in qualcosa che, anziché azzersarsi ogni speranza, tende la mano verso l'utopia. «Il destino di ogni uomo, e della Storia stessa» - scrive -, «assomiglia a quello di Mosè, che non raggiunse la Terra Promessa, ma non smise di camminare nella sua direzione. Utopia significa non arrendersi alle cose così come sono e lottare per le cose così come dovrebbero essere».

Per Magris la nozione di utopia coincide, dunque, con la testarda ricerca di approdi, anche quando di essi si ha una percezione vaga e la loro presenza è qualcosa di incerto e di inutile. Però non è detto che questa sia l'unica, possibile chiave di lettura. Come in numerosi altri passi cruciali della *Bibbia*, ciò che avviene al termine del Pentateuco (Dt 34, 1-8) va osservato a diversi gradi di esemplarità e spesso la soluzione non sta tanto sul piano dei significati letterali, quanto nei suoi sostrati simbolici. Sembrerà un paradosso, ma la missione di Mosè si conclude proprio nella fase culminante della sua impresa, a ridosso del traguardo, ed egli davvero per un soffio non riesce a portare a termine ciò che si era prefissato. Per quanto risulti ingiustificabile agli occhi di una qualsiasi idea razionale di progresso, la sua sorte prefigura l'epilogo a cui sono condannati coloro i quali assomigliano a lui: sapere dove andare, ma non poterci andare, avere ben chiara la strada da percorrere ed essere fermati prima di incamminarsi.

Tutto ciò non può non assumere valore nei termini di una scommessa mancata sul futuro che si prospetta in chi intende ricoprire il ruolo del poeta-guida. In altre parole, se Mosè svolge le funzioni di un intellettuale, proprio agli intellettuali - verrebbe da dire - è vietato portare a compimento l'opera iniziata. Essi devono limitarsi a dare inizio a qualcosa a cui è destino che rinuncino. Ed è questo il dramma insito nel loro statuto di individui pensanti: cominciare sapendo di non finire, restare a livello di soglia o di vigilia, accettare che il loro portato culturale e morale rimanga nello stato di progetto, cioè sia profezia, prefigurazione, utopia. Mosè è un personaggio malinconico quando accetta di non poter entrare nella terra di Canaan, reca in faccia i segni della delusione e del disincanto, vive il proprio

fallimento come annullamento di ciò in cui ha creduto. In questo suo rimanere in esilio rispetto alla città, «non in terra promessa» ma «in margine all'accampamento», come scrive Erri De Luca in *E disse* (2011), sta la sconfitta più grande, ma anche la sua fortuna.

Pensare che siano gli intellettuali a dare forma al mondo potrebbe diventare un cattivo sogno, un incubo che talvolta prefigura perfino il rischio di una dittatura. Ma è certo che in questa lunga contesa tra coscienza individuale e comunità di appartenenza si mette in gioco ogni tipo di credibilità. Non tutti gli sforzi sono spesi invano. Il venir meno di un'impresa, infatti, merita una compensazione. Chiamati per istinto naturale a reggere la *polis*, vengono allontanati da questo incarico e, una volta estromessi dagli affari della città, trovano sfogo nell'esercizio della scrittura: così è per Dante o Machiavelli, ma anche per Gobetti o Vittorini e per tutte quelle figure in cui si registra un processo di osmosi tra organizzazione del mondo (la politica) e organizzazione dei personaggi sulle pagine dei libri (la letteratura).

Sulla base di questo ragionamento la letteratura potrebbe rispondere a diversi obiettivi: proporsi quale il risultato di un'infinita lotta tra il *mondo così com'è* e il *mondo come dovrebbe essere* (uso la dicotomia di Magris), presentarsi come una forma di risarcimento dell'insuccesso patito, diventare una maniera per difendersi da un'esistenza *extra moenia*, incarnare un comodo e inoffensivo sistema per aggirare l'handicap del non-realizzato, del non-finito, le cui soluzioni si situano ora nell'invenzione dei mondi fantastici (Ariosto, Calvino), ora nel ripiegamento della contemplazione solipsistica (Petrarca, Tasso), ora nelle allegorie dei linguaggi che transitano dalle antiche alle nuove modernità (Leon Battista Alberti, Leonardo, Galilei, Leopardi, Gadda, Primo Levi, Sinisgalli).

6. Novecento come Duemila

Grazie a un discorso posto in questi termini, possiamo ipotizzare un atteggiamento omologo tra quanto è avvenuto alle soglie del Novecento (e archiviato come "letteratura della crisi") con quanto si verifica oggi, cento anni dopo quella crisi. Le ragioni di tale raffronto non inducono tanto a soffermarsi su quali siano stati i motivi dello smarrimento a cui sono andati incontro gli intellettuali all'inizio del secolo scorso, né pretendere di avviare una discussione sulle cause di questo fenomeno che ha avuto caratteri definitivi e ha toccato non soltanto le impalcature su cui si reggevano i vecchi equilibri, ma anche i segni di una civiltà che nei successivi decenni, almeno fino a oggi, si sarebbe affermata sulla base di rapporti di discontinuità con i paradigmi culturali del vecchio mondo, investendo con la sua furia rinnovatrice un numero diffuso di elementi fondamentali: dalle regole del pensiero alle forme dei testi, dall'epistemologia di ciascun sapere alla natura dei generi letterari.

Oggi semmai il problema riguarda la persistenza di quei caratteri più o meno somiglianti agli inizi del Novecento, che hanno determinato dapprima le oscillazioni telluriche, poi la frantumazione di ogni tentativo con cui gli intellettuali hanno provato a reagire alla crisi, rimanendo ancorati ai miraggi di sentirsi ancora classe egemone. Il loro maggior sforzo si è concentrato sull'obiettivo di mantenere credibilità, darsi un ruolo utile, interpretando se stessi e la propria missione in relazione all'epoca in cui è toccato vivere e operare. Tutto questo però ha avuto un prezzo. Esonerati dai compiti di governo, estromessi dai partiti, adescati e sfruttati dalle organizzazioni del capitalismo, ridotti al silenzio dalla società di massa, annichiliti dalle provocazioni del postmoderno, il ritratto con cui essi si sono consegnati al passaggio del millennio continua a certificare, nel loro operato, la presenza di fallimenti e rinvii. Gli esempi in tutto il Novecento si sprecano, ma sarebbe bene qui ricordare la convulsa stagione immediatamente successiva all'invasione sovietica dell'Ungheria, in cui il sacrificio di un popolo, pur avendo goduto di un amplissimo sostegno intellettuale, si è consumato sotto gli occhi di tutti, nel più detestabile dei modi politici.

Prendere atto della propria inefficacia, da parte degli intellettuali, non significa soltanto restare ai margini della terra di Canaan, ma constatare la lontananza con il mondo, la frattura con ogni nozione di presente. E in questo inarrestabile declino, che è tipico degli inizi novecenteschi (ma non dissimile è oggi, nel tempo liquido della rete e del web), non si ratifica solamente uno dei grandi paradigmi della modernità (così com'era sottoscritto nei patti di un Novecento che non poteva non agire se non con le armi della demistificazione), ma il senso di una inadeguatezza, che colpisce gli intellettuali e li pone ancora una volta ai margini di un vissuto quotidiano che non domanda loro più nulla, non esige ricette, non reclama soluzioni. Semmai li tollera, ascoltando la loro voce come *una* delle tante (non più l'unica) di cui si compone il rumorio di sottofondo che accompagna questi anni: un mormorio perpetuo di parole comuni e logore, spesso banali, che corrono nella rete e nei social, riportate di seconda o di terza mano, per sentito dire, di cui chi parla è un esecutore passivo.

Proprio qui, nel presente di questi anni, dove tutto fluisce con la fretta del tempo liquido, gli intellettuali non dichiarano più di avere alcuna terra di Canaan in cui arrivare e per giunta hanno smarrito gli strumenti con cui guadagnare la rotta. Si limitano a certificare il mondo-così-com'è, preferiscono restare imbrigliati dentro i fatti di cronaca (di cui sovrabbondano i loro libri) e prediligono la soluzione meno indolore: fotografare la realtà (dimenticando forse un po' ingenuamente che qualsiasi scatto di reflex interpreta) e restituirla a un parco di lettori apparentemente avido di dietrologie, apparentemente interessato a scoprire il colpevole di turno (da qui la fortuna del giallo nella narrativa degli ultimi vent'anni), in realtà semplicemente incuriosito dai misteri pruriginosi (e superficiali) di ciascuna vicenda, tutt'altro che capace di interrogarsi con piglio morale su ciò che avviene sotto i suoi occhi.

L'estromissione dalla *polis*, accaduta al tempo di Mosè e rimasta sostanzialmente inalterata fino ai nostri giorni, viene oggi vissuta in termini più fallimentari rispetto a quanto si è verificato nella fase di *impasse* novecentesca, quando tutto sembrava racchiuso nella scelta tra *engagement* e disimpegno, tra i protocolli di intellettuale organico e astrazione

pura. In ciò si differenzia la condizione dei letterati di oggi rispetto ai colleghi vissuti nel secolo scorso. A quell'epoca, infatti, di fronte al sentirsi inidonei rispetto al mutamento della società, si spalancavano almeno due soluzioni: o inseguire i caratteri di una letteratura apparentata alla macchina beffarda dell'ironia (dove il poeta scendeva per sempre dal piedistallo ma imbracciava quelle che Walter Pedullà ha chiamato "le armi del comico") o ripercorrere l'idea di una letteratura interpretata sempre più come esperimento virtuoso, un esercizio per pochi, utile a se stessi e ai propri simili (vedi la lunga stagione dell'ermetismo), racchiusa in un circuito dove erano ammessi soltanto gli eletti e dove tutto era vissuto e ordito in termini autoreferenziali.

Mentre nel primo caso il rifiuto dell'aureola aveva significato entrare in un processo di autodenigrazione (il poeta che non si sente più poeta), la fuga nella torre d'avorio (nel secondo caso) aveva riconsegnato l'esercizio dello scrivere alle regole di una liturgia dai caratteri sacri, restituendo l'intellettuale alla biblioteca, cioè al luogo canonico a cui più si addice la funzione di sacerdote delle lettere. La biblioteca dovrebbe essere, da sempre, l'officina di un intellettuale, ma può anche diventare la sua trappola o, a volte, può contenere la prova più evidente dell'incapacità che egli manifesta quando intende rapportarsi con il mondo: è un *hortus conclusus*, un giardino di delizie, un laboratorio di luoghi immaginari (o di non luoghi) che giustificano il suo fermarsi in altri luoghi piuttosto che nel luogo dove si vorrebbe (com'è il Monte Nebo rispetto alla terra di Canaan), proprio come avviene oggi, quando il presente (e la sua controverta declinazione di Storia) impone a scrittori e poeti un linguaggio troppo poco addomesticabile e duro da digerire.

7. Non più chierici

In uno dei più interessanti capitoli di *Geografia e storia della letteratura italiana* (1967), Carlo Dionisotti fissava nella condizione di chierico (e non di laico) il profilo del letterato fra medioevo ed età moderna. Perfino Boccaccio, il più insospettabile, apparteneva a un ordine religioso, da cui riceveva vitalizio e protezione, ricavando in buona sostanza il pane di cui vivere. Per quanto appaia banale, l'evolversi della letteratura nei secoli è anche la storia degli stratagemmi, più o meno compromettenti, attraverso cui poeti e narratori hanno sbarcato il lunario. È vero che tutto non può ridursi a un'effimera ricerca di sopravvivenza («non di solo pane vive l'uomo...») ed è altrettanto vero che a monte del rapporto tra gli scrittori e il proprio tempo vi sono motivazioni più importanti (la fama, il desiderio di rendersi autorevoli, le lusinghe del potere), tuttavia non sempre i letterati hanno goduto di un vento favorevole, soprattutto da parte dei potenti di turno, con i quali i legami sono stati ambigui e doppi, fatti di sorrisi e di inganni, di amicizia e di fraintendimenti.

A quanto pare, chi scrive libri deve preoccuparsi, oltre che della propria opera, anche di coloro che prima circuiscono e poi allontanano, invitano a corte e nello stesso tempo tarpano le ali. Insomma fra intellettuali e potere sussiste da sempre un rapporto controverso e spesso chi è entrato nei circuiti della *polis* - non mi riferisco a Mosè, che non è mai più sceso dal Monte Nebo, ma ad altri, a cui la fortuna ha arriso un "posto al sole" - ha avuto a che fare con i meccanismi dell'adulazione e della compromissione. Ogni indagine che muove in questa direzione non è mai fine a se stessa, anzi è necessaria per mantenere desta l'attenzione su un argomento che supera la nozione dell'impegno e da problema estetico muta in problema etico, finendo così per toccare il delicatissimo terreno dell'agire, il più prossimo all'ordine delle cose morali. Su questo terreno viscido e malfermo si consuma il senso di un'esperienza che torna a svelare ogni giorno una ricaduta politica (come rapporto tra ciò che è frutto del pensiero e la terra di Canaan) e che ciascuno di noi vive come proiezione di sé in un passato che ci appartiene, anche quando non ci riconosciamo nelle sue forme e nei suoi risultati.

Adulatori, sognatori, cortigiani, coscienza critica del principe: sono innumerevoli le fisionomie dei letterati che escono dalle pagine dei libri che ci hanno preceduto o che ci circondano ancora oggi. A volte queste maschere antiche e moderne, vecchie e attuali, suscitano ribrezzo o fastidio (quando non hanno saputo opporre il senso etico del proprio mestiere che è soprattutto inno alla libertà di espressione o quando hanno tradito se stessi per dirla con le parole di Julien Benda), in altre circostanze recano il segno dell'umiliazione e della sofferenza, perché ritroviamo in esse ambizioni soffocate, desideri di convivialità repressi, senso di fratellanza negato. Come una barchetta dentro l'oceano della Storia, chiunque di noi vive il mestiere di scrivere si dimena faticosamente alla disperata ricerca di un proprio ruolo nel mondo. Talvolta inventa universi finti, talvolta si lascia sedurre dal falso che è nella realtà o dall'idea di una letteratura scaltra e menzognera. Quasi sempre, però, si trova a un bivio: raccontare il *mondo così com'è* o pensare al *mondo così come dovrebbe essere*. E in questo bivio si consuma il suo dramma, che è poi il vero enigma della cultura. Occorre che decida in fretta da che parte schierarsi, verso quale direzione spinge la sua identità, come dividersi tra l'essere asceta e l'essere ingegnere, tra il contemplare e il costruire.

8. Asceti o ingegneri?

Se i termini della contesa sono questi, di fronte a un esercito di scrittori che urlano la ferocia del nostro tempo e aggrediscono la pagina bianca con un linguaggio che almeno nei presupposti intende essere graffiante e violento, è del tutto inutile chiedersi da che parte schierarsi: se restare cioè nella fase di incanto o se imbracciare martelli, tenaglie, giraviti con cui tentare di edificare il mondo. Per quanto mi riguarda, preferisco l'opzione B e non è detto che credere in una letteratura in grado di immaginare il futuro del mondo (senza volerlo influenzare, senza pensare di dargli una direzione, ma solo per obbedire a criteri di visionarietà e di immaginazione) equivalga a rimanere in un sogno fanciullo. Semmai è necessario chiedersi quale delle due soluzioni - una letteratura che dice il *mondo così com'è* e una lette-

ratura che dice il *mondo così come dovrebbe essere* - sia quella maggiormente aperta ai caratteri dell'*engagement*. Nell'uno o nell'altro caso, tuttavia, va rispettata una delle questioni cruciali della cultura contemporanea, che Julien Benda rendeva manifesta nel suo *La trahison des clercs* (1927): il problema ancora una volta dei rapporti tra intellettuale e potere, di qualsiasi forma esso sia, politico, economico, mediatico. Non è tanto importante capire le ragioni storiche che stanno a monte di questo testo, né puntualizzare il grado di parentela del nostro tempo con la Francia scossa dall'*affaire Dréyfus* e nemmeno dare indicazioni precise circa il comportamento ideale cui devono attenersi gli scrittori, quanto riflettere sul ruolo degli *hommes des lettres*, stigmatizzarne gli errori, denunciarne vizi e privilegi. In un certo senso, è questo sostrato di intenzioni e di suggerimenti ad attribuire un carattere sempreverde alla riflessione di Benda, specie se si guarda in che modo hanno reagito gli intellettuali - i chierici di Dionisotti - fra sistemi totalitari, stagioni di riflusso, rivoluzioni mancate. Sarebbe troppo semplice, a questo punto del discorso, evocare la celebre polemica fra Togliatti e Vittorini a proposito di «Politecnico»: l'uno che proponeva una letteratura al servizio dell'ideologia, l'altro che si rifiutava di «suonare il piffero alla rivoluzione».

Le opinioni di Vittorini sono state certo un atto di non tradimento. Ma preferisco citare a modello un'altra esperienza, forse più in linea con quanto si predica in termini di testimonianza verso l'umanità: penso a Simone Weil, al suo rifiutare gli agi della vita borghese e all'abbracciare la condizione operaia (che è anche una maniera di vivere alla radice una forma autentica di evangelismo) fin quasi alla soglia del martirio. Se l'imperativo è non tradire, siamo certi che Simone Weil non lo fece. Anzi si consegnò alla posterità come un monumento di coerenza. Il suo gesto fa discutere ancora oggi, continua a essere una lezione per tutti coloro che sono chiamati ai compiti del chierico, ben consapevoli che non bisognerebbe disobbedire a un destino di libertà. La questione s'ingarbuglia quando ci si domanda: chi di noi è riuscito veramente a restare insensibile, ieri come oggi, alle leggi dell'utile, integro di fronte alle manifestazioni che - come scrive Benda - hanno reso il «chierico un cittadino, sottomesso a tutti i doveri che questo titolo comporta»? L'incrocio tra etica, cultura e politica - il vero nodo da affrontare, oggi come ieri, come sempre - credo sia un interrogativo rimasto ancora insoluto, soprattutto in questo nostro tempo che cerca invano di ridefinire una fisionomia alla figura dell'intellettuale. Se è vero che i maestri si sono spesso smarriti per strada e oggi da più parti se ne invoca il ritorno, è anche vero che i chierici hanno dimenticato la carta d'identità e continuano a vagare disorientati sotto le luci di questo eterno presente, che si tende a espandere rendendolo sempre uguale a se stesso. Non c'è solo il rischio che tradiscano, né che si eclissino (come sospettava Elémire Zolla nel suo saggio del 1959), ma che spariscano, per mancanza di credibilità, per mancanza di etica, dalla faccia della terra. O che si chiudano in un recinto dorato, si parlino uno in faccia all'altro, si applaudano a turno, dimenticando che la cultura è - come scrisse Albert Camus nei *Taccuini* (1963) - «l'urlo degli uomini in faccia al loro destino».

Ovidio in giudizio: il Carme 76 di Catullo tra etica e memoria letteraria

The Carme 76 of Catullus leaves traces in the memory of Tibullus, sick and afraid of death (1.3), and in that of Ovid, exiled (Trist. 2; 4.10), and anxious to rehabilitate itself in the Augustus' eyes. Both are ready to undergo a process in which give an account of his own life. Even Catullus, dying because of a desperate love, he elevated a plea to the Gods, because he would rescue him, in exchange for the fides and purity of life: Ovid and Tibullus turn to a 'rhetoric' of persuasion towards their judges 'divine' ad catulliani topics. All Ovidius apologetics strategy, moreover, is from Catullus defending accusations of immorality with two specific topics: the obscenity of some of his poems is 'false', bookish, while he is pure. Moreover, according to ancient morality, the grants the right to live in a free sexuality, provided that you do not get stained with vis and perfidy.

1. Catullo e Orfeo: un modello di santità intellettuale per gli elegiaci

In un famoso componimento degli *Amores*, Tibullo, defunto “ἄωπος e pio”, è accolto agli Elisi da un piccolo gruppo di colleghi, guidati da Catullo. Ecco la scena: *si tamen e nobis aliquid nisi nomen et umbra / restat, in Elysia valle Tibullus erit. / obuius huic venias hedera iuvenalia cinctus / tempora cum Calvo, docte Catulle, tuo; / tu quoque, si falsum est temerati crimen amici, / sanguinis atque animae, prodige Galle, tuae. / his comes umbra tua est; siqua est modo corporis umbra, / auxisti numeros, culte Tibulle, pios* (Am. 3,9,59-66). Il dubbio con il quale si prospetta la vita dopo la morte, e il premio che l'anima buona vi riceve, potrebbe – mi pare - fornire un primo indizio per il riferimento al catulliano *Carm. 76*, che individua nella *pietas* un requisito inalienabile all'uomo inteso a suscitare il *misereri* divino, suggerendola in forma di modestia retorica. Successivamente, esaminerò in breve il carme, prima però discuterò di questo e di un altro *locus* ovidiano, e ancora della plausibile memoria tibulliana che si sovrappone nell'intertestualità a quella catulliana, e dell'effetto di consenso che tutta la poesia di Ovidio – e non solo quella dell'esilio – dà a un sistema etico comune per molti letterati della sua epoca, composto di virtù sapienziali e civili e, soprattutto, subordinato alla vita dopo la morte¹. Se è certo che il giudizio di *pietas* valga per Catullo e Calvo, Tibullo, e Ovidio stesso, amanti e amici fedeli, non è altrettanto certo che esso valga anche per Gallo; le ragioni della mia perplessità a riguardo non potrei discutere qui – e, del resto, l'ho fatto altrove; mi limiterò semplicemente a dire che esse riguardano non la poesia, ma la vita, del collega².

L'*inventio* di Tibullo agli Elisi ha specifico riferimento intra-tibulliano: in generale egli si era auto-rappresentato mite, sobrio, leale, pio verso gli Dèi e gli affetti, ma una volta, sentendosi in punto di morte, lo aveva fatto preannunciando per sé gli Elisi; qui sarebbe stato accolto da altri amanti. Si veda: *sed me, quod facilis tenero sum semper Amori, / ipsa Venus campos ducet in Elysios. / [...] / ac iuvenum series teneris immixta puellis / ludit et adsidue proelia miscet Amor / illic est cuicumque rapax mors venit amanti / et gerit insigni myrtea sarta coma* (Tibull. 1,3,57-58; 63-66)³.

* Rosa Maria Lucifora insegna Lingua e Letteratura Latina all'Università della Basilicata. È stata dal 2007 al 2017 nel CTS del Progetto “A. L. B. A.”, ed è oggi membro del CTS e del Direttivo CID, Centro internazionale che ne prosegue le finalità di formazione di giovani dialettologi. È membro del comitato scientifico di “Testi”, collana di studi classici e medioevali diretta da Giovanni Polara e del Comitato Scientifico del Dizionario delle Scienze e delle Tecniche in Grecia e Roma, coordinato da Paola Colace.

È membro dal 2015 della Internationalis Societas Historiae Medicinae.

- 1 Per questo componimento degli *Amores*, le sue relazioni letterarie, i suoi problemi si veda: W. Hübner, *Imitazione ed emulazione: l'epicedio di Ovidio per Tibullo (Amores III, 9)*, «Incontri di Filologia Classica» 10, 2010-2011, pp. 171-197. Ho discusso della sceneggiatura di accoglienza agli Elisi e della sua *fortuna* dantesca in Rosa Maria Lucifora, *Il quarto, il sesto, «la bella scola»: memoria elegiaca nel Limbo di Dante*, «SMM», 21, 2017, pp. 6-21.
- 2 Sui chiaroscuri del giudizio di Properzio e Ovidio su Gallo, vd. Rosa Maria Lucifora, *Note a Prop. 2, 34, 91-92: la 'catabasi' di Gallo*, «Commentaria Classica» 2, 2015, pp. 42-47: appartenendo ai βίαιοθάνατοι Gallo non poteva trovarsi agli Elisi. Per i *crimina* dei quali era accusato, e suoi i *vitia*, cfr. Francesca Rohr Vio, *Gaio Cornelio Gallo: una biografia problematica*, in *La lupa sul Nilo: Gaio Cornelio Gallo tra Roma e l'Egitto*, a cura di Francesca Rohr Vio – Emanuele Ciampini, Venezia 2015, pp. 11-28. Come me, la studiosa ravvisa nella connotazione di Gallo diffusa dalla propaganda tratti antoniani; è per questo che, a mio dire, l'allusione al *crimen temerati amici* in Am. 3,9 va rapportata a quella sull'ebbrezza colpevole di Trist. 2,445-446.
- 3 Sulle modalità allusive dell'omaggio letterario a Tibullo in Am. 3,9, si veda: Hübner, *Imitazione*, pp. 181-190; per il testo dell'elegia tibulliano, si veda il commento di Richard Maltby, *Tibullus: Elegies. Text, Introduction, Commentary*, Cambridge 2002, pp. 203-206 (*ad l.*).

La *pietas* è punto di salda convergenza tra i due testi, ma essi divergono palesemente sulle motivazioni del premio oltremondano: Tibullo stesso lo lega ai meriti di amante, Ovidio a quelli di poeta. Coerentemente con questa revisione, dagli intenti meglio interpretativi che polemici, Ovidio immette nella sua scena un altro piccolo scarto: corifeo di quanti praticarono la poesia d'amore, poesia giovanile, Catullo, è adorno di una corona non già di mirto, bensì di edera⁴. Come il mirto a Venere, l'edera è sacra al Padre Libero, complessa divinità che non può essere ridotto al Dio del vino, ma è, piuttosto, esito di molteplici teocrazie: con Apollo, con Eros, con Zeus, persino con Hades, e quindi con l'egizio Osiride: amante appassionato, è anche signore dell'anima, patrono della *iuventus* e della poesia ispirata. Allo stesso modo, Venere / Afrodite, interpretata con Cerere / Demetra, con Persefone, con Pallade Atena persino, assume prerogative che vanno ben oltre la sfera del piacere sessuale, facendo di lei una divinità tesmoforia e protettrice dei letterati, ancorché – si capisce – degli amanti. L'edera, non diversamente dal mirto, ben si confà dunque alle tempie di Catullo: giovanili per la *mors inmatura*, ma anche per i temi di una poesia che anticipa quella di Tibullo, poeta e amante. O meglio poeta-amante⁵.

Che quest'ambiguità abbia una radice platonica ben sa chi tenga a mente che nel *Fedro*, un catalogo di tipi spirituali accosta al φιλόσοφος - il perfetto per eccellenza - il μουσικός, il φιλόκαλος e – più conta per noi - lo ἐρωτικός⁶ e il ποιητής -: queste anime hanno vivido il ricordo del Cielo, dove a lungo dimorarono e presto ritorneranno, se - s'intende – vivranno rettamente, ciascuno secondo il talento, la propria vocazione⁶. Sulla base di tale concezione, probabilmente, Virgilio raggruppa, nel 6° l. dell'*Eneide*, una candida teoria, della quale fanno parte Museo, vate e profeta, gli *inventores* delle arti, e, primo di tutti, Orfeo, musico e “sacerdote trace dalla lunga veste” - *Threicius longa cum veste sacerdos* (v. 645). Colpisce l'omissione del carattere di amante, ma esso era stato richiamato prima, con inequivoca allusione all'*amor legitimus* che aveva condotto l'eroe agli Inferi. Oltre tutto, la classificazione del *Fedro* garantisce che il poeta e l'innamorato siano, appunto, varianti di un unico paradigma di 'santità', allo stesso modo dei vati che in vita furono “casti e pii” – *quique sacerdotes casti, dum vita manebat / quique pii vates et Phoebi digna locuti* (vv. 661-662); e ancora degli 'artisti' e di quanti altri avessero lasciato i posteri memori di sé: non si tratta della vuota gloria del mondo, ma dei *benefacta* che essi seppero compiere – *quique sui memores aliquos fecere merendo* (v. 664). Il richiamo all'evergetismo – lo vedremo - ha suo posto in *Carm.* 76⁷.

Per altri versi, è chiaro che l'amore manifestato dagli Elegiaci alle loro *dominae* si presenta come passione totalizzante: una *fictio* letteraria, naturalmente, ma generata nella concezione platonica della 'santa follia' amorosa, ed è per ciò che essi cercano (e trovano) in Catullo un modello persuasivo di amore 'vero' e di *coniugium* tradito⁸. Al suo interno essi avrebbero voluto, invece, stabilmente portare il frutto delle virtù alle quali sono stati educati⁹. In effetti, spunti osceni e atteggiamenti 'scapigliati' comuni nelle *nugae* possono ostacolare la fama di *castitas* cui Catullo aspira, pure, egli si discolpa con due argomenti semplici – se vogliamo - ma efficaci: la *iuventus* gli concede diritti speciali, forte dei quali può spregiare i *rumores senum severiorum*; i temi osceni sono spesso 'falsi', tratti dalle convenzioni

4 Del carattere 'giovanile' attribuito alla poesia d'amore fin dalle origini mimnermee, dell'applicazione di questo teorema ad una teoria poetica influenzata dalla concezione (stoica) di evoluzione fisiologica, mi sono occupata in Rosa Maria Lucifora, *Una lezione di Poetica: Properzio, Virgilio, Linceo*, in: *Il ruolo della Scuola nella tradizione dei Classici latini: tra Fortleben ed esegesi* (2 voll.), a cura di Grazia Maria Masselli – Francesca Sivo, II, pp. 141-163, Foggia – Campobasso (vd. in particolare pp. 143-147).

5 Per la diffusione del culto di Libero come patrono della *iuventus* si veda la testimonianza macrobiana in *Saturn.* 1,1,7. Delle complesse teocrazie che portano il Dioniso eleusino ad acquisire le prerogative di Zeus, Apollo, Hades, Osiride, e persino Eros, ho trattato approfonditamente in Rosa Maria Lucifora, *Una vita meravigliosa: l'Orfeo augusteo tra Argonautiche e Dionisiache*, Bari 2012; cfr. in particolare pp. 90-94, 110-115, 140-143, 211-213, *et passim* (ma *infra*, p. * e n. 25 (Vd. inoltre Albert Bernabé – Ana Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld. The orphic gold Tablets*, Leiden-Boston 2008, pp. 49-51, 48-51, 85-87, 144-147. 323-326, *etc.*; per il fito-simbolismo, *ibid.* pp. 125-126, 256, 267, 324, *etc.*

6 Alludo a *Phaedr.* 248 b – d, particolarmente rilevante per essere il contesto quello 'normativo' sulla sorte dell'anima; in questo stesso dialogo, notoriamente, si teorizza il potere sublimatore dell'eros, una delle quattro “sante follie” (244 a - 265 b), oltre a quelle poetica, profetica e teletica. Per le virtù che determinano il 'ritorno' dell'anima al Cielo, e la convergenza di morale sociale e filosofica in un complesso, che diverrà patrimonio comune anche ai Cristiani, vd. Mario Vegetti, *L'Etica degli Antichi*, Bari 2010 (in particolare, pp. 109-158).

7 Di *Aen.* 6,644-647 e 119-120, ancorché del catalogo (vv. 648-665) ho discusso in Lucifora, *Una vita*, pp. 7-16, 178-185, *etc.*; ne ho illustrato la relazione con il su citato passo del *Fedro*, e con *Symp.* 179 b – c. In *Note*, pp. 48-49, 5-58, *et passim*, ho approfondito la questione dell'agnizione dei poeti augustei ad un lignaggio di 'santità', che, originato da Esiodo, trova prosecuzione negli Alessandrini.

8 Per il retaggio catulliano negli Elegiaci vi sarebbe una bibliografia sterminata, mi limito a indicare, come punto di partenza chiaro e aggiornato, P. A. Miller, *Catullus and the Roman Elegy*, in Marilyn B. Skinner (edited by), *A Companion to Catullus*, Oxford – Mainen MA, 2007, pp. 399-417. Di grande utilità, nella stessa opera, anche il saggio di Christopher Nappa, *Catullus and Vergil*, *ibid.* pp. 377-398.

9 Per il sistema valoriale al quale la παιδεία delle classi dominanti fa riferimento, e la paradossale vicinanza, su questa base, tra Cicerone e i *Neoterói*, a dispetto di contrasti, avversità, distanza nella concezione della letteratura, si vedano Max Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze 1967 (3 voll.), III, 1, pp. 427-429, 504 ss. pp. 535-551; Sarah Culpepper Stroup, *Catullus, Cicero, and a Society of Patrons*, Cambridge 2005.

della poesia comico-realistica. In merito, il poeta rilascia una dichiarazione proverbiale, che è il caso di richiamare, ossia: *nam castum decet esse pium poetam / ipsum; versiculos non necesse est* (*Carm.* 16,1-6)¹⁰. Ora, con questa precisazione, egli suggerisce direttive di auto-difesa preziose per Ovidio ansioso di riabilitarsi, che una volta si rivolge ad Augusto con un distico, nel quale è agevole ravvisare la traccia catulliana: *crede mihi, mores distant a carmina nostri: / vita verecunda est, Musa iocosa mea* (*Trist.* 2,353-354). Per la verità, Ovidio valorizza l'analogia non solo in questa occasionale distinzione, ma nell'intera vita di un collega insigne per dottrina e per 'purezza': l'auto-ritratto di Catullo gli serve per collocare quello e se stesso tra i *casti vates*¹¹

Durante l'esilio, egli proverà a discolparsi affermando in molti *loci* e modi la conformità a un profilo intellettuale di *innocentia*, e il riferimento catulliano è spesso generico, in quanto condiviso dagli altri Elegiaci e persino da Virgilio. Tuttavia, c'è almeno un caso, nel quale la specificità appare chiara, e probabile la mediazione tibulliana; si tratta di un *locus* dei *Tristia* in cui l'esule, affranto, si finge morto e si presenta *ante diem* al *tribunal* dell'Ade. È questo un foro infallibile, al quale nessuno potrà sfuggire: egli si appella così alle ombre dei genitori defunti, garantendo solennemente che un *error* e non uno *scelus* lo aveva posto al bando: *et sunt in Stygio crimina nota foro: / scite, precor, causam – nec vos mihi fallere fas est - / errorem iussae non scelus esse fugae* (*Trist.* 4,10,89-91). Ovidio garantisce non con mere assicurazioni, ma con solenne *iusiurandum*, che – come si suole nel Mondo Antico – chiama a testimoni 'Dèi', perché questo sono i *Manes*. Senza contare che la *pietas erga parentes*, caposaldo della morale sociale antica, aveva una centralità anche nell'Aldilà orfico, cui il processo al defunto fa specifico riferimento¹²: sicché, chiamare a *testes* i genitori è cosa particolarmente forte per sconfessare uno *scelus* che fu d'altri, e non suo. Invece, i *carmina* che gli sono imputati a colpa sono *turpia* – è vero – ma sono anche *iuvenalia* – come le tempie di Catullo! - quindi egli spera possano trovare indulgenza presso una corte severa, ma giusta. Dal difficile osservatorio dell'esilio, egli può vantare i *mores* dell'età matura: alla devozione che sempre, da figlio, aveva manifestato ai *parentes*, hanno fatto seguito un matrimonio onesto, una paternità affettuosa, l'alto impegno intellettuale speso nel *maius opus*¹³. E, prova 'regina' di *fides* al 'dio' Augusto, vi sono le lodi e le preghiere che gli vengono riservati nei carmi, mai sollecitate: come a dire che l'encomio cortigiano, assecondando la 'teologia' imperiale, ha acquisito la disposizione al *bene dicere*: magari è superfluo, non però inutile, rilevare che esso è l'opposto della blasfemia, uno dei peccati più gravemente puniti nelle catabasi orfiche. Ebbene, Catullo, volendo persuadere gli Dèi a soccorrerlo, ha cura di sottolineare che la propria attitudine al "parlar bene" dà la massima prova nel *bene facere*, ma anche, e soprattutto, nel *bene dicere*¹⁴. Mi sembra probabile che in *Trist.* 4,10 Ovidio si ricordi nuovamente di Tibull. 1,3, colpito dal passaggio nel quale Tibullo, disponendosi idealmente al giudizio oltremondano, supplicava il "Padre", che ne è garante, in questi termini: *parce Pater! timidum non me periuria terrent, / non dicta in sanctos impia dicta Deos* (1,3,51-52). Lo spergiuro e la bestemmia - peccati tra i più odiosi, che condannano al Tartaro – furono lungi da lui. Lo stesso argomento il poeta usava in altro contesto, erotico, ma reso grave dalla sofferenza del *discidium*, per riabilitarsi agli occhi di Delia vantando i *benefacta* verso la donna e – cosa fondamentale - rigettando da sé mendacio e spergiuro: *num Veneris magnae violavi numina verbo / et mea nunc poenas impia lingua luit?* (1,2,83-84): si tratta della maestà di una Dea, della quale proprio

10 Su *Carm.* 16 cfr. Culpepper Stroup, *Catullus*, pp. 224-227. Sulla falsità diaristica dell'Elegia, in generale della Lirica antica, è lettura basilare quella di Paul Veyne, *La poesia, l'amore, l'occidente*, Bologna 1985: in particolare sull'oscenità, spesso tratta dai modelli, vd. pp. 85-110. Esempio della venialità dei 'peccati' sessuali, in condizioni segnate dalla mitezza caratteriale, il caso di Virgilio, che la Biografia antica presenta quale modello indiscusso di 'sanctitas', per quanto incline alla *libido* (specialmente per i ragazzi): in merito, vd. Fabio Stok, *The vita Donati in the Middle Ages*, in Philip Hardie – Anton Powell (edited by), *The Ancient Lives of Vergil*, Swansea 2017, pp. 143-145. Cito supra *Carm.* 5,2.

11 Per la *lascivia* di Catullo e gli adulteri con Lesbia, in un contesto nel quale la discolpa di Ovidio si basa appunto sulla reale *innocentia* di quanti lo avevano preceduto nella maniera poetica, cfr. *Trist.* 2, 427-430; a Catullo si aggiungono altri 'antenati' e i colleghi Properzio e Tibullo (vv. 463-466). Quanto a questi, Ovidio è il primo a menzionarlo, stabilendo un vero e proprio canone elegiaco, espresso in *Trist.* 4,51-54. Ricordo infine: *Mantua Vergilio gaudet, Verona Catullo, / Pelignae dicar gloria gentis ego* (*Am.* 3,16,7-8), tanto più significativo, in quanto il contesto è il 'congedo' dall'Elegia in favore dell'Epica.

12 Per la sceneggiatura del giudizio all'Ade, tratto organico alla catabasi, vd. Bernabé – Jiménez San Cristóbal, *Instructions*, pp. 50-54, 73-75, 175-177, *et passim*). Dirò *infra* delle analogie di questo giuramento con quello di Tibullo in 1,3 e quello di Catullo in *Carm.* 76

13 Vd. ad es.: *peccatumque oculos est habuisse meum*, *Trist.* 3,4,50; *Trist.* 4,10,57-58, sul carattere giovanile dei carmi, e *ibid.* 2,61-64, dove il *maius opus*, prendendone il posto, comprova la 'conversione' alla maturità. Precede un solenne giuramento (vv. 48 ss., sui numi della Terra e del Cielo) di essere stato leale nei confronti di Cesare. Segue (vv. 65-81) il graduale trapasso ad una condotta da *bonus civis*, sugellato dal *funus* compianto dei genitori.

14 Per una discussione sui testi nei quali Ovidio parla dei propri *crimina* – un *carmen* e un *error* - Cfr. Matthew M. MCGOWAN, *Ovid in Exile: Power and poetic Redress in the Tristia and Epistulae ex Ponto*, Leiden 2009, pp. 22-24, 43-46, 56-58, *etc.*, nei quali sono analizzati in modo approfondito i testi da me qui menzionati, ed altri dedicati all'apologia dell'esule, e indicata la strategia della riconversione di elementi dell'Elegia lieta. Su Augusto *divus praesens*, pp. 84,92; pp. 129-132 su *Trist.* 4,10,89 s. Per il senso religioso di *bene dicere*, vd. *ThLL* II 2, 1867-1871. È plausibile che, sulla base di questo senso appunto, Ovidio prenda le distanze da Gallo, peccatore di parola (*Trist.* 2,445-446). In merito vd. Lucifora, *Note*, p. 42-

1,3 mostrava l'affinità con l'ipostasi di Iside 'ellenizzata' alla quale accennammo sopra. Essa può esser chiamata a testimone dagli amanti, ma non tanto in virtù dell'amore che essi provano, quanto in virtù della sacra parola che hanno dato per stipulare un *foedus* con l'amata: è palese che, in tal modo, lo spergiuro amoroso è sottratto al luogo comune del *divertissement* mitologico, per entrare in quello solenne della *fides* tradita. Non a caso, di questo peccato si indica uno specifico parallelo nel Tartaro: la "prole di Danao, che lese il nume di Venere" – *et Danai proles, Veneris quod numina laesit* (Tibull. 1,3,79): punto, questo, molto importante nella testualità di *Carm.* 76, come stiamo per vedere¹⁵.

2. *Multa gaudia in longa aetate*

In generale, a dispetto di alcuni carmi 'incriminati', Catullo promuove di sé una immagine di *pius erga Deos et erga homines*, ossia fedele nei rapporti umani e devoto agli Dèi. Ora, per quanto la religiosità tradizionale in queste manifestazioni abbia una parte, non si può disattendere il fatto che essa si profondamente modificata sotto l'influsso di filosofie che postulano la sopravvivenza dell'anima e il ruolo degli Dèi nella sorte post-mortale, in base a meriti e colpe accumulati dall'uomo durante la vita¹⁶. Che *Carm.* 76 sia tra i carmi in tal senso più significativi, se non addirittura il più significativo, per il rapporto di Catullo con gli Dèi generalmente si conviene, e si conviene pure che ciò sia frutto del suo esser pervaso da un cupo presentimento di morte. Non è chiaro però, per via della sua struttura eucologica, se si proietti all'Altro Mondo, dove il poeta riceverebbe il premio della *pietas*, o chieda tale premio in questo mondo. Personalmente, credo che la seconda opzione sia preferibile, tuttavia, mi rendo conto che il fraintendimento sia lecito, e che probabilmente abbia originato la forma particolare di *memoria* che del *ποίημα* danno Tibullo e Ovidio, in quei passi nei quali vagheggiano – oserei dire – la propria morte difendendosi dalla colpa di "aver violato il nume". Ho già detto che il motivo della parola pia è utilissimo nel processo all'Ade, il perché c'entri Catullo dirò tra un attimo; prima di tutto vorrei rilevare però che il punto di partenza per un riuoso forse improprio, ma certamente felice, è nella natura del "mal pernicioso" a causa del quale Catullo potrebbe morire: l'amore. Egli sa, dotto com'è, che per Platone esso è santa follia, e sa pure che questa follia smarrisce sovente la santità e diventa malattia grave, sì da devastare la psiche e il corpo¹⁷. Un "tetro morbo", del quale Catullo, traducendo – e faccio un esempio famoso - Saffo in *Carm.* 51, illustra la sintomatologia puntualmente, secondo il celeberrimo modello. Lo fa tuttavia da una prospettiva di auto-critica ad esso sconosciuta, che emanando della morale sociale gli detta la *Otium-Strophe*. Trovo convincente l'ipotesi che il carme nasca meglio dalla disillusione che dal *coup de foudre*, e ne intravedo quindi il *pendant* in: *non illud quaero, contra ut me diligat illa, / aut (quod non potis est) esse pudica velit; / ipse valere opto et taetrum hunc deponere morbum: / o Di, reddite mi hoc, pro pietate mea* (*Carm.* 76,23-26). Una volta escluso il contraccambio, non può esservi che una medicina della *νόσος*, il disamore¹⁸.

Ora, la certezza che gli Dèi possano, se vogliono, curare il "tetro morbo" e "recare aiuto ormai nella morte", nasce dalla consapevolezza di esser loro caro, perché "ha vissuto con purezza": *o Di, si vestrum est misereri, aut si quibus unquam / extremam iam in morte tulistis opem, / me miserum aspiciete et, si vitam puriter egi, / eripite hanc pestem perniciemque mihi* (*Carm.* 76,16-19). Nei primi tre distici, si definiva con una certa esattezza la *puritas*: *si qua recordanti benefacta priora voluptas, / est homini cum se cogitat esse pium, / nec sanctam violasse fidem, nec foedere nullo / divum ad fallendos numine abusum homines / multa tibi manent in longa aetate, Catulle, / ex hoco ingrato gaudia amore tibi* (*ibid.* 1-6)¹⁹. Benigni al giusto, gli Dèi vanno in collera se la loro maestà è oltraggiata, e puniscono:

15 Per i passi tibulliani, vd. Maltby, *Tibullus*, rispettivamente pp. 178-179 (per 1,2,81-82.) e pp. 199-201 (per 1,3,51 ss.). Per la catabasi (vv. 65-82) pp. 204-210: a riguardo vd. et Raffaele Perrelli, *Commento a Tibullo, Elegie, Libro I*, Soveria Mannelli, 2002, pp. 112-118, consapevole dell'interferenza tra erotico-centrismo e rappresentazione orfica (al cui interno i peccati sessuali avevano grande rilevanza). Vd. *et p.* 79 (*ad l.*) per la marca religiosa delle colpe ruscate in 1,2,83-84, cioè blasfemia e sacrilegio (es. *Aen.* 6,618-620), che comportano il disprezzo della maestà degli Dèi, similmente a quelle dettate da *perfidia*.

16 In merito al sacro in Catullo si possono vedere Pier Angelo Perotti, *Note al C. 76 di Catullo*, «GIF» 8, 2006, pp. 295-296; che riesamina molti studi precedenti, e Giulia Stampacchia, *Il funzionamento del sacro nei Carmi di Catullo. Una proposta di lettura*, in *Mélanges Pierre Lévêque*, a cura di Marie Madeleine Mactoux – Evelyne Geny, Besançon 1990, IV, pp. 381-395. Per economia ho omesso puntuali riferimenti ai commenti catulliani, indico qui, semplicemente quelli da me più di frequente consultati, ossia, Christian J. Fordyce, *Catullus, A Commentary*, Oxford 1997; Robert Ellis, *A Commentary on Catullus*, Oxford 2010 (=1889²).

17 In Lucifora, *Una vita*, pp. 115-116, 178-180, *etc.*, ho discusso dei labili confini tra l'amore follia santa, e l'amore-*νόσος*, che devasta anima e corpo: di qui il carattere miracoloso - oserei dire - dell'aiuto atteso dagli Dèi - «*iam in morte*».

18 Per il giudizio che in *Carm.* 51 individua nella strofe finale la coscienza della pericolosità della 'patologia' amorosa, si veda Raffaella Cantore, *Il celebre fr. 31 V. di Saffo nell'interpretazione del Sublime: un'audacia stilistica generata da un'intensa passione?* In *Antiquam exquirite matrem. Filologia, critica letteraria, intertestualità*, a cura di Giovanni Cipriani – Rosa Maria Lucifora, Foggia – Campobasso 2017 (2 voll.), I, pp. 55-57, che indica nella *Otium-Strophe* (vv. 12 ss.) un radicale distacco dal testo di Saffo.

19 Vd. Pohlenz, *La Stoa*, III, 1, pp. 241-289, per i valori sociali come frutto di una intesa con il Logo, e per la loro centralità nella 'cura' dell'anima. Si veda anche Vegetti, *L'Etica*, pp. 271-300, sullo «*Stoicismo dopo gli Stoici*». Per la definizione di *pietas* come valore religioso e comunitario, vd. Cic. *Nat. D.* 1,41, 116; *Planc.* 33.30; *Inc.* 2,22,66, *et all.*

“l’abuso del nume” contiene in sé sia l’idea della violazione di regole dettate dalle divinità nei loro campi peculiari, sia l’idea della menzione disonesta, com’è nel giuramento violato o pronunciato in malafede. Il gioco tra “nume” e “nome” è abbastanza comune, ed è connesso alla credenza che pronunciare il nome di un Dio, come di regola nelle formule di giuramento, ne evochi la potenza: insomma, Catullo si vanta della personale attitudine al *bene dicere*²⁰. Alcuni segni linguistici - *recordari, cogitare, voluptas* – conferiscono al testo una prospettiva di ‘esame di coscienza’, oserei dire; strumento ‘euristico’, con cui il poeta valuta la propria condotta, per aver conferma di aver praticato la virtù. E lo fa non fine a se stesso, ma per captare la benevolenza degli Dèi, per convincerli a intervenire. È molto importante, allora, sottolineare la caratterizzazione religiosa del lessico, visibile anzi tutto in *puriter: purus*, come *castus*, è spesso inteso quale corrispettivo al greco *καθαρός*, venendo a indicare la perfezione nella condotta e nell’esecuzione dei rituali²¹. Non è possibile escludere il riflesso di una mentalità ‘orfica’, ma non è necessario postulare che essa derivi da qualche speciale affiliazione, essendo spiegabilissima – ne ho accennato, già - per via intellettuale, ossia tramite i modelli letterari e tramite l’educazione²². Ancora, c’è il “far bene”, oltre al “dir bene”: *nam quaecumque homines bene cuiquam aut dicere possunt / aut facere haec a te dictaque factaque sunt* (*ibid.* 7-8), con disposizione all’evergetismo che parrebbe abbracciare tutte le relazioni umane di Catullo, non solo quelle con Lesbia: ai «*benefacta priora*» si aggiungerebbero quelli fatti a lei; ai «*bene dicta*» verso di lei, quelli verso altri: uomini e ovviamente verso gli Dèi²³.

E torno sulla questione se dall’intervento divino, compenso alla *pietas*, il poeta si aspetti la guarigione del corpo o, semmai, la beatitudine dopo la morte. A tal proposito, rileverei, anzi tutto, che effettivamente Catullo sembra credere alla vita dopo la morte. Non si può dire in qual modo ne immagini la realizzazione, ma si riesce a captarne alcuni tratti: c’è un Ade buio, al quale uomini (e animali) discendono per una “perpetua notte” dopo la “breve luce” della vita terrena. Forse una visione ‘primitiva’ della morte si rivela da quest’immagine, ma non ne sarei del tutto certa: la cultura orfico-dionisiaca dà rilevanza all’analogia tra sonno e morte, organizzandola intorno al mito archetipale di Dioniso ‘dormiente’ nell’Ade, in attesa di ‘risvegliarsi’, di rivivere. Nella convenzione orfica, i defunti comuni perdono memoria della propria identità, diversamente dagli iniziati, pure, l’idea del mantenimento della coscienza si va diffondendo, travalicando i confini dei misteri e trasformando la mentalità. Così, non è possibile affermare se derivi da una specifica adesione o da un luogo comune l’intensità drammatica dei testi catulliani, nei quali si profila il *topos* epigrammatico della comunicazione tra vivi e morti: autentici dialoghi muti, fatti di lacrime e versi, che il defunto avverte e apprezza quali *inferiae*, associate ai riti²⁴. Lungo e inopportuno sarebbe fare qui l’inventario delle varianti orfiche dei miti nei carmi non del solo Catullo, ma di tutti i Neoteri; ricorderò solo quello dell’*aurea aetas* nel *Carm.* 64, perché nel cui ambito Zeus / Giove tiene il ruolo di *Pater* che – dicemmo – lo confonde con Dioniso, signore dell’anima: ora, il Padre è tale perché creatore dell’Universo e suo arbitro supremo, che ha spazzato via dalla Terra gli uomini, disgustato dai loro *vitia*, consentendo successivamente, per amore e misericordia, che vi riapparissero, simili a quelli di prima nella forma, ma, per fortuna, non tutti egualmente malvagi²⁵.

20 Per *abuti numine*, vd. *ThLL* I, 240-242, con attestazioni sull’abuso di parole, e appunto del nome divino (*Cic. Leg.* 1,45; *De Or.* 3,169; *Or.* 94, et *all.* Si vedano anche *Aen.* 4,448; 7,234; *Met.* 7,94; 10,430, et *all.*, per esempi tipici di giuramento con appello alla maestà divina; cfr. *iuro* e *ius iurandum*, in *ThLL* VII 2, 673-674. Per *bene dicere*, vd. *supra*, n. 14.

21 Per *καθαρός*, vd. *ThGL* V, 766-768, che rinvia esplicitamente (767) al senso di *purus* a crimine, *innocens*, per cui cfr. *puritia*, e *purus*, Forcellini *LTL* IV, rispettivamente 1007 e 1010. Per *castus, castitas, castimonia*, vd. *ThLL* III, 537-571. In particolare, l’aggettivo *castus* (565-567) indica sovente la purezza religiosa e la continenza sessuale.

22 È famosa la tesi di Enzo V. Marmorale, *L’ultimo Catullo*, in E. V. Marmorale *L’ultimo Catullo*, Napoli 1952, pp. 61-85, ripresa successivamente da altri (vd. *infra*).

23 Sui *benefacta priora* condivido l’idea di Marmorale, *L’ultimo*, pp. 65-66; per l’uso religioso di *bene dicere*, si veda quanto osservavo sopra per il passo dei *Tristia* (p. *, n. 13); per *bene facere*, *ThLL* II 2, 1875-1877.

24 Il modello orfico in *Carm.* 3,11-15 è evidente, indipendentemente dall’intenzione seria o faceta con la quale si prospetta la catabasi del *passer*: l’inventio è ripresa (scherzosamente, senz’altro) in *Am.* 2,6. Alludo *supra* a: *soles occidere et redire possunt, / nobis cum semel occidit brevis lux, / nox st perpetua una dormienda* (*Carm.* 5,4-6). Sul sonno all’Ade come «interludio» tra due incarnazioni nella concezione orfica, vd. Lucifora, *Una Vita*, pp. 43-47, 130-132, et *passim*. Vi ho indicato anche le vie dell’attrazione del culto di Asclepio nell’orbita dionisiaca (pp. 93-95, in particolare), per cui *infra*. Vd. pp. 119-120, 193-194 per i miti di Io e Arianna trattati rispettivamente da Calvo e Catullo in redazione orfica, e così in seguito da Ovidio. L’idea della comunicazione tra defunti e vivi acquisisce particolare drammaticità in *Carm.* 109 e 96, rispettivamente, per il fratello e per la donna di Calvo, Quintilia; *exemplum* mitologico ne è in *Carm.* 68, 73-86 la storia di Protesilao e Laodamia.

25 Sull’uso del teonimo *Pater* in riferimento a una figura sintetica tra Zeus e il Dioniso orfico, con passaggio cruciale nel mito del diluvio e della ricreazione del mondo, vd. F. Graf – Sarah Iles Johnston, *Ritual Text of the Afterlife, Orpheus & the Bacchic Gold Tablets*, London - New York 2007, pp. 82-85. È Ovidio a illustrare per esteso il paradigma classico delle due creazioni dell’uomo, il più nobile tra gli *animalia*, nel lungo brano di *Met.* 1,163-435: le motivazioni del diluvio sono identiche a quelle suggerite da Catullo come suo presupposto, in *Carm.* 64, 387 ss. (qui, appunto, Giove è il *Pater*).

Non occorrerebbe – ma non guasta – rilevare la convergenza tra il quadro dell’*aetas aurea* in *Carm.* 64 e quelli di certi testi augustei, tra i quali i più famosi sono la 4ª *Ecloga* e – guarda caso - Tibull. 1,3, e ancora quello di un lungo *excursus* nella sezione ‘archeologica’ delle *Metamorfosi*: Ovidio spiega per filo e per segno che il Padre scatenò il diluvio indignato dai peccati dell’umanità. È la coincidenza di tali peccati a rivelare senz’ombra di dubbio in questo mito uno schema culturale analogo a quello di Catullo: gli Dèi si ritirarono dalla vista degli uomini, perché si erano lasciati corrompere da superbia, avarizia, violenza, incesto, sacrilegio, e da altri peccati, ora puniti nel Tartaro. E, ritirandosi, agli eredi di costoro, non del tutto buoni, ma neanche del tutto cattivi, negarono non solo la familiarità, ma anche l’abbondanza di doni dei quali ‘doni’ prima concessi. Tuttavia, il pio può dopo la morte ottenere a livello personale la felicità perduta dalla collettività. Ora, gli Elisi sono non un ‘paradiso’ stabile, di contemplazione, bensì una sorta di Eden, dove il virtuoso, quando non è ancora perfetto, attende la metempsicosi, godendo nel frattempo di buona salute, giovinezza, e degli altri infiniti privilegi che gli Dèi hanno in serbo. Questa forma di vita beata dura per un lunghissimo tempo, all’incirca di mille anni, ed è perciò che si chiama *longum aevum* – o *longa dies*, etc. -²⁶, con espressioni che rendono il Greco μακρὸς αἰὼν: restaurarsi del tempo universale e di quello personale²⁷.

Dunque, una *longa dies* in contrapposizione a quella *brevis* della vita terrena: sulla base di questa rappresentazione, Marmorale ritenne di scorgere in *Carm.* 76 i segni di un’iniziazione di Catullo ai misteri, e più recentemente taluno, ripresa la sua tesi, ha inteso i *multa gaudia in longa aetate* come i τέλεα dei quali gli iniziati godranno per un tempo millenario e più, agli Elisi, dopo il giudizio. Riguardo al primo punto non mi pronuncio, perché, se è vero che Catullo può trovare nella sua *lignée* intellettuale specifici impulsi di carattere ‘esoterico’, d’altra parte, l’iniziazione eleusina o altre affini erano molto diffuse nella classe dominante romana, almeno a partire dal II s. a. C.: non se ne parlava, però, per evitare di violarne i segreti²⁸. Riguardo alla natura del compenso atteso da Catullo, credo invece di poter dire qualcosa. Anzi tutto, dirò che i *gaudia* degli Elisi ripetono, purificati da ogni malizia e senso di sopraffazione, quelli della vita o, per meglio dire, quelli che furono cari ai pii nella vita, δῶρα che gli Dèi possono concedere, secondo il peculiare talento²⁹. Perciò, si comprende che Tibullo, pio amante o – se si preferisce - pio poeta d’amore, trascorrerà la *longa aetas* agli Elisi tra le *rixae* della *militia amoris*, insieme ad altri amanti, o forse meglio poeti-amanti: in effetti, *gaudium* ha sia senso spirituale / intellettuale, sia senso erotico. E in senso erotico è spesso usato dagli Elegiaci, che ne trovano attestazioni in Catullo; c’è un’ottima via di mezzo, nella “gioia” non solo fisica ed effimera, ma anche pura, intima, che deriva dall’incontro fisico con la persona amata di mutuo amore. Quindi, partendo da questo presupposto, credo che un altro ποτήμα della disperazione possa aiutare a imboccare una via esegetica plausibile: in *Carm.* 8, Catullo rimpiange i «*candidi ... soles*» di quei giorni, nei quali Lesbia voleva i convegni segreti e i «*multa ... iocosa*», che adesso rifiuta: di là di dolore e disillusione, dell’inquietudine che va impadronendosi dell’amante, forse per condurlo a morte, non si può negare che dalla fisicità di questi incontri derivasse un appagamento interiore che, a causa dell’ingratitude di Lesbia, è interdetto³⁰.

Ora, noterei che *longa aetas* può indicare anche, molto semplicemente, un lungo tempo terreno e, nella fattispecie, la *longaevitas*: una lunga vita, estesa fino a *senectus*, in buona salute fisica e mentale. Essa era usuale per l’umanità incorrotta dell’età dell’oro, che ne godeva tra i = δῶρα – *dona, praemia* - accordati dagli Dèi, riconosciuti come peculiari degli Dèi misterici, taluni dei quali sono – guarda caso - anche signori della Medicina templare: così, in particolare, gli ‘egiziani’ Iside e Osiride; ma questi – come sopra accennai – sono intesi nella civiltà classico quali

26 Per le convergenze dei tre poeti latini sull’*aurea aetas*, e la preferenza per uno schema an-esiodeo, orfico, del mito, vd. Nappa, *Catullus*, pp. 382-385; Graf - Johnston, *Ritual*, pp. 114-116, 129-131, *et passim*, chiarificante anche per la connessione tra il recupero di quello *status* beato e la vita nei Campi Elisi; vd. et Bernabé – Jiménez San Cristóbal, *Instructions*, pp. 16-18, 50-54, 85-87, *et passim*.

27 I termini *aevum* (*ThLL* I, 1165-1166) ed *aetas* (*ThLL* I, 1137) assumono alcune delle significazioni del complesso αἰὼν (per cui vd. *ThGL* I, 1123-1126: in particolare, per αἰὼν come per tempo infinito dell’Universo o tempo oltremondano, 1125). Per la *longa aetas* agli Elisi, vd. Fabio Stok, *Servio e la metempsicosi*, in *Totus scientia plenus. Percorsi dell’esegesi virgiliana antica*, a cura di Fabio Stok, Pisa 2013, pp. 165-192, che discute delle dottrine relative al soggiorno elisio in *Aen.* 6,740 ss. («*longa dies*», v. 745). Per le contrastanti interpretazioni di *Carm.* 76,5 vd. Perotti, pp. 298-301).

28 Marcello Gigante, *Dall’Aldilà orfico a Catullo*, «PP» 44, 1989, pp. 26-29, ha ripreso la tesi di Marmorale, *L’ultimo*, supportandola con il confronto ad alcuni testi funerari orfici; personalmente, condivido le perplessità di altri studiosi, tra i quali ricordo A. Bernabé, *Poetae et Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta*, II, 2, München – Leipzig 2005, p. 51 (commento a fr. 485 – 486 F). Mi astengo per la grande notorietà del fenomeno dal dare indicazioni relative alla diffusione dei misteri a Roma e al picco (legato anche al fervore della setta neopitagorica) nella Roma di Cesare. Per una documentazione archeologica, si veda Bernabé – Jiménez San Cristóbal, *Instructions*, pp. 15-17, 25-26, 133-137, *et passim*.

29 Per i δῶρα peculiari resi all’uomo dalle divinità, vd. *ThGL* III, 1827-1828, cfr. i *dona Divum* in *ThLL* V 2, 2020-2021; per τέλοϛ nel senso non frequentissimo di compenso, premio delle virtù, vd. *ThGL* VIII, 1198-1199).

30 Per *gaudeo* e *gaudium*, usati in senso morale nel lessico filosofico e poi in quello cristiano, vd. rispettivamente *ThLL* VI 1, 1706-1707 e 1712-1713. In senso generico Catullo lo usa, ad es., in *Carm.* 64,33; 68,123; 96,6; 101,23, etc., in senso erotico 61,110; 64,95, *et all.*; vd. *et* *Lucr. Rer. Nat.* 4,1073; *Prop.* 1,4,14; *Tibull.* 1,5,39; *Liv.* 1,58,7; *Am.* 2,3,2. Alludo e cito parzialmente *Carm.* 8,3; 6; 8.

corrispettivi degli Eleusini Dioniso e Hades, da un lato, Demetra e Persefone dall'altro, con le loro *interpretationes* romane, Cerere, Libero, Libera³¹. Uno scenario nel quale si capisce perché Asclepio, Dio della salute, entri a servizio di Dioniso, e salvare l'anima dopo aver salvato i corpi. In ogni caso, sta a questi Dèi, che sono in effetti gli Dèi di tutti, e non solo degli iniziati, "recare l'estremo aiuto ormai in morte". Essi sono in grado di accordare, persino, una vita "oltre il termine concesso dai Fati" – «*ultra statuta fato ... spatia*» – come la tutela di Iside farà a Lucio. A me pare inequivocabile che questo spera Catullo, e non i τέλεια degli iniziati: certo di esser *purus, fidelis*, spera di esser guarito, e che dopo lo "attendano molte gioie per lungo tempo". Esse – è presumibile – saranno legate a un dono che molto gli sarebbe caro: un amore felice e stabile, a sostituzione e compenso di quello ingrato che, ora, lo sta conducendo a morte. Un amore, nel quale l'amata si comporti all'opposto di Lesbia, che falsamente giurava di "voler avere solo Catullo, e nemmeno Giove al suo posto – *dicebas quondam solum te nosse Catullum, / Lesbia, nec prae me belle tenere Iovem* (Carm. 72,1-2). Disilluso, adesso sa che non diceva davvero, quando gli faceva promesse che, poi, si sarebbero rivelate fallaci: *iucundum, mea vita, mihi proponis amorem / hunc nostrum inter nos perpetuumque fore* (Carm. 109,1-2). E già allora, quando le credeva, aveva supplicato gli Dèi, perché ella promettesse veramente, e "l'amore felice e perpetuo" si avverasse: *Di magni, facite ut vere promittere possit, / atque id sincere dicat et ex animo* (ibid. 3-4). Questa mutuità e questa stabilità sono, a mio dire, la chiave per comprendere i *gaudia* di Carm. 76: la *spes* espressa con tanta fiducia, disperata e pura, ai suoi divini interlocutori, ha convinto gli epigoni ad assegnargli gli Elisi, ed a seguirne le orme per assegnarli a se stessi³².

Il Carme 76 di Catullo lascia tracce nella *memoria* di Tibullo, malato e timoroso della morte (1,3), e in quella di Ovidio, esule (Trist. 2; 4,10), e ansioso di riabilitarsi agli occhi di Augusto. Ambedue sono pronti a sottoporsi a un processo nel quale render conto della propria vita. Anche Catullo, in punto di morte a causa di un amore disperato, elevava agli Dèi una supplica perché lo soccorressero, in cambio della *fides* e della purezza di vita: Tibullo e Ovidio ricorrono, nella 'retorica' di persuasione nei confronti dei loro giudici 'divini' ad argomenti catulliani. Tutta la strategia apologetica di Ovidio, del resto, è tratta da Catullo che si difende delle accuse di immoralità con due precisi argomenti: l'oscenità di certi suoi carmi è 'falsa', libresca, mentre egli in effetti è puro. Per altro, secondo la morale antica, la giovinezza gli accorda il diritto di vivere in modo libero la sessualità, a condizione di non macchiarsi di *vis* e *perfidia*.

31 Per il senso di lunga vita fisica in *longa aetas*, vd. *aevum* in ThLL I, 1169 (cfr. il *longum aevum* in *Met.* 7, 176; *longaevus* in *Aen.* 3,169; 5,525, ma 6,321; 628; 12,420. *et all.* Sinonimo, più fedele nella forma al greco, μακραιών (ThGL VI, 520), *grandaevus*, per cui vd. ThLL VI 2, 2176-2178.

32 Del 'dono di vita' e della stretta relazione intercorrente tra salute fisica e morale, felicità terrena e ultraterrena, in una concezione orfico-dionisiaca testimoniata da molta letteratura di età greco-romana, mi sono occupata in Lucifora, *Una vita*, pp. 82-84, 199-2001, etc., dove ho ipotizzato una genesi coerente con questa prospettiva per il lungo *excursus* post-argonautico di *Met.* 7,165 ss. Ho argomentato la mia tesi discutendo, tra l'altro (pp. 215-216), di *Asin.* 11,6; 23; 27 (si tratta delle visioni isiache dell'eroe apuleiano). In merito alla rispondenza del paradigma a 'standard' orfici abbastanza slegati dalla cronologia dei testi, vd. Bernabé – Jiménez San Cristóbal, *Instructions*, pp. 78-80.

Bibliografia

1. Bernabé, Albert, *Poetae et Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta*, II, 2, München – Leipzig 2005
2. Bernabé, Albert –Jiménez San Cristóbal, Ana, *Instructions for the Netherworld. The orphic gold Tablets*, Leiden-Boston 2008
3. Cantore, Raffaella, *Il celebre fr: 31 V. di Saffo nell'interpretazione del Sublime: un'audacia stilistica generata da un'intensa passione?* in *Antiquam exquirite matrem. Filologia, critica letteraria, intertestualità*, a cura di Cipriani, Giovanni, – Rosa Maria Lucifora Foggia – Campobasso 2017 (2 voll.), I, pp. 47-66
4. Culpepper Stroup, Sarah. *Catullus, Cicero, and a Society of Patrons*, Cambridge 2005
5. Ellis, Robert, *A Commentary on Catullus*, London Oxford 1889² (= 2010)
6. Fordyce, Christian J., *Catullus, A Commentary*, Oxford 1997
7. Gigante, Marcello, *Dall'Aldilà orfico a Catullo*, «PP» 44, 1989, pp. 26-29
8. Graf Fritz –Iles Johnston Sarah, *Ritual Text of the Afterlife, Orpheus & the Bacchic Gold Tablets*, London - New York 2007
9. Hübner, Wolfgang, *Imitazione ed emulazione: l'epicedio di Ovidio per Tibullo (Amores III, 9)*, «Incontri di Filologia Classica» 10, 2010-2011, pp. 171-197
10. Lucifora, Rosa Maria, *Una vita meravigliosa: l'Orfeo augusteo tra Argonautiche e Dionisiache*, Bari 2012
11. Lucifora, Rosa Maria, *Note a Prop. 2,34,91-92: la 'catabasi' di Gallo*, «Commentaria Classica» 2, 2015, pp. 41-76
12. Lucifora, Rosa Maria, *Il quarto, il sesto, «la bella scola»: memoria elegiaca nel Limbo di Dante*, «SMM», 21, 2017, pp. 6-21
13. Lucifora, Rosa Maria, *Una lezione di Poetica: Properzio, Virgilio, Linceo*, in *Il ruolo della Scuola nella tradizione dei Classici latini: tra Fortleben ed esegesi* (2 voll.), II, pp. 141-163, a cura di Grazia Maria Masselli – Francesca Sivo, Foggia – Campobasso 2017
14. Marmorale, Enzo V., *L'ultimo Catullo*, Napoli 1952
15. McGowan, Matthew M., *Power and poetic Redress in the Tristia and Epistulae ex Ponto*, Leiden 2009
16. Miller, Peter A., *Catullus and the Roman Elegy*, in Marilyn B. Skinner (edited by), *A Companion to Catullus*, Oxford – Mainen MA 2007, pp. 399-417
17. Nappa, Christopher, *Catullus and Vergil*, in Marilyn B. Skinner (edited by), *A Companion to Catullus*, Oxford – Mainen MA 2007, pp. 377-398
18. Maltby, Richard, *Tibullus: Elegies. Text, Introduction, Commentary*, Cambridge 2002
19. Perotti, Pier Angelo, *Note al C. 76 di Catullo*, «GIF» 8, 2006, pp. 293-311
20. Perrelli, Raffaele, *Commento a Tibullo, Elegie, Libro I*, Soveria Mannelli, 2002
21. Pohlenz, Max, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze 1967 (3 voll.), III, 1-2
22. Rohr Vio, Francesca, *Gaio Cornelio Gallo: una biografia problematica*, in *La lupa sul Nilo: Gaio Cornelio Gallo tra Roma e l'Egitto*, a cura di Francesca Rohr Vio – Emanuele Ciampini, Venezia 2015, pp. 11-28
23. Stampacchia, Giulia, *Il funzionamento del sacro nei Carmi di Catullo. Una proposta di lettura*, in *Mélanges Pierre Lévêque*, a cura di Marie Madeleine Mactoux –Evelyne Geny, Besançon 1990, IV, pp. 381-395.
24. Stok, Fabio, *Servio e la metempsicosi*, in Fabio Stok (a cura di), *Totus scientia plenus. Percorsi dell'esegesi virgiliana antica*, Pisa 2013, pp. 165-192
25. Stok, Fabio, *The vita Donati in the Middle Ages*, in Philip Hardie – Anton Powell (edited by), *The Ancient Lives of Vergil*, Swansea 2017, pp. 133-152
26. Vegetti, Mario, *L'Etica degli Antichi*, Bari 2010
27. Veyne, Paul, *La poesia, l'amore, l'occidente*, Bologna 1985

LINGUISTICA

PATRIZIA DEL PUENTE*

Il dialetto di Laurenzana tra storia e tradizione¹

The article is about the dialect of Laurenzana, a small village of region of Basilicata. Like all the other lucan languages, it has a very interesting linguistic profile. The article goes over all the most interesting phenomena of the dialect. The collection and the study of the lucan languages is part of the working plan of the Centro Internazionale di dialettologia, whose aim is to preserve the linguistic heritage.

Il panorama dialettale lucano si profila come uno dei più complessi del nostro territorio. E' difficile parlare di aree compatte senza incorrere in approssimazioni. Ogni macroarea infatti contiene in sé parlate che presentano caratteristiche peculiari e che, a dispetto di un modello generalizzato, creano a loro volta microaree frammentate e discontinue, a volte per arcaicità, a volte per innovazione.

Per questo ogni singolo dialetto è un patrimonio unico da salvaguardare. In questo contributo analizzeremo la lingua di Laurenzana.

Laurenzana è un comune lucano posto a 40 km dal capoluogo di Regione, Potenza, 850 m. sul livello del mare. Si erge su di una rupe da un lato molto scoscesa e in cima alla quale troneggia un bel castello.

Il toponimo viene citato già nel Catalogus Baronum nel XII secolo. Laurenzana è un toponimo di formazione prediale dall'antroponimo latino Laurentius più il suffisso femminile -ANA.

In passato è stato registrato anche in forma maschile Laurenzano², ciò probabilmente sarà dovuto alla incerta resa grafica determinata dall'indebolimento della vocale finale nella pronuncia locale.

Il toponimo in dialetto è Laurënzanë [laurən'dzanə] e il corrispondente etnonimo laurënzanisë [laurəndza'nisə].

Il dialetto di Laurenzana presenta una struttura molto interessante, analizziamone i principali elementi.

Partiamo dalla fonetica.

* P. Del Puente, in possesso dell'abilitazione nazionale a professore ordinario, è docente di glottologia e Linguistica nell'Università di Basilicata. Ha creato e coordinato il progetto di ricerca A.L.Ba (Atlante Linguistico della Basilicata), dal 22 marzo 2018 diventato ufficialmente Centro Internazionale di dialettologia, struttura interateneo, il cui comitato tecnico scientifico internazionale comprende le Università di Cambridge, Oxford e Pisa.

Errata corrige; Nel n. 1-2, 2017 di Leukanikà, pp. 69-70 il segno: ̣ corrisponde a: ʔ

1 Per trascrivere le forme dialettali si userà nel testo prima l'ADL (Alfabeto dei Dialetti Lucani) e poi l'Alfabeto Fonetico internazionale tra parentesi quadre come previsto dalla norma.

2 Giustiniani, L. Dizionario geografico ragionato del regno di Napoli 1797-1805, V 227, Napoli 1816, rist. anast. Bologna Forni editore.

Il sistema vocalico tonico del laurenzanese è di tipo balcano-romanzo:

Ā/Ǻ in sillaba aperta > ɜ

MANU > mĕnĕ [ˈmɜnə] “mano”; CAPU > chĕpĕ [ˈkɜpə] “testa”

Ā/Ǻ in sillaba chiusa : a

GAMBA > (g)amma “gamba”; BRACHIU > vrazzĕ [ˈvrat:sə] “braccio”

Ē/Ĕ/Ī in sillaba aperta > e

PEDE > pérĕ [ˈperə] “piede”; CANDELA > cannĕlĕ [kaˈn:elə] “candela”; NIVE > névĕ [ˈnevə] “neve”

Ē/Ĕ/Ī in sillaba chiusa > ɛ

DENTE > rĕndĕ [ˈrɛndə] “dente”; SICCA > sĕcchĕ [ˈsɛk:ə] “magra”; STELLA > stĕddĕ [stɛd:ə] “stella”

Ī in sillaba aperta : i

FILU > filĕ [ˈfilə] “filo”; VINU > vinĕ [ˈvinə] “vino”

Ī in sillaba chiusa > e/I

*CINQUE > cĕnghĕ/cĭnghĕ [ˈtʃɛngə]/[ˈtʃɪŋgə] “cinque”; MILLE > méllĕ/mĭllĕ [ˈmɛl:ə]/[mɪl:ə]

Ō/Ǫ in sillaba aperta > o

CORE > córĕ [ˈkorə] “cuore”; NEPOTE < nĕpótĕ [nəˈpotə] “nipote”;

Ō/Ǫ in sillaba chiusa > ɔ

HOMINE > òmmĕnĕ [ˈɔm:ənə]; MONTE > mòndĕ [ˈmɔndə] “monte”

Ū/Ǫ in sillaba aperta : u

MURU > murə [ˈmurə]; NUCE > nucĕ [ˈnutʃə] “noce”

Ū/Ǫ in sillaba chiusa > ʊ/o

FRUCTU > fruttĕ [ˈfrɔt:ə] “frutto”; VULPE > vurrĕ [ˈvɔrpə] “volpe” (alcune parole che presentano in latino la U breve fanno eccezione, ma sono poche come BUCCA > vóccĕ [ˈvɔk:ə])

Dai dati sopra illustrati si evince chiaramente che il sistema vocalico tonico del dialetto di Laurenzana era originariamente di tipo sardo evoluto oggi nel balcanoromano. Tale sistema fa registrare una asimmetria tra gli esiti palatali e quelli velari. Infatti le vocali palatali medie Ę/Ě e la Ĩ collassano negli stessi esiti tenendo distinta solo la Ī, mentre le vocali velari perdono l'opposizione di quantità latina, ma conservano il timbro. Alcune eccezioni, come già detto, si iniziano a creare per l'esito della Ũ in sillaba chiusa che evidentemente è attratto nell'orbita delle O breve e lunga. Alla fine di questo processo il sistema vocalico raggiungerà quindi, in una prima fase, un sistema di transizione che vede le vocali medie e le rispettive alte brevi collassare negli stessi esiti velari da un lato e palatali dall'altro.

Per quanto riguarda l'evoluzione delle vocali latine bisognerà segnalare che il dialetto di Laurenzana presenta sensibilità alla struttura sillabica ossia l'esito vocalico cambia a seconda se la sillaba è aperta (termina in vocale) o chiusa (termina in consonante). Infatti per esempio per la stessa Ę tonica latina possiamo avere in sillaba aperta /e/ e in sillaba chiusa /ɛ/ come mostrano gli esempi di seguito:

MĚ - LE > mélĕ [' melə] “miele” (sillaba aperta)

ma

DĚN - TE > rèndĕ [' rendə] “dente” (sillaba chiusa)

Per riassumere ecco lo schema del vocalismo della lingua laurenzanes³

Ī	Ĩ Ę Ě	Ā Ą	Ō ō	Ũ Ū
[i	[e	[ɜ	[o	[u
] I/e] ɛ] a] ɔ] u/o

La lingua di Laurenzana è colpita dal fenomeno della metaforia. Esso causa un mutamento delle vocali toniche medie e/ɛ ed o/ɔ in presenza di I oppure U in fine di parola. Visto che le vocali finali del laurenzaneso risultano indebolite e quindi non sono più depositarie di alcuna marca morfologica, tale fenomeno ha grande importanza in quanto assume valore morfologico (ossia marca il genere e il numero) per molti sostantivi o aggettivi e differenzia, in molti paradigmi verbali, la II persona singolare dalla III.

³ Le parentesi quadre indicano rispettivamente [la sillaba aperta e] la sillaba chiusa.

PEDE/PEDI > péřë ['perə]/piéřë ['pjerə] “piede/piedi”

DENTE/DENTI > řëndë ['rəndə]/ riéřdë ['rjendə] “dente/denti”

SOCERU/SOCERA > suó(g)řë ['swɔɣrə]/ sò(g)řë ['sɔɣrə] “suocero/suocera”

DORMES/DORMET > ruóřmë ['rwormə]/ròřmë ['rɔrmə] “tu dormi/lui dorme”

Anche le consonanti sono colpite da specifici fenomeni evolutivi nel dialetto di Laurenzana, vediamo quali sono i principali.

Rotacismo: la (-)D- etimologica latina si trasforma, sia in principio di parola che in posizione intervocalica, in (-)r-.

PEDE > pèřë ['perə] “piede”

DORMES > ruóřmë ['rwormə] “tu dormi”

Fricativizzazione: la (-)B- latina se in posizione debole (ossia non rafforzata) si trasforma in (-)v-.

BUCCA > vóçchë ['vok:ə] “bocca”

La -LL- geminata latina si trasforma in -dd-

COLLU > cuoddë [kwod:ə] “collo”

Palatalizzazione di (-)S- davanti a occlusiva velare /k/. Contrariamente a quanto accade per esempio nel napoletano il dialetto di Laurenzana non palatalizza sempre la sibilante davanti a /k/, ma solo in alcuni termini.

MASCULATURA > maščëřaturë [majkɔra 'turə] “serratura”

ma

SCOLA > scólë ['skolə] “scuola”

I nessi consonantici con nasale sonorizzano sempre la seconda consonante. Pertanto avremo le seguenti evoluzioni:

-NT- > -nd-

VENTU > viéřdë ['vjendə] “vento”

CENTU > ciéndə [' tʃjendə] “cento”

-MP- > -mb-

CAMPANA > cambënë [kam ' bɜnə] “campana”

TEMPU > tiémbë [' tʃjembə] “tempo”

-NC- > -ng-

IN CASA > ngasë [' ngasə] “in casa”

BLANKU (germ.) > ianghë [' jangə] “bianco”

Assimilano totalmente, invece, i seguenti nessi consonantici:

-ND- > -nn-

QUANDO > quannë ['kwan:ə] “quando”

MUNDU > munnë [' mun:ə] “mondo”

-MB- > -mm-

GAMBA > (g)ammë ['ɣam:ə] “gamba”

In Basilicata si riscontrano numerosi paradigmi per gli articoli determinativi. Quello del dialetto di Laurenzana è il seguente:

	maschile	femminile
Singolare	u	a
Plurale	lə	lə

La forma elisa dell'articolo sarà per entrambi i generi e i numeri L'.

U chënë [u ' kɜnə] “il cane”;

A cambënë [a kam ' bɜnə] “la campana”

Lë murë [lə ' murə] “i muri”;

Lë pòrtë [lə 'pɔrtə] “le porte”

L’uocchië ['l_wok:jə] “l’occhio/gli occhi”

Dal punto di vista lessicale la lingua di Laurenzana, come tutte le lingue romanze, deriva la maggior parte dei termini dal latino, ma sono evidenti anche elementi di area greca e germanica.

Interessante appare l’ambito degli utensili domestici ricco e molto specifico.

Per contenere acqua e vino si contano diversi tipi di vasi: per l’acqua ci sono *a ciarlë* ['tʃarlə] e *u cicënë* ['tʃitʃənə], mentre per il vino *u rëzzulë* [rə 't:sulə]. Ci sono poi *u bëttëgliónë* [bət:əʎ:onə] “il bottiglione panciuto” e *u fiaschë* ['fjaskə] “il fiasco”. Le bottiglie di varia grandezza si chiudevano con il tappo ossia *u stippëlë*.

C’era poi il barile per l’acqua *u varricchië* [var:ik:jə] e quello per il vino di dimensioni più piccole *u iascariëddë* [jaskarjed:ə]. Un grosso vaso di terracotta serviva poi per contenere l’olio per l’anno e si chiamava *u përanë* [pə 'ran:ə]

In tempi più antichi si usava fare il pane e la pasta in casa e la farina con l’acqua veniva lavorata su di una spianatoia che era chiamata *u tavuliëddë* l’impasto veniva steso con il mattarello *u la(g)ënaturë*; veniva anche usata una spatola per la pasta *a rusëlëcchië* [rusə 'lɛk:jə].

Vi erano anche diversi tipi di bilance domestiche le più diffuse erano *a valanzónë* [valan 'tsonə] e *a statiólë* [sta 'tjolə].

Le donne erano molto pratiche anche nel cucire e usavano con abilità sia l’ago piccolo, *l’ëchë* [əkə], per creare di tutto dai vestiti alle lenzuola, sia l’ago più grande, *l’acuššëddë* [aku 'ʃ:ɛd:ə], che serviva a cucire i materassi. Per non pungersi veniva usato un ditale *u rijëtëlë* [rijə 'tʃlə].

Questo solo un breve quadro di una lingua, quella di Laurenzana, che va salvaguardata e che deve continuare a vivere orgogliosamente nella quotidianità di questa bella cittadina.

Centro Internazionale di Dialettologia

Il Progetto A.L.Ba. (Atlante Linguistico della Basilicata) creato dalla professoressa Patrizia Del Puente, all'interno delle attività della cattedra di Glottologia e Linguistica dell'Università della Basilicata, dopo un decennio di intensa e proficua attività scientifica, attestata da numerose pubblicazioni, soprattutto inerenti i dialetti della Basilicata, e da ben cinque convegni internazionali e pubblicazioni dei relativi atti, dal 22 marzo 2018 è diventato Centro Interuniversitario di ricerca in Dialettologia (CID). Considerata l'importanza della nuova struttura interateneo, che si avvale di un comitato tecnico scientifico internazionale costituito dall'Università di Cambridge, Oxford, Pisa e Palermo, struttura che costituisce un punto di forza della nostra Università, abbiamo chiesto alla Prof.ssa Del Puente di illustrare ai lettori di Leukanikà gli obiettivi culturali e sociali che si prefigge di realizzare il Centro.

The Project A.L.Ba. (Linguistic Atlas Basilicata) was created by prof. Patrizia Del Puente, Chair of Linguistics of the University of Basilicata. After a decade of intense and fruitful scientific activity, at 22th of March 2018 the project gave birth to the Inter-university Research Center for dialectology (CID). The CID is ruled by an International Scientific Committee whose constituents are nominated by the Universities of Cambridge, Oxford, Pisa, and Palermo. The article illustrates the scientific, cultural and social objectives of the Center.

Il Centro Internazionale di dialettologia prosegue il lavoro iniziato nel 2007 attraverso il Progetto A.L.Ba. (Atlante Linguistico della Basilicata). In questi anni il lavoro svolto è stato costante e proficuo.

La Basilicata per la sua particolare posizione geografica, ed essendo stata per secoli terra di transito per molti popoli, conserva un patrimonio linguistico in larga parte inesplorato e rappresenta un unicum all'interno del panorama delle lingue romanze.

Iniziato nel 2007, il Progetto A.L.Ba. prevede la raccolta del lessico di tutti i dialetti della Basilicata, parlati nei 131 comuni e anche nelle varie frazioni che spesso presentano un parlata diversa rispetto al comune cui amministrativamente appartengono.

Fino ad oggi sono stati pubblicati quattro volumi dell'Atlante e due Bollettini di accompagnamento ai due primi volumi.

Nel corso dei suoi undici anni di attività il Progetto A.L.Ba. ha organizzato cinque Convegni Internazionali di Dialettologia, che hanno visto la partecipazione di autorevoli studiosi provenienti dalle più prestigiose Università nazionali e internazionali. I contributi discussi nel corso degli incontri sono confluiti in altrettanti volumi di atti, di cui l'ultimo è in corso di stampa.

Il Progetto A.L.Ba., diventato su proposta regionale Centro Internazionale di dialettologia, ha programmato numerose altre iniziative, oltre agli incontri divulgativi che da un decennio tiene in tutti i paesi della Regione con l'intento di rendere consapevoli i parlanti dell'importanza del proprio patrimonio linguistico.

Tra le iniziative si ricorda in particolare la creazione dell'Alfabeto dei Dialetti Lucani (ADL), uno strumento che vuole porsi al servizio del territorio e permettere a tutti i lucani di scrivere nella loro lingua locale. La Basilicata è la prima regione a dotarsi di un alfabeto per la trascrizione codificata delle proprie lingue.

Dal 22 marzo 2018 il Progetto A.L.Ba. è diventato ufficialmente Centro Internazionale di dialettologia.

Il Centro Internazionale di Dialettologia vuole essere una struttura speciale, finanziata dalla Regione Basilicata e in collaborazione con l'Università degli Studi della Basilicata, finalizzata alla ricerca, alla documentazione e alla formazione nel campo della dialettologia. Il Centro è una struttura interateneo con l'Università di Palermo e ha un comitato tecnico scientifico internazionale che comprende le Università di Cambridge, Oxford e Pisa.

Il Centro vuole assumere una funzione propulsiva e coordinatrice di ricerche attinenti la dialettologia prestando la massima attenzione alla specificità del territorio lucano, che, con la sua ricchezza di tipi linguistici e culturali, costituisce un terreno privilegiato di analisi dialettali.

Unica istituzione del genere esistente in Italia, il Centro si propone di occupare un posto a sé nel panorama internazionale e si pone i seguenti obiettivi.

Obiettivi ed attività culturali

- 1) organizzare, anche in collaborazione con altre istituzioni pubbliche e private, attività che contribuiscano ad una migliore conoscenza e ad una corretta valorizzazione dei dialetti lucani;
- 2) promulgare la cultura lucana ed il lavoro svolto attraverso l'organizzazione di convegni internazionali;
- 3) raccogliere, attraverso la compilazione dell' A.L.Ba. (Atlante Linguistico della Basilicata) ed opere monografiche, documentazione relativa alle situazioni dialettologiche nei suoi vari aspetti, ai fenomeni che ne conseguono e alle

ricerche scientifiche su questi temi, mettendola a disposizione di studiosi italiani e stranieri;

- 4) favorire, attraverso l'organizzazione di seminari, lo scambio di informazioni ed esperienze tra studiosi che si occupano di dialettologia;
- 5) promuovere autonome indagini scientifiche sulla dialettologia e collaborare con istituzioni italiane e straniere in iniziative sullo stesso tema (A.L.Ba. ha già avviato collaborazioni a riguardo con l'Università di Cambridge, Università di Oxford, UCLA, Bellinzona, Palermo e Pisa);
- 6) attivare scuole internazionali estive di dialettologia. La prima edizione si terrà quest'anno a settembre presso Villa Nitti a Maratea.

Obiettivi e attività sociali

- 1) fungere da punto di riferimento per gli enti pubblici e privati e le associazioni pubbliche e private per l'attuazione di programmi di formazione, iniziative e pubblicazioni dialettologiche
- 2) costituire un fondo librario e audio-visivo che raccolga il più ampio numero possibile di elementi tale da diventare nel tempo la più fornita biblioteca di dialettologia italiana a disposizione del territorio;
- 3) individuare e definire metodologie didattiche che avvicinino il mondo della scuola, gli operatori culturali e in generale l'opinione pubblica alla dimensione dialettale per costituire una rete complessa di competenze attraverso la quale creare una vera e propria catena di salvaguardia dei dialetti con coinvolgimento del territorio;
- 4) far conoscere nelle forme più idonee i risultati delle proprie attività istituzionali per coinvolgere nella formazione dialettologica più giovani.
- 5) I punti 2, 4, 5, e 6 delle finalità culturali e i punti 3 e 2 delle finalità sociali consentono la creazione di un movimento di studiosi provenienti da tutte le parti del mondo che arrivando con il seguito dei loro allievi creerà inevitabilmente una ricaduta economica a cascata, creando impiego per i giovani che volessero impegnarsi in cooperative di servizi di vario genere;
- 6) la creazione del Centro consente a molti giovani di formarsi nel settore dialettologico e alle eccellenze di lavorare al suo interno creando posti di lavoro.

Il Centro trova la sua collocazione all'interno delle strutture universitarie site in Potenza in via N. Sauro.

Risorse umane impegnate

Un lavoro di tale portata presuppone l'impiego di più persone altamente qualificate e selezionate accuratamente reclutate secondo le modalità riscontrabili nelle specifiche del piano finanziario. Queste saranno impegnate nelle varie attività programmate negli obiettivi culturali e sociali precedentemente illustrati. A sovrintendere al lavoro e a garantire la scientificità e la serietà di questo è nominata/-o una/un direttrice/-ore del Centro tra le figure accademiche presenti nell'Università della Basilicata con esperienza nel settore che lavorerà a titolo gratuito affiancata/affiancato da un comitato tecnico scientifico internazionale. Per il prossimo triennio la direttrice nominata è la prof.ssa Patrizia Del Puente

Cronoprogramma della messa in opera

Il cronoprogramma è organizzato su base triennale e continuerà nel tempo garantendo tutto ciò che è previsto dagli obiettivi. A partire dall'istituzione del Centro Internazionale di dialettologia il cronoprogramma prevederà le seguenti iniziative.

Il primo anno sarà dedicato a concludere tutti i lavori scientifici non ancora pubblicati (IV volume dell'A.L.Ba., Bollettini dell'A.L.Ba. III e IV, Atti del V Convegno internazionale di dialettologia – Progetto A.L.Ba. e ad organizzare un convegno di lancio e inaugurazione a livello internazionale del Centro. Inoltre si avvierà, in accordo con il MIUR e l'Ufficio scolastico regionale per la Basilicata, un programma pilota per l'insegnamento dei dialetti nelle scuole elementari e superiori di I grado di cinque comuni lucani da scegliere. Tale programma è volto alla salvaguardia delle lingue come beni culturali immateriali.

Il secondo anno vedrà la continuazione del lavoro di raccolta dati sul campo finalizzato alla compilazione del V volume dell'A.L.Ba. Inoltre sarà ampliato il progetto scolastico già avviato durante il I anno ad altri comuni lucani. Si è organizzata a Maratea, come già detto, la prima edizione della scuola internazionale estiva di dialettologia.

Il terzo anno è finalizzato alla pubblicazione del V volume dell'A.L.Ba. e del Bollettino ad esso collegato. Si organizzerà il settimo Convegno Internazionale di Dialettologia con sedi da definirsi e a Maratea la seconda edizione della scuola internazionale estiva di dialettologia.

Nei tre anni, come già avvenuto in questi anni, il personale del Centro sarà presente sul territorio con conferenze, presentazione di libri, corsi di formazione e quanto altro collegato all'attività del Centro.

Inoltre, quando e se la Regione riterrà di attuarlo, si potrebbe creare presso il Centro Internazionale di Dialettologia il Museo Regionale delle Lingue e delle Tradizioni Lucane che sarà strumento didattico per la popolazione lucana e non. Saranno attivati sistemi informatici interattivi attraverso i quali il visitatore potrà vedere e ascoltare informazioni inerenti la cultura lucana; Il Museo sarebbe allocato all'interno del Centro Internazionale di Dialettologia la cui struttura ospitante potrebbe essere così suddivisa:

Spazio 1: Museo delle lingue e delle tradizioni lucane, dotato di maxi-schermi dove saranno proiettati in continuità filmati inerenti la vita lucana nel tempo, il tutto in vari dialetti con sottotitoli in inglese e brochure disponibili nelle altre lingue europee. In più si creerà un settore con area interattiva dedicata completamente ai più giovani con un grande touch-screen sul quale troveranno collocazione le foto di attrezzi e utensili del passato. Toccata una certa immagine si potrà ascoltare il termine nel dialetto lucano selezionato dall'utente che designa l'oggetto, più la spiegazione in italiano o inglese dell'uso che le persone facevano dell'oggetto in questione.

Spazio 2 : biblioteca internazionale di dialettologia dove verranno raccolti tutti i testi inerenti le lingue lucane compresi i lavori dei cultori locali. In più la biblioteca verrà arricchita anche con l'acquisto dei principali studi dialettologici pubblicati sia descrittivi che teorici riguardanti tutta l'Italia con particolare attenzione all'area meridionale

Spazio 3: creazione di una foresteria dove ospitare relatori dei convegni che saranno organizzati e dei seminari o ancora gli studenti che frequenteranno le scuole estive di dialettologia.

Spazio 4: aula riunioni e conferenze/seminari.

UMANISTICA

LUIGI BENEUCI*

Rappresentazioni scientifiche, letterarie e filosofico-spirituali della natura nell'opera di Giuseppe De Lorenzo

The article analyzes the fundamentals of thought of Giuseppe De Lorenzo and her rhetorical-expressive techniques with reference to the concept of Kulturlandschaft.

Original figure of twentieth-century scientist and intellectual culture, eight-Dahlan escapes to be framed in a precise field, for its scientific, philosophical, humanistic cultivated many interests and suspects with competence hermeneutics and framed in an organic whole and unified vision of reality; Hence, with the mediation of Schopenhauer his adherence to Buddhism, which translated the fundamental texts first by German and then from the pali language; Geologist among the best known of the early twentieth century, his studies on the geology of southern Italy are still fundamental.

Nel definire i caratteri del *paesaggio*, attualmente si tende sempre più a limitare una «concezione puramente oggettivo-territoriale»; la più recente letteratura scientifica che riflette sul concetto di paesaggio, infatti, tiene conto dell'elemento antropico come essenziale alla sua stessa genesi e sottolinea, di conseguenza, la necessità di considerare il paesaggio come frutto dell'«attività di costituzione da parte di un soggetto (sociale o individuale)», fino a giungere alla definizione di paesaggio come «fenomeno estetico»¹. Il paesaggio, infatti, «non è fenomeno oggettivo, misurabile ed esistente di per sé, bensì qualcosa che nasce in virtù dell'azione dell'uomo e che da questi dipende»: è il prodotto del rapporto tra la natura e il soggetto che interpreta culturalmente la realtà naturale osservata, la quale a sua volta necessita della «costituzione da parte del soggetto»².

La rielaborazione dell'uomo che osserva il territorio va però realizzata in una prospettiva che non sia solo immediata e utilitaristica (il territorio come luogo di risorse, di caccia, pesca, agricoltura, pastorizia, di costruzione insediativa), ma che ne sappia cogliere un valore e significato *altro*, ricoprendo lo spazio di «contenuti simbolici intelligibili»³. Ciò che consente la trasformazione di uno spazio geografico-territoriale in un *paesaggio*, latore di significati oltre che di dati fisico-chimici e condizioni morfologico-strutturali, è la capacità di avere «esperienza del paesaggio»: è necessario, cioè, che sulla realtà naturale «vengano trasferiti idee, valori e modelli», si attui una forte «ideologizzazione» e semantizzazione, un'«attività di proiezione da parte del soggetto»⁴. In virtù di tale esperienza significativa il «paesaggio geografico» si trasforma, infine, in «paesaggio culturale», *Kulturlandschaft*⁵.

In esso va, però, distinta la mera «descrizione letteraria della natura», intesa come convenzionale elenco di *topoi*, spesso con finalità ornamentali o volti alla semplice contestualizzazione (la natura in funzione di “setting”), dai casi in cui «i testi letterari rimandano alla soggettività», che fa sorgere «immagini innovative ed espressive della natura»; sono questi gli autentici «paesaggi letterari», che nascono dalla libera contemplazione della natura, recepita come esperienza «estetica», da parte di un soggetto contemplante: attraverso il movimento interiore dell'individuo che, conoscendo la realtà, conosce sé stesso, il paesaggio letterario diviene «strumento di auto-osservazione soggettiva»⁶. Sono in molti a ribadire questo concetto: già il filosofo tedesco Georg Simmel, in un breve testo di primo Novecento, riconosceva la possibilità di un incontro con la natura in cui superare una lettura parcellizzata e utilitaristica:

* Luigi Beneduci, Dottore di Ricerca in Italianistica (Università di Salerno), è autore del volume *Bestiario sinsgalliano. Studio dell'immaginario zoomorfo nelle opere di Leonardo Sinisgalli* (Roma: Aracne, 2011). Ha pubblicato articoli e saggi sulla Letteratura italiana («Rivista di Studi Italiani»; «Poesia») e sulla didattica dell'Italiano («La Nuova Secondaria»). È Coordinatore del Premio Nazionale “G. De Lorenzo” di Lagonegro.

1 Michael Jakob, *Paesaggio e letteratura*, Firenze: Olschki, 2005, p. 7.

2 *Ibid.* p. 9.

3 *Ibid.* p. 11.

4 *Ibid.* pp. 10 e 14.

5 *Ibid.* p. 15.

6 *Ibid.* pp. 40-41.

Il paesaggio, diciamo, si costituisce quando i vari elementi naturali distesi uno vicino all'altro sul suolo terrestre si riuniscono in una unità [...] differente rispetto a quella intravista dallo scienziato con il suo pensiero causale, dall'adoratore della natura con il suo sentimento religioso, dal contadino o stratega con il loro approccio teleologico⁷.

Si arriva così ad una nuova possibilità nella lettura della natura, magistralmente definita da Michael Jakob, mediante la quale l'uomo comprende il suo posto nel mondo e il senso della propria esistenza:

L'esperienza del paesaggio è, in generale e in primo luogo, un'esperienza di sé. [...] Il soggetto fa interamente parte di questa coscienza, o anzi, è questa coscienza⁸.

Anche secondo Joachim Ritter, che ne fa risalire la nascita all'ascesa di Francesco Petrarca sul Mont Ventoux il 26 Aprile 1335, il paesaggio è frutto di una specifica *Stimmung*, della contemplazione estetica della natura da parte dell'individuo che, nella moderna civiltà occidentale, caratterizzata dalla scienze naturali e dalla tecnologia come filtri oggettivi per la conoscenza della natura, si separa da essa e la osserva dall'esterno, però, in un movimento circolare, solo per meglio rientrarvi, riappropriandosi della sua totalità, attraverso uno sguardo disinteressato, gratuito, rivolto al godimento della contemplazione:

Paesaggio è natura che si rivela esteticamente a chi la osserva e la contempla con sentimento: né i campi dinanzi alla città né il torrente come "confine", "strada mercantile" e "ostacolo per costruire ponti", né i monti e le steppe dei pastori e delle carovane (o dei cercatori di petrolio) sono, in quanto tali, "paesaggio". Lo diventano solo quando l'uomo si rivolge a essi senza uno scopo pratico, intuendoli e godendoli liberamente per essere nella natura in quanto uomo⁹.

Rientra in questa concezione del paesaggio, più aperta e complessa, plurivoca e pluriprospectica, anche la visione della natura che offre Giuseppe De Lorenzo nelle sue opere, come incontro tra conoscenza razionale di matrice scientifica, e ricerca di valori che, in un tutto coerente, diano conto del significato dell'esistenza umana.

Sovente mi si rimprovera – dirà con rara chiarezza lo scienziato all'inizio del volume *Terra Madre* – di mescolare in alcuni miei scritti il sacro col profano: la scienza con l'arte e la filosofia [...] E non v'è dubbio che [...] il rigoroso metodo scientifico renda superflua, se non dannosa, ogni digressione artistica o filosofica; ma v'è un'altra parte dell'attività intellettuale, in cui chi contempla e rappresenta un fenomeno naturale non è un secco scienziato od un artista, ma è naturalmente e semplicemente un uomo, è il soggetto della conoscenza, che guarda il suo oggetto con occhi umani, scorgendovi singolarmente ed insieme quei diversi aspetti dell'umana cognizione, che si sogliono chiamare di scienza, d'arte o di filosofia¹⁰.

Se da una parte, come scienziato, lo studioso deve attenersi ad un rigoroso, distaccato ed oggettivo metodo di analisi, al fine di comprendere analiticamente la struttura e il funzionamento del fenomeno studiato, dall'altra parte è pure necessario che egli inserisca gli stessi elementi naturali oggetto di studio in un contesto più ampio, fornito di valori etici, ideologici ed estetici, cogliendone la bellezza, la storia, il senso, dotandoli cioè di un significato che abbia valore per l'uomo come individuo e come umanità.

Lo studioso lucano rappresenta, quindi, anche per il suo modo di osservare la realtà naturale, un'originale figura di scienziato e intellettuale nella cultura tra fine Ottocento e primo Novecento: il geologo-orientalista nativo di Lagonegro (1871), napoletano per adozione e scomparso nella città partenopea nel 1957, fu uno straordinario personaggio liminare, posto al confine tra metodi e campi di indagine, che trascorse tutta la vita votandosi all'integrazione tra i saperi umanistico e scientifico.

De Lorenzo non rappresenta, cioè, semplicemente uno scienziato, docente universitario ed accademico che si apriva dilettantisticamente alla filologia sanscrita o all'orientalistica, alle discipline letterarie e filosofiche o alla storia delle religioni; in lui si può riscontrare, all'opposto, lo stesso impegno e il medesimo rigore metodologico propri delle Scienze della Terra, applicati a tutti gli altri suoi ambiti di studio. Si può, anzi, decisamente affermare che dietro l'apparente molteplicità ed eterogeneità degli scritti, delle prospettive e degli interessi è possibile riconoscere un'assoluta ed intima coerenza nel percorso intellettuale del De Lorenzo: il tentativo di dare organicità ad una visione che sapesse partire dalla razionale conoscenza dei nessi causali e dalle leggi che regolano la natura inanimata, per giungere

7 Georg Simmel, "Filosofia del paesaggio", in *Il volto e il ritratto. Saggi sull'arte* (Bologna: Il Mulino, 1985), p. 642; anche in *Saggi sul paesaggio*, a cura di Monica Sassatelli (Roma: Armando Editore, 2006).

8 Michael Jakob, *Il paesaggio*, Bologna: Il Mulino, 2009, p. 29.

9 Joachim Ritter, *Paesaggio. Uomo e natura nell'età moderna*, Milano: Guerini e Associati, 2001.

10 *Prologo* a Giuseppe De Lorenzo, *Terra Madre*, Torino: Bocca Ed., 1907, pp. V-VI.

allo studio di quella animata, della materia vivente vegetale ed animale, ed infine all'uomo, con il suo patrimonio di espressioni letterarie, artistiche, filosofiche e, sopra tutte le altre, spirituali.

De Lorenzo partecipa delle istanze nate dalla crisi della ragione di fine Ottocento, e accoglie su di sé, lui scienziato, la presa di coscienza dei limiti della scienza positivista, della sua capacità di dare conto solo dei fenomeni, con rigore e profondità certo, ma solo negli stati più bassi dell'esistenza. Vive con eguale sofferenza, intellettuale ed esistenziale, la lacerante ricerca di certezze metafisiche, inseguendo la risposta alle domande sul perché della vita e della morte, sul senso del dolore nella natura e sulla via che conduce al suo superamento, inverando in tali risposte tutto il portato della sua scienza.

Nella sua concezione del mondo è presente un tenace anelito alla spiegazione olistica dell'universo, all'individuazione dell'unitarietà noumenica oltre la molteplicità delle apparenze fenomeniche (le varietà geologiche, vegetali, faunistiche e delle differenti civiltà umane) che troverà le sue radici nel pensiero di Schopenhauer e che, partendo da questo, approderà, con rigorosa conseguenza, più di quanto era stato possibile allo stesso filosofo di Danzica, alle fonti originali della dottrina buddhista.

Il nucleo centrale della *Weltenshauung* di De Lorenzo risulta già delineato, nei suoi elementi essenziali, nei primi dieci anni di attività intellettuale, tra il 1892 e il 1902, e la sua prima, coerente elaborazione complessiva, si può rintracciare nel volume *Terra madre* del 1907, che raccoglie una serie di articoli apparsi negli anni precedenti in rivista, tra cui spiccano le collaborazioni alla *Nuova Antologia* di Firenze ed a *Flegrea* di Napoli¹¹. A questi si aggiungeranno nuovi scritti appositamente elaborati, per definire, in un quadro organico, un'unitaria concezione che racchiuda in un percorso in *climax* ascendente, la natura, la vita vegetale ed animale, e l'esistenza stessa dell'uomo, ciascuna nelle proprie molteplici varietà.

A voler essere estremamente sintetici, si può sostenere che tutte le seguenti opere delorenziane di natura filosofico-ideologica, si siano andate costruendo su questa traccia, come successive sovrapposizioni o stratificazioni che inspessiscono tale progetto, non mutandone però il senso ed il significato delineato in quei primi anni. Il volume *Italae vires* (Napoli: Ricciardi, 1916) pubblicato a ridosso dell'entrata dell'Italia nella Grande Guerra, offrirà la celebrazione di personaggi della storia culturale e letteraria italiana, l'esaltazione patriottico-nazionalistica delle virtù italiche moderne e antiche, la celebrazione degli alleati giapponesi e indiani, a sostegno della propaganda interventista e dello sforzo bellico, raccogliendo articoli apparsi sulla celebre rivista fiorentina *Il Marzocco* tra 1912 e 1916. Tutti questi, insieme con gli scritti di *Terra madre*, a cui si aggiungono i numerosi articoli usciti sul *Corriere della sera* tra 1909 e 1911, confluiranno a loro volta nel più ampio quadro del volume significativamente intitolato *La terra e l'uomo* (Bologna: Zanichelli, 1920, 3^a ed.), dove De Lorenzo, completerà il grande affresco che era andato costruendo. Partendo dalla natura inanimata e dalle forze cieche della causalità, si arriva alla descrizione dei movimenti geologici e planetari, alla molteplicità dei viventi, alle civiltà umane che si sono affermate e succedute sulla terra, tra cui primeggiano quelle stirpi indo-europee che hanno prodotto la civiltà greca e romana, il pensiero cristiano, la cultura medioevale di matrice dantesca, quella rinascimentale leonardesca e shakespeariana, l'emancipazione del pensiero di Bruno, il messaggio dolente ed eroico di Leopardi e, oltre l'orizzonte europeo, la civiltà della valle dell'Indo e del Gange, fondate sulle dottrine della compassione e dell'annullamento del dolore di Buddha.

Ritornando, però, al volume che apre questo cammino, lo stesso autore nel *Prologo* esplicita come i vari capitoli di *Terra Madre* costituiscano «descrizioni di forme e fenomeni naturali» che si susseguono in un ordine di complessità crescente, «in modo da dare un complesso di rappresentazioni della terra»¹², considerata in una duplice prospettiva, naturale e culturale, sempre tenacemente intrecciate. De Lorenzo parte dalla descrizione e dalle conseguenti riflessioni che suscitano i più semplici elementi naturali come la polvere, le pietre, i fiumi, il mare, il fuoco, per elevarsi alla rappresentazione di fenomeni più articolati come le eruzioni, i moti della terra, la armonica compresenza di caratteristiche orogenetiche, pedologiche, idrografiche, vegetali e faunistiche di un territorio (la natia Lucania), per concludere quindi con le rappresentazioni della natura che l'umanità ha elaborato attraverso i miti primordiali, le visioni artistiche e letterarie, ed infine i pensieri filosofici e scientifici: «il fondo di tali rappresentazioni – afferma De

11 Si indicano di seguito le sezioni e i capitoli di cui si compone *Terra madre*, preceduti, dove è stato possibile riscontrarlo, dagli articoli in cui sono apparsi per la prima volta: Prologo; 1. La polvere; 2. Le pietre; 3. I fiumi; 4. Il mare [già "Escursioni sottomarine nel golfo di Napoli", *Nuova Antologia*, 1 ottobre 1899]; 5. Il fuoco [già "I vulcani di Napoli", *Nuova Antologia*, 16 aprile 1902]; 6. L'eruzione (Aprile 1906) [già "L'eruzione del Vesuvio dell'aprile 1906", *Nuova Antologia*, 16 aprile 1906]; 7. I moti della terra [già "Vulcani e terremoti", *Nuova Antologia*, 1 ottobre 1905]; 8. La terra vegetale (La Basilicata) [già "Cenni geologici-agrari sulla Basilicata", in *Nuova enciclopedia agraria italiana*, Torino: UTET, 1898]; 9. Miti della Terra [già "Significato geologico di alcuni miti ariani", *Rendiconto della Reale Accademia Scienze Fisiche e Matematiche di Napoli*, 1901]; 10. Visioni della Terra; 11. Pensieri sulla terra (G. Bruno); 12. La Terra nella Bibbia e nel Buddismo [già "Paragoni geologici nella Bibbia e nel Buddismo", *Flegrea*, 20 maggio 1901]; Epilogo.

12 De Lorenzo, *Terra Madre*, p. vi; d'ora in poi indichiamo tra parentesi nel corso del saggio le citazioni tratte dal questo volume, segnalato con la sigla TM e il numero di pagina.

Lorenzo - è sempre dato da alcune delle molteplici manifestazioni e forme della terra madre»¹³.

L'aspetto più originale della riflessione di De Lorenzo consiste nell'affermazione secondo cui è proprio a partire dalla «base naturale» della Terra stessa che si elevano le forme dell'«arte e del pensiero umano»: queste sono cioè considerate dallo scrittore come un diretto risultato, «un'efflorescenza della terra stessa, la quale ha prodotto, per esempio il genio di Shakespeare con uno sforzo non meno titanico e poderoso di quello che è stato necessario per ammassare l'Etna o per corrugare l'Himālayo»¹⁴. Riprendendo quasi letteralmente il pensiero di Schopenhauer, collega le varie «fioriture dello spirito umano», che «rappresentano diversi gradi della coscienza stessa della terra e del mondo», con «le espressioni di tale coscienza del mondo» quando sono «le più basse manifestazioni», come «i fenomeni naturali»¹⁵.

Alle spalle di queste immagini non possono non essere avvertite le parole di famosi luoghi de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, in particolare quelli dove il noumeno di Schopenhauer, la *volontà*, «si manifesta in ogni cieca forza naturale» ed insieme «nella meditata condotta dell'uomo» (II, §21). Si tratta degli schopenhaueriani «gradi di obiettivazione della volontà», seguendo i quali appare evidente come «la volontà [...] abbia la sua più chiara e perfetta obiettivazione nell'uomo», che a sua volta è «accompagnata da tutta la scala discendente dei gradi, attraverso le forme animali ed il regno vegetale, fino al regno inorganico»; concetto che il filosofo riassume con terminologia musicale: «animali e piante sono la quinta e terza minore dell'uomo, il regno inorganico è l'ottava inferiore» e con la medesima metafora botanica usata poi da De Lorenzo: «In tutti questi gradi si ha la compiuta obiettivazione della volontà: essi vengono presupposti dall'idea dell'uomo, come i fiori dell'albero presuppongono foglie, rami, tronco e radici. Essi formano una piramide, della quale è vertice l'uomo» (*Il mondo come volontà e rappresentazione*, II, §28). In un processo perfettamente circolare, De Lorenzo conclude che, a sua volta, lo stesso mondo «è tale solo in virtù di questa nostra coscienza, senza di che esso non esisterebbe»¹⁶; riflessione per la quale, ancora una volta, è possibile individuare un luogo *ad hoc* del *Mondo come volontà e rappresentazione*, dove Schopenhauer sostiene: «Se *per impossibile*, un unico essere – fosse pure l'infimo – venisse del tutto annientato, sarebbe con lui annientato il mondo intero» (Ibid. II, § 25). A rinforzo di questo pensiero De Lorenzo, potendo contare su un'ampia conoscenza dei testi del pensiero indiano, per chiudere la sua prefazione a *Terra Madre*, affianca un aforisma del *Samyuttanikayo* (II, 3,6) dello stesso Gotamo Buddha: «Io vi dico che in questo corpo alto otto palmi, dotato di coscienza, è contenuto il mondo».

Al centro dell'immensa storia geologica della terra e dei suoi rivolgimenti, anzi, proprio come suo culmine, De Lorenzo pone quindi l'uomo: l'essere che ha acquisito coscienza di se stesso, che ha prodotto l'arte, la cultura e la civiltà, a iniziare da uno stadio primitivo per arrivare alle maggiori civiltà: quelle dell'Indo e del Gange, quella Ellenica e della Magna Grecia, quella Romana, la civiltà araba come punto di unione tra oriente greco ed occidente romano, e infine il Rinascimento italiano. De Lorenzo, insomma, non volle solo essere un epigono e divulgatore delle idee dell'amato Schopenhauer, di cui tradusse anche in italiano le opere,¹⁷ ma forte della sua competenza accademica nelle Scienze della Terra, sembra voler fornire alla costruzione del filosofo tedesco una più solida e rigorosa base scientifica da un lato, e dall'altro, essendo versato nei vari rami delle discipline umanistiche, dalla letteratura alla storia, dalla filosofia orientale allo studio del sanscrito, a spingerne al massimo le implicazioni circa l'effetto della volontà sui prodotti (estetici, ma anche politici, sociali ed ideologici) delle civiltà umane.

Schopenhauer infatti, come è noto, poneva a fondamento dell'esistenza, oltre il velo di Maia, il desiderio innato nella natura di evolversi e svilupparsi, quell'inesausta tensione verso la vita, incarnata dai versi iniziali dell'*Inno a Venere* di Lucrezio. Schopenhauer così si esprimeva: la volontà, ossia la spinta all'esistenza «*si manifesta in ogni forza cieca della natura e anche nell'agire cosciente dell'uomo*» (*Il mondo come volontà e rappresentazione* I, §2). L'intera natura, dalle sue più semplici ed inerti forme inorganiche, fino all'umanità dotata delle superiori capacità cognitive, non sono che una progressiva manifestazione dello stesso principio metafisico: il *Wille zum Leben*, la volontà di vivere: «*un cieco, irresistibile impeto, che noi già vediamo apparire nella natura inorganica e vegetale, come anche nella parte vegetativa della nostra propria vita*» (Ibid. I, § 54).

13 *Id.*

14 *Id.*

15 *Ibid.* pp. vi-vii.

16 *Ibid.* p. vii.

17 Non possiamo trascurare di citare, a questo punto, che l'editore Laterza diede incarico a Paolo Savij-Lopez di tradurre nei «Classici della filosofia moderna» il primo volume del *Mondo come volontà e rappresentazione*, pubblicato in due tomi tra il 1914 e 1916. Nel 1928-1930 fu Giuseppe De Lorenzo a tradurre per la stessa collana l'*Appendice* al primo volume, e tutto il secondo volume del *Mondo*, contenente i *Supplementi* all'opera, editi in due tomi nel 1930. I due testi sono ancora ripubblicati da Laterza con successo. Spiace dover notare, però, che nel primo volume, più volte, il traduttore viene erroneamente indicato dalle note editoriali come «Giovanni Di Lorenzo».

De Lorenzo, con la sua cultura geologica, sarà in grado nelle sue opere di fornire al lettore una plastica rappresentazione di questo quadro: saprà descrivere le masse di forza impiegate dalla natura perché nasca una civiltà, un'epica, un genio, ed il corrispondente titanico sforzo della Terra per mettere in moto le sue forze endogene ed esogene, i moti tettonici, gli agenti atmosferici, le forze gravitazionali e convettive necessarie ad elevare e plasmare le montagne, a provocare l'innalzamento e l'abbassamento dei fondali oceanici, la formazione e le trasformazioni delle rocce, l'evoluzione paleontologica delle forme vegetali ed animali. De Lorenzo farà tutto questo con la precisione del geologo, la capacità descrittiva del naturalista, l'abilità letteraria dell'artista.

Il periodo in cui maturano tali istanze nel percorso di formazione culturale e biografico del De Lorenzo, coincidono con l'inizio dell'attività di ricercatore universitario: saranno gli anni '90 dell'Ottocento e il primo decennio del nuovo secolo a determinare in lui la sovrapposizione tra ricerche scientifiche e approfondimento filosofico e spirituale, quando si intersecano - per quanto si voglia tracciare una rigorosa demarcazione - gli articoli di stretta impostazione scientifica ed accademica¹⁸ con quelli di natura culturale e divulgativa, maggiormente aperti all'orientalismo ed al comparativismo.

Ad indicare la forza dell'intreccio tra le vocazioni delorenziane, non si può non notare che, ad esempio, anche i più specifici resoconti accademici si aprono generalmente con osservazioni di prammatica che, però, in De Lorenzo danno vita a scorci paesaggistici non esteticamente indegni di un Goethe. Il paesaggio, come nelle lettere di carattere descrittivo dei *Dolori del giovane Werther*, assume una connotazione in senso letterario, divenendo quello che, con Michael Jakob, si può definire «paesaggio dell'io», «paesaggio di corrispondenze», o «paesaggio dell'anima»¹⁹, in cui si può ritrovare l'«incontro del protagonista con se stesso *nella* natura», mentre la natura, rappresentata attraverso un paesaggio di impronta letteraria, diviene a sua volta «luogo privilegiato della conoscenza di sé»²⁰. Con questo rapporto tra lo scienziato e l'oggetto della sua osservazione, si svolge la descrizione della morfologia tra il massiccio del Sirino e il golfo di Policastro che apre il saggio «Sul Trias dei dintorni di Lagonegro»:

Eccessivamente montuoso, non presenta però con decisione i caratteri del paesaggio alpino né quelli dell'appenninico, perché, se mancano le aguglie erte ed acute, le cime radiose, le cascate spumanti nel verde cupo degli abeti e le morbide profumate praterie delle Alpi, mancano del pari i monti caratteristici dell'Appennino, che levano al cielo il grigio capo ignudo, mentre ai loro fianchi si addossano e digradano verso il mare le belle colline, le cui verdi chiome fragranti ondeggiavano sotto i soffi larghi del maestrale. Qui un suolo argilloso, mobile, dai colori smorti, ombreggiato da melanconici castagni, si stende come un lenzuolo funebre intorno ad alti monti, isolati o riuniti in gruppi e catene, dall'aspetto tondeggiante, ma solcati e squarciati da burroni stretti e profondi, da cui si sente solo salire il cupo muggito dei torrenti. I boschi cupi e silenziosi di faggi ne rivestono i fianchi, e le cime più alte si coprono per sei o sette dell'anno di un fitto e bianco mantello di neve, che spesso invade anche le sottoposte vallate²¹.

È qui del tutto evidente la rielaborazione di un paesaggio noto in cui si allunga l'ombra della soggettività su quella che dovrebbe essere una caratterizzazione oggettiva: la focalizzazione interna e partecipata dell'autore si manifesta nell'aggettivazione (le «belle colline», le «verdi chiome fragranti», «il cupo muggito dei torrenti», «le cime radiose» ecc.), nelle scelte lessicali a forte carica metaforica («il cupo muggito dei torrenti», «il grigio capo ignudo»), nelle similitudini («come un lenzuolo funebre»), nell'intensa coloritura arcaica e letteraria dei lemmi («le aguglie», «digradano», «melanconici»); tutte scelte stilistiche che - se talvolta possono apparire anche convenzionali - offrono chiaramente segno della volontà dell'autore di uscire dall'asettica prosa scientifica per produrre una pagina dotata di dignità letteraria.

De Lorenzo, inoltre, presenta una sintesi delle sue osservazioni sulla geologia del territorio lagonegrese nella «Guida geologica dei dintorni di Lagonegro» edita sul *Bollettino della Società Geologica Italiana* (vol. XVII, fasc. 3, 1898), straordinaria per la chiarezza ma anche per la suggestione della prosa. L'opera nasce quando la Società Geologica

18 Potremmo citare alcune tra le più significative ricerche geo-morfologiche dei primi anni di attività dell'autore: le «Osservazioni geologiche nei dintorni di Lagonegro» e lo studio sugli «Avanzi morenici di un antico ghiacciaio del Monte Sirino» inaugurano la collaborazione con i *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei* nel 1892; la ricerca «Sul Trias dei dintorni di Lagonegro in Basilicata (Piano carnico e Piano juvaico di Mojsisovics)», pubblicata lo stesso anno negli *Atti della Reale Accademia delle Scienze Fisiche e Matematiche di Napoli*, dove appare, nel 1894, anche il celebre «Le montagne mesozoiche di Lagonegro», con la prima cartina geologica dei dintorni di Lagonegro in scala 1:50.000; le «Osservazioni geologiche sul tronco ferroviario Casalbuono-Lagonegro della linea Sicignano-Castrocucco», saggio di studio applicativo del 1894 uscito sugli *Atti del Reale Istituto d'Incoraggiamento di Napoli*; il saggio «Sulla probabile esistenza di un antico circo glaciale nel gruppo del monte Vulturino in Basilicata», apparso sul *Bollettino della Società Geologica Italiana* nel 1895; fino alle pubblicazioni in tedesco del biennio 1895-96 sulla rivista geologica viennese, *Verhandlungen der Kaiserlich Königlich Geologischen Reichsanstalt*, che gli procurarono fama internazionale e lo porteranno a collaborare col Böse.

19 Jakob, *Paesaggio e letteratura*, p.161.

20 *Ibid.* p. 159.

21 De Lorenzo, «Sul Trias dei dintorni di Lagonegro in Basilicata», p. 1.

Italiana decise di organizzare nel 1898 la riunione estiva del Congresso Nazionale proprio a Lagonegro, dando incarico al De Lorenzo di predisporre l'evento, in segno di stima verso il giovane studioso appena ventisettenne che aveva però già ottenuto la libera docenza per titoli in Geologia e Paleontologia nel giugno 1897. I lavori del Congresso si svolsero nei locali della R. Scuola Normale "R. Settembrini", presso lo storico Palazzo Corradi e furono aperti il 5 settembre 1898 dal Presidente prof. Bassani, maestro del ricercatore lagonegrese. Non deludendo le aspettative, per consentire ai congressisti di conoscere ed apprezzare le formazioni naturali che avrebbero visitato nei giorni dei lavori, De Lorenzo scrisse la "Guida", in cui, dopo un rapido schizzo del paesaggio locale, svolge una breve sintesi degli studi sulla regione condotti prima dei propri, ed infine descrive stratigrafia e tettonica della zona, spiegando la disposizione, ripiegamenti ed erosione degli strati, concludendo il saggio con una carta geologica rilevata da lui stesso. Anche in questo caso la descrizione iniziale offre un paesaggio ricco di suggestioni, che avrebbero dovuto risuonare nella mente dei lettori:

Chi, partito da Napoli, ha visto innanzi ai suoi occhi rapidamente trascorrere come visione fatata la meravigliosa costa tirrena, sente forse stringersi penosamente il cuore, allorché lungo la ferrovia si avvanza tra le brulle montagne calcaree, che fanno corona all'ampio Vallo di Diano; ma quand'egli scende dal treno a Lagonegro, se alberga nel suo spirito sentimento estetico, resta non poco sorpreso e ammirato, nel trovarsi quasi per incanto portato nel cuore di una regione essenzialmente alpestre, innanzi un paesaggio dalle linee severe e imponenti, tra altre montagne boschive, che cingono strettamente la valle bruna, dal cui fondo si innalza sonoro il concerto sinfoniale delle acque correnti. Gli orti, i vigneti e i brevi campi, che allietano in basso la valle, si perdono a poco a poco verso l'alto nella zona verdeggiante dei boschi di castagne e di querce, la quale poi a sua volta cede anch'essa il luogo e grandi faggi secolari, che ammontano le spalle ingenti dei Monti e salgono sulle cime più alte di essi fin oltre i duemila metri sul mare vicino. Il paesaggio pittoresco è per i geologi tanto più interessante ²².

Si può riconoscere in questo testo, dove le notazioni geomorfologiche si integrano con percezioni soggettive e con personali moti dell'animo, l'applicazione del principio espresso da Hans Blumenberg a proposito dell'osservazione scientifica realizzata sul campo da parte dello studioso o dell'esploratore, per cui la «soggettività infiltratasi nella percezione così protocollata» rende l'oggetto dell'osservazione «una individualità irripetibile», a tal punto che «le risultanze del viaggio di esplorazione non potrebbero essere rinnovate in ogni momento e da chiunque», ma sono direttamente influenzate dall'*Erlebnis* individuale²³.

Nel volume *Terra Madre* - volendone offrire un ulteriore saggio di lettura - si racconta di come, negli assolati pomeriggi d'estate, di ritorno da Napoli dove svolgeva i suoi studi universitari, De Lorenzo amasse esplorare il territorio intorno a Lagonegro. Nel capitolo intitolato *I fiumi* l'autore ha lasciato un trepido ricordo di quando si recava presso l'amato sito di Nizzullo, alla confluenza del fiume Serra con il Noce, in una profonda valle «tagliata nei duri diaspri rossigni»:

Dove la gola è più stretta e profonda tra le lucide, lisce pareti di roccia [...], ivi io usavo discendere mediante una fune attaccata al tronco ferrigno di qualche ilice nera, per passare delle ore sopra uno scoglio della purissima sponda e bagnarmi nel gelido gorgo spumante [...]. E là guardavo a lungo il fluire infinito dell'acqua e vedevo come essa, sempre mutando, conservava però costantemente la medesima forma²⁴.

Nelle parole di De Lorenzo non vi è solo il desiderio di descrivere un paesaggio naturale, ma anche di evidenziare una maturazione culturale, come testimonia il riferimento ad Eraclito, il filosofo del mutamento. La lettura de *I fiumi* risulta esemplare del modo in cui De Lorenzo costruisce i suoi scritti di *Terra Madre*. Vi si ritrovano, sebbene mescolati in misura diversa, degli aspetti costanti: l'osservazione geologica di un fenomeno naturale scaturisce e si confonde quali sempre con una meditazione di più ampio respiro, di matrice filosofica e letteraria, morale o religiosa; il tutto spesso è originato da un ricordo personale o impastato di riferimenti autobiografici, arricchiti a loro volta da un'ampia serie di citazioni tratte dalle opere dei poeti, scrittori, filosofi e maestri di pensiero più amati. De Lorenzo, rivoltosi ad indagare il mistero della natura e dell'universo come avvenne presso i Milesi o gli Eleatici, ne studierà sia l'aspetto fenomenico, esteriore e fisico, sia la loro essenza, la motivazione più profonda dell'esistere:

L'acqua, in cui mi bagnavo, non era realmente mai la stessa e ad ogni istante si mutava; ma le onde spumose e smeraldine, che mi allacciavano di lor gelide spire, erano sempre date dalle stesse forme, in cui di continuo si plasmava il liquido elemento ²⁵.

22 De Lorenzo, "Guida geologica dei dintorni di Lagonegro", p.170.

23 Hans Blumenberg, *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, Bologna: il Mulino, 1984, p. 277.

24 De Lorenzo, *Terra Madre*, pp. 23-24.

25 *Id.*

Il saggio, quindi, passa a ricostruire la millenaria storia geologica del fiume Noce e della valle che esso ha plasmato, in un processo di continua trasformazione sotto l'azione della forza dell'acqua; d'altro canto il geologo si accinge anche a meditare sul mistero metafisico della «stabilità nella transitorietà», andando alla ricerca di ciò che permane e trascende la mutabile realtà naturale:

Qui dunque la materia era la parte mutabile e transitoria, e la forma, invece era la parte stabile e permanente [...]. Ed anche nel fiume, [...] materia e forma si debbono contrarre in uno, debbono diventare una cosa sola per dare l'immagine del fiume, l'idea del fiume, l'obiettivazione della natura sotto questo aspetto di liquido scorrente. Perché anche quelle forme che a me parevano stabili, sono pur esse mutabili: uno scoglio che si sposti, un tratto della sponda che si stacchi, un gonfiarsi dell'acqua, e tutte quelle forme che pur dianzi parevano persistenti, si mutano incontanente in altre forme. Se anche esse sono più stabili della materia, eternamente volubile, pure in fondo anche le forme soggiacciono alla legge generale del continuo trasformarsi. Ed è specialmente questo rapido mutarsi di materia e di forma, che costituisce la caratteristica principale dei fiumi²⁶.

L'analisi semantica di questo passo e l'individuazione dei termini-chiave con i loro significati più profondi, può aiutare a penetrare un'importante parte della struttura ideologica del De Lorenzo. Il pensiero dello scienziato si basa su una struttura semantica bipolare: il primo nucleo tematico si riporta alla geologia come scienza del mutamento, che studia l'evoluzione della morfologia terrestre in funzione del tempo. Essa permette di assumere coscienza dell'incessante, pur se infinitesimale, trasformazione delle *facies* esterne della realtà naturale, solcata da lenti ma inesorabili rivolgimenti. Le parole tematiche qui sono afferenti al campo del mutamento e della trasformazione: «mutabile», «transitoria», «liquido scorrente», «si sposti», «si stacchi», «si mutano incontanente», «volubile», «continuo trasformarsi». Il secondo polo dell'opposizione semica costituisce l'istanza opposta, della stabilità e della permanenza: quella «parte stabile e permanente», però, non potrà trovarsi in alcun modo nella realtà fisica, né come «materia», né come «forma». Per superare l'eterna mutevolezza di cui si fanno simbolo «i fiumi» del saggio, bisognerà pertanto rivolgersi alla riflessione filosofico-spirituale, segnatamente alla dottrina indiana, come ricerca metafisica della pacificazione interiore, del «quietivo della volontà» (*Il mondo come volontà e rappresentazione* IV, §68), che avrà come sua espressione finale il *nirvana* buddhistico. Da *Terra Madre*, insomma, emerge chiaramente una descrizione scientifica della natura che aspira a diventare interpretazione spirituale.

La concezione filosofica del De Lorenzo trova una sua icastica rappresentazione nell'*Epilogo* dell'opera: qui De Lorenzo riporta un episodio di cui fu testimone il celebre esploratore inglese Douglas William Freshfield e che questi racconta nel suo volume *Round Kangchenjunga. A narrative of mountain travel and exploration*²⁷. Vi si narra come, durante una spedizione a cui l'alpinista britannico aveva partecipato, uno dei portatori Sikhin aveva avvertito i suoi compagni di essere ormai stanco della sua attuale esistenza; li aveva quindi pregati di lasciarlo solo per prepararsi a morire, lungo la strada che stavano percorrendo, mentre provenivano dagli alti passi dell'Himalaya.

Questo episodio si configura come vero e proprio apologo per la sua disvelante centralità e per la plastica evidenza delle immagini:

Quando io lessi per la prima volta questo episodio - scrive de Lorenzo - ne ebbi una profonda impressione. Vedevo quell'uomo, disteso sulla costa gelata, a circa 7000 metri d'altezza, attendere pacatamente la morte in quella solitudine immensa, illuminata dal bagliore delle nevi perenni, torreggianti intorno fin quasi a 9000 metri nel cielo deserto e profondo, e mi sentivo rapito quasi come in un sogno. Pensavo allo sforzo immane, che è costato alla terra la produzione di quella ingente catena di monti: le migliaia di metri di sedimenti, accumulatisi per milioni di anni in fondo al mare, curvate, costrette, spezzate, piegate, raggrinzate, accavallate, fino a superare di 9000 metri il livello del mare, da cui sorsero; e sotto di esse, nelle profonde latebre prodotte dall'immane corrugamento della crosta terrestre, il fuoco ipogeo tumefarsi, convellersi, squarciare le pareti rocciose della sua prigione ed erompere all'esterno tra fulmini e tuoni; e quindi le acque esteriori impadronirsi del nuovo grandioso edificio, penetrare nelle sue fenditure, circolare nel suo alvo profondo, sgorgare all'esterno, correre, dilagare, scrosciare, plasmando e cesellando le nuove membra possenti dei figli della terra; e su queste poscia crescere esuberante la vegetazione tropicale, formicolante di una vita animale ricca di innumerevoli forme; tra cui finalmente appare l'uomo, che comincia ad accogliere nel suo cervello la coscienza di ciò che lo circonda e reca nel suo cuore la stessa instinguibile sete di vivere, la stessa volontà di essere, che sollevò il gigantesco Himālayo²⁸.

Dopo questa impressionante pagina, in cui l'autore offre una fulminante sintesi della somma di forze orogenetiche,

26 *Ibid.* pp. 24-26.

27 Douglas W. Freshfield, *Round Kangchenjunga. A narrative of mountain travel and exploration*, London: Edward Arnold Publisher of H.M. India Office, 1903; disponibile in rete: <http://archive.org/details/roundkangchenjun00fresrich>

28 De Lorenzo, *Terra Madre*, pp. 216-17

erosive, bio-evolutive, che hanno creato tanto l'ambiente della catena himalayana quanto i suoi biomi, De Lorenzo realizza una lettura esemplare per la lucidità dell'interpretazione che consente di passare dall'analisi dei fatti ad un significato di ordine superiore, filosofico schopenhaueriano e spirituale buddhistico:

Ed ecco che questa volontà, che ha con sì energico sforzo corrugato i monti ed espresso le selve dal seno della terra, questa sete, che ha fatto ardere i fuochi eruttivi dei vulcani e le fervide brame degli animali, ad un tratto viene ad annientarsi, ad estinguersi nel cuore di quell'umile indiano, che pacatamente si lascia morire di freddo e di fame sulla scena sublime di una delle più grandi convulsioni telluriche. Donde era discesa in quel povero cuore, in quell'indotta mente tanta forza, da permetter loro di reclinare serenamente in braccio alla morte, al cui solo aspetto noialtri di solito sentiamo rizzare la chioma o riusciamo, nel migliore dei casi, di fare il monologo di Amleto? [...] è un effetto della dottrina buddhista²⁹.

L'incolto *sherpa* incarna, in modo irriflessivo e per virtù della dottrina religiosa dei suoi avi, il perfetto *asceta* identificato dalla filosofia di Schopenhauer che «fa suo il dolore del mondo intero» e quindi giunge alla negazione della volontà di vivere: «La volontà si distoglie oramai dalla vita [...]. L'uomo perviene allo stato della volontaria rinuncia, della rassegnazione, della vera calma e della completa soppressione del volere» (*Il mondo come volontà e rappresentazione* IV, §68). De Lorenzo chiosa da par suo queste parole del filosofo con una rappresentazione che solo un profondo conoscitore delle scienze geologiche, della cultura occidentale ed orientale, del pensiero originario del maestro Shakyamuni poteva concepire:

La dottrina di Buddha dunque ha, in senso inverso, una forza eguale a quella che fu necessaria per sollevare Himālayo e popolarlo d'erbe e d'animali: perché essa viene ad estirpare dall'animo umano la sete dell'esistenza ed a renderlo tranquillo innanzi alla morte, che col suo gelido terrore impietra tutti gli esseri viventi. Questa rdenzione dal terrore della morte, liberazione da ogni dolore, estinzione della sete di vivere s'è prodotta proprio là, dove la vita e la morte, il dolore ed il terrore si sono affermati nella loro massima potenza. Là dove la madre terra ha con sforzi enormi partorito il titanico Himālayo, rivestendolo delle più numerose e portentose forme di vita e di morte, ivi essa ha dato anche la nascita a quel sublime Gotamo, che ha con la sua dottrina fermato il giro della vita e della morte³⁰.

È in questo sguardo, capace di abbracciare contemporaneamente scienza d'Occidente e sapienza d'Oriente, come recita il titolo di una famosa opera³¹, che risiede l'originalità, il valore ed anche l'attualità del De Lorenzo: è questo che lo rende un esempio da approfondire nel nostro tempo, votato alla contaminazione tra discipline ed alla disseminazione interculturale, se si vuole essere protagonisti non passivi della nuova era della complessità epistemologica e della globalizzazione internazionale.

BIBLIOGRAFIA

- Blumenberg, H. *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, Bologna: il Mulino, 1984
- De Lorenzo, G., Osservazioni geologiche nei dintorni di Lagonegro *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei* nel 1892
- De Lorenzo, G., Avanzi morenici di un antico ghiacciaio del Monte Sirino”, *Atti della Reale Accademia delle Scienze Fisiche e Matematiche di Napoli*, 1892
- De Lorenzo, G., *Sul Trias dei dintorni di Lagonegro in Basilicata* *Atti della Reale Accademia delle Scienze Fisiche e Matematiche di Napoli*, 1892
- De Lorenzo, G., Sulla probabile esistenza di un antico circo glaciale nel gruppo del monte Vulturino in Basilicata”, *Bollettino della Società Geologica Italiana* nel 1895
- De Lorenzo, G., *Terra Madre*, Torino: Bocca Ed., 1907
- De Lorenzo, G., *La terra e l'uomo*, Roma, Editrice Faro, 1947, V edizione.
- De Lorenzo, G. *Scienza d'Occidente e sapienza d'Oriente*, -Napoli, Ricciardi, 1953.
- Douglas W. F. *Round Kangchenjunga. A narrative of mountain travel and exploration*, London: Edward Arnold Publisher of H.M. India Office, 1903.
- Jakob, M., *Paesaggio e letteratura*, Firenze: Olschki, 2005
- Jakob, M., *Il paesaggio*, Bologna, Il Mulino, 2009,
- Joachim Ritter, *Paesaggio. Uomo e natura nell'età moderna*, Guerini e Associati, Milano,, 2001
- Simmel G., *Filosofia del paesaggio*, in *Il volto e il ritratto. Saggi sull'arte*, Bologna: Il Mulino, 1985.
- Simmel G., *Il volto e il ritratto. Saggi sull'arte*. Bologna: Il Mulino, 1985. a cura di Monica Sassatelli, Roma: Armando Editore, 2006.

²⁹ *Ibid.*, p. 217.

³⁰ *Ibid.*, pp. 217-18.

³¹ Giuseppe De Lorenzo, *Scienza d'Occidente e sapienza d'Oriente*, Milano-Napoli: Ricciardi, 1953.

IL PENSIERO POLITICO

MARCO PAOLINO*

Alcune considerazioni sul liberalismo italiano del Novecento

In Italy the liberalism took root with much difficulty in civil society, involving mainly the intellectual classes: the result was a popular liberalism, similar to what occurred in other European countries.

A possible relief to its weakness was its transformation into ideology: it would facilitate the dissemination in Italian society which presupposed the link with the Royal forces of the society of the end of the 19th and the beginning of the twentieth century. That society that had known a rapid and extensive process of industrialization. Throughout the twentieth century, liberalism has tried to convey of the thrusts from the popular masses, but it has remained an essentially elitist movement, which nevertheless was able to drive the processes of transformation of Italian society.

Perché in Italia il liberalismo si è radicato con molta difficoltà nella società civile, interessando soprattutto i ceti intellettuali? Perché non si è avuto un liberalismo di popolo, sul modello di quanto si è verificato in altre realtà nazionali europee? Perché il Risorgimento è nato nelle teste di pochi individui e non ha innervato tutta la società, con la conseguenza di raccogliere meno successi di quanto avrebbero meritato i suoi artefici? Sono queste le domande che Benedetto Croce si è posto a varie riprese e in periodi diversi della sua vita. Egli trovava un possibile rimedio alla debolezza del liberalismo italiano nella sua trasformazione in ideologia: ciò avrebbe facilitato la sua diffusione nella società italiana, diffusione che però a sua volta presupponeva il collegamento con le forze reali di quella società che proprio fra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento aveva conosciuto un rapido e vasto processo di industrializzazione. Chi si era mosso su questa strada era stato Giovanni Giolitti, il quale aveva compreso più chiaramente di altri liberali l'evoluzione in atto nella società italiana ed aveva tentato di incanalare le spinte provenienti dalle classi popolari all'interno delle istituzioni: per fare ciò aveva però dovuto depurare il liberalismo di quel dottrinarismo che l'aveva caratterizzato per tutto il corso dell'Ottocento.

Era stato Croce in un saggio pubblicato nel 1917 (e dedicato alle figure dei Poerio, esponenti del liberalismo del Mezzogiorno d'Italia) a denunciare il carattere astratto del liberalismo moderato, erede per molti aspetti del razionalismo illuminista:

[...] costituita l'unità, il partito liberale moderato sembrò tornare, in un tempo che richiedeva ben altri accorgimenti, alla sua disposizione originaria; e si mantenne [...] ora [...] astrattamente superiore al paese nel quale gli toccava operare, ora estraneo e ignaro dei problemi reali di questo. [...] Gli estremi scolari dei Poerio, decadendo come accade nell'esaurirsi di una scuola, finirono per l'accoppiare alla tradizionale e ormai vantata 'onestà', divenuta in essi inerte e di maniera, una effettiva e immedicabile inettitudine pratica, che non si potrebbe particolarmente illustrare senza fare passaggio dalla considerazione storica alla polemica politica [...]¹.

Nella *Storia d'Italia* Croce elogiò Giolitti per il suo anti-dottrinarismo e per essere stato protagonista del dialogo fra il liberalismo e le masse, dimostrandosi in grado di cogliere i bisogni emergenti dalla società e di saper predisporre risposte adeguate². Per questo motivo Croce prese nettamente le distanze da Salandra e da tutta la corrente conservatrice del liberalismo italiano³, la quale aveva accusato Giolitti di aver indebolito l'autorità dello Stato, mentre per Croce il problema del Novecento non era quello dell'autorità ma del rapporto della libertà con le masse. Giolitti aveva compreso (a differenza di Salandra) la funzione dell'intervento dello Stato nell'economia e del suo ruolo di regolatore, atten-

* M. Paolino, laureatosi presso la Scuola Superiore S. Anna di Pisa, dove nel 1991 ha conseguito il Dottorato di Ricerca in Scienze Politiche, dal 1993 insegna Storia Contemporanea presso l'Università della Tuscia di Viterbo. È stato docente di Storia Contemporanea presso l'Università di Jena. Ha svolto attività di ricerca presso l'Institut für Zeitgeschichte München e presso l'Università di Jena.

1 Cfr. B. Croce, *Una famiglia di patrioti. I Poerio. II. La tradizione moderata nel Mezzogiorno d'Italia (Giuseppe e Carlo Poerio)*, «La Critica», 1917, XV, pp. 81-97, in part. p. 82 e pp. 87-88.

2 Cfr. B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Roma-Bari, Laterza, 1977, pp. 204-210.

3 Cfr. B. Croce, *Memorie di un non lontano passato. Vincenzo Galizzi*, «Quaderni della Critica», marzo 1949, n. 13, pp. 114-121, in part. pp. 116-118.

to a preservare le capacità innovative dell'individuo più che a guidare in maniera diretta i processi di accumulazione. Come sostenne Giustino Fortunato nel 1926, chi alterò in maniera significativa l'equilibrio fra Stato e mercato, fra intervento pubblico e iniziativa individuale fu il fascismo, interessato a governare il processo economico esclusivamente per mezzo dei flussi della spesa indirizzata ai lavori pubblici⁴, impoverendo significativamente la società civile e mortificando l'iniziativa economica dei singoli:

Al punto in cui siamo, che è poco meno che una via senza scampo, come sperare in giorni non lontani, i quali ridiano piena padronanza alle forze della civile convivenza e, limitando, come una volta, al puro necessario l'intervento dello Stato, reinstaurino un generale regime pacificatore di libertà e di responsabilità individuali?⁵

Il fascismo attraverso la crescita del prelievo fiscale ed una serie di tasse che colpivano i patrimoni, trasferiva risorse dai privati allo Stato, espropriando surrettiziamente la proprietà privata per favorire la politica dei lavori pubblici⁶. Col fascismo veniva ridimensionato lo spazio riservato all'iniziativa economica privata, perché i singoli imprenditori venivano sottoposti ad una serie di controlli e di obblighi da parte dello Stato; la politica prendeva il sopravvento sull'economia e nasceva una struttura di Stato clientelare e parassitario⁷.

Ritornando all'analisi crociana della storia italiana del XIX secolo, il fenomeno del trasformismo veniva visto come il tentativo di porsi in una linea mediana fra gli estremi, per tendere ad una loro sintesi e ad una trasformazione dei loro contenuti⁸. Il trasformismo quindi andava giudicato uno strumento di governo adatto ad una realtà come quella italiana, dove le forze antisistema hanno rappresentato un problema notevole per tutto il corso dell'Ottocento e del Novecento, rendendo impossibile il bipartitismo perfetto. Ha scritto a tale proposito Rosario Romeo che in presenza di due estremismi politici ciascuno dei quali non poteva riconoscere la legittimità dell'altro senza negare i principi primi su cui si fondava la propria esistenza, le maggioranze di centro derivate dall'esperienza del Connubio assicuraron quanto meno il graduale assorbimento dei vecchi contrasti nella nuova realtà italiana, e con esso il graduale progresso verso livelli più elevati di libertà e di democrazia che caratterizza la storia d'Italia fra il 1861 e il 1915, e che nessuna seria storiografia può disconoscere.⁹

Al di là di tante polemiche quindi, il trasformismo si è dimostrato alla prova dei fatti una strada efficace per rinnovare e riformare la società italiana.

Come è noto, fra le cause che spianarono la strada al fascismo vi furono le profonde divisioni che animarono le varie anime del liberalismo italiano: Alberto Aquarone ha visto le origini di tali divisioni nella fragilità della borghesia, nella sua frammentazione e nel suo localismo, elementi che solo la personalità di Giolitti era riuscita fino alla Prima Guerra Mondiale a tenere uniti¹⁰. Vi è da dire però che questa operazione giolittiana mancava di un'elaborazione politica e non poteva durare a lungo: sarebbe stato nel maggio 1923 Benito Mussolini a mettere provocatoriamente in luce l'esistenza di anime diverse del liberalismo italiano e queste differenze (frutto di una mancanza di iniziativa politica che sapesse conferire unità ad una realtà divisa) furono fra le cause che favorirono l'affermazione del fascismo. Secondo Mussolini i liberali erano divisi in tre correnti e non erano in grado di costituire un unico gruppo parlamentare; le loro iniziative politiche erano caratterizzate (per usare un'espressione di Renzo De Felice) da "quel vieto stile politico" che aveva gettato discredito sulla classe politica italiana dopo la Prima Guerra Mondiale:

[...] il liberalismo italiano è assai variegato di aspetti nel panorama della politica italiana, talchè presenta diverse faccie [...] ¹¹.

4 Cfr. G. Fortunato, *Nel regime fascista (30 agosto 1926)*, in *Pagine e ricordi parlamentari*, vol. II, II edizione, Roma, Collezione Meridionale Editrice, 1947, pp. XXIX-LXXV, in part. p. XLIV.

5 Cfr. G. Fortunato, *Nel regime fascista*, cit., pp. LXIX-LXX.

6 Cfr. G. Fortunato, *Nel regime fascista*, cit., p. LXXI.

7 Fortunato sottolineava l'esigenza di giungere a «altre e intere disenfature dell'ingombrante cumulo di pubblici e privati 'enti' o 'corpi' che pur si dicano», in quanto si era in presenza di un «ingorgo artificioso de' poteri dello Stato cresciuti a dismisura»: G. Fortunato, *Nel regime fascista*, cit., pp. LXXI-LXXII.

8 Cfr. B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, cit., pp.1-23.

9 Cfr. R. Romeo, *Cavour e il suo tempo. II. 1842-1854*, Roma-Bari, Laterza, 1984, p. 580.

10 Cfr. A. Aquarone, *Alla ricerca dell'Italia liberale*, Introduzione di R. P. Coppini e R. Nieri, Firenze, Edmond Le Monnier, 2003, pp. 294-295.

11 La lettera di Mussolini del maggio 1923 alla Commissione Esecutiva del Partito Liberale è pubblicata in R. De Felice, *Mussolini il fascista. I. La conquista del potere 1921-1925*, Torino, Einaudi, 1966, p. 511. Sulle divisioni presenti all'interno dello schieramento liberale si veda G. Sabbatucci, *Partiti e culture politiche nell'Italia unita*, Roma-Bari, Laterza, 2014, pp. 303-322.

Un'altra delle cause che favorì l'avvento del fascismo fu la mancanza di un'apprezzabile dimensione partitica del liberalismo italiano. I liberali italiani (e lo stesso Croce) compresero solo negli anni Venti l'importanza della dimensione organizzativa (in altre parole, la struttura dei moderni partiti politici) e da questo ritardo derivò una oggettiva debolezza del liberalismo italiano. La battaglia con il fascismo fu persa perché le intuizioni di Giovanni Amendola sulla necessità di fornire il liberalismo di una struttura organizzativa non vennero capite dagli esponenti di rilievo del mondo liberale. Quella di Amendola era una proposta politica in grado di competere con il fascismo sul suo stesso terreno, in quanto mirava a dare una rappresentanza a quei ceti medi e a quella piccola borghesia produttiva che si erano affermati nella società italiana nel corso degli anni di governo di Giolitti, ma che ancora non trovavano adeguato spazio nella vita politica. Da ciò nasceva l'esigenza di costruire un partito organizzato su base federativa, attento alle esigenze che emergevano dalla società civile italiana, un partito "leggero" e non fondato sul ruolo predominante degli apparati¹². In realtà l'incalzare degli eventi fece sì che il progetto politico amendoliano non avesse il tempo sufficiente per giungere a maturazione, perché impedì la selezione di un gruppo dirigente adeguato. Ha scritto Aquarone:

Il fascismo [...] esercitava un'ambigua forza di attrazione sulla tradizionale classe dirigente liberale in quanto possibile strumento per colmare o rendere comunque meno profondo quell'abisso fra sé e le masse che [...] non era stata in grado o non aveva avuto la precisa volontà di eliminare. Sottoposta alla duplice convergente pressione dei due grandi movimenti politici organizzati che, estranei alla tradizione risorgimentale, avevano finalmente trovato nelle condizioni del dopoguerra la possibilità di scalzare radicalmente le basi del suo lungo predominio, la classe dirigente liberale s'illuse in parte di poter servirsi del fascismo per accettare la sfida ed affrontare sia i socialisti che i cattolici sul loro stesso terreno, strappando loro il monopolio del principale e più minaccioso elemento di forza di cui disponessero: la mobilitazione delle masse¹³.

L'importanza dell'esperienza di Amendola si evince analizzando la prospettiva che caratterizzò alcuni liberali come Salvatorelli e De Ruggiero, i quali pensavano ad un'alleanza della democrazia liberale con la socialdemocrazia, prospettiva che avrebbe portato di lì a poco Carlo Rosselli ad individuare «l'esigenza di un socialismo liberale anticollectivista ed antiburocratico, attento al valore della libertà individuale e dei diritti di libertà»¹⁴. Sarà Croce nel 1944 a sostenere che se il socialismo non sarà più angustamente ristretto alla classe operaia, se esso correggerà o abbandonerà le teorie marxistiche, se si amplierà di nuovo a movimento umano e liberale o democratico che si dica, come era nelle sue origini, *lis finita est*, e socialismo e liberalismo confluiranno¹⁵.

Questa formulazione era uno dei frutti del dibattito che Croce aveva avuto con Einaudi nel corso degli anni Trenta, dibattito nel corso del quale il filosofo napoletano si era sforzato di distinguere dal capitalismo il liberalismo dotato di forza al tempo stesso regolativa ed etica.

Durante il ventennio fascista il liberalismo educò ristrette schiere di giovani al culto di quella che Croce definì «religione della libertà»; i frutti di questo lavoro si videro dopo il 1945: fu nell'ambiente crociano che si formarono alcuni dei futuri dirigenti dell'ente protagonista dell'intervento dello Stato nell'economia, vale a dire l'IRI, fondato da tecnici provenienti dal riformismo nitiano, come Pasquale Beneduce¹⁶. Era stato Nitti a pensare ad un intervento dello Stato nell'economia che avesse di mira lo sviluppo delle forze produttive:

Lo Stato può agire utilmente sostituendo le iniziative private quando esse siano incapaci; aiutandole quando siano insufficienti; ordinando come servizi pubblici intraprese, le quali per la loro natura non si prestino ad essere esercitate dai privati¹⁷.

L'intervento dello Stato doveva fondarsi su una rinnovata classe dirigente, che fosse in grado di governare una società (come quella italiana agli inizi del Novecento) che aveva delle indubbie anomalie a causa della debolezza della borghesia imprenditoriale e che a sua volta fosse in grado di creare un'autentica democrazia industriale¹⁸.

12 Cfr. A. Jannazzo, *Il liberalismo italiano del Novecento. Da Giolitti a Malagodi*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2003, p. 53.

13 Cfr. A. Aquarone, *Alla ricerca dell'Italia liberale*, cit., p. 308.

14 Cfr. A. Jannazzo, *Il liberalismo italiano del Novecento*, cit., p. 69.

15 Cfr. B. Croce, *Tendenze sociali e politiche del mondo moderno*, in *Nuove pagine sparse*, vol. I, Bari, Laterza, 1966, p. 337.

16 Sul rapporto di Nitti con Beneduce si veda S. Cassese, *Giolittismo e burocrazia nella «cultura delle riviste»*, in *Storia d'Italia. Annali IV. Intellettuali e potere*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1981, pp. 475-549, in part. pp. 502-506.

17 Cfr. F. S. Nitti, *Principi di scienza delle finanze*, Napoli, Pierro, 1912, IV edizione, p. 34. A tale riguardo si veda L. De Rosa, *Francesco Saverio Nitti (1868-1953)*, in *I protagonisti dell'intervento pubblico in Italia*, a cura di A. Mortara, Milano, Franco Angeli, 1984, pp. 205-240.

18 Cfr. F. S. Nitti, *Il partito radicale e la nuova democrazia industriale: prime linee di un programma del partito radicale*, Torino-Roma,

Una prospettiva per molti versi analoga a quella di Nitti enunciò Croce in un intervento del 1931, dopo la crisi del 1929, quando prendendo lo spunto dal libro di Walter Rathenau *L'economia nuova* sottolineò la «necessità di un migliore assetto della produzione» e auspicò un'«economia in certa misura regolata o razionalizzata»¹⁹ per pervenire a quella che possiamo definire «una nuova simultaneità tra libertà e giustizia sociale»²⁰. Posizioni che verranno chiarite nel 1942, in occasione della stesura di alcuni appunti per il programma politico del Partito Liberale, quando Croce affermò che «il benessere sociale e l'elevamento del proletariato» dipendevano

anche e in gran parte da una questione di distribuzione del reddito complessivo, al fine di ottenere il massimo di soddisfazione dei bisogni in tutti gli strati e le classi della popolazione; [...] una delle condizioni fondamentali per perseguire i fini della giustizia sociale è la lotta contro ogni forma di privilegio, di monopolio, di parassitismo economico; [...] il trasferimento del titolo giuridico della proprietà degli strumenti della produzione non basta ad assicurare che la loro gestione ed il loro impiego vengano effettuati nel miglior interesse della collettività; [...].

Compito del liberalismo è di

realizzare nelle maniere più perfette la giustizia sociale [...] con statizzazioni di alcune industrie; [...] partecipazione ai profitti entro debiti limiti e garanzie; [...] studio di forme efficaci di tributi anche a carattere progressivo; [...] vasto piano di efficaci assicurazioni sociali.²¹

Da ciò nasceva l'esigenza di ridefinire i compiti dello Stato, il quale doveva contrastare quella che Paolo Ungari ha definito l'«insorgenza feudalizzante di chiuse caste economiche e burocratiche»²²;

in realtà le libertà individuali e lo Stato, i diritti di libertà ed i diritti sociali non erano più in contrapposizione fra di loro, ma si mescolavano, generando un intreccio tra liberismo democratico e interventismo statale. Molte di queste suggestioni sarebbero ritornate nel programma del Partito d'Azione che fu caratterizzato da un'ardita combinazione tra economia di mercato e nazionalizzazione dei grandi complessi industriali²³.

Quello stesso Partito d'Azione che visse sulla propria pelle la contraddizione fra le posizioni di Ugo La Malfa e di Emilio Lussu e che andò quindi incontro alla scissione. Nelle elezioni del 1948 i ceti medi abbandonarono in larga parte il Partito Liberale²⁴ e sostennero la Democrazia Cristiana²⁵, che aveva saputo porsi al centro dello schieramento politico, dove Croce pensava invece dovesse collocarsi il Partito Liberale. Come ha sostenuto Colarizi,

malgrado la Guerra Fredda inneschi anche in Italia una deriva polarizzante tra due schieramenti contrapposti [...], i cattolici puntano invece a inserire il sistema politico in una griglia tripolare - destra, centro, sinistra - per ricavarci lo spazio politico centrale, da dove esercitare il ruolo di forza equilibratrice dell'intero quadro²⁶.

E sarà Croce nel 1947 ad auspicare che

la Destra vera, l'aperta difesa di interessi conservatori in politica e in economia, [affermi] la sua esistenza, affinché il Partito Liberale [abbia] modo di riapparire agli occhi di tutti, quale esso è di sua natura, partito di centro²⁷.

Società Tipografico-Editrice Nazionale, 1907, p. VI: gli «elementi migliori e più attivi della borghesia attendono con ansia un diverso e più largo indirizzo».

19 Cfr. B. Croce, *Mirabolanti teorie e povertà d'ispirazione etica*, in *Conversazioni critiche*, serie V, Bari, Laterza, 1951, pp. 294-298. Sulla figura di Rathenau, si veda anche B. Croce, *Misticismo politico tedesco*, in *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, a cura di A. Carella, Napoli, Bibliopolis, 1993, vol. II, pp. 18-20.

20 Cfr. A. Jannazzo, *Il liberalismo italiano del Novecento*, cit., p. 155.

21 Cfr. *Croce politico (Programma del nuovo Partito Liberale)*, in «Il Mondo», XVIII, n. 9, 1 marzo 1966, p. 2.

22 Cfr. P. Ungari, «Lo Stato moderno». *Per la storia di un'ipotesi sulla democrazia (1944-1949)*, in *Studi per il ventesimo anniversario dell'Assemblea Costituente*, Firenze, Vallecchi, 1969, vol. I: *La Costituente e la democrazia italiana*, pp. 839-868.

23 Cfr. A. Jannazzo, *Il liberalismo italiano del Novecento*, cit., p. 160.

24 Cfr. S. Colarizi, *Storia politica della Repubblica 1943-2006*, Roma-Bari, Laterza, 2008, p. 44.

25 Cfr. P. A. Allum, *Il Mezzogiorno e la politica nazionale dal 1945 al 1950*, in *Italia 1943-1950. La ricostruzione*, a cura di S. J. Woolf, Roma-Bari, Laterza, 1974, pp. 155-191, in part. p. 183.

26 S. Colarizi, *Storia politica della Repubblica 1943-2006*, cit., p. 45.

27 Cfr. B. Croce, *Conversazione sul ceto medio* (intervista pubblicata da «Il Tempo» di Roma il 2 e il 4 marzo 1947), in *Scritti e discorsi politici*, vol. II, cit. p. 346.

Le trasformazioni dell'economia italiana nel corso degli anni Cinquanta e Sessanta, con un ruolo importante dello stato nella vita economica, trovarono il PLI impreparato a porsi come interlocutore di quei settori dei ceti medi che si erano affermati grazie al ruolo dell'economia pubblica: il PLI privilegiò invece il rapporto con i ceti imprenditoriali dell'Italia del Nord. Su questo terreno forte fu la polemica con il PRI, che invece si pose come punto di riferimento non solo dei dirigenti delle Partecipazioni Statali ma di tutti quelli che avevano contribuito all'interno dell'economia pubblica ad innovare il tessuto economico italiano. Fu questa una delle cause della divisione che caratterizzò il liberalismo italiano nella seconda metà del Novecento, divisione che ne ha fortemente indebolito il ruolo nella società italiana. Vi erano ulteriori fattori di debolezza: la mancata penetrazione nelle masse del programma politico sia del PLI sia del PRI a causa della struttura organizzativa posseduta dalla DC e dal PCI²⁸; la dispersione di buona parte degli intellettuali e degli uomini di cultura che provenivano dalla tradizione liberale²⁹.

Nel corso degli anni Cinquanta Giovanni Malagodi si pose l'obiettivo di dotare il PLI di una struttura organizzativa articolata sul territorio, in grado di attrarre i consensi non solo del tradizionale elettorato meridionale ma anche dei ceti medi legati all'industria settentrionale, ceti che erano il prodotto del miracolo economico. La battaglia di Malagodi per l'allargamento del consenso al PLI passava quindi attraverso la crescita delle piccole e medie imprese e la diffusione nella società italiana dello spirito imprenditoriale. Con la sua azione Malagodi sfidava l'individualismo liberale, da sempre restio ad ogni forma di organizzazione: per fare fronte alle organizzazioni di massa (che altro non erano se non rappresentanti di interessi organizzati), solo un partito che avesse un'efficiente organizzazione ramificata sul territorio poteva tener testa ad esse. Non solo: l'organizzazione di partito, strutturata su base nazionale, avrebbe potuto avere una visione chiara dell'interesse generale:

Il potere di decisione è [...] nelle mani di masse sconfiniate di elettori, che tutti noi, liberali nel senso più vasto, vogliamo [...] trasformare da 'masse' in libere società di 'persone' autonome. Ma intanto esse sono largamente prigioniere di *slogans* elementari e soggette, a intermittenze, a impulsi di fondo di direzione e portata imprevedibili. Di contraccolpo sono rinate, sotto il nome di grandi gruppi privati, di sindacati padronali e di sindacati operai, di enti economici pubblici, di corporazioni della burocrazia, nuovi tipi di forze feudali nel più brutto senso della parola, che tendono a rompere l'unità della vita sociale e statale ed a combattere le une contro le altre una battaglia ininterrotta, in cui tutto è ricordato salvo l'interesse generale. In questa barbarie e rinascenza anarchica feudale, i partiti politici sono una delle ultime trincee [...] della mediazione politica, dell'interesse generale non mai permanentemente perduto di vista. [...] Non che le nuove forze feudali non esprimano interessi, anzi necessità, genuine e non solo sul piano materiale. Compito del politico non sarà mai né di negarle né di ignorarle o cercare di soffocarle. [...] compito del politico sarà sempre quello di favorire il rigoglio della vita da qualunque parte venga. [...] l'azione del politico [...] in un mondo come il nostro, non si può svolgere al di fuori del partito, né il partito può vivere interamente senza apparato³⁰.

In contrapposizione a Malagodi nel corso degli anni Cinquanta la sinistra liberale fece sentire la sua voce³¹: Francesco Compagna aderì alla politica di intervento dello Stato nell'economia, intervento finalizzato a promuovere lo sviluppo delle regioni meridionali³² e nel 1954 fondò la rivista «Nord e Sud» con lo scopo di contribuire alla formazione di una nuova classe dirigente che sapesse farsi carico dell'industrializzazione del Mezzogiorno e della costruzione di una rete di infrastrutture³³. In questo Compagna era molto vicino alle posizioni di Ugo La Malfa, secondo cui l'intervento dello Stato nell'economia era fondamentale:

mancava soprattutto ai meridionalisti insigni del passato la cognizione del come lo Stato possa essere un formidabile redistributore di reddito e di risparmio e del come la concentrazione di capitali d'investimento in certe zone, ed in spazi di tempo relativamente ristretti, possa modificare condizioni ambientali, altrimenti caratterizzate da processi lentissimi di trasformazione³⁴.

28 Cfr. A. Jannazzo, *Il liberalismo italiano del Novecento*, cit., p. 159.

29 Cfr. A. Jannazzo, *Il liberalismo italiano del Novecento*, cit., p. 197.

30 Cfr. G. Malagodi, *Il segretario e gli apparati*, «Tempo Presente», febbraio 1959, anno IV, n. 2, pp. 137-141.

31 Cfr. V. Castronovo, *Storia economica d'Italia. Dall'Ottocento ai giorni nostri*, Torino, Einaudi, 2013, p. 327.

32 Cfr. F. Barbagallo, *La questione italiana*, Roma-Bari, Laterza, 2013, p. 149.

33 Cfr. F. Compagna, *Il meridionalismo meridionale. Antologia degli scritti*, a cura di G. Ciranna e E. Mazzetti, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 79-89, pp. 202-215 e pp. 238-251.

34 Cfr. U. La Malfa, *Mezzogiorno nell'Occidente* (pubblicato in «Nord e Sud», dicembre 1954), in *Il Mezzogiorno nell'Occidente*, a cura di G. Ciranna, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 129-140, in part. p. 136.

In questo contesto Mario Pannunzio aveva condiviso le posizioni di La Malfa, il quale in un articolo pubblicato nel «Mondo» già nel 1954 aveva con forza sottolineato l'esigenza di giungere alla formazione di un'unica forza laica³⁵, caratterizzata da un programma riformatore che fosse in grado di programmare un riequilibrio fra le zone depresse e le zone sviluppate del Paese. Possiamo dire che questo articolo di La Malfa rappresenta la prima anticipazione di quello che sarà il programma del centro-sinistra.

Su tali basi Pannunzio aveva puntato alla creazione della «Terza Forza»³⁶, vale a dire un insieme di forze né marxiste né cattoliche che andava dai repubblicani ai radicali, ai liberali di sinistra, ai socialdemocratici, che potesse sostenere le battaglie riformiste: egli auspicava l'apertura verso i socialisti³⁷ e quindi una formula governativa di centrosinistra, auspicio che condusse lui e tutto il gruppo del «Mondo» a fuoriuscire dal PLI.

Il progetto di un'aggregazione di liberali, di socialdemocratici e di repubblicani vide invece la netta contrarietà di Malagodi, il quale intendeva in questo modo preservare l'autonomia del PLI come partito di centro, fortemente ancorato all'eredità intellettuale di Luigi Einaudi.³⁸

BIBLIOGRAFIA

- Aquarone, A., *Alla ricerca dell'Italia liberale*, Introduzione di R. P. Coppini e R. Nieri, Firenze, Edumond Le Monnier, 2003,
- Allum, P. A., *Il Mezzogiorno e la politica nazionale dal 1945 al 1950*, in *Italia 1943-1950. La ricostruzione*, a cura di S. J. Woolf, Roma-Bari, Laterza
- Cassese, S., *Giolittismo e burocrazia nella «cultura delle riviste»*, in *Storia d'Italia. Annali, IV*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1981
- Colarizi, S., *Storia politica della Repubblica 1943-2006*, Roma-Bari, Laterza, 2008,
- Croce, B., *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Roma-Bari, Laterza, 1977.
- Croce, B., *Memorie di un non lontano passato. Vincenzo Galizzi*, «Quaderni della Critica», marzo 1949, n. 1
- Croce, B., *Tendenze sociali e politiche del mondo moderno*, in *Nuove pagine sparse*, vol. I, Bari, Laterza, 1966
- Croce, B., *Mirabolanti teorie e povertà d'ispirazione etica*, in *Conversazioni critiche*, serie V, Bari, Laterza, 1951,
- Croce, B., *Misticismo politico tedesco*, in *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, a cura di A. Carella, Napoli, Bibliopolis, 1993, vol. II
- De Felice, R., *Mussolini il fascista. La conquista del potere 1921-1925*, Torino, Einaudi, 1966,
- De Rosa, L., *Francesco Saverio Nitti (1868-1953)*, in *I protagonisti dell'intervento pubblico in Italia*, a cura di A. Mortara. Milano, Franco Angeli, 1984
- Fortunato, G., *Nel regime fascista (30 agosto 1926)*, in *Pagine e ricordi parlamentari*, vol. II, 2^a edizione, Roma, Collezione Meridionale Editrice, 1947
- Jannazzo, A., *Il liberalismo italiano del Novecento. Da Giolitti a Malagodi*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2003,
- Nitti, F. S., *Principi di scienza delle finanze*, Napoli, Pierro, 1912, IV edizione
- Nitti, F. S., *Il partito radicale e la nuova democrazia industriale: prime linee di un programma del partito radicale*, Torino-Roma
- Romeo, R., *Cavour e il suo tempo. II. 1842-1854*, Roma-Bari, Laterza, 1984
- Sabbatucci, G., *Partiti e culture politiche nell'Italia unita*, Roma-Bari, Laterza, 2014,
- Società Tipografico-Editrice Nazionale, 1907
- Spadolini, G., *La stagione del «Mondo»*, Milano, Longanesi, 1983
- Ungari, P., «Lo Stato moderno». *Per la storia di un'ipotesi sulla democrazia (1944-1949)*, in *Studi per il ventesimo anniversario dell'Assemblea Costituente*, Firenze, Vallecchi, 1969, vol. I

RIVISTE

- Croce, B., *Una famiglia di patrioti. I Poerio. II. La tradizione moderata nel Mezzogiorno d'Italia (Giuseppe e Carlo Poerio)*, «La Critica», 1917, XV.
- *Croce politico (Programma del nuovo Partito Liberale)*, in «Il Mondo», XVIII, n. 9, 1 marzo 1966
- De Caprariis, *La rissa delle Chiese*, «Il Mondo», XIII, n. 25, 20 giugno 1961.
- La Malfa, *Mezzogiorno nell'Occidente («Nord e Sud»)*, dicembre 1954
- La Malfa, *Una domanda a tre partiti. Lineamenti di un programma*, «Il Mondo», VI, n. 3, 19 gennaio 1954.

35 Cfr. U. La Malfa, *Una domanda a tre partiti. Lineamenti di un programma*, «Il Mondo», VI, n. 3, 19 gennaio 1954.

36 Cfr. G. Spadolini, *La stagione del «Mondo»*, Milano, Longanesi, 1983, pp. 185-189.

37 Cfr. V. De Caprariis, *La rissa delle Chiese*, «Il Mondo», XIII, n. 25, 20 giugno 1961.

38 Cfr. A. Jannazzo, *In liberalismo italiano del Novecento*, cit., pp. 210-217.

La rinuncia alle chiavi del Regno

The Pope's renunciation of his munus primaziale is a rare event throughout history but contains in itself an extremely important and delicate matter, which involves crucial interests of ecclesial life, opening up new views that invest the very conception of nature and the most authentic dimension. of the ministry that He Who is, above all, "Servus servorum Dei" is called to carry out in the Church.

The institute of renunciation, positivized in the Constitution Quoniam of Boniface VIII of 1294 and subsequently expressly codified by the canonical legislator. After centuries of quiescence, has regained its concreteness and effectiveness - placing itself at the center of the theological, juridical and political debate - following the renuntiandi voluntas of Benedict XVI. The choice of Benedict XVI, without precedents in the recent history of the Church, has placed a series of unpublished, complex and relevant doctrinal questions, concerning, in particular, the canonical status to be attributed to the resignant Pontiff: it is therefore essential to analyze its scope, having, in any case, which the "bonum commune Ecclesiae" is an indispensable and precious point of reference, that the Vicar of Christ, in renouncing the keys of the Kingdom, will be called to safeguard.

1. I profili giuridici della "renuntiatio pontificalis" nel Codice di Diritto Canonico del 1917 e in quello vigente

L'eventualità di una libera rinuncia al supremo *munus* primaziale da parte dell'eletto al Soglio Petri è una tematica estremamente controversa, anzitutto poiché va ad incidere sull'intangibile immagine mistico-sacrale del Papato che la Tradizione ci ha consegnato, ormai da secoli, attraverso il succedersi di Pontefici che hanno regnato sulla Chiesa sino alla morte e, in una sorta di viaggio nel tempo, ci riporta ad epoche remote in cui soprattutto le condizioni storico-politiche avevano determinato il verificarsi di rinunce papali che, in non pochi casi, celavano in sé i tratti distintivi di vere e proprie deposizioni¹.

Eppure, al di là dei lontani precedenti storici², molti dei Papi del Novecento si sono interrogati sull'opportunità o meno di una tale scelta e, dopo l'eroismo, in chiave mistico-martirologica, di Giovanni Paolo II³, che ha voluto

- * V. Tedesco è Dottore di ricerca (Ph.D. Doctor) in Diritto Canonico ed Ecclesiastico presso l'Università degli Studi di Roma "La Sapienza".
- 1 Per una dettagliata analisi dei casi di pontificati interrotti che hanno segnato la millenaria storia della Chiesa, si vedano, *ex multis*: V. GIGLIOTTI, *La tiara deposta. La rinuncia al papato nella storia del diritto e della Chiesa*, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 2013; ID., *La renuntiatio papae nella riflessione giuridica medievale (secc. XIII-XV): tra limite ed esercizio del potere*, in *Rivista di Storia del Diritto Italiano*, 79 (1996), pp. 291-401; E. PRINZIVALLI, *Pontificati interrotti nella storia della Chiesa: il primo millennio*, in *Chiesa e storia: rivista dell'Associazione italiana dei professori di storia della Chiesa*, Tau Editrice, Todi, 2014, pp. 29-54; J. GROHE, *Deposizioni, abdicazioni e rinunce al pontificato tra il 1046 e il 1449*, in *Chiesa e storia: rivista dell'Associazione italiana dei professori di storia della Chiesa*, Tau Editrice, Todi, 2014, pp. 55-72.
 - 2 Il caso più celebre di rinuncia al Ministero Petri rimane quello del monaco eremita Pietro da Morrone, Papa San Celestino V, eletto a Perugia il 5 luglio del 1294 e intronizzato a L'Aquila il 29 agosto di quello stesso anno. Dopo soli cinque mesi dall'elezione, l'eremita abruzzese, interiormente turbato dal drammatico e inconciliabile scontro tra le istanze autentiche di una "Ecclesia spiritualis" e le mondanità sempre più estreme dell'"Ecclesia carnalis" all'epoca imperante, decise di dimettersi, non ritenendosi all'altezza dell'ufficio assunto: il 13 dicembre 1294, a Napoli, pronunciò ufficialmente la propria abdicazione al cospetto del Collegio Cardinalizio riunito in Concistoro, adducendo ragioni conformi alla tradizione canonistica, e cioè malattia, ignoranza e desiderio di tornare alla vita eremitica. Con tale atto Celestino abbandonava il papato senza che gli fosse assegnata da parte del Collegio Cardinalizio o dal suo successore una sede episcopale o la dignità cardinalizia; il nuovo Papa, Bonifacio VIII, gli impedì persino di riprendere la sua vita eremitica sul monte Morrone e, dopo un tentativo di fuga, lo fece imprigionare nella rocca di Fumone fino alla sua morte, avvenuta il 19 maggio 1298. Per una più approfondita disamina della vicenda di Celestino V, si veda, *ex multis*, V. GIGLIOTTI, *Fit monachus, qui papa fuit: la rinuncia di Celestino V tra diritto e letteratura*, Olschki, Firenze, 2008.
 - 3 A causa della malattia degenerativa da cui il Pontefice venne colpito sin dal 1991, Wojtyła, consapevole che la rinuncia del Successore di Pietro, seppur legittimata da oggettivi presupposti giuridici, richiedesse, per la sua gravità, un approfondimento che si spingesse a valutare anche le ripercussioni politiche e religiose e, soprattutto, l'influsso sul sentimento dei fedeli, nel 1995 decise di consultare – oltre al Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, Joseph Ratzinger - un ristretto gruppo di canonisti, diretti da uno dei massimi esperti di diritto canonico, il Cardinale Vincenzo Fagiolo, per conoscere il loro parere circa l'opportunità o meno che un Pontefice si dimetta dall'altissimo incarico di Vicario di Cristo in terra. Lo studio approfondito e riservatissimo del gruppo di studiosi giunse alla conclusione dell'assoluta inopportunità di una rinuncia pontificia, soprattutto in considerazione dei rischi imponderabili che ne potrebbero derivare per

trasformare la sua lunga malattia nella più profonda testimonianza di amore per la Chiesa, la questione è tornata nuovamente agli onori della cronaca a seguito della pubblicazione, nel 2010, del libro intervista *Luce del Mondo*, in cui Benedetto XVI, alla domanda del giornalista Peter Seewald, risponde senza esitazione che un Papa ha il diritto ed il dovere di rinunciare al suo ufficio, qualora fosse consapevole di non essere più in grado di condurre la Barca di Pietro in modo adeguato⁴.

Inaspettatamente, alle ore 11.40 dell'11 febbraio 2013, quella che doveva essere una semplice ipotesi di studio – giuridicamente contemplata sia dal Codice di Diritto Canonico del 1917 che da quello vigente, ma quiescente *ab immemorabili*⁵ - si è concretizzata in oggettiva certezza che ha stupito e spiazzato la Chiesa e il mondo, e la Sede Apostolica, per la prima volta dopo secoli, alle ore 20.00 del 28 febbraio 2013 è divenuta vacante non per la morte del Pontefice regnante ma per la sua rinuncia.

Per quanto grande possa essere stato il clamore mediatico⁶ e lo stupore che la decisione di Benedetto XVI ha suscitato nel cuore dei credenti così come nell'animo di quanti non si riconoscono appartenenti alla Chiesa Cattolica ma la cui coscienza non ha potuto non essere interrogata da un gesto di tale portata storica, non ci si può lasciar travolgere dalle impressioni e suggestioni soggettive tralasciando la sicurezza della verità oggettiva.

E, al di là delle accese dispute teologiche e giuridiche circa l'opportunità della rinuncia papale, l'innegabile e fermo

l'unità della Chiesa: secondo il parere dell'eminente giurista Fagiolo, una rinuncia al Soglio Pontificio poteva giustificarsi solo in caso di "amentia", ossia incapacità mentale di far fronte alle grandi responsabilità del ministero. Alla luce degli esiti di tale rapporto, dunque, il Papa polacco avvertì l'obbligo di coscienza di continuare a svolgere il compito a cui il Cristo l'aveva chiamato. Cfr. F. CAPOROSSI, *Il no del Cardinale Fagiolo alle dimissioni del Papa*, in *Cronache*, supplemento n.7 a *Cronache Cittadine* n. 421, Giugno 2008, pp. 21-25.

- 4 BENEDICTUS PP. XVI, *Luce del Mondo. Il Papa, la Chiesa e i segni dei tempi. Una conversazione con Peter Seewald*, Libreria Editrice Vaticana, 2010, p. 38: "Quando un Papa giunge alla chiara consapevolezza di non essere più in grado fisicamente, psicologicamente e mentalmente di svolgere l'incarico affidatogli, allora ha il diritto e in alcune circostanze anche il dovere di dimettersi." Tuttavia, dal momento che l'intervista veniva concessa in un momento storico di gravissima difficoltà per la Chiesa, attraversata e sconvolta da sgomento e senso di tradimento per lo scandalo degli abusi sessuali su minori perpetrati da sacerdoti e religiosi, il Pontefice si era affrettato a precisare: "Quando il pericolo è grande non si può scappare. Ecco perché questo sicuramente non è il momento di dimettersi. È proprio in momenti come questo che bisogna resistere e superare la situazione difficile. Ci si può dimettere in un momento di serenità, o quando semplicemente non ce la si fa più. Ma non si può scappare proprio nel momento del pericolo e dire: Se ne occupi un altro."
- 5 L'ultimo Papa a lasciare il trono prima di Benedetto XVI fu il veneziano Angelo Correr, eletto nel 1406 con il nome di Gregorio XII. In un periodo davvero oscuro per la storia della Chiesa, quello del Grande Scisma d'Occidente, segnato da anni di lotte e contese giuridiche, belliche e diplomatiche, Gregorio XII dovette confrontarsi con due antipapi, Benedetto XIII, eletto dalla fazione avignonese, e Giovanni XXIII, eletto a seguito del Concilio di Pisa del 1409. Al fine di ricomporre l'unità della Chiesa d'Occidente e conseguentemente alle pressioni esercitate su di lui dal Concilio di Costanza, nel 1415 Gregorio inviò nella città tedesca il suo plenipotenziario Carlo Malatesta per rendere nota la propria decisione di rinunciare all'ufficio papale; il 4 luglio 1415 l'Assemblea Sinodale prese atto ufficialmente della volontà del Pontefice e, contemporaneamente, depose l'antipapa Benedetto XIII. A seguito della rinuncia, Gregorio XII venne reintegrato nel Sacro Collegio con il titolo di cardinale vescovo di Porto e con il primo rango dopo il Papa. Pertanto, dimise l'abito e gli appellativi pontifici e riassunse il nome secolare di Angelo Correr e la veste purpurea, ritirandosi come *legatus a latere* ad Ancona, ove morì il 18 ottobre 1417. Cfr. G. ORTALI, *Gregorio XII*, in *Enciclopedia dei papi*, II, Istituto della enciclopedia italiana, Roma, 2000, pp. 584-593 e l'ampia bibliografia ivi segnalata.
- 6 Come sottolineato dal Prof. Fantappiè, nel commentare la sorprendente ed inattesa notizia della rinuncia di Benedetto XVI la stampa e i media italiani ed internazionali sono incorsi in errori e imprecisioni terminologiche, in quanto il termine tecnico di "renuntiatio", proprio del diritto canonico, è stato sovente sostituito con quello di "abdicazione" o "dimissioni". Entrambe queste espressioni risultano improprie ed inadeguate, per tutta una serie di motivazioni. Per quanto concerne il termine "abdicazione" – in considerazione anche del fatto che la rinuncia non riguarda il titolo di sovrano dello Stato Città del Vaticano, bensì la titolarità del *munus* petrino -, esso dev'essere correttamente interpretato nel senso di rinuncia alla sovranità o ad esercitare o valersi di un proprio diritto. Pertanto tale terminologia sarebbe stata ancora plausibile ai tempi in cui il Papato si identificava con la forma monarchica del "sovrano pontefice": con la cessazione del potere temporale dei Papi, invece, il titolo di sovrano è un semplice corollario dell'ufficio petrino, ma non ne rappresenta l'essenza. Stando, poi, al significato che esse assumono nel diritto secolare, le dimissioni, dal canto loro, comporterebbero l'esistenza di un'autorità superiore al Papa, che possa esonerarlo dall'ufficio o disporre la cessazione da esso. Anche nel caso si trattasse di dimissioni volontarie, esse richiederebbero che vi fosse un'amministrazione disposta ad accogliere la richiesta espressa dal Papa il quale, in una circostanza del genere, sarebbe considerato alla stregua di un impiegato: ma si è già detto che, dal momento che non esiste alcuna autorità superiore a quella del Pontefice, la sua eventuale rinuncia non richiede alcuna accettazione per essere valida. Inoltre, nel diritto canonico, il verbo "dimittere" assume propriamente il significato di "mandar via, licenziare, espellere". Cfr. C. FANTAPPÌE', *Ecclesiologia e canonistica*, Marcianum Press, Roma, 2015, pp. 359-360. In definitiva, per quanto riguarda gli uffici ecclesiastici è più corretto parlare di rinuncia invece che di dimissioni, giacché, come rileva Arroba Conde, rinuncia è un termine che "...esprime non una logica di potere, ma di responsabilità nei confronti della missione legata all'ufficio stesso. Chi viene nominato a un ufficio, infatti, è al servizio della missione affidatagli, non viceversa, e ne risponde davanti a Dio." J. ARROBA CONDE, *Aspetti canonici di un raro caso di sede vacante*, in *Diritto e religioni*, n. 2-2013, p. 359. Sulla mistica della "teologia della rinuncia" e sul principio della dualità papale (papa-individuo e papa-*vicarius Christi*), al centro del dibattito canonistico medievale, si veda V. GIGLIOTTI, *Un soglio da cui non si scende...? Aspetti della renuntiatio papae nella storia giuridica medievale*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, 56 (2016), pp. 40-48. Sugli aspetti terminologici e sulle diversità rilevabili tra i concetti di rinuncia, dimissioni e abdicazione e deposizione, si veda, inoltre, la dettagliata analisi contenuta in G. BONI, *Sopra una rinuncia. La decisione di Papa Benedetto XVI e il diritto*, Bononia University Press, Bologna, 2015, pp. 9 e ss.

dato oggettivo è costituito dalla circostanza che la *renuntiatio* del Romano Pontefice⁷, per quanto rara nel corso della storia, non è affatto un evento nuovo o, di per sé, perturbante la costituzione della Chiesa, in quanto trova significativi esempi nella storia del Pontificato ed un sicuro quadro definitorio nella tradizione canonica, che, sin dal Medioevo, l'ha progressivamente assimilata alle rinunce degli altri vescovi; ma, soprattutto, quella della rinuncia è un'ipotesi positivamente ed espressamente contemplata dalla disciplina canonica, prima nella costituzione “*Quoniam*” di Bonifacio VIII del 1294⁸, poi al canone 221 del Codice del 1917 e, successivamente, al canone 332 §2 del Codice latino del 1983 e nel Codice dei canoni delle chiese orientali (can. 44 §2).

Pertanto, la rinuncia rappresenta una possibilità positivamente sancita nel governo ordinario della Chiesa⁹, che trova il suo fondamento ontologico nel diritto soggettivo del Papa – come di qualunque altro fedele – di accettare o meno l'investitura ad un ufficio ecclesiastico e di rispondere in prima persona delle responsabilità che questo impone¹⁰.

Già i canonisti medievali avevano previsto che un Papa potesse rinunciare al proprio ufficio, anche se finora la storia ci ha testimoniato un numero esiguo di tali eventi. Dunque, proprio perché si tratta di un'ipotesi consacrata dal diritto e confermata dalla storia, giuristi e canonisti insistono nel sottolineare che la rinuncia papale non deve turbare la Comunità ecclesiale: dal punto di vista oggettivo e dogmatico non vi è alcuna svolta, giacché si tratta, senza dubbio, di un qualcosa di straordinario – quanto alla sua scarsa propensione a verificarsi nel corso dei secoli – ma pienamente inserito nell'ordinarietà dell'Ordinamento della Chiesa¹¹. Certo, non si può negare la singolarità del caso nella sua eccezionalità, in quanto la desuetudine le ha conferito i tratti di una sorta di ipotesi di scuola che, proprio per questo, da molto tempo, ormai, non era stata più oggetto di studio e approfondimento da parte di teologi e canonisti, a differenza di quanto è avvenuto in passato: ma ciò non sminuisce affatto il suo essere contemplata dalla legge della Chiesa¹².

Nonostante la realtà, con le sue mille sfaccettature, solitamente si riveli più sorprendente della cristallina staticità del diritto, si potrebbe dire, che:

“...in questo caso la legge, il diritto canonico, è stata più preveggenza della realtà.”¹³

La rinuncia è una delle quattro cause di cessazione dell'ufficio del Romano Pontefice, che determinano, cioè, la vacanza della Sede Romana¹⁴; le altre tre sono costituite dalla morte, dalla certa e perpetua pazzia o totale infermità

7 Per una sintesi delle riflessioni dei canonisti sul tema, si veda: P. MAJER, *Renuncia del Romano Pontefice*, in A. Viana Tomé, J. Otaduy Guerin, J. Sedano Rueda (a cura di), *Diccionario general de derecho canónico*, vol. VI, Aranzadi, Universidad de Navarra, Cizur Menor (Navarra), 2012, pp. 930-931.

8 Tale costituzione, nel 1298 verrà inserita da Bonifacio VIII nel *Liber Sextus* (1,7,1).

9 Cfr. A. SPADARO, *La rinuncia di Benedetto XVI. La stampa, la Rete, la gente*, in *La Civiltà Cattolica* (2013), I, p. 431.

10 Rileva Fantappiè: “Così come colui che è designato in conclave diventa papa e acquista la suprema potestà nella Chiesa mediante la libera accettazione, allo stesso modo mediante la libera e pubblica rinuncia perde tale potestà”. C. FANTAPPIÈ, *Riflessioni storico-giuridiche sulla rinuncia papale e le sue conseguenze*, in *Chiesa e storia: rivista dell'Associazione italiana dei professori di storia della Chiesa*, Tau Editrice, Todi, 2014, p. 99. D'altronde, per illustrare questo principio, già il Caietano e tutta la dottrina posteriore erano ricorsi al concorso dell'elemento umano nell'elezione ed eventuale rinuncia all'ufficio papale: “*Est ergo coniunctio papatus in Petro non a Deo immediate, sed mediante ministerio Humano, tam ex parte electorum quam ex parte electi.*” THOMAS DE VIO (CARD. CAIETANUS), *De comparatione auctoritatis Papae et Concilii seu Ecclesiae universalis*, (Romae, 1551), in *De comparatione auctoritatis Papae et Concilii cum apologia eiusdem tractatus*, in *Scripta theologica*, vol. I, a cura di V.M.I. Pollet, Romae, 1936, cap. VI, n. 285.

11 In tali termini si sono espressi, ad esempio, Patrick Valdrini, ordinario di Norme generali di Diritto canonico e pro Rettore della Pontificia Università Lateranense (Cfr. S. MAZZA, *Da Ratzinger un tesoro di saggezza*, in *Avvenire*, 14 febbraio 2013) e Cesare Mirabelli, ordinario di diritto ecclesiastico e di diritto costituzionale presso numerosi Atenei Romani (Cfr. M. A. CALABRÒ, *Un caso previsto dal codice canonico*, in *Corriere della sera*, 12 febbraio 2013).

12 Cfr. C. FANTAPPIÈ, *Riflessioni storico-giuridiche sulla rinuncia papale e le sue conseguenze*, in *Chiesa e storia: rivista dell'Associazione italiana dei professori di storia della Chiesa*, cit., p. 100: “In sostanza il diritto canonico ammette la facoltà di rinunciare all'ufficio papale, ma la concepisce come una possibilità che può divenire reale solo in casi eccezionali, nel rispetto di determinate condizioni e dietro giusta causa. Per essere valida e legittima la rinuncia deve rispettare determinate condizioni fissate dalle norme canoniche; per essere lecita essa è inoltre subordinata all'evenienza di una giusta causa ossia di motivi di forza maggiore che rendono impossibile l'esercizio dell'ufficio petrino”.

13 In tali termini si è espresso il Prof. Cesare Mirabelli, all'indomani della *Declaratio* di Ratzinger. Cfr. M. A. CALABRÒ, *Un caso previsto dal codice canonico*, cit.

14 Cfr. C. FANTAPPIÈ, *Riflessioni storico-giuridiche sulla rinuncia papale e le sue conseguenze*, cit., p. 100: “(...) la concreta evenienza della rinuncia, essendo considerata equivalente sul piano giuridico alla morte fisica del papa, fa scattare automaticamente le procedure per il conclave e per l'elezione del nuovo papa, quindi non lascia la Chiesa in una situazione di vuoto istituzionale permanente o anche semplicemente prolungato”.

mentale e dalla notoria apostasia, eresia o scisma¹⁵. La fattispecie della pazzia è prevista in quanto il Pontefice deve possedere, al momento dell'elezione e per l'intera durata della sua suprema missione al servizio della Chiesa, un uso della ragione tale da consentirgli di esercitare pienamente i suoi poteri primaziali; nel caso della fattispecie dell'eresia, se il Pontefice, come dottore privato, diventasse manifestamente eretico, cadrebbe *ipso facto* dalla sua carica, senza il bisogno di alcuna sentenza declaratoria¹⁶.

La morte e la rinuncia sono le uniche due cause di cessazione dell'ufficio petrino prese in considerazione espressamente dalla normativa canonica vigente, ossia dal Codice di Diritto Canonico e dalla Costituzione Apostolica *Universi Dominici Gregis* circa la vacanza della Sede Apostolica e l'elezione del Romano Pontefice, promulgata da Giovanni Paolo II il 22 febbraio 1996¹⁷: in particolare, nel silenzio del Codice, la morte del Romano Pontefice e le procedure da seguire per la sua sepoltura sono disciplinate nei nn. 27-32¹⁸ della Costituzione Giovanneo-Paolina, mentre la rinuncia trova riscontro normativo sia nel CIC che nella citata Costituzione¹⁹ la quale, al n. 77, non fa altro che rimandare al disposto del can. 332 §2:

Si contingat ut Romanus Pontifex muneri suo renuntiet, ad validitatem requiritur ut renuntiatio libere fiat et rite manifestetur, non vero ut a quopiam acceptetur.

Il canone si apre con una forma grammaticale, “*si contingat*”, che esprime, in maniera evidente, un *modus potentialis*, ossia una possibilità giuridica, una supposizione che, seppur rara o particolare, si assume come potenzialmente realizzabile²⁰.

Siamo in presenza di una disciplina giuridica sintetica e chiara, che affonda le sue radici nella storia e ripropone le conclusioni concordi della dottrina; tuttavia, per poter comprendere pienamente la *ratio* autentica di questo canone, occorre partire dalla premessa che la rinuncia è una delle modalità di perdita dell'ufficio ecclesiastico espressamente contemplata e disciplinata dai Canoni 187-189 del CIC 83, inseriti nel primo articolo del secondo capitolo *De amissione officii ecclesiastici* del Titolo IX del Libro I.

Essa si configura come causa volontaria di perdita dell'ufficio²¹, in quanto frutto di una scelta che proviene liberamente dal titolare dell'ufficio stesso, il quale assume autonomamente e personalmente l'iniziativa di rinunciare ad esso²². I

15 Mentre la rinuncia e la morte determinano la vacanza della Sede Apostolica, rispettivamente, dal momento della rinuncia liberamente e pubblicamente dichiarata dal Pontefice o dal momento in cui la morte del Papa sia stata ufficialmente accertata e dichiarata dal Camerlengo di Santa Romana Chiesa e dal Decano del Collegio Cardinalizio, la pazzia e l'eresia producono la cessazione dell'ufficio pontificio solo dal momento di una dichiarazione da parte dei Cardinali, almeno di quelli presenti a Roma, che attestino ufficialmente il verificarsi di tali circostanze.

16 Per una attenta disamina storica sul giudizio e l'eventuale deposizione del Romano Pontefice si veda O. CONDORELLI, *Il Papa deposto tra storia e diritto*, in *Ephemeridies Iuris Canonici*, 56 (2016), pp. 5-30; per una riflessione in chiave storica sul rapporto tra eresia del Pontefice e infallibilità dello stesso, si veda anche A. ERRERA, *Il papa, l'inquisitore, l'eretico: tre figure non sempre distinte*, in *Ephemeridies Iuris Canonici*, 56 (2016), pp. 153-173.

17 La *Universi Dominici Gregis* di Giovanni Paolo II è stata modificata due volte da Benedetto XVI: con la *Litterae Apostolicae motu proprio datae de aliquibus mutationibus in normis de electione Romani Pontificis*, dell'11 giugno 2007; e poi con la *Litterae Apostolicae motu proprio datae “Normas nonnullas” de nonnullis mutationibus in normis ad electionem Romani Pontifici attinentibus*, del 22 febbraio 2013.

18 Cfr. AAS 88(1996) 305-346.

19 La circostanza che, tra le cause di cessazione dell'ufficio del Romano Pontefice previste dalla dottrina, solo la rinuncia sia stata espressamente contemplata sia dal CIC del 1917 che da quello del 1983 è un'ulteriore conferma del fatto che essa sia stata da sempre considerata dai canonisti come un'ipotesi altamente reale e oggettivamente concretizzabile, addirittura molto di più dell'eresia e della pazzia che, di fatti, non trovano riscontro alcuno nella normativa sinora promulgata. Il silenzio normativo al riguardo potrebbe trovare una spiegazione in questa considerazione del Blat: “La soluzione data ora previamente non gioverebbe di molto alla questione, dal momento che le circostanze dell'evento non possono essere previste. Il silenzio del Codice si basa sul principio giuridico che: “Non costituiscono diritto le cose che possono accadere in un caso fortuito” (Pandette, Lib. I, Tit. III, 1.4) e “Il diritto deve essere adattato a quelle cose che accadono frequentemente e facilmente, piuttosto che a quelle che avvengono raramente” (Pandette, Lib. I, Tit. III, 1.5)” A. BLAT, *Commentarium Textus Codicis Iuris Canonici. Liber II De Personis*, Roma 1921, p. 201.

20 J. WIECEK, *La natura della rinuncia all'ufficio ecclesiastico nella normativa canonica vigente*, Pontificia studiorum Universitas S. Thoma, Roma, 2011, p. 190: “Ciò indica in modo meditato, che si tratta di un'istituzione attualmente infrequente e possiamo dire, sulla base degli ultimi nove secoli, che rimane anche come istituzione ipotecaria. Non va dimenticato che trattare di questa materia è disquisire di un atto pontificio di eminente importanza, di per sé raro nella storia della Chiesa, senza dimenticare che i non molti casi verificatisi, vanno contestualizzati in un determinato periodo storico”.

21 Si veda P.V. PINTO, *Commento ai cann. 1-203*, in *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Roma, 2001, p. 102: “Il modo di perdere l'ufficio può essere automatico (limiti di età o del tempo prefissato dal diritto), volontario (rinuncia), forzato (trasferimento imposto, rimozione, privazione). Queste prescrizioni si applicano agli uffici ricoperti da chierici, sia a quelli ricoperti da laici”.

22 Si distingue, pertanto, dalla rinuncia sollecitata dalla legge, a cui si attribuisce, più propriamente, il nome di “dimissioni” e che ha luogo, ad esempio, per limiti d'età, per infermità o altre cause che rendono inadatti all'adempimento dei propri compiti. Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, vol. I, Roma 1996, p. 275.

cann. 187 e seguenti stabiliscono, in termini generali, i requisiti di validità e le condizioni richieste per la liceità di qualsiasi tipo di rinuncia volontaria. Anzitutto, la rinuncia dev'essere motivata e presentata liberamente, da parte di un soggetto che sia capace di intendere e di volere e, quindi, responsabile dei propri atti.

Occorre, poi, una causa soggettivamente (necessità ed esigenze del titolare, sue particolari condizioni, ecc.) e obiettivamente (la necessità della Chiesa e delle anime e altre circostanze esterne concernenti lo stesso ufficio) giusta e proporzionata alla categoria dell'ufficio al quale si rinuncia: perciò, ove si trattasse di una rinuncia che richiede accettazione, onde salvaguardare il bene del rinunciante, della Chiesa e delle anime e poiché l'ufficio ecclesiastico ha un'intima finalità spirituale di servizio ai fedeli, l'autorità competente sarà chiamata a valutare se effettivamente sussiste un giusto motivo e solo all'esito di tale analisi potrà pronunciarsi sulla rinuncia²³.

Ai sensi del can. 188, non avrebbe alcuna validità una rinuncia fatta "...per timore grave, ingiustamente incusso, per dolo o per errore sostanziale oppure con simonia"²⁴.

La rinuncia dev'essere fatta all'autorità competente per la provvisione dell'ufficio, per iscritto o innanzi ad almeno due testimoni o per procuratore munito di regolare mandato; è suscettibile di revoca fino a quando non abbia sortito i suoi effetti giuridici.

Il Codice, poi, opera una distinzione tra uffici che richiedono l'accettazione della rinuncia e quelli che non ne necessitano. La prima tipologia riguarda quegli uffici ecclesiastici che, per essere assegnati, richiedono una conferma: in tal caso, la rinuncia è valida solo se accettata dalla superiore autorità competente, la quale deve decidere e pronunciarsi nel termine tassativo di tre mesi, decorsi i quali la rinuncia decade senza produrre alcun effetto giuridico, dal momento che l'autorità non ha alcun obbligo di accettazione della medesima e il rinunciante non può vantare alcun diritto nei confronti dell'autorità stessa²⁵.

La seconda tipologia, invece, concerne quegli uffici che si ottengono *pleno iure* unicamente in base all'accettazione dell'eletto: rispetto a tale categoria, la rinuncia produce immediato effetto giuridico con la legittima e formale comunicazione fatta dal rinunciante a norma del can. 189 §3. Sono soltanto due i casi del genere contemplati dall'Ordinamento Canonico: la rinuncia fatta dal Romano Pontefice, a norma del can. 332 §2, e quella presentata dall'Amministratore diocesano, ai sensi del can. 430 §2.

Dopo aver sistematicamente inquadrato il can. 332 §2 nell'ambito del generale istituto canonico della rinuncia all'ufficio ecclesiastico, possiamo analizzarne nel dettaglio i requisiti e approfondirne l'interpretazione.

La rinuncia al Sommo Pontificato era già disciplinata dal canone 221 del CIC 1917, nel quale si prescriveva unicamente che per la validità non era necessaria alcuna accettazione²⁶:

*Si contingat ut Romanus Pontifex renuntiet, ad eiusdem renuntiationis validitatem non est necessaria Cardinalium aliorumve acceptatio.*²⁷

Dall'estrema sintesi del canone 221 si evince che il Codice Pio – Benedettino presupponeva e dava per scontato che il Papa potesse rinunciare al suo supremo *munus*, limitandosi a chiarire che per la validità della sua rinuncia non era richiesta l'accettazione di nessuno, neppure quella del corpo elettorale del Pontefice, il Collegio Cardinalizio, e non esplicitando gli altri requisiti richiesti *ad validitatem*²⁸.

Sebbene anch'esso appaia sufficientemente stringato – data la secolare prassi contraria a una rinuncia papale²⁹ –, il

23 Cfr. V. DE PAOLIS, *Il libro primo del Codice: norme generali (cann. 1-203)*, in Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Ed., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, vol. I, Roma 1995, pp. 476-477.

24 Cfr. Can. 188 CIC-83.

25 *Communicationes* 10 (1978) 18.

26 Cfr. G. MORONI, *Rinuncia al pontificato*, in *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, vol. 57, Tipografia Emiliana, Venezia, 1852, pp. 305-315.

27 Cfr. can. 221 CIC-1917.

28 Rileva il Prof. Bettetini: "Si sottolinea inoltre che il codice usava il termine tecnicamente ben definito di *renuntiatio* (ed il relativo verbo *renunciare*) perché l'espressione *resignatio*, pur adoperata da Bonifacio VIII nella sua costituzione con riferimento all'operato di Celestino V, nel linguaggio tecnico curiale del diritto canonico precodificiale poteva implicare la possibilità di un'accettazione per la validità; accettazione invece assolutamente esclusa nel caso di *cessatio* volontaria dall'ufficio di Vescovo di Roma". A. BETTETINI, *Profili storico dogmatici della rinuncia del Pontefice al ministero di Vescovo di Roma*, in *Jus. Rivista di scienze giuridiche*, n. 2, Vita e Pensiero, Milano, 2013, p. 242.

29 G. BONI, *Due Papi a Roma?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), 2 novembre 2015, p. 35: "Il canone 332 §2, d'altronde, è parco e minimalissimo nella fissazione di requisiti a pena di nullità anche proprio – quasi un leitmotiv in sottofondo da secoli – per non scatenare post factum diverbi che possano mettere in forse la rinuncia e far piombare la Chiesa nello scompiglio".

canone 332 §2 del CIC vigente esplicita, invece, in maniera specifica le ulteriori due condizioni inscindibili richieste per la validità della rinuncia del Romano Pontefice: la libertà della persona rinunciante e la debita manifestazione della volontà in maniera conforme al diritto – “rite”-, di modo che la Chiesa possa averne conveniente notizia³⁰.

Tuttavia, il Codice Giovanneo-Paolino risulta più generico di quello del 1917 riguardo al carattere assoluto della rinuncia, dal momento che non cita più espressamente i Cardinali tra coloro che non devono – in quanto impossibilitati – accettarla, limitandosi ad affermare che la rinuncia non deve essere accolta “*a quopiam*”³¹, trattandosi di un atto non ricettizio, perfetto ed efficace dal momento della sua esternazione in modo conforme al diritto.

Entrambe le codificazioni sono accomunate, poi, dalla mancanza di qualsiasi riferimento alle possibili cause della rinuncia³², in ciò risentendo, evidentemente, dell’influsso della dottrina canonistica che, dalla decretale *Quoniam alicui* di Bonifacio VIII in avanti, è progressivamente giunta alla conclusione che una giusta causa fosse necessaria per la liceità della rinuncia ma non per la sua validità, così da evitare il rischio che l’esistenza di una *iusta causa* di rinuncia potesse essere equiparata a una *iusta causa* di deposizione³³.

2. Lo status canonico e la qualifica del Pontefice resignante: un dibattito aperto

La rinuncia di Benedetto XVI ha evidenziato che - poiché il vigente canone 332 CIC si limita a fornire le basi giuridiche della rinuncia papale, indicandone sinteticamente i requisiti di validità, ma non dà una precisa disciplina che possa regolare la contemporanea presenza di un Papa regnante e di uno, per così dire, “in pensione” - la questione dello status giuridico del Papa che abbia deciso di rinunciare al supremo *munus* petrino risulta abbastanza controversa, con particolare riferimento al titolo da attribuirgli pubblicamente, nonché alle prerogative e alle insegne che gli spettano nella Chiesa³⁴.

Nel silenzio della legge, canonisti e teologi hanno prospettato differenti ipotesi, ricercando eventuali precedenti nella storia della Chiesa, e la dottrina si è divisa elaborando riflessioni logico-sistematiche contrapposte, in grado di illustrare i risvolti più prettamente pratici della rinuncia ed inquadrare il nuovo status soggettivo che il Pontefice resignante assume allo scoccare dell’inizio della Sede vacante³⁵.

È pacifico in dottrina che il Pontefice, rinunciando all’ufficio petrino, perda le potestà che sono strettamente connesse

30 F. WERNZ, P. VIDAL, *Ius Canonicum ad Codicis normam exactum*, II, Pontificia Università Gregoriana, Romae, 1923, p. 432: “La giurisdizione pontificia[...]è relazione morale tra Superiore e suddito, che dipende dalla libera volontà umana, facilmente mutabile. Perciò, come il Romano Pontefice per la libera accettazione dell’elezione ha conseguito il primato di giurisdizione, così Egli, per la libera, pubblica e dichiarata rinuncia dalla sua dignità, perde la giurisdizione papale”.

31 Tale circostanza risulta logica ed evidente: difatti, sottoporre la rinuncia ad accettazione significherebbe subordinarla ad un giudizio che andrebbe ad esaminare e valutare le cause della rinuncia, così da impedire eventuali rinunce indebitamente fondate. Ma il Pontefice, in quanto suprema autorità della Chiesa, non può essere giudicato da nessuno, sulla base del principio costitutivo riportato ora al canone 331: “*Prima Sedes a nemine iudicatur*”. Cfr. A. BETTETINI, *Profili storico dogmatici della rinuncia del Pontefice al ministero di Vescovo di Roma*, cit., p. 242. Si veda anche O. CONDORELLI, *Il papa deposto tra storia e diritto*, cit., pp. 5-6: “Il *Codex iuris canonici* del 1983 enuncia, al can. 1404, un principio giuridico profondamente radicato nella storia: *Prima Sedes a nemine iudicatur*. Che il Romano Pontefice non possa essere giudicato da alcuna autorità umana è norma posta in capo al titolo *de foro competenti* del Libro VII *de processibus*. Tale norma costituisce il corollario del primato di giurisdizione del quale il Vescovo di Roma gode – per diritto divino – quale successore di Pietro e Vicario di Cristo. Primato che si esplica in una potestà piena, universale e suprema (can. 331). Nel can. 333 §3 è enunciato un principio speculare a quello del can. 1404 e, come questo, conseguenza del primato di giurisdizione. Come il Papa non può essere giudicato da nessuno parimenti non è dato appello o ricorso contro il suo giudizio”.

32 A. BETTETINI, *Profili storico dogmatici della rinuncia del Pontefice al ministero di Vescovo di Roma*, cit., p. 242: “Va innanzitutto evidenziato che la codificazione tace sulle possibili cause di cessazione dall’ufficio papale o, per meglio dire, l’unica causa che riporta di cessazione è appunto la *renuntiatio*, non citando neppure la più comune, per la durata intrinsecamente vitalizia dell’ufficio petrino, cioè la morte, né altre possibili cause evidenziate dalla dottrina (prima fra tutte quella classica dell’eresia notoria, oltre all’apostasia e allo scisma)”.

33 *Ivi*, p. 241.

34 Sottolinea la Boni: “Si tratta di punti insoluti che non sono stati dissolti esplicitamente dal papa resignante, il quale avrebbe potuto, con autodeterminazione immediatamente efficace, predisporre e regolare (al limite forse nell’atto stesso della rinuncia) il suo venturo stato giuridico – compatibilmente, come ovvio, con le linee portanti dell’ordinamento della Chiesa -, ma non l’ha fatto. L’indeterminatezza è per giunta aggravata dalla penuria e dalla contraddittorietà di precedenti cui risalire. Ci si domanda in particolare: chi è stato romano pontefice, il dimissionario, è ancora papa? È papa-pontefice emerito? Possiede ancora la dignità cardinalizia? Rimane vescovo e in particolare vescovo emerito?” G. BONI, *Due Papi a Roma?*, cit., p. 46.

35 Si veda, in particolare, C. FANTAPPIE’, *Papato, sede vacante e “Papa emerito”. Equivoci da evitare*, 9 marzo 2013, in <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1350457>. L’autore, nel sottolineare come nel pontificato di Benedetto XVI non vi sia stato un essenziale raccordo tra teologia e diritto canonico, chiosa: “(...) la rinuncia di Benedetto XVI ha posto gravi problemi sulla costituzione della Chiesa, sulla natura del primato del papa nonché sull’ambito ed estensione dei suoi poteri dopo la cessazione dell’ufficio”.

all'esercizio di quel peculiare e supremo *munus* e che gli spettano proprio e soltanto in quanto Successore di Pietro sulla Cattedra romana: pertanto, il Pontefice la cui rinuncia abbia validamente e legittimamente conseguito i suoi effetti giuridici non godrà più del primato di giurisdizione sulla Chiesa universale – con tutte le prerogative ad esso connesse, ad esempio l'inappellabilità dei suoi atti -, né del carisma dell'infalibilità nei pronunciamenti *ex cathedra*. Egli conserverà, invece, la propria dignità episcopale e, in virtù del carattere indelebile del sacramento, rimarrà insignito della pienezza dell'Ordine sacro ricevuto nel grado dell'episcopato e, dunque, risulterà membro a tutti gli effetti del Collegio dei Vescovi³⁶. Rinunciando all'incarico, evidentemente egli non è più Papa e titolare della *Prima Sedes*, quindi non ha più alcuna potestà nella Chiesa e non può intromettersi in alcun affare di governo; del resto, il Papa è tale in quanto Vescovo di Roma: perciò, come i Vescovi non perdono il carattere episcopale rinunciando al governo della Diocesi loro affidata, al compimento dei settantacinque anni, così il Vescovo di Roma che rinuncia non perderà la dignità e la sacramentalità dell'Ordine Episcopale³⁷.

La dottrina si è divisa, invece, in merito all'appartenenza o meno del resignante al Collegio Cardinalizio: alcuni osservatori hanno, infatti, supposto che Ratzinger, oltre a conservare lo *status* canonico di Vescovo consacrato, ritornasse a potersi fregiare della "berretta rossa", argomentando a sostegno di questa tesi sulla base della considerazione dei diritti acquisiti e della dignità personale che il rinunciante conserva comunque nella Chiesa e, soprattutto, rilevando che chi era Cardinale al momento dell'elezione papale, una volta compiuta la rinuncia non può che recuperare la posizione o l'ufficio precedente³⁸.

Tuttavia, la prevalente dottrina non condivide questa tesi. È stato, infatti, rilevato che se il Papa, a seguito della rinuncia, continuasse a far parte del Collegio Cardinalizio, allora godrebbe di tutte le prerogative che ne derivano, *in primis*, se ancora non avesse compiuto gli ottant'anni³⁹, la partecipazione al Conclave per l'elezione del nuovo Papa, con tutte le conseguenti problematiche di correttezza costituzionale e di inopportunità che una simile presenza potrebbe prospettare⁴⁰. È, dunque, più corretto ritenere che il Pontefice resignante non faccia più parte del Collegio Cardinalizio⁴¹, anche in considerazione del fatto che:

“(...) quando un cardinale accetta la nomina a papa, rinuncia a quella dignità ed esce *ipso facto* dal collegio cardi-

36 Cfr. A. BETTETINI, *Profili storico-dogmatici della rinuncia del Pontefice al ministero di Vescovo di Roma*, cit., p. 246. Rileva, in proposito, Fantappiè: “La rinuncia all'ufficio papale implica anche quella alla diocesi di Roma (*resignare loco tantum, non autem dignitati episcopali*) ma non la perdita dell'esercizio dei diritti episcopali (*resignare loco simul et dignitati*). Pertanto il papa che si è dimesso conserva i diritti di episcopus consecratus o, come si diceva nel medioevo, di episcopus in ecclesia universali. Anche se privo del governo della Chiesa, egli potrebbe esercitare la sua potestà sacramentale nella diocesi di Roma dietro permesso del nuovo papa.” C. FANTAPPIÈ', *Riflessioni storico-giuridiche sulla rinuncia papale e le sue conseguenze*, cit., p. 103.

37 Cfr. M. A. CALABRO', *Un caso previsto dal codice canonico, Intervista al Prof. Cesare Mirabelli*, in *Corriere della sera*, 12 febbraio 2013, p. 3. E chiosa la Boni: “Quanto alla qualifica di episcopus consecratus, la consacrazione episcopale è indelebile: il vescovo non più a capo di una diocesi resta tale, perché nulla, nemmeno l'eresia, lo scisma, l'apostasia, può cancellare il sacramento dell'ordine nel grado in cui lo si è ricevuto. Questo vale parimenti – e non a maggior ragione – per il vescovo di Roma.” G. BONI, *Due Papi a Roma?*, cit., p. 48.

38 Si veda P. MAYER, *Renuncia del Romano Pontefice*, cit., p. 933. Si veda A. CORDERO DI MONTEZEMOLO, *Un nuovo stemma per un papa emerito?*, in *Nobiltà. Rivista di araldica, genealogia e ordini cavallereschi*, XX (2013), p. 174: “Non sembra esistere alcuna norma canonica che stabilisca se con la rinuncia al Soglio pontificio il Papa emerito torni a far parte *pleno iure* del Collegio dei Cardinali. Sembrerebbe che in qualche modo così possa o debba essere considerato, seppur aggregato extra ordinem, ovvero senza rientrare in alcuno dei tre ordini cardinalizi”. R. DE MATTEI, in un articolo intitolato *Considerazioni sull'atto di rinuncia di Benedetto XVI* del 12 febbraio 2013, consultabile in rete all'indirizzo www.corrispondenzaromana.it, afferma: “Non ci potranno essere, dopo la rinuncia di Benedetto XVI, due papi, uno in carica e uno emerito, come è stato impropriamente detto. Benedetto tornerà ad essere sua eminenza il cardinale Ratzinger e non potrà più esercitare prerogative, come l'infalibilità, che sono intimamente legate al potere di giurisdizione pontificio.”

39 G. BONI, *Due Papi a Roma?*, cit., p. 46: “(...) comunque Ratzinger, pluriottantenne, è privato del principale diritto-dovere dei cardinali. Infatti è stato ormai pressoché parificato lo statuto giuridico dei cardinali (da Giovanni XXIII, tra l'altro, tutti ordinati vescovi) a quello episcopale, rimanendo ai primi, in più, solo il diritto-dovere di votare in conclave: prerogativa della quale però si è privati al compimento degli ottanta anni. Sebbene debba ammettersi che il problema, se non altro di correttezza costituzionale, per così dire, della partecipazione attiva alla procedura elettorale si potrebbe porre per futuribili papi rinunciatari meno vegliardi.”

40 Si veda A. BETTETINI, *Profili storico-dogmatici della rinuncia del Pontefice al ministero di Vescovo di Roma*, cit., pp. 246-247: “(...) per motivi di opportunità, riteniamo non conveniente la sua presenza, per evitare anche la sola possibilità che colui che già fu Papa influisca sull'elezione o si crei l'apparenza che possa designare un successore (designazione in linea di principio possibile, ma non attuabile allo stato attuale del diritto e, soprattutto, contraria a una ininterrotta consuetudine nella Chiesa, che vuole l'elezione del suo supremo Pastore comunque libera e affidata a un corpo elettorale quale strumento umano di cui lo Spirito Santo si serve per manifestare la Sua volontà: come ribadì la dottrina classica, una pluralità di pareri espressa nella forma del giudizio di maggioranza permette una ricerca serena e obiettiva della verità e quindi del volere di Dio, in quanto *per plures melius veritas inquiritur*.”

41 G. BONI, *Due Papi a Roma?*, cit., p. 47: “D'altronde, l'eventuale estromissione del papa rinunciatario dal gremio del collegio cardinalizio non vieterebbe ogni forma di cooperazione sinergica con la *cathedra Petri* a cui venisse sollecitato e alla quale avrebbe diritto in qualità di vescovo emerito di Roma.”

nalizio perché assume un *munus*, quello petrino, che lo pone al di sopra del collegio. Anche quando è in concistoro, il papa, infatti, non è un *primus inter pares*.⁴²

Ne consegue che per tornare nuovamente in possesso della dignità cardinalizia, il Papa dimissionario dovrebbe essere creato Cardinale *ex novo* e reintegrato nel Sacro Collegio dal Pontefice che gli è succeduto sulla Cattedra petrina, qualora quest'ultimo lo ritenesse opportuno⁴³.

Questa tesi risulta suffragata anche dall'univoca prassi che si ricava dai, seppur esigui, precedenti storici, i quali danno contezza che nei casi di rinuncia o di deposizione o di cessazione dell'ufficio petrino verificatisi nel corso dei secoli coloro che scendevano dal soglio pontificio non tornavano ad essere, *ipso iure*, nuovamente cardinali: emblematica, al riguardo, la vicenda di Celestino V che – sebbene non fosse un porporato già prima dell'elezione al soglio pontificio –, dopo la rinuncia, animato da *zelum melioris vitae*, tornò ad essere eremita e non fu mai considerato membro del Collegio Cardinalizio⁴⁴.

Occorre, inoltre, considerare che, a norma del vigente can. 350 §§ 1 e 2 CIC, ciascuno degli appartenenti ai tre distinti ordini del Collegio Cardinalizio risulta legato a un titolo o una diaconia suburbicaria o nell'Urbe, che gli consente di essere incorporato al presbiterio romano: al momento dell'accettazione della designazione a Romano Pontefice, il Cardinale eletto Papa perde tale titolo o diaconia – che viene conferito a un altro – e, conseguentemente, non risulterà più in possesso della dignità cardinalizia.

Benedetto XVI, al momento dell'accettazione della sua legittima elezione a Pontefice, ha perso il titolo di Cardinale titolare di Ostia, che gli competeva a norma del can. 350 §4 in quanto Decano del Collegio Cardinalizio, e non gli è stato conferito alcun altro titolo o diaconia a seguito della rinuncia al *munus* primaziale⁴⁵: conseguentemente, dal momento che il diritto canonico non contempla la possibilità che possa darsi un Cardinale senza titolo o diaconia, allo stato attuale Ratzinger non può essere considerato un porporato⁴⁶.

Altra intricata questione che ha diviso la dottrina e che risulta di più complessa risoluzione per l'assenza di precedenti chiari nonché per i mutamenti teologici e canonici introdotti dal Vaticano II, è quella del titolo che spetta al Papa

42 Cfr. C. FANTAPPIE', *Riflessioni storico-giuridiche sulla rinuncia papale e le sue conseguenze*, cit., p. 105. Basti considerare che già nel can. 230 del CIC 1917 i Cardinali erano descritti come Senato del Romano Pontefice e suoi principali collaboratori nel governo della Chiesa universale. Nel vigente can. 349 CIC è scomparsa la qualifica di Senato e si attribuisce ai Cardinali una duplice funzione: quella di eleggere il Romano Pontefice, a norma del diritto peculiare; e quella di assistere il Sommo Pontefice – sia collegialmente che individualmente – nel suo compito di Pastore universale. Si evince, pertanto, chiaramente la precipua funzione di ciascun porporato, al servizio del Papa, in qualità di suo consigliere e membro del presbiterio romano. Del medesimo avviso la Boni: "(...) vi è un rapporto di alterità tra pontefice e collegio cardinalizio, tant'è che i cardinali aiutano nella cura della Chiesa universale il papa (can. 349), il quale è chiamato a presiedere i concistori (cfr. can. 353 §1). E non pare che, d'altra parte, la rinuncia possa dispiegare un effetto ripristinatorio dello *status quo ante* l'ascesa al soglio del dimissionario". G. BONI, *Due Papi a Roma?*, cit., p. 47.

43 Si veda C. FANTAPPIE', *Quando Pietro deponde le chiavi*, intervista di Umberto Folena, in *Avvenire*, 21 febbraio 2013: "Il Papa che rinuncia non può tornare cardinale se non con una nuova nomina, rinuncia a titoli e prerogative, rimane vescovo ma senza una diocesi dove esercitare la sua giurisdizione, mantiene i poteri sacri. Paradossalmente, se volesse consacrare un sacerdote, dovrebbe chiedere il permesso al vescovo della diocesi in cui si trovasse."

44 Come evidenziato da Fantappiè e da Bettetini, diverso è il caso di Gregorio XII il quale, nella delicata e complessa situazione delineata con lo Scisma d'Occidente e le tendenze conciliariste, patteggiò col Concilio di Costanza la "cessione" dell'ufficio papale per cercare di sanare le divisioni che stavano lacerando la Chiesa. Egli fu lasciato cardinale per essere incoraggiato a cedere e, dopo la rinuncia, proprio per ricompensarlo di aver ceduto il titolo, fu nuovamente creato cardinale vescovo di Porto dal Concilio, che gli conferì il diritto di precedenza immediatamente dopo il Pontefice e lo nominò, altresì, legato a vita per la Marca di Ancona. Anche all'antipapa Felice V – che, eletto invalidamente dal Concilio di Basilea nel 1439, rinunciò all'ufficio primaziale nell'aprile del 1449 –, Papa Niccolò V concesse il titolo cardinalizio di Santa Sabina nonché quelli di legato e vicario apostolico per gli Stati Sabaudi e la Germania solo come concessione politica che potesse compensarlo per la sua rinuncia. Cfr. C. FANTAPPIE', *Riflessioni storico-giuridiche sulla rinuncia papale e le sue conseguenze*, cit., p. 105; A. BETTETINI, *Profili storico-dogmatici della rinuncia del Pontefice al ministero di Vescovo di Roma*, cit., p. 247.

45 Anche la Boni ritiene non condivisibile l'idea del ritorno di Ratzinger tra i membri del Collegio Cardinalizio a seguito della sua rinuncia al soglio pontificio: «Peraltro, nel concistoro del 22 febbraio 2014, cui ha presenziato, Joseph Ratzinger era vestito di bianco, con il soprabito, nella prima fila dei porporati vescovi, apostrofato come "primo tra i cardinali" da taluni cronisti e non solo: un cardinale tuttavia affatto anomalo, senza alcun titolo o diaconia di una Chiesa suburbicaria o nell'Urbe, non essendo più Ratzinger titolare di Ostia quale decano del collegio cardinalizio dal momento dell'accettazione dell'elezione». G. BONI, *Due Papi a Roma?*, cit., p. 47.

46 Cfr. A. BETTETINI, *Profili storico-dogmatici della rinuncia del Pontefice al ministero di Vescovo di Roma*, cit., p. 248. Ad ulteriore e tangibile riscontro di questa tesi, il Prof. Bettetini rileva: "(...) l'Annuario Pontificio non pone tra i cardinali il Pontefice regnante, così evidenziando che il Papa, non appartiene più a tale collegio." Né, tantomeno, il nome di Benedetto XVI compare all'interno del collegio cardinalizio negli Annuari Pontifici editi dal 2013 ad oggi. Nel caso si fosse voluto nominare Ratzinger cardinale – escludendo il titolo di Ostia, spettante al Decano del Collegio –, gli si sarebbe forse potuto attribuire il secondo titolo cardinalizio di sede suburbicaria, ma sempre previa rinuncia del cardinale titolare.

rinunciante⁴⁷. All'indomani dello spirare del *dies a quo* apposto da Ratzinger alla sua *Declaratio* – e, dunque, già in pieno regime di *vacatio* della Sede Apostolica –, sulle autorevoli colonne de *La Civiltà Cattolica*, si leggeva:

“È evidente che il Papa che si è dimesso non è più Papa, quindi non ha più alcuna potestà nella Chiesa e non può intromettersi in alcun affare di governo. Ci si può chiedere che titolo conserverà Benedetto XVI.

Pensiamo che gli dovrebbe essere attribuito il titolo di Vescovo emerito di Roma, come ogni altro Vescovo diocesano che cessa.”⁴⁸

La Santa Sede, una volta scartata l'ipotesi dell'attribuzione a Ratzinger della qualifica di “*iam Romanus Pontifex*” – che era stata assegnata a Celestino V – e di un suo eventuale ritorno nel Collegio Cardinalizio, ha oscillato per alcuni giorni tra il conferimento del titolo di “Vescovo emerito di Roma” e quello di “Papa emerito” o “Romano Pontefice emerito”.

Alla fine Joseph Ratzinger, discostandosi dall'orientamento espresso da autorevole dottrina⁴⁹, ha optato per quest'ultimo titolo, scegliendo di mantenere anche il nome pontificale assunto al momento dell'elezione al Soglio, il titolo di “Sua Santità”, il medesimo stemma araldico con le chiavi decussate di San Pietro – in segno di particolare legame con la Sede di Roma – e di continuare a indossare la semplice talare bianca, sebbene senza la mantellina – detta “pellegrina”

– e la fascia, e senza mozzetta e scarpe rosso porpora⁵⁰; l'*anulus piscatoris* è stato sostituito dall'anello episcopale ma, all'inizio della Sede vacante, è stato annullato semplicemente tramite rigatura e non distrutto fisicamente, come avveniva tradizionalmente⁵¹.

Risulta evidente, dunque, come, sia da parte della Santa Sede che dei canonisti, la scelta sia ruotata attorno al comune titolo di “emerito”; ciò che è risultato non chiaro, ingenerando spaccature tra i canonisti, è se l'emeritato avrebbe dovuto attribuirsi in relazione al titolo di Papa o di Vescovo⁵².

47 Fa notare Fantappiè: “Questa scelta non può essere considerata questione neutra o secondaria, né per il momento né per il futuro. Nel titolo si riflette, infatti, la concezione che la Chiesa ha del ministero papale e si rispecchia una ben determinata visione teologica e canonica.” C. FANTAPPIÈ, *Riflessioni storico-giuridiche sulla rinuncia papale e le sue conseguenze*, cit., p. 105.

48 Cfr. G. GHIRLANDA, *Cessazione dall'ufficio di Romano Pontefice*, cit., p. 448. Tale verdetto di Ghirlanda, del marzo 2013, non è affatto improvvisato, bensì ben calibrato e condiviso da altri illustri canonisti. Esso ben riflette le interrelazioni esistenti tra accettazione dell'elezione pontificia e consacrazione episcopale, e mette in evidenza come la potestà primaziale, propria del Romano Pontefice, non dipenda dall'ordinazione episcopale ma dall'accettazione dell'elezione, ragion per cui: “colui che cessa dal ministero pontificio non a causa di morte, pur evidentemente rimanendo Vescovo, non è più Papa, in quanto perde tutta la potestà primaziale, perché essa non gli era venuta dalla consacrazione episcopale, ma direttamente da Cristo tramite l'accettazione della legittima elezione.”

Ivi, p. 462. Si veda anche M. J. ARROBA CONDE, *Aspetti canonici di un raro caso di sede vacante*, in *Diritto e religioni*, n. 2-2013, p. 361., ove si sostiene che, a prescindere dall'utilizzo dell'appellativo di Papa emerito: “(...) un Papa non può essere emerito”.

Tra coloro che, condividendo l'impostazione illustrata da Ghirlanda, si erano schierati a favore della denominazione di Vescovo emerito di Roma, si annoveravano autorevoli prelati e canonisti come il Cardinale Francesco Coccopalmerio, presidente del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi; il presidente emerito della Corte Costituzionale Cesare Mirabelli (nel già citato articolo: M. A. CALABRO', *Un caso previsto dal codice canonico*, *Intervista al Prof. Cesare Mirabelli*, in *Corriere della sera*, 12 febbraio 2013, p. 3) e il vice-rettore dell'Università Lateranense Patrick Valdrini (in: S. MAZZA, *Da Ratzinger un tesoro di saggezza*, in *Avvenire*, 14 febbraio 2013).

49 D'altra parte, come sottolineato da Salvatori: “(...) poiché si tratta di rinuncia del Supremo Legislatore stesso, Egli è libero nella rinuncia di disporre di sé e del suo futuro come meglio giudichi per il bene della Chiesa.” D. SALVATORI, *La cessazione dell'ufficio del Romano Pontefice*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, 3(2001), p. 281.

50 Per Guzzo, la circostanza che Ratzinger abbia deciso di indossare un abito in parte diverso da quello del Papa regnante, sarebbe indice di una sorta di “...significativo processo di istituzionalizzazione dello status di Papa emerito.” L.M. GUZZO, *Ancora considerazioni sull'emeritato di Benedetto XVI*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica* (www.statoechiese.it), n. 25/2016, 11 luglio 2016, p. 20. Tale processo di istituzionalizzazione sarebbe ulteriormente confermato e rafforzato dalle parole e dagli atteggiamenti pubblici di Papa Francesco nei confronti del suo emerito predecessore: “Cosa succederà con i Papi emeriti? Io credo che dobbiamo guardare a lui come a un'istituzione. Lui ha aperto una porta, la porta dei Papi emeriti. Ce ne saranno altri, o no? Dio lo sa. Ma questa porta è aperta: io credo che un Vescovo di Roma, un Papa che sente che le sue forze vengono meno – perché adesso si vive tanto tempo – deve farsi le stesse domande che si è posto Papa Benedetto.” Cfr. FRANCESCO, *Conferenza stampa durante il volo di ritorno dalla Terra Santa*, 26 maggio 2014, in (http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/may/documents/papafrancesco_20140526_terra-santa_conferenza-stampa.html).

51 Le decisioni di Ratzinger sono state comunicate dal portavoce della sala stampa vaticana, P. Federico Lombardi, nel briefing con i giornalisti del 26 febbraio 2013. Cfr. http://it.radiovaticana.va/storico/2013/02/26/briefing_padre_lombardi_benedetto_XVI_sarà_papa_emerito/it1-668488.

52 Scrive Fantappiè: “La tradizione giuridica imporrebbe un ragionamento stringente e coerente: una volta che, per effetto della rinuncia, la persona del Papa perde l'ufficio, non ha più titolo né ragione per chiamarsi e farsi chiamare Papa. Si compie, cioè, definitivamente la separazione dei due aspetti o dimensioni che erano un tempo articolate e congiunte in unità attraverso il consenso, la persona concreta e

Nel diritto della Chiesa post-conciliare, l'istituto dell'emeritato è stato dettato dalla necessità di armonizzare l'indelebilità della consacrazione episcopale con la prescrizione delle dimissioni dei Vescovi introdotta da Paolo VI nel 1966, al fine di sancire il legame spirituale, giuridico e affettivo che continua a sussistere tra il Vescovo dimissionario e la sua Diocesi⁵³.

Dunque, proprio per evitare una disparità di trattamento ed operare un'equiparazione canonica tra la condizione del Vescovo di Roma resignante e quella dei "vescovi emeriti" che – a norma del combinato disposto dei cann. 401 e 402 §1 CIC 1983 - hanno rinunciato alle rispettive Diocesi, i canonisti avevano proposto di attribuire a Ratzinger il titolo di "Vescovo emerito di Roma", sulla base dell'ovvia considerazione, già sopra esaminata, che:

“(...) poiché per Ratzinger, ex vescovo di Roma, non può affievolirsi o scolorire in alcun modo – non difforme- mente dagli altri successori degli apostoli – la consacrazione ricevuta, egli resta vescovo, pure vescovo emerito.”⁵⁴

Tuttavia, non è mancato chi ha rilevato che anche l'attribuzione del titolo di "Vescovo emerito di Roma" potrebbe essere non opportuna e celare problematiche strettamente connesse all'essenza stessa del *munus* petrino, che restano tuttora controverse e dibattute in dottrina, dal momento che il magistero dei due Concili Vaticani non si è pronunciato in modo dirimente in merito.

Invero, il disposto del can. 331 CIC 1983 sancisce che nella medesima persona del Papa si articolano e confluiscono, al contempo, tre diversi ruoli: il supremo *munus* primaziale, il Vescovo di Roma e il capo del Collegio Episcopale. Sebbene sia innegabile l'esistenza di un'ordinazione e implicazione logica tra essi, la dottrina continua ad interrogarsi se debbano configurarsi come tre distinti uffici inerenti alla persona del Papa o, piuttosto, alla stregua di tre funzioni scaturenti tutte dall'unico ufficio primaziale⁵⁵.

il papato e, di conseguenza, si scinde nella persona concreta la sua qualificazione di vescovo consacrato e di vescovo eletto di Roma.” C. FANTAPPIE', *Riflessioni storico-giuridiche sulla rinuncia papale e le sue conseguenze*, cit., pp. 105-106. In tal senso si è espresso anche il costituzionalista Francesco Clementi: “Ritengo che sia del tutto errata quella condizione giuridica, che sto sentendo in questi giorni da parte di alcuni, di Pontefice emerito, perché, se dal punto di vista giuridico è dichiarato decaduto in ragione di un nuovo Conclave, posto in essere peraltro sulla base di dimissioni volontarie, non c'è ragione religiosa -che pure arrivo a capire- che possa ritenere corretto però il mantenimento dello *status*, oltre che del titolo. Mi rendo conto che separare la funzione giuridica da quella spirituale è un esercizio difficile, e tuttavia sono le stesse libere e volontarie dimissioni del Pontefice attualmente in carica che impongono questa lettura, a mio avviso.” F. CLEMENTI, *L'incognita del profilo giuridico di Benedetto XVI dopo le dimissioni*, intervista di G. Galeazzi, in *La Stampa*, 15 febbraio 2013. Di segno opposto Antonello Blasi, docente di Diritto Canonico alla Lateranense, che ha suggerito di continuare ad usare l'appellativo di “Sua Santità”, un po' come per la Regina madre di un regno si continua ad usare “Sua Maestà”: “Il Santo Padre resta tale. Non avrà più la sua potestà e perderà l'esercizio delle sue prerogative, ma non per questo potrà subire una diminutio del sigillo che ha avuto. Non può essere ridimensionato a Eminenza. Ratzinger resterà quindi vescovo, seppure emerito, perché è questione che riguarda l'ordine sacro, e difficilmente potrà considerarsi di nuovo cardinale, anche se quello è un titolo e lui lo è comunque.” (Cit. da R. RUSCONI, *Il gran rifiuto. Perché un Papa si dimette*, Morcelliana, 2013, p. 131).

53 L'emeritato è stato introdotto da Paolo VI con il *motu proprio Ecclesiae Sanctae*, del 6 agosto 1966 (in *Enchiridion Vaticanum*, II, n. 771), a seguito della previsione della rinuncia all'ufficio da parte dei Vescovi diocesani ed equiparati al compimento dei settantacinque anni. È stato poi recepito, con significative variazioni, nel can. 185 del CIC 1983. Sul tema si veda: B. F. PIGHIN, *Profilo giuridico del vescovo emerito*, in *Ius Ecclesiae*, 13 (2001), pp. 779-794. In relazione alla devoluzione del *titulus* di *emeritus* chiosa la Boni: “Un *titulus* invero, si ripete di consueto, onorifico, ma senza che con ciò si possa peraltro obliare la *substantia* giuridica da esso potenzialmente trainata per il vescovo che è ancora magmatica dati i suoi verdi natali nella Chiesa. Essi si radicano specialmente nel Vaticano II e nella contrastata introduzione dell'invito alla rinuncia per età, cementandosi poi nel Codice del 1983: un neonato, quindi, sguarnito di un retroterra teologico o canonistico e privo di addentellati nel plurisecolare e ricchissimo arsenale lessicale propriamente ecclesiale, essendo mutuato *ab extra*, segnatamente dalle costumanze accademiche (anche se non solo).” G. BONI, *Due Papi a Roma?*, cit., pp. 49-50.

54 Cfr. *Ivi*, p. 50. Tuttavia, è stata rilevata la sussistenza di almeno due motivi ostativi che non consentirebbero l'automatica applicazione analogica dell'istituto dell'emeritato alla situazione determinata dalla cessazione dall'ufficio di Romano Pontefice. Infatti, il vigente can. 185 CIC dispone: “A colui, che perde l'ufficio per raggiunti limiti d'età o per rinuncia accettata, può essere conferito il titolo di emerito.” Dunque trattasi di un istituto applicabile ad ogni ufficio ecclesiastico la cui perdita sia determinata da una delle due circostanze dettate dal canone stesso. Orbene, nel caso della *renuntiatio pontificalis*, evidenzia L. M. Guzzo: « (...) la legge canonica non prevede la perdita dell'ufficio ecclesiastico di Romano Pontefice per raggiunti limiti d'età, come invece è previsto per il Vescovo diocesano (cfr. can. 401, §1); il canone 185 parla espressamente di rinuncia accettata e, invece, a norma del can. 332, §2, nell'eventualità in cui il Romano Pontefice rinunci al suo ufficio non si richiede che qualcuno lo accetti. Per lo stesso motivo neppure il can. 402, §1, può essere interpretato, in via analogica, per il Vescovo di Roma, in quanto anche in questo caso “la rinuncia all'ufficio (deve essere) stata accettata” ». L. M. GUZZO, *Ancora considerazioni sull'emeritato di Benedetto XVI*, cit., p. 18. A fronte di quello che egli definisce “processo di istituzionalizzazione del Papa emerito”, l'autore auspica una più analitica disciplina legislativa della rinuncia del Romano Pontefice, proponendo una parziale riforma del can. 185 §3, nella parte in cui non prevede che il titolo di emerito possa essere conferito anche per la rinuncia che non richiede accettazione, così da contemplare espressamente la rinuncia pontificale.

55 C. FANTAPPIE', *Riflessioni storico-giuridiche sulla rinuncia papale e le sue conseguenze*, cit., p. 107: “(...) resta controverso, in dottrina, se si possano distinguere e separare, dal punto di vista del loro fondamento, i due uffici-base: quello, anteriore, di primate della Chiesa, di origine divina, concesso direttamente e personalmente a Pietro e ai suoi successori, e quello, posteriore, di vescovo di Roma, cui tale ufficio è unicamente annesso per il vincolo che lega Pietro e il suo successore alla sede apostolica.”

Sulla base di questa premessa, se si accetta la tesi secondo la quale, nella persona dell'unico Successore di Pietro, l'ufficio primaziale è distinguibile e scorporabile ontologicamente da quello di Vescovo di Roma, allora la rinuncia ai due uffici implicherebbe effetti diversi e la consacrazione episcopale – giacché ricevuta posteriormente all'ufficio di Primate - giustificerebbe la devoluzione al Papa rinunciante del *titulus* di Vescovo emerito della Diocesi di Roma⁵⁶. Se, invece, si ritiene che il ruolo di Vescovo di Roma e quello di Primate della Chiesa universale danno vita ad un unico ed inscindibile ufficio – in virtù delle loro strette e reciproche implicazioni e del necessario e indissolubile vincolo che lega il Vicario di Cristo alla Cattedra romana –, allora non sarebbe possibile distinguere, anche nel caso della rinuncia, le due funzioni e, conseguentemente, si rivelerebbe inopportuno attribuire al resignante l'emeritato in relazione al suo ufficio di Vescovo dell'Urbe⁵⁷.

La Santa Sede non ha motivato le ragioni che l'hanno condotta ad optare ufficialmente per il titolo di "Papa emerito"⁵⁸: è possibile che possa essersi rivelata determinante nella scelta la necessità di preservare il Papato da ambiguità – diffuse nell'opinione pubblica a seguito dell'annuncio della rinuncia e della prima ipotesi circolata di attribuire a Ratzinger il titolo di "Vescovo emerito di Roma" - che avrebbero rischiato di ridurlo a considerare una sorta di mero ufficio burocratico⁵⁹.

Ma tale scelta, nel fugare un possibile equivoco, ne ha ingenerato un altro, scaturente non soltanto dalla confusione che la compresenza di un Papa regnante e di un Papa emerito potrebbe suscitare, ma anche da una serie di anomalie e incongruità sul piano teologico e canonico.

Come sottolineato da illustri canonisti, non si rivela affatto opportuna per la Chiesa la contemporanea presenza di due persone che portano il medesimo *titulus* di Papa, sebbene una di esse con la specificazione di "emerito", poiché se il supremo ufficio primaziale del Successore di Pietro è chiamato a rappresentare anche simbolicamente l'unità del Corpo mistico del Cristo, allora esso può incarnarsi di volta in volta in un'unica persona⁶⁰.

A maggior ragione, occorre considerare che, sotto il profilo giuridico, è possibile qualificare come "Papa" soltanto colui che eserciti in tutto e per tutto le funzioni uniche e singolari annesse al suo ufficio o ministero; l'emerito, invece, conserva il titolo, il grado e gli onori del suo ufficio, ma non ne esercita più il potere, ossia la funzione⁶¹.

Altri canonisti hanno, altresì, evidenziato come accoppiare l'aggettivo "emerito" al sostantivo "Papa" lasci titubanti e

56 Cfr. D. PALMIERI, *Tractatus de romano pontifice cum prolegomeno De Ecclesia*, Ex Off. Libreria Giachetti, Filii Et Soc., Prati, 1892, thesis VIII, pp. 399 e ss. Nell'opera si evidenzia come la neoscolastica distinguesse nel Primato petrino la *lex successionis* – ovvero la divina istituzione del Primato e della sua perennità – dalla *conditio successionis*, ossia l'elezione a Vescovo di Roma, che rappresenta il titolo o causa efficiente in ragione di cui una persona piuttosto che un'altra succede nell'ufficio di Pietro.

57 Cfr. J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, prefazione all'edizione italiana di G. Lo Castro, Giuffrè, Milano, 1989, p. 271. L'autore sostiene che la separazione degli uffici papali intaccherebbe il principio della successione petrina e minerebbe l'unitarietà e il fondamento stesso del papato. Anche per Fantappiè, la devoluzione a Ratzinger del *titulus* di "Vescovo emerito di Roma" potrebbe recare intrinsecamente il pericolo che si affermi: "(...) in modo indiretto la teoria che anche il vescovo di Roma a 75 anni dovrebbe presentare le proprie dimissioni. Attenzione, il titolo non è neutro! E sono convinto che non si dovrebbe smarrire la differenza sostanziale tra l'ufficio di un qualsiasi vescovo e quello del vescovo di Roma, dotato di un carisma proprio. Il pericolo è di svilire la funzione del ministero petrino. E di trasformare il papato in un ufficio funzionariale e burocratico." C. FANTAPPIÈ, *Quando Pietro depone le chiavi*, intervista di Umberto Folena, in *Avvenire*, 21 febbraio 2013.

58 Si veda G. BONI, *Due Papi a Roma?*, cit., p. 49: «Le circostanze hanno indotto a pensare che, con non lievi esitazioni, si sia proceduto in tale direzione anche per compiacere lo stesso Ratzinger, il quale però di recente ha dichiarato che avrebbe agognato di farsi chiamare "Vater Benedict", "Padre Benedetto", capitolando poi dinanzi alla pervicace ostinazione altrui».

59 C. FANTAPPIÈ, *Riflessioni storico-giuridiche sulla rinuncia papale e le sue conseguenze*, cit., p. 108: «Non va infatti dimenticato che, all'annuncio della prima denominazione di vescovo emerito, studiosi d'orientamento laico, teologi dissenzienti e qualche esponente di Curia avevano dato un'interpretazione innovativa e modernizzante tendente a fare del papato un ufficio o ministero a termine come quello degli altri vescovi oppure, peggio, una sorta di amministratore delegato della Chiesa cui poteva essere revocato il mandato».

60 Cfr. C. CARDIA, *Universalità della funzione petrina. Ipotesi ricostruttive*, in *Ius Ecclesiae*, 23 (2011), pp. 33-

61 Cfr. C. FANTAPPIÈ, *Riflessioni storico-giuridiche sulla rinuncia papale e le sue conseguenze*, cit., p. 109: «O il Papa c'è, e allora esercita le sue piene funzioni di supremo pastore della Chiesa *in actu* oppure non c'è, e allora siamo nel regime della *Sedes apostolica vacans*. Non si può prevedere nella Chiesa né una sorta di consolato, sul modello romano, né la coesistenza di due papi, seppure l'uno in pieni poteri, l'altro senza poteri. Proprio la posizione unica e sostanziale che rappresenta nella Chiesa Cattolica non permette di concepire, sotto qualsiasi titolo, un Papa che non sia nel pieno delle sue funzioni e dei suoi poteri». Ad analoghe conclusioni perviene la Boni: «Si potrebbe infine opporre all'appellativo di pontefice emerito che è ontologicamente papa l'attuale titolare della giurisdizione, l'attuale vescovo di Roma pleno iure e lui solo, papa e successore di Pietro quale vescovo Roma con giurisdizione appunto in un preciso momento storico: e la qualifica di papa emerito annebbierebbe tale topica concomitanza». Sulla base di queste considerazioni, la Boni – pur condividendo la tesi che non vi sia separazione, nella persona del papa, tra l'ufficio di Primate e quello di Vescovo di Roma, ma sia, tuttavia, possibile operarne una distinzione che in nulla sminuirebbe o corroderebbe la sacramentalità e la collegialità episcopale – giunge ad affermare che: «Il titolo di vescovo emerito di Roma, dunque, se si tralasciano le pecche tutto sommato tollerabili che ad esso possono addossarsi, si conviene sia il più confacente: e anzi, da un certo punto di vista, ci pare, il tesaurizzare la relazione con la diocesi di Roma, e dunque il serbare la romanitas, può rivestire uno spessore ecclesologico, pastorale e soprattutto ecumenico da non sottovalutare.» G. BONI, *Due Papi a Roma?*, cit., pp. 52-53.

non risulti condivisibile per tutta una serie di altre problematiche motivazioni: anzitutto, la locuzione “Papa emerito” – analogamente a quella di “Vescovo emerito di Roma”, sebbene in maniera meno penetrante – potrebbe indurre a pensare che anche il Papa sia tenuto a rassegnare la propria rinuncia ad una scadenza temporale determinata, così come previsto dal Codice per i Vescovi⁶²; in secondo luogo, l’istituto dell’emeritato, delineato dal can. 185 CIC 1983, non risulta applicabile al Pontefice, per il quale non sono stabiliti limiti d’età e la cui rinuncia non richiede accettazione; infine, sebbene l’aggettivo emerito si abbini, nella comune prassi, all’ufficio che si è ricoperto, l’unicità dell’ufficio petrino non dovrebbe essere suscettibile di applicazioni analogiche, bensì pretendere un trattamento peculiare e inimitato⁶³.

Tutte le problematiche relative al nuovo *status* soggettivo di Ratzinger e alle contraddizioni latenti nel titolo di “Papa emerito” da lui prescelto, scaturiscono, in ultima analisi, dalla circostanza che Benedetto XVI, nel dichiarare alla Chiesa universale la sua *intentio renuntiandi*, si è sensibilmente distaccato dalla consolidata tradizione canonistica. Mentre quest’ultima ha sempre impostato la tematica della rinuncia nell’ottica della distinzione tra *potestas ordinis* e *potestas iurisdictionis*, presupponendo un legame inscindibile tra la titolarità e l’ufficio, in forza del quale chi rinuncia e non è più titolare dell’ufficio perde automaticamente ogni tipo di esercizio dell’ufficio stesso, il teologo Ratzinger prospetta una diversa e ben più complessa rappresentazione⁶⁴.

Nella convinzione che chi assume il ministero petrino, sin dal momento dell’accettazione dell’elezione, risulta impegnato per sempre dal Signore nel servizio da rendere alla Chiesa universale e – trovandosi ad essere legato in modo permanente con il dono divino del papato - non sarà più possibile scindere in lui la dimensione privata da quella pubblica, Ratzinger ritiene che colui che rinuncia al *munus* di cui è investito perde la *potestas*, ossia i poteri annessi ad esso, ma non per questo risulta totalmente reciso dal *munus*⁶⁵.

Diverse sono state le ipotesi avanzate nel tentativo di esplicitare il pensiero del Pontefice resignante emergente dalle parole della sua *Declaratio*⁶⁶ e dagli altri discorsi tenuti nel corso dei suoi ultimi interventi pubblici nell’interstizio intercorrente tra l’11 e il 28 febbraio 2013⁶⁷.

62 Ma bisogna considerare la sostanziale differenza sussistente tra il Papa e gli altri membri del Collegio Episcopale: nel Vescovo della Chiesa di Roma, infatti, permane l’ufficio concesso singolarmente a Pietro: si tratta di una successione personale e non organica, come per tutti gli altri Vescovi.

63 La Boni evidenzia, inoltre, come potrebbe ingenerarsi un ulteriore dubbio in merito alla circostanza se l’emeritato debba essere conferito a tutti i Pontefici che hanno rinunciato, analogamente a quanto accade per i Vescovi diocesani, o presupponga, invece, un giudizio di effettiva meritevolezza. E, sempre per sottolineare l’inadeguatezza dell’istituto dell’emeritato, così come concepito e delineato dal CIC vigente per i Vescovi, in rapporto all’ufficio papale, la Boni ricorda come la qualifica episcopale non possa essere concepita alla stregua del ricoprire un ufficio, dal momento che scaturisce dalla consecrazione ed imprime un carattere indelebile; il papato, invece, essendo un ufficio *ordinatione divina stabiliter constitutum*, non è certo l’ultimo grado del sacramento dell’Ordine: « (...) i doni che rendono possibile l’infallibilità e il primato di giurisdizione papale sono dati senza dubbio al successore di Pietro: ma, a differenza del dono spirituale trasmesso nel sacramento dell’ordine, sono concessi alla persona concreta solo nella sua relazione con la Chiesa universale e, quindi, come persona pubblica. Il primato non è un sacramento – non è mai stato così nella tradizione teologica, per la quale “*Papa est nomen iurisdictionis*” -, ma una missione per la Chiesa universale, una partecipazione nella quale è stata conferita da Cristo a Pietro e ai suoi successori. È da rigettarsi la tesi – invero del tutto minoritaria – che il papato sia il grado supremo del sacramento dell’ordine per cui l’ordinazione relativa del papa per la sede primaziale sarebbe un’ordinazione episcopale specifica infondente un carattere indelebile: ciò che, tra l’altro, inibirebbe la rinuncia». G. BONI, *Due Papi a Roma?*, cit., pp. 52.

64 Si veda C. FANTAPPIE’, *Riflessioni storico-giuridiche sulla rinuncia papale e le sue conseguenze*, cit., p. 109: “Il primo dato importante da rilevare è che Benedetto XVI, nella dichiarazione di rinuncia del 10 febbraio 2013, ha impiegato una terminologia differente tanto da quella di usata da Celestino V (*renuntiare papatui*) quanto da quella prevista dal codice canonico (*renunciatio muneris*). La sua opzione innovativa, certamente valutata con grande attenzione, è stata quella di rinunciare al ministero (*renunciatio ministerii*)”.

65 Gli schemi teologici di Benedetto XVI insistono molto sul concetto di *munus*, rinviando ad una qualificazione più estesa di quella di *officium*. Cfr. sul tema P. ERDO, *Ministerium, munus et officium in Codice iuris canonici*, in *Periodica de re morali canonica liturgica*, 78 (1989), pp. 411-436.

66 Cfr. BENEDICTUS PP. XVI, *Declaratio*, 11.II.2013, in *L’Osservatore Romano*, lunedì-martedì 11-12 febbraio 2013, p. 1: “Sono ben consapevole che questo ministero, per la sua essenza spirituale, deve essere compiuto non solo con le opere e con le parole, ma non meno soffrendo e pregando”.

67 Si veda, in particolare, il discorso tenuto da Ratzinger nel corso della sua ultima Udienza generale del 27 febbraio 2013: “Qui permettemi di tornare ancora una volta al 19 aprile 2005. La gravità della decisione è stata proprio anche nel fatto che da quel momento in poi ero impegnato sempre e per sempre dal Signore. Sempre – chi assume il ministero petrino non ha più alcuna privacy. Appartiene sempre e totalmente a tutti, a tutta la Chiesa. (...) Il sempre è anche un per sempre – non c’è più alcun ritornare nel privato. La mia decisione di rinunciare all’esercizio attivo del ministero, non revoca questo. Non ritorno alla vita privata, a una vita di viaggi, incontri, ricevimenti, conferenze eccetera. Non abbandono la croce, ma resto in modo nuovo presso il Signore Crocifisso. Non porto più la potestà dell’ufficio per il governo della Chiesa, ma nel servizio della preghiera resto, per così dire, nel recinto di San Pietro. San Benedetto, il cui nome porto da Papa, mi sarà di grande esempio in questo. Egli ci ha mostrato la via per una vita che, attiva o passiva, appartiene totalmente all’opera di Dio.” BENEDICTUS PP. XVI, *Udienza Generale*, 27 febbraio 2013, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IX: 2013(gennaio-febbraio) cit., p. 272.

In particolare, secondo una parte della dottrina⁶⁸, Benedetto XVI avrebbe inteso operare una duplice differenziazione: quella tra “*munus petrinum*” e “*executio muneris*”, ossia la sua amministrazione; e l'altra tra un'*executio* amministrativo-ministeriale e una di natura più spirituale. In questa prospettiva, Benedetto XVI avrebbe rinunciato al *ministerium* papale ma non al *munus petrinum*, al quale rimarrebbe indissolubilmente legato, continuando ad esercitarlo su un piano non più ministeriale ma unicamente spirituale, attraverso la preghiera e la sofferenza⁶⁹.

Secondo un'ulteriore ipotesi interpretativa, sull'esempio di San Benedetto, Ratzinger avrebbe pensato per sé ad una sorta di terzo *status*, diverso sia dalla condizione precedente l'ascesa al Soglio pontificio che da quella di suprema direzione della Chiesa, estrinsecantesi in un servizio operoso da continuare a rendere alla Comunità Ecclesiale non più attraverso la vita attiva di governo, bensì mediante quella contemplativa⁷⁰.

Ma la dottrina maggioritaria ritiene teologicamente insufficienti ed incomplete sia la teoria del “*munus petrinum*”, sia quella della “*renuntiatio mystica*”. Tale corrente interpretativa, partendo dal presupposto della centralità che, nella teologia del ministero ordinato elaborata da Ratzinger⁷¹, rivestono il fondamento sacramentale e la categoria di missione⁷², ritiene che la questione sia da ricondurre non tanto nella distinzione tra *munus* ed *executio* o tra i diversi *corpora* papali, quanto al problema della relazione tra la dimensione sacramentale (ontologica) e quella ministeriale (storica), delineando, così, i tratti di un *munus petrinum* che, pur non essendo un grado dell'ordine, rinvierebbe a

68 Cfr. S. VIOLI, *La rinuncia di Benedetto XVI. Tra storia, diritto e coscienza*, in *Rivista teologica di Lugano*, 18 (2013), pp. 203-214.

69 Consapevole del profondo significato dell'opposta scelta del suo predecessore, che aveva offerto la propria debolezza fisica conferendo al suo servizio primaziale i contorni del martirio, Ratzinger ribadisce la natura essenzialmente spirituale del ministero petrino, che impedisce di valutarlo esclusivamente nell'ottica dell'attivismo funzionale: l'ufficio papale non dev'essere esercitato solo attraverso le categorie umane delle parole e dell'opere, ma anche attraverso la più eloquente testimonianza della preghiera e della sofferenza (... “*non solum agendo et loquendo exsequi debere, sed non minus patiendum et orandum*”).

Tuttavia, dinanzi alle richieste sempre più esigenti della società odierna e alle sempre più delicate e complesse problematiche che attraversano i tempi moderni agitando con i loro flutti la Barca di Pietro, la sola natura mistica e spirituale del servizio petrino non appare sufficiente: il Papa teologo riconosce la propria inadeguatezza perché comprende la necessità per la Chiesa universale, così come già accade per le chiese particolari, di avere un timoniere vigoroso non solo nell'animo e nella fede ma anche nel corpo (... “*etiam vigor quidam corporis et animae necessarius est*”), poiché il pieno possesso delle energie si rivela, ormai, condizione imprescindibile per essere all'altezza delle sfide cui la Chiesa va incontro.

Anche per Guzzo: “Il sempre e il per sempre stanno a significare il particolare legame del Papa emerito con la Chiesa di Roma, nel quale recinto egli resta. È nel riferimento alla vita contemplativa che l'istituto del Papa emerito si carica di un proprio specifico ministero, senza peraltro comportare una stretta vita claustrale come per alcuni ordini religiosi.” Cfr. L.M. GUZZO, *Ancora considerazioni sull'emeritato di Benedetto XVI*, cit., p. 21.

70 Cfr. V. GIGLIOTTI, *La tiara deposta. La rinuncia al papato nella storia del diritto e della Chiesa*, cit., pp. 423-424. Per Gigliotti, la nuova condizione del Papa che ha rinunciato: “(...) non sarà più di natura governativa o giurisdizionale, a qualunque titolo e grado, e nemmeno privata, ma mistica e spirituale”. Ciò condurrebbe a trasformare la portata del ministero petrino dalla *plenitudo potestatis* a quella che Gigliotti definisce “...*plenitudo caritatis*”. Ma, nel ribadire con forza la monocraticità dell'ufficio di Romano Pontefice e scongiurare il campo da qualsiasi tentativo di esaltazione della scelta mistica di Ratzinger che possa far passare in subordine e sminuire l'*executio muneris* che spetta al suo Successore, nella sua dimensione attiva di conduzione e direzione del *populus Dei* quale unico detentore della suprema potestà di giurisdizione concessa dal Cristo a Pietro, la Boni chiosa: “(...) la croce si porta sia nella pace del monastero sia nel fragore della battaglia, sia rinunciando al governo sia governando. L'appartarsi di Ratzinger nella preghiera ha senza dubbio una valenza cristocentrica ed escatologica vivida e prorompente: non però in antitesi con chi a tale scelta non ha acceduto in passato e non accederà in futuro. V'è nella Chiesa una complementarietà tra vita contemplativa e vita attiva, nella pluralità dei carismi da cui ogni tappa dell'avventura terrena della compagine ecclesiale è ossigenata: e quindi nella complementarietà tra *Ecclesia spiritualis* e *Ecclesia carnalis*, tra *Ecclesia caritatis* ed *Ecclesia iuris* che il Vaticano II ha affermato. Anzi, se si legge senza occhiali preconcepi, ci pare possa cogliersi in filigrana nella *Declaratio* di Benedetto XVI – proprio nello scandirsi e nel susseguirsi delle parole e delle frasi – un'accentuazione dell'importanza di un governo saldo e forte della Chiesa.” G. BONI, *Due Papi a Roma?*, cit., pp. 72-73.

71 Infatti, il teologo Ratzinger ha sempre ritenuto nefaste le conseguenze della separazione medievale tra *ordo* e *iurisdictio*, ritenendo che tale separazione riduca la Chiesa a un mero: “(...) apparato giuridico, un tessuto di leggi, di ordinamenti, di diritti...” Da questa idea di separazione discende, altresì, una concezione del primato petrino fondato sul primato della giurisdizione, che avrebbe stravolto la visione della Chiesa, facendo discendere poteri e funzioni dal vertice alla base attraverso deleghe e mandati. Cfr. J. RATZINGER, *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul mistero*, a cura di G. Canobbio, Morcelliana, Brescia, 1986, pp. 165-169.

Invece, a partire dall'*Ut unum sint* di Giovanni Paolo II il primato papale tende ad essere ripensato come una forma particolare di esercizio del ministero episcopale, dotata di un carisma proprio ed esclusivo, valorizzandone il radicamento pastorale nella sede romana ed il compito primario di garantire la trasmissione dell'autentica fede apostolica.

72 “Ora, mentre la prima idea implica l'abbandono della nozione giuridica di ufficio a favore di quella sacramentale di ministero, la seconda, necessariamente coordinata alla prima, implica l'esistenza di una missione vicariale di Cristo che, nel caso del Successore di Pietro, assume un carattere specifico. Persona e ufficio sarebbero scindibili sul piano ministeriale ma resterebbero indissolubili sul piano sacramentale. Da qui l'idea della continuazione della missione personale di Ratzinger nella preghiera e nella sofferenza.” C. FANTAPPIE', *Riflessioni storico-giuridiche sulla rinuncia papale e le sue conseguenze*, cit., p. 113. In analogo senso si esprime, sulla scia del pensiero di Ratzinger: A. CARRASCO ROUCO, *La rinuncia al Ministero Petrino. Nota teologica*, in *Scripta Theologica*, 45 (2013), pp. 467-475.

una missione permanente di natura sacramentale che non cesserebbe col venir meno dell'ufficio-ministero⁷³. In tal modo, l'origine dei problemi interpretativi scaturiti dalla rinuncia di Ratzinger viene collocata all'interno del più ambito dibattito concernente la fonte specifica della giurisdizione papale, ove, a seguito degli orientamenti adottati dal Vaticano II, si assiste al divario concettuale tra due prospettive un tempo perfettamente coordinate e integrate ed oggi non sempre procedenti in direzione unitaria e convergente⁷⁴: quella prevalente tra i canonisti, che fa derivare il potere papale dalla potestà di giurisdizione, considerata origine e fondamento di ogni altra potestà nella Chiesa; e quella dei teologi conciliari, secondo la quale le specifiche funzioni del Pontefice discenderebbero primariamente dalla dimensione sacramentale dell'episcopato⁷⁵.

Sarebbe, pertanto, necessaria un'opera di sintesi e di armonizzazione tra le due diverse prospettive dei teologi e dei canonisti che, pur continuando ad indagare il significato più profondo del primato petrino e delle sue possibili forme di estrinsecazione future, non abbandoni le importanti distinzioni cui è giunto il diritto canonico, come quella tra potestà d'ordine e di giurisdizione, di modo che il necessario recupero della dimensione sacramentale non conduca ad opporre le istanze della Chiesa-sacramento a quelle della Chiesa-istituzione.

Al netto delle analizzate disquisizioni teologico-canonistiche sul profilo giuridico soggettivo assunto dal Pontefice resignante e dei dubbi interpretativi che un gesto di così grave portata e straordinarietà⁷⁶ per la Chiesa ha lasciato aperti nel dibattito e nel confronto dottrinale, alla luce di quanto detto si comprende come l'atto di rinuncia di Benedetto XVI sia perfettamente conforme a quanto disposto dall'Ordinamento Canonico e rispetti tutti i requisiti e le condizioni che il Codice richiede per la validità e legittimità della rinuncia all'ufficio papale, affinché un atto tanto grave e pregnante di significato e conseguenze, anche incognite, possa essere in ogni caso compiuto nell'interesse superiore della Chiesa, che il Successore di Pietro è chiamato a servire ed amare "...più di costoro"⁷⁷.

Nell'auspicio di una più analitica disciplina legislativa della rinuncia del Romano Pontefice⁷⁸, che possa fugare le problematiche interpretative rimaste insolute, è incontestabile la "...sconvolgente libertà interiore"⁷⁹ che l'anziano teologo e Pontefice Ratzinger ha mostrato attraverso la sua volontaria discesa dal Soglio, dando prova di un legame così pieno e inscindibile col Cristo – testimoniato da quel suo desiderio di voler rimanere "...nel recinto di San Pietro" - da condurlo ad offrire sé stesso, la sua preghiera e la sua sofferenza, *pro salute Ecclesiae*, nell'intima e fiduciosa consapevolezza che la Barca della Chiesa sia destinata a seguire, tra i flutti del suo pellegrinaggio terreno verso la stella polare della Patria celeste, le sagge e misteriose rotte tracciate provvidenzialmente dal suo Divin Timoniere.

Sotto il profilo della sensibilità personale di ciascuno e nell'ottica di un codice d'interpretazione emotivo e mondano, le motivazioni che hanno indotto Ratzinger a compiere questo passo storico possono essere condivisibili o meno, ma non si può non riconoscere che la rinuncia è un atto che richiede una grande maturità, umana e sacerdotale. Rendersi umilmente consapevoli e dichiarare pubblicamente i propri limiti, la propria debolezza e incapacità di guidare la

73 Cfr. C. FANTAPPIE', *Riflessioni storico-giuridiche sulla rinuncia papale e le sue conseguenze*, cit., p. 113. L'autore, nel tentativo di ricostruire ed interpretare il pensiero di Ratzinger emergente dal discorso tenuto nel corso della sua ultima Udienza generale, avanza un'ulteriore ipotesi: «Nell'affermazione espressa da Ratzinger di voler restare "nel recinto di San Pietro" e di prendere esempio da San Benedetto si potrebbe cogliere un aggancio con la tradizione monastica benedettina, secondo cui l'abate perpetuo dimissionario restava prelato, conservando le insegne e il nome di abate, e al tempo stesso monaco, dedito alla preghiera nel monastero dove aveva fatto la professione o dove era stato eletto abate. Del resto i papi-monaci dell'IX secolo avevano concepito il papato al pari di un *abbas universalis* che deve guidare, nutrire e pascere il gregge affidatogli da Cristo». *Ibidem*, nota 68.

74 Cfr. C. FANTAPPIE', *Ecclesiologia e canonistica nel post-Concilio*, in *Periodica de re canonica*, 103 (2014), pp. 165-205.

75 G. GHIRLANDA, *Cessazione dall'ufficio di Romano Pontefice*, cit., pp. 459-460: "(...) l'affermazione che la potestà primaziale del Romano Pontefice viene dalla consacrazione episcopale e non dall'accettazione dell'elezione implica che, nell'eventualità che il Papa cessi dal suo ufficio non a causa di morte, non perderebbe mai tale potestà, in quanto conferita da un atto sacramentale che comporta un carattere indelebile".

76 Si veda G. BONI, *Due Papi a Roma?*, cit., p. 42: « (...) siamo persuasi che la *renuntiatio* dell'anziano pontefice abbia avuto una portata certamente non eversiva, assurgendo quasi a epifania e segnacolo della realtà teandrica della Chiesa, in cui la caducità dell'umano si ricorda all'eternità divina: ma che altrettanto certamente vada qualificato come *factum inauditum* con un impatto forte, ponendo una cesura la quale, pur essendo astrattamente contemplata, nondimeno resta traumatica e comunque non ordinaria. La rinuncia del successore di Pietro è e deve rimanere "un meccanismo straordinario": d'altra parte si è notato che attraverso l'espressione usata nel testo del canone 332 §2 ("*Si contigat ut...renuntiet*"), non si formula in modo positivo il diritto di rinunciare positivamente, come aveva decretato Bonifacio VIII ("*Romanum Pontificem posse libere resignare*"), ma si mira a indicare proprio il carattere eccezionale e straordinario della rinuncia. Ovviamente, a scanso d'incomprensioni, intendiamo una straordinarietà (*extra ordinem*) "di fatto", della decisione di ogni Pontefice (...). Non, invece, una straordinarietà propriamente "di diritto", della rinuncia in quanto tale, per la quale invero (...) non si registrano agganci normativi dirimenti ».

77 Cfr. VANGELO DI GIOVANNI, 21, 15-19.

78 Si vedano, in merito, le riflessioni di BONI G., *Rinuncia del Sommo Pontefice al munus petrino, sedes romana vacans aut prorsus impedita: tra ius conditum e ius condendum*, in *Ephemeridies Iuris Canonici*, 56, 2016, pp. 71-107.

79 Cfr. A. BETTETINI, *Profili storico-dogmatici della rinuncia del Pontefice al ministero di Vescovo di Roma*, cit., p. 248.

Chiesa con il debito vigore, è indice di spiccata umanità, di forte coraggio e risolutezza di pensiero, non certo di debolezza. Rinunciare rappresenta un fallimento esclusivamente nella prospettiva del mondo, nel quale si “è” solo se ci si afferma, a ogni costo, nel delirio di onnipotenza ed egoismo che, spesso, rende incapaci di riconoscere la propria fragilità e i limiti naturali e morali dell’agire e che, come dimostrato dalle ultime vicende degli scandali curiali, si annida anche tra le alte gerarchie ecclesiastiche.

La rinuncia di Ratzinger fa trionfare una logica diversa, quella dell’uomo di Fede, capace di mostrare una profonda libertà dall’io e un totale abbandono in Colui che ha piantato la vigna⁸⁰, di cui il Papa tedesco si è dichiarato, sin dal primo istante del suo Pontificato, solo un umile lavoratore. Il Signore stesso invita i suoi discepoli ad esercitare il servizio nella Chiesa con umiltà: *“Quando avrete fatto tutto quello che vi è stato comandato, dite: Siamo servi inutili; abbiamo fatto quanto dovevamo fare”*⁸¹.

Animato da questo spirito evangelico, Ratzinger mostra di comprendere che l’essenza più autentica e profonda del Ministero Petriano si cela nel titolo di *“Servus servorum Dei”* e che il suo compito è soltanto e semplicemente quello di prestare servizio alla Chiesa⁸², non sulla base di un proprio progetto o di una logica personale, ma guidato unicamente da ciò che Dio suggerisce attraverso le circostanze: perciò, dopo aver interrogato a lungo la propria coscienza agli occhi del Cristo che lo ha scelto come suo Vicario, è giunto alla consapevolezza di non essere più in grado di servire efficacemente la Chiesa nell’esercizio di un *munus* tanto delicato e impegnativo come quello petrino e, per amore della Chiesa e onde salvaguardarne il *“bonum commune”*, è stato capace di deporre le chiavi del Regno - affidategli direttamente dal Cristo, in virtù del carattere perpetuo della successione apostolica⁸³ -, rinunciando al potere primaziale “di legare e di sciogliere”. Il Pontefice ha maturato questa sua decisione non certo fuggendo da Dio ma, anzi, rifugiandosi in Lui, rimanendo nel “recinto di San Pietro” per offrire alla Comunità Ecclesiale il seme fertile della propria preghiera e della propria sofferenza: solo chi ama profondamente è capace di compiere delle rinunce e, nel dono totale di sé, è in grado di concretizzare delle scelte che realizzano il bene di chi si ama.

In tutto questo, il teologo Ratzinger, mostrando passione totale per il servizio al gregge affidatogli e totale distacco dalle logiche del mondo, è stato sostenuto e animato da un’unica, rassicurante, certezza: la Chiesa non appartiene agli uomini chiamati al suo servizio ma a Colui che ne è la vera e unica guida, il Cristo.

Perciò, tra le onde burrascose di qualsiasi tempesta, qualunque sia la difficoltà che agita il suo cammino o la situazione nuova, imprevedibile ed eccezionale, con la quale è chiamata a confrontarsi, la Barca di Pietro rimane salda, poiché al suo timone vi è il Cristo, sempre pronto a porgerle la mano⁸⁴ e a guidarla verso il porto sicuro, facendole percorrere quella rotta, imperscrutabile e, spesso, incomprensibile ai nostri occhi, che Egli ha tracciato, al di là delle contingenze degli uomini e degli eventi.

80 Dopo aver individuato, nel corso degli otto anni del suo Pontificato, l’origine e la causa principale della crisi contemporanea e dei problemi che agitano pesantemente la Chiesa e il mondo nella mancanza di Fede, a sua volta determinata dal relativismo ideologico e da una profonda crisi valoriale, è proprio attraverso questo gesto di totale abbandono a Dio, testimonianza di una grande e profonda fede personale, che il Papa ha indicato il cammino per tutti, tracciando con chiarezza la strada per la riforma e il rinnovamento della Chiesa e per una ridefinizione delle sue istituzioni, in piena coerenza con lo spirito del Concilio Vaticano II.

81 Cfr. VANGELO DI LUCA, 17, 10.

82 In quest’ottica, la rinuncia di Benedetto XVI non segna solo la fine del suo Pontificato, ma rappresenta la fine di un simbolo, di un tempo della Chiesa, affermatosi dal Concilio di Trento in avanti, nel quale il Papato si è contraddistinto per la sua aurea quasi sacrale e per un carattere di forte separatezza; al contempo, pone le basi per una nuova periodizzazione nella storia della Chiesa, caratterizzata da una ridefinizione del significato simbolico del Primato Petriano e da un graduale riavvicinamento della figura del Vescovo di Roma a quella degli altri Vescovi, attraverso una sua connotazione in senso meno sacrale e carismatica e più collegiale e funzionale.

83 Cfr. VANGELO DI MATTEO, 16, 18-19.

84 Cfr. VANGELO DI MATTEO, 14, 24-32.

BIBLIOGRAFIA

Documenti dei Romani Pontefici

- PAULUS PP. VI, Lettera Apostolica M.P. *Ecclesiae Sanctae*, 6 agosto 1966, AAS 58 (1966) 757-787.
- JOANNES PAULUS PP. II, Const. apost. *Universi Dominici Gregis* de Sede Apostolica vacante deque Romani Pontificis electione, 22.II.1996, in AAS 88 (1996), 305-343.
- BENEDICTUS PP. XVI, *Luce del Mondo. Il Papa, la Chiesa e i segni dei tempi. Una conversazione con Peter Seewald*, LEV, Città del Vaticano, 2010.
- BENEDICTUS PP. XVI, *Declaratio di rinuncia al ministero di Vescovo di Roma*, 11.II.2013, in *L'Osservatore Romano*, lunedì-martedì 11-12 febbraio 2013.
- BENEDICTUS PP. XVI, *Udienza generale del 27 febbraio 2013*, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2014, p. 271.
- BENEDICTUS PP. XVI, *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IX: 2013 (gennaio-febbraio), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2014, pp. 210-272.
- FRANCISCUS PP., *Conferenza stampa durante il volo di ritorno dalla Terra Santa*, 26 maggio 2014, in (http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/may/documents/papafrancesco_20140526_terra-santa-conferenza-stampa.html).

Legislazione Canonica

- *Codex Iuris Canonici*, PII X Pontificis Maximi iussu digestus, BENEDICTI Papae XV auctoritate promulgatus, AAS 9(1917) pars II.
- *Codex Iuris Canonici*, PII X Pontificis Maximi iussu digestus, BENEDICTI Papae XV auctoritate promulgatus, praefatione, fontium annotazione et indice analyticò-alphabeticò ab Petro Card. Gasparri auctus (Romae 1917).
- *Codex Iuris Canonici*, auctoritate IOANNIS PAULI PP. II promulgatus, in AAS 75(1983) pars II.
- *Codice di Diritto Canonico*, testo ufficiale e versione italiana, sotto il patrocinio della Pontificia Università Lateranense e della Pontificia Università Salesiana, dir. T. Bertone, ed. P. Andreoli, Roma 1984.
- *Codice di Diritto Canonico e leggi complementari commentato*, ed. italiana diretta da J. I. Arrieta, Coletti a San Pietro, IV edizione, Roma, 2013.

Manuali, monografie ed opere generali

- BLAT A., *Commentarium Textus Codicis Iuris Canonici*, F. Ferrari: Libreria del Collegio Angelico, Romae, 1921.
- BONI G., *Sopra una rinuncia. La decisione di Papa Benedetto XVI e il diritto*, Bononia University Press, Bologna, 2015.
- CHIAPPETTA L., *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, Ed. Dehoniane, Roma, 1996.
- FANTAPPIE' C., *Ecclesiologia e canonistica*, Marcianum Press, Roma, 2015.
- GIGLIOTTI V., *Fit monachus, qui papa fuit: la rinuncia di Celestino V tra diritto e letteratura*, Olschki, Firenze, 2008.
- GIGLIOTTI V., *La tiara deposta. La rinuncia al papato nella storia del diritto e della Chiesa*, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 2013.
- HERVADA J., *Diritto costituzionale canonico*, prefazione all'edizione italiana di G. Lo Castro, Giuffrè, Milano, 1989.
- PALMIERI D., *Tractatus de romano pontifice cum prolegomeno De Ecclesia*, Ex Off. Libreria Giachetti, Filii Et Soc., Prati, 1892.
- PINTO P. V. (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Urbaniana University Press, Roma, 1985.
- RATZINGER J., *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul mistero*, a cura di G. Canobbio, Morcelliana, Brescia, 1986.
- RUSCONI R., *Il gran rifiuto. Perché un Papa si dimette*, Morcelliana, Brescia, 2013.
- WERNZ F. X., VIDAL P., *Jus Canonicum ad Codicis normam exactum*, Pontificia Università Gregoriana, Romae, 1923.
- WIECEK J., *La natura della rinuncia all'ufficio ecclesiastico nella normativa canonica vigente*, Pontificia studiorum Universitas S. Thoma, Roma, 2011.

Contributi in opere collettanee ed articoli di riviste

- ARROBA CONDE J., *Aspetti canonici di un raro caso di sede vacante*, in *Diritto e religioni*, n. 2-2013, pp. 359-365.
- BETTETINI A., *Profili storico dogmatici della rinuncia del Pontefice al ministero di Vescovo di Roma*, in *Jus. Rivista di scienze giuridiche*, n. 2, Vita e Pensiero, Milano, 2013, pp. 231-248. BONI G., *Due Papi a Roma?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), 2 novembre 2015, pp. 1-76.
- BONI G., *Rinuncia del Sommo Pontefice al munus petrinum, sedes romana vacans aut prorsus impedita: tra ius conditum e ius condendum*, in *Ephemeridies Iuris Canonici*, 56, 2016, pp. 71-107.
- CALABRÒ M. A., *Un caso previsto dal codice canonico: intervista al Prof. Cesare Mirabelli*, in *Corriere della sera*, 12 febbraio 2013.
- CAPOROSSI F., *Il no del Cardinale Fagiolo alle dimissioni del Papa*, in *Cronache*, supplemento n.7 a *Cronache Cittadine*, n.421, Giugno 2008, pp. 21-25.
- CARDIA C., *Universalità della funzione petrina. Ipotesi ricostruttive*, in *Ius Ecclesiae*, 23, 2011, pp. 33-56.
- CARRASCO ROUCO A., *La renuncia al Ministero Petrinum. Nota teologica*, in *Scripta Theologica*, 45, 2013, pp. 467-475.

- CLEMENTI F., *L'incognita del profilo giuridico di Benedetto XVI dopo le dimissioni*, intervista di G. Galeazzi, in *La Stampa*, 15 febbraio 2013.
- CONDORELLI O., *Il Papa deposto tra storia e diritto*, in *Ephemeridies Iuris Canonici*, 56, 2016, pp. 5-30.
- CORDERO DI MONTEZEMOLO A., *Un nuovo stemma per un papa emerito?*, in *Nobiltà. Rivista di araldica, genealogia e ordini cavallereschi*, XX, 2013, pp. 174-181.
- DE MATTEI R., *Considerazioni sull'atto di rinuncia di Benedetto XVI*, 12 febbraio 2013, consultabile in rete all'indirizzo www.corrispondenzaromana.it.
- DE PAOLIS V., *Il libro primo del Codice: norme generali (cann. 1-203)*, in *Il diritto nel mistero della Chiesa*, vol. I, a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma, 1995, pp. 235-497.
- ERDO' P., *Ministerium, munus et officium in Codice iuris canonici*, in *Periodica de re morali canonica liturgica*, 78, 1989, pp. 411-436.
- ERRERA A., *Il papa, l'inquisitore, l'eretico: tre figure non sempre distinte*, in *Ephemeridies Iuris Canonici*, 56, 2016, pp. 153-173.
- FANTAPPIE' C., *Quando Pietro depone le chiavi*, intervista di Umberto Folena, in *Avvenire*, 21 febbraio 2013.
- FANTAPPIE' C., *Papato, sede vacante e "Papa emerito". Equivoci da evitare*, 9 marzo 2013, consultabile all'indirizzo <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1350457>.
- FANTAPPIE' C., *Riflessioni storico-giuridiche sulla rinuncia papale e le sue conseguenze*, in *Chiesa e storia: rivista dell'Associazione italiana dei professori di storia della Chiesa*, Tau Editrice, Todi, 2014, pp. 91-118.
- FANTAPPIE' C., *Ecclesiologia e canonistica nel post-Concilio*, in *Periodica de re canonica*, 103, 2014, pp. 165-205.
- GHIRLANDA G., *Cessazione dell'ufficio di Romano Pontefice*, in *La Civiltà Cattolica*, I, 2013, pp. 445-462.
- GIGLIOTTI V., *La renuntiatio papae nella riflessione giuridica medievale (secc. XIII-XV): tra limite ed esercizio del potere*, in *Rivista di Storia del Diritto Italiano*, 79, 1996, pp. 291-401. GIGLIOTTI V., *Un soglio da cui non si scende...? Aspetti della renuntiatio papae nella storia giuridica medievale*, in *Ephemeridies Iuris Canonici*, 56, 2016, pp. 31-70.
- GROHE J., *Deposizioni, abdicazioni e rinunce al pontificato tra 1046 e 1449*, in *Chiesa e storia: rivista dell'Associazione italiana dei professori di storia della Chiesa*, Tau Editrice, Todi, 2014, pp. 55-72.
- GUZZO L. M., *Ancora considerazioni sull'emeritato di Benedetto XVI*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica (www.statoechiese.it)*, n. 25/2016, 11 luglio 2016, pp. 1-23.
- MAJER P., *Renuncia del Romano Pontefice*, in A. Viana Tomé, J. Otaduy Guerín, J. Sedano Rueda (a cura di), *Diccionario general de derecho canónico*, vol. VI, Aranzadi, Universidad de Navarra, Cizur Menor (Navarra), 2012, pp. 930-933.
- MAZZA S., *Da Ratzinger un tesoro di saggezza*, in *Avvenire*, 14 febbraio 2013.
- MORONI G., *Rinuncia al pontificato*, in *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, vol. 57, Tipografia Emiliana, Venezia, 1852, pp. 305-315.
- ORTALI G., *Gregorio XII*, in *Enciclopedia dei papi*, II, Istituto della enciclopedia italiana, Roma, 2000, pp. 584-593.
- PIGHIN B. F., *Profilo giuridico del vescovo emerito*, in *Ius Ecclesiae*, 13, 2001, pp. 779-794. PRINZIVALLI E., *Pontificati interrotti nella storia della Chiesa: il primo millennio*, in *Chiesa e storia: rivista dell'Associazione italiana dei professori di storia della Chiesa*, Tau Editrice, Todi, 2014, pp. 29-54.
- SALVATORI D., *La cessazione dell'ufficio del Romano Pontefice*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, 22, 2009, pp. 275-282.
- SPADARO A., *La rinuncia di Benedetto XVI. La stampa, la Rete, la gente*, in *La Civiltà Cattolica*, I, 2013, pp. 425-437.
- THOMAS DE VIO (CARD. CAIETANUS), *De comparazione auctoritatis Papae et Concilii seu Ecclesiae universalis*, (Romae, 1551), in *De comparatione auctoritatis Papae et Concilii cum apologia eiusdem tractatus*, in *Scripta theologica*, vol. I, a cura di V.M.I. Pollet, Romae, 1936, cap. VI, n. 285.
- VIOLI S., *La rinuncia di Benedetto XVI. Tra storia, diritto e coscienza*, in *Rivista teologica di Lugano*, 18, 2013, pp. 203-214.

MEDITERRANEO ED OLTRE

RAFFAELLA LA SCALEIA*

La Letteratura araba tra “fissità” e “movimento”

In the early 20th century El Cairo undergoes a deep cultural change caused by contact with European cultures, especially English and French. The direct knowledge of the literary works of these two countries pushes many Egyptian writers to take consciousness of the backwardness of their literature, whose works fulfill literary forms fixed, according to a centuries-old tradition. From the 20-30 of the century in Egypt form thus cultural movements that aim to modernize or rather “egizianizzare” literary culture. In 1921 stands the group al-Diwan, which stands out as a modern Egyptian School of poetry that seeks to renew the English romantic poetry through Arabic poetry. In 1932 the movement “Abullu” and the eponymous magazine founded by Abu Shadi in 1932 ortano on the battle of the renewal of Arabic poetry from the European romanticism principles and aesthetic reasons, on whose behalf they reject the classical rules of poetry Arabic, that harness the creativity and free expression.

Nel Convegno Internazionale svoltosi a Roma nel 1961 sulla Letteratura araba, il poeta rivoluzionario Adonis¹, sostenne che la poesia araba “è nata nel mondo della fissità: fissità della cornice, dei temi, degli stili, della lingua, del metro”, sulla base di una concezione dell'uomo e della donna considerati “immagini viventi di un determinato paradigma”, cioè un insieme di prescrizioni “applicato da ogni poeta a ogni uomo e a ogni donna”².

Concetti che riprende in modo più ampio ed articolato nella monumentale opera in tre volumi dal titolo *Ath-thabit wa 'l-mutahawwil*³ in cui il poeta ripercorre la storia della cultura arabo-islamica da Maometto ai giorni nostri, sulla base di due categorie tra loro in antitesi: il fisso e il movimento: Il fisso incarna la tradizione; l'imitazione; il movimento è la spinta verso l'innovazione.

Secondo Adonis, con l'avvento dell'Islam si è originata un'analogia tra la rivelazione coranica e la poesia preislamica: quest'ultima è diventata un sapere che ha avuto un ruolo importante nella vita socio-politica della nuova comunità di credenti e, come il Corano, è stata considerata una forma sacra e perfetta.

In una società che guarda al passato come modello assoluto di perfezione, gli slanci di rinnovamento poetico si sono configurati come una tendenza conflittuale rispetto alla forma canonica; una minaccia per l'identità araba fondata sulla fedeltà al passato.

L'Islam come religione ha esercitato un'azione importante sulla filosofia e sulla critica orientando così anche l'attività letteraria. Il risultato di queste influenze ha comportato una diversa funzione del poeta, che, dopo l'avvento dell'Islam, da persona ispirata da un *daimon* è diventata una coscienza religiosa, il cui compito è diffondere, in maniera chiara e semplice, un messaggio che è considerato fondamento per i credenti, e che si incarna, sul piano letterario, nella forma “qasida”, genere poetico preislamico caratterizzato dalla rima unica per tutti i versi del componimento. La poesia, così, diventa una forma letteraria fissa che a livello stilistico segue i paradigmi degli antichi precursori preislamici, a livello tematico diffonde i dettami del nuovo credo.

La poesia arabo-islamica del XX sec. seguiva, infatti, norme codificate dagli antichi filologi nel X secolo: un'opera era classificata testo poetico se possedeva un ritmo realizzato dall'unione tra il metro e la rima. A partire da tale principio, essi avevano teorizzato un'estetica della forma: l'atto poetico si limitava alla scelta di un metro e di una rima più adeguati per esprimere un'idea già sviluppata con un altro ritmo in testi precedenti ma scelti come paradigmi perfetti:

* R. La Scaleia, laureata in lingue araba e francese presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università L'Orientale di Napoli, ha conseguito il Dottorato di Ricerca in Letteratura araba e francese presso la stessa Facoltà. È stata assegnista di ricerca dal titolo: “Le fonti arabe del Pentamerone ovvero lo Cunto de li cunti” presso il Dipartimento di Studi umanistici di Torino.

1 Adonis, pseudonimo di Ali Ahmad Sa'id ad Al Qassabin nato in un villaggio siriano nel 1930. Laureato in Filosofia nell'Università di Damasco, Dopo la laurea si stabilisce a Beirut. Naturalizzato libanese, nel 1985 si trasferisce a Parigi. Nel 1957 Adonis e Yūsuf al-Khal fondano la rivista *Shi'r* (Poesia), che per dieci anni sostiene il verso libero e diventa un importante mezzo di diffusione della poesia occidentale nel mondo arabo.

2 Adonis, *Al-Adab al-'arabi al-mu'asir* (La letteratura araba contemporanea), Atti del congresso di Roma del 1961, pp. 170-191 ; Shi 'r, numero 21, inverno 1962, pp. 90-101.

3 *Al-Tābit wa 'l-mutahawwil: baḥṭ fi'l-ittibā' wa 'l-ibdā' 'inda al-'Arab* (Il fisso e il movimento: studio sull'imitazione e il rinnovamento della cultura araba), Dar al-Saqi, Beirut, 1994, 4 voll.

Si tu veux composer un poème- scrive Abu Hilal al- ‘Askari- commence par assimiler par l’esprit et par le cœur les idées que tu veux mettre en vers. Choisis ensuite le mètre et la rime susceptibles de les exprimer. Car il est des pensées que tu peux mettre en vers avec une rime déterminée, et qu’il ne t’es pas possible de le faire avec une autre rime⁴.

Adonis, nell’intervento letto al citato Convegno Internazionale di Roma, sostiene che l’estetica dell’imitazione o la tendenza del “fisso” della letteratura araba preislamica aveva il suo principio nella chiarezza: la poesia, come la religione, era chiara. Al poeta non era consentito usare metafore o immagini che creassero ambiguità semantiche. Come il Corano e la Sunna sono le fonti dell’Islam, così la poesia preislamica si impone come paradigma, canone imprescindibile per il poeta. In tal modo, i poeti, al pari dei credenti nella religione rispetto al Corano, non possono trascendere la poesia islamica senza incorrere nella censura. Diventa così un atto di fede credere che non sia possibile creare senza un modello: il risultato è che il poeta imita e non crea.

Il Romanticismo arabo

All’inizio del XX secolo in ambito letterario si manifestano due tendenze antitetiche: la prima è l’*Thya’*, ossia la vivificazione del patrimonio classico al fine di ridefinire la identità islamica contro l’incisiva penetrazione degli Europei e la dominazione ottomana. Il termine *klassikiyy* (classico) è un prestito linguistico usato dai critici arabi come sinonimo di *Ittibaiyy* che rinvia al significato di perfetto e di immutabile nel tempo. Nella letteratura araba, pertanto, l’aggettivo *klassikiyy* ha acquisito un significato specifico indicando tutto il patrimonio poetico - dall’epoca preislamica sino agli ‘Abbasidi - paradigma della perfezione stilistica, tematica e per tale ragione immutabile.

La seconda istanza, sostenuta dalla corrente modernista, antitetica al movimento neoclassico, è l’*Iqtibas*, un orientamento letterario che afferma la necessità per la cultura araba di svecchiarsi aprendosi alle letterature occidentali, in particolare a quella francese ed inglese.

Adonis vede incarnate queste due correnti che contraddistinguono la poesia araba durante la fase della nahda (il risveglio islamico), da un lato dal maggiore poeta del neoclassicismo, tradizionalista, Ahmad Shawqi, il quale – nel giudizio del critico - scegliendo la tradizione prima della vita e dell’uomo, sembra una pianta in una terra e in un clima artificiali; all’opposto, dal pioniere del rinnovamento poetico, Khalil Mutran, che, al contrario del primo, sceglie la vita e l’uomo prima della tradizione e la cui poesia “sembra un germoglio in una terra e in un clima naturali”⁵.

Nei primi anni del XX secolo dilaga in Egitto e nella regione siro-libanese, il movimento letterario che gli scrittori battezzano *rumansiyya o rumantikiyya*, Romanticismo, calchi dal francese e dall’inglese. I poeti e gli scrittori che vi aderiscono caratterizzano il movimento come battaglia per il rinnovamento della società rivendicando, di fronte al dominio soffocante della collettività e della tradizione, il primato dell’individuo come essere psichico e sociale: le battaglie letterarie per un’arte che promuova forme artistiche in cui esprimere sentimenti e sogni al di fuori del rispetto dei canoni tradizionali, diventa anche lotta per affermare un ordine politico e sociale basato sulla libertà.

In seguito, per un sentimento di orgoglio e di appartenenza, alcuni poeti si impegnano a trovare una parola araba che riesca a esprimere le caratteristiche del concetto europeo di romanticismo

Khalil Mutran per primo impiega nei suoi testi la parola *wigdan*, lemma polisemico che denota sia la palpitazione, l’emozione che travolge l’esistenza (*wagada*) del poeta che riafferma la propria soggettività in seno alla società in cui vive, sia la presa di coscienza di qualcosa.

Successivamente il termine *al-wigdan* viene usato per indicare la identificazione della ispirazione poetica con il mondo interiore del poeta. In ambito poetico, dopo Mutran, è il poeta cairota Shukri che riprende il concetto di *wigdan* come esperienza emotiva che ritiene all’origine della creazione poetica:

Oh uccello del paradiso, la poesia è emozione. (*wigdan*)⁶

Nella poetica di Salama Musa⁷ il termine *wigdan* assume una accezione più impegnata sul piano politico-sociale:

4 Abu Hilal al- ‘Askari in N. Saadé, *Khalil Mutran héritier du romantisme français et pionnier de la poésie arabe contemporaine*, cit. p. 495

5 Adonis, *Al-Tābit wa ‘l-mutaḥawwil: baḥṭ fi’l-ittibā’ wa ‘l-ibdā’ ‘inda al-‘Arab* (Il fisso e il movimento: studio sull’imitazione e il rinnovamento della cultura araba), cit., pp. 85-86. Su Khalil Mutran cfr. La Scaleia, *Uno sguardo poetico sul Paese dei cedri*, Leukanikà. a. XVII (2017), n. 1-2, p. 72-80.

6 In Abd Rahman Shukri *Al-Mu’allaḥat al-nathriyyat al-kamīlat (Opere in prosa complete)*, I tomo, Al-Maglis al-A’la lil-Thaqafah, Il Cairo 1998, p. 15

7 Salama Musa nel celebre esplicita meglio il concetto di “presa di coscienza” affermando che “Qualche volta l’epoca nella quale lo scrittore vive è turbata. Questo scompiglio fa nascere una presa di coscienza (*wigdan ‘ayy wa ‘i*) morale, politica, economica e sociale. In tal caso anche lo spirito addormentato si ridesta, anche il cuore incurante è in allarme. Incominciamo a porci delle domande, a cercare di informarci, rifiutando la sottomissione ai vecchi valori, e l’obbedienza alle tradizioni ereditate. In seguito ci volgiamo verso l’avvenire e tentiamo di inventare stili di vita differenti”. Questo passo tratto da S. Musa, *Tarbiyat Salama Musa (L’educazione di Salama Musa)*, II edizione, Il Cairo 1958, p. 6. Di questo testo esiste anche una traduzione in inglese *The education of Salama Musa* traduzione a cura di L. O. Schuman, Brill, Leiden 1961.

nella prefazione al suo celebre romanzo autobiografico *Tarbiyat (L'educazione)*, scrive che lo scrittore deve prendere coscienza del contesto storico-sociale in cui vive con lo scopo di suscitare idee nuove, che promuovano la liberazione dai tabù e dai vecchi valori ed affermino una ideologia socialista marxista per rifondare la società su basi egualitarie. A dare un impulso al processo di rinnovamento della cultura e della letteratura arabo-islamica sono i poeti della diaspora che dagli ultimi anni dell'800 in gran numero lasciano i propri paesi e si stabiliscono nell'America del Nord. Essi, lontani dai paesi d'origine, possono liberamente tentare vari sperimentalismi nella poesia con l'abbandono della metrica classica, con la poesia in prosa e, ispirandosi alla cultura anglosassone, fanno entrare nella letteratura la vita reale al posto della tradizione. Nei numerosi giornali in lingua araba, gli intellettuali dell'emigrazione che si uniscono nella "Lega del Calamo", intendono, come dichiara Gibrān Khalil Gibrān, presidente dell'associazione, "diffondere tra i loro connazionali i capolavori della letteratura europea; e allo stesso tempo far assaporare le perle della letteratura araba agli Europei"⁸. Attraverso giornali e riviste letterarie i poeti dell'emigrazione esercitano una grande influenza in tutto il mondo arabo, inaugurando allo stesso tempo quel processo di confronto critico tra Oriente e Occidente da cui scaturisce, secondo alcuni autori, il romanticismo arabo⁹.

Il romanticismo arabo sin dalla sua nascita mutua numerosi aspetti da quello europeo: il rifiuto dell'estetica classica, delle norme prosodiche antiche, dei modelli tradizionali che soffocano la creazione poetica immobilizzando le emozioni e pietrificando i sentimenti; il bisogno di ricercare nuove possibilità artistiche capaci di tradurre le aspirazioni dell'animo molte volte soffocate dalla realtà esterna in continuo mutamento; la celebrazione della solitudine e della vita semplice rappresentata dalla natura in antitesi alla corrotta e ipocrita società incarnata dalla città; il desiderio dell'uomo di librarsi nello spazio infinito spinto da una brama febbrile di spezzare gli angusti limiti in cui è conficcato, al fine di celebrare le nozze mistiche tra l'uomo e la natura; e infine la ricerca del nuovo.

Negli anni tra le due guerre mondiali, l'intensa attività critica svolta dagli intellettuali della diaspora, crea le condizioni per il sorgere, in area egiziana e siro libanese, di movimenti letterari che si prefiggono di ridefinire il concetto di poesia, nell'intento di riportarlo dal romanticismo europeo all'interno della cultura araba.

In Egitto i più celebri movimenti letterari modernisti sono il gruppo *Al-Diwan*¹⁰ e il gruppo *Abullu* (Apollo). In questa sede ci occupiamo del movimento *Abullu*, Apollo, per l'importanza che ha avuto nel processo di rinnovamento della poesia arabo-islamica grazie alla presenza di personalità di assoluto rilievo nella storia della letteratura islamica.

"Abullu" ha la sua gestazione nella Lega della Nuova Letteratura, fondata Venerdì 29 ottobre 1929 da Abu Shadi¹¹ e da Khalil Mutran¹². Questa associazione è stata attiva fino al 1932, anno in cui Abu Shadi decide di fondare il movimento poetico Apollo, in cui assorbe la lega¹³. I poeti che aderiscono al movimento egiziano costituiscono un circolo poetico

8 Su Gibrān e gli intellettuali della diaspora araba, cfr. R. La Scaleia, "Kalil Gibrān e i poeti della diaspora" in «Leukanikà». a. XVI (2016), n. 1-2, pp. 56-69

9 Cfr. Isabella Camera d'Afflitto, *Letteratura araba contemporanea. Dalla Nahda a Oggi*, Roma, 1981, Carocci, cap. III.

10 Il nome del gruppo modernista *Al-Diwan* deriva dal titolo dall'omonimo testo *Al-Diwan, kitab fi al-naqd wa-l-'adab (Al-Diwan, libro di critica e di letteratura)* pubblicato nel 1921 al Cairo da tre poeti: Muhammad Al-'Aqqad, 'Abd al-Qadir al-Mazini e 'Abd Rahman Šukri. Tutta la prima parte del libro *Al-Diwan* è dedicata alle critiche del movimento neoclassico. Animato dal comune intento di rinnovare la poesia araba, il gruppo di poeti decide di demarcare il confine con la produzione letteraria neoclassica dominante e di diffondere una dottrina centrata sull'uomo, in quanto deve esprimere la natura dell'uomo affrancato dal retaggio della tradizione che lo limita.

11 Ahmad Zakī Abū Shādī nasce al Cairo nel 1892. Nel 1912 va a Londra per studiare medicina e soggiorna nella città londinese sino al 1922, quando fa ritorno al Cairo, dove frequenta le riunioni letterarie del giovedì organizzate da suo padre in via hayy al-qubbah. Nel corso delle riunioni, alle quali spesso è presente Mutran, Abu Shadi fa sue le idee di questi sulle esigenze del rinnovamento poetico. La profonda influenza esercitata da Mutran è rievocata con tenerezza da Abu Shadi: "L'influsso di Mutran nella mia poesia è profondo perché risale alla mia fanciullezza letteraria e ha accompagnato ogni fase della mia vita; se adesso le mie opere manifestano una certa indipendenza, quest'ultima rappresenta la continuità naturale degli insegnamenti artistici che quell'eccello maestro ha infuso nel mio giovane animo. Senza di lui non ci sarebbe stata la nascita della poesia in versi sciolti, né della poesia libera, né libertà nella composizione", in *Abullu, Al-Magm'at al-kamilat*, (Apollo, Raccolta completa) Al-Hai'at al-misriyyah, Il Cairo 1998, t. I. Note dei curatori della raccolta (anni 1933-1934), p. 32 (v. *infra* n. 16).

12 Su Khalī Mutrān oltre N. Saadé, *Khalī Mutrān héritier du romantisme français et pionier de la poésie arabe contemporaine*, Librairie Oriental, Beritus, 1985, cfr. R. La Scaleia, "Colpo d'occhio poetico sul Paese dei Cedri", *Leukanikà*, a. 2017, n. 1-2, pp. 72-80

13 *Abullu, al-magmu'a al-kamilah* (Apollo, raccolta completa), pp.81-82.(v. *infra* n. 16)

Nel 1945 dopo la partenza di Abu Shadi per gli Satu Uniti, il poeta Ibrahim Nagi decide di ricostituire il movimento Apollo e riappare come autonomo movimento la Lega del '29, ribattezzata Lega della Letteratura Moderna. Quest'ultima, rispetto alla precedente, è aperta alla collaborazione di poeti e scrittori di vari paesi del mondo arabo.

La Lega della Letteratura Moderna continua la sua missione in ambito letterario, poetico e critico come scrive il grande scrittore Tawfiq al-Hakim, ricorrendo a una immagine lucreziana*, "le epoche sono congiunte nelle generazioni così come gli anelli della colonna vertebrale nel corpo umano. I giovani ricevono la torcia con cui illuminare il futuro. [...] Il letterato libero è colui che interroga la sua interiorità e scrive per l'uomo e la collettività".

Apollo è rinato nel 1980, con il patrocinio della Lega di Letteratura Moderna, per iniziativa di Mukhtar al-Wakil, presidente del movimento, 'Abd Al-'Aziz Sharf, Muhammad 'Abd Al-Mun'am Khafagi. Dopo la morte di Mukhtar (6 nov. 1988), succede come presidente 'Abd Al-'Aziz Sharf. Possiamo dire che Apollo, in effetti, non ha cessato di esistere e continua sua attività in campo artistico e letterario.

* *Inter se mortales mutua vivunt / Et quasi cursores vitae lampada tradunt* De Res- Nat.", I.2^{us}. 75-78

e culturale aperto anche ad altri fermenti letterari diffusi da altre riviste e giornali pubblicati nella stessa epoca. Adonis attribuisce a Mutran la funzione determinante nella fondazione della scuola, affermando che questi “è colui che ha posto la prima pietra per la costruzione di questa scuola : noi gli siamo debitori per le tante sollecitazioni rivolte alla nostra poesia contemporanea. Lui ha, infatti, lanciato i semi e aperto i nostri occhi alla luce. La nostra scuola moderna è composta da Abu Shadi e da altri poeti e rappresenta la risonanza di quella voce lontana che Mutran ha già intonato. Noi abbiamo solo aggiunto le conoscenze acquisite grazie alle nostre numerose letture, abbiamo incoraggiato e promosso la conoscenza delle lingue “altre” che hanno richiamato la nostra attenzione a nuovi fermenti di letteratura e arte”¹⁴.

A ricoprire la carica di presidente del movimento viene chiamato il poeta neoclassico Ahmad Shawqi¹⁵), una scelta che, considerato l’orientamento di poetica del gruppo Abulla, sarebbe incomprensibile se non pensassimo che, forse, è stata dettata da ragioni di opportunità, dato l’enorme prestigio goduto da Shawqi, da poco proclamato principe dei poeti. La poesia neoclassica, infatti, resta legata alla tradizione, da cui non si discosta e resta, pertanto, fuori dalle correnti poetiche moderniste che si affermano in Egitto. Shawqi muore nel dicembre del 1932; gli succede Mutran il pioniere del rinnovamento poetico arabo.

Il Gruppo Apollo, nato con una forte carica di volontà di incidere nella situazione culturale egiziana e di diffondere la concezione della letteratura libera dalle pastoie della tradizione in altre aree arabo-islamiche, si dota ben presto di una rivista mensile che prende il titolo dalla denominazione del gruppo, *Abullu*¹⁶. Intorno alla rivista orbitano importanti scrittori, poeti e critici, tra cui: Ibrahim Nagi, ‘Ali ‘I’anani, Muhammad Taha, Adib Kamil Kilani, Mahmud ‘Amad, Mahmud Sadiq ‘Anbar, Ahmad Shayb, Sayd Ibrahim, Mahmud Abu ‘Lwafa’, Hasan al-Qayati, Hasan Kamil al-Sirafi.

I poeti collaboratori della rivista si uniscono con lo scopo di formare una scuola per infrangere così l’idea del poeta che vive isolato: “Gli adoratori dell’unicità – scrive Abu Shadi- sono abituati a credere che nel mondo arabo il poeta, il letterato, il politico siano singoli che vivono isolati per sé; noi, contro l’idea del singolo, facciamo appello

alla fede del gruppo, il cui esito è l’emergere di numerosi talenti prima sconosciuti”¹⁷. La rivista, infatti, ben presto si accredita come un fertile vivaio di giovani poeti, ai quali apre la strada.

Abu Shadi, fondatore del movimento e della rivista, sceglie come emblema l’immagine di Apollo, esplicito richiamo alla Greca: “Come la mitologia ellenica - scrive - esalta la natura divina di Apollo, dio del sole, della poesia, della musica, della profezia, noi esaltiamo tutto ciò che incoraggia l’eccellenza, la bellezza della poesia araba che orienta i poeti verso nobili scopi”¹⁸. Anche gli indici della rivista sono ornati con figure di cetre, ninfe, guerrieri e altre divinità elleniche.

Significativamente nel primo numero di *Abullu* è riportata la poesia dedicata ad Apollo, il musagete, condottiero delle Muse.

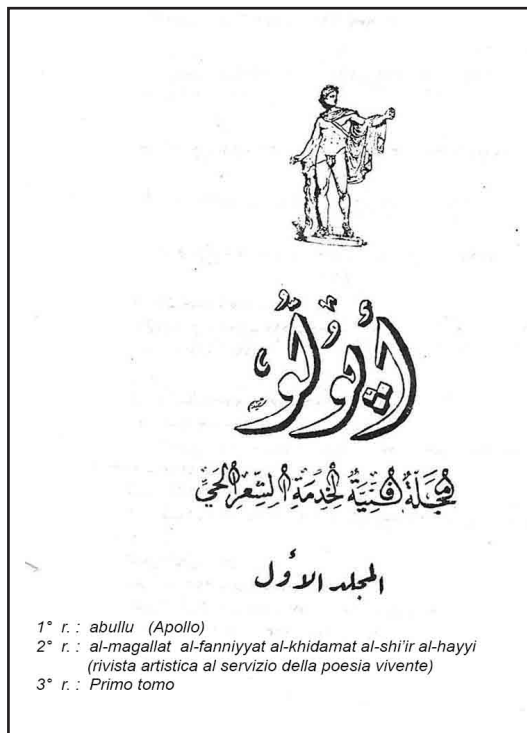
14 Adonis, *Ath-thabit wa-l-mutahawwal (Il fisso e il mutevole)*, cit., Tomo I, p. 6.

15 Il poeta Shawqi nato al Cairo nel 1868, dopo aver frequentato le scuole occidentali in Egitto, studia Giurisprudenza in Francia. . Rientrato al Cairo diviene poeta di corte del khedivé ‘Abbas Hilmī e dal 1898 inizia a pubblicare le sue prime poesie in seguito raccolte in quattro tomi dal titolo, *al-Shawqiyyat*, in cui fa rivivere temi e stili della poesia classica arabo-islamica, di cui è un erede e un grande conoscitore. Deposito nel 1914 khedivé ‘Abbas dagli inglesi, che dichiarano l’Egitto protettorato inglese, Shawqi si trasferisce in Spagna. Rientrato nel 1918 rientra in Egitto e pubblica diverse opere teatrali quali *Masra Kilyubatra (La morte di Cleopatra)*, *‘Amirat al-Andalus* (la principessa Andalusia); *Qambiz* (Cambise). Nel 1927 è proclamato “principe dei poeti” (*al-‘amir ash-shu‘ara*) in una celebrazione ufficiale durante la quale partecipano delegazioni di altri paesi arabi. Strenuo difensore della poesia classica araba dissente dai movimenti modernisti.

16 Per l’importanza che la rivista ha avuto nella storia del rinnovamento letterario e politico del mondo arabo-islamico, nel 1998 sono stati raccolti e pubblicate in anast. le due annate, 1933 e 1934, in due tomi, per iniziativa di Muhammad ‘Abd al-Man‘am Khafagi, presidente della Lega di Letteratura Moderna, e di ‘Abd Al-‘Aziz Sharf, presidente del nuovo gruppo Apollo, entrambi professori dell’Università del Cairo. Il primo tomo contiene i numeri pubblicati da settembre 1933 a giugno 1934; Il secondo tomo contiene fascicoli pubblicati da settembre 1934 a dicembre 1934, con il titolo *Abullu, al-magmu‘a al-kamilah* (Apollo, raccolta completa), Al-Hai‘at al-misriyyah, Il Cairo 1998, 2 Tomi.

17 *Abullu Al-Magmu‘ah al-Kamilah*, I Tomo, p. 5.

18 *Ibidem*.



*Oh Apollo benvenuto!
Sei ombra della fiera di 'Ukaz¹⁹
una fiera di eloquenti
che da ogni luogo si sono fermati e partiti,
forse tu ci hai dato le mu'allaqat²⁰
attraverso cui abbiamo conosciuto l'antico ...
forse i talenti nascosti, svaniti,
saranno rivelati con le tue mani e messi in luce²¹.*

La posizione incipitaria dei versi conferisce loro un significato che va oltre quello del puro referente, perché essi richiamano l'antica consuetudine dei poeti preislamici di confrontarsi in un pubblico concorso e l'onore in cui essi erano tenuti dalla comunità preislamica. I poeti collaboratori della rivista si uniscono con lo scopo di formare una scuola per infrangere così l'idea del poeta isolato, che si era venuto affermando nella tradizione islamica, e ripristinare il rapporto organico con la comunità.

I poeti novatori che si raccolgono intorno alla rivista *Abullu* condividono il programma di liberare la cultura arabo-islamica dal cilicio della tradizione che la confina nell'isolamento, e di ricollegarla alle radici mediterranee, alla classicità greca, che concepiva l'uomo teso alla conoscenza.

Compito della poesia è quello di chiarire gli aspetti incomprensibili della vita e, in generale, i segreti dell'esistenza umana²², scrive un collaboratore nel n. 1 della rivista "Abullu" in un intervento non firmato. In questa direzione il rinnovamento poetico sostenuto dai poeti e critici di Apollo si apre a un vasto orizzonte in cui la poesia è chiamata a sondare il significato della vita; una poesia dunque che abbia al centro l'uomo con i suoi problemi di vita morale e spirituale.

Nella concezione antropologica della cultura, intesa come perfezionamento e cura dell'uomo, gli scrittori di "Abullu", dovendo lottare contro una mentalità e una cultura dominate dal dogma della tradizione e della collettività, il richiamo alla Grecia antica è inevitabile e meno compromettente rispetto alla ortodossia; infatti nella rivista i riferimenti alla cultura classica greca sono pressoché costanti, soprattutto nella rubrica *Nafahat al-tarikh (Ventate di storia)*, nella quale sono dedicate molte pagine alla mitologia e alla teogonia greca. Convinto che l'arte ha "un influsso intenso nel raffinamento della cultura umana e rappresenta un piacevole diletto per il popolo"²³, Shadi si ispira alla mitologia greca per arricchire e rinnovare sia da un punto di vista tematico che stilistico la poesia epica (shi'r al-qasasi), sino allora dominio incontrastato dei cantastorie. Egli mira a nobilitare la poesia epica utilizzando la lingua classica e rinnovando i temi ispirandosi a miti e a storie della Greci e dell'antico Egitto²⁴.

Gli ideali civili e poetici perseguiti dal gruppo *Abullu* sono dichiarati nella lunga Introduzione al primo fascicolo della rivista, *Dastur gama'yyat Abullu* che può considerarsi il manifesto della Scuola.

Gli estensori del manifesto dichiarano che la Scuola Apollo è contraria alle conventicole, al settarismo letterario o partitico e non incita alla propaganda politica, ma a quella letteraria di matrice romantica, basata sulla distruzione e il rifiuto delle regole classiche e sull'esaltazione del sentimento sincero e della personalità del poeta; che il suo scopo è il suo unico obiettivo è servire la poesia e incoraggiare e promuovere la rinascita della poesia araba per gli uomini, per la difesa dei loro sentimenti, seguendo una direzione artistica libera e autentica"²⁵.

19 Nome di una località in cui in epoca preislamica si svolgeva ogni anno un'importante fiera commerciale, nel corso della quale i poeti si sfidavano a tenzone. Colui che, per lingua e per stile, si distingueva dagli altri riceveva l'epiteto di fahl. La parola fahl -letteralmente il maschio di ogni animale- denota sia l'uomo dotato di qualità virili, sia il poeta di prim'ordine, dallo stile solenne e dalla lingua pura, senza contaminazioni di parole straniere.

20 Secondo la tradizione le poesie considerate più belle venivano prima trascritte con fili dorati su stoffe e poi appese sulla Ka'aba, pantheon pagano prima dell'avvento dell'Islam. Per quest'usanza, secondo i critici, l'insieme dei testi poetici composte dai migliori poeti preislamici è stato denominato *Al-Mu'allaqat* (le appese). Si veda Lisan al-'Arab, Dar al-hadith, Il Cairo 2003, VII volume pag. 34; D., Amaldi, *Le mu'allaqat. Alle origini della poesia araba*, Marsilio, Venezia 1991; Adonis, *Introduzione alla poetica araba*, Marietti, Genova 1992; Id., *Ath-thabit wa-l-mutahawwal (Il fisso e il mutevole)*, cit., Tomo I.

21 La poesia è posta in esergo del primo numero di *Abullu*

22 In *Abullu, al-magmu'at al-kamilat*, t. I, p. 6.

23 Sull'epica araba si vedano gli articoli di G. Canova, *Gli studi sull'epica popolare araba*, in "Oriente Moderno", 57 (1977), pp. 211-226; Id., *Il poeta epico nella tradizione araba. Note e testimonianze*, in "Quaderni di Studi Arabi", 1 (1983), pp. 87-104; Id., *La funzione del sogno nell'epica hiraliana*, in "Quaderni di Studi Arabi" 2 (1984), pp. 107-125; si vedano anche gli interessanti studi di B. Connelly, *Arabic folk epic and identity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londra 1986; D. F. Reynold, *Sirat Bani Hilal: Introduction and notes to an Arab oral epic tradition*, in "Oral Tradition", 4 (1989), pp. 80-100.

24 *Abullu, al-magmu'at al-kamilat*, p. 170

25 *Abullu, al-magmu'at al-kamilat*, p. 170

Tra le righe delle dichiarazioni programmatiche, non è difficile leggere l'orientamento ideologico panarabo e socialista dei promotori: essi, infatti, affermano che la rivista è aperta alla collaborazione di coloro che condividono gli ideali di libertà e “sono promotori di principi cooperativi e riformisti” basati sulla diffusione di concetti quali libertà, eccellenza e perfezione dell'arte. L'apertura politicamente più significativa è quella rivolta alla produzione letteraria arabo-islamica non-egiziana, iniziativa importante perché rappresenta il primo tentativo, nel panorama letterario arabo, di istituire un patrimonio nazionale che unisca tutti i paesi in cui l'idioma semitico è lingua di scrittura letteraria, non tralasciando le opere pubblicate all'estero. Nella rivista, infatti vengono segnalate o divulgate opere di poeti non egiziani. I collaboratori della rivista, grazie a questa apertura rivolta al mondo arabo-islamico in una prospettiva di panarabismo letterario, tentano, al contempo, di intrecciare legami con associazioni culturali di altri paesi arabi al fine di “formare un solo gruppo forte, omogeneo e completamente al servizio della scienza, della letteratura e delle arti non solo in Egitto ma in tutti i paesi arabi”²⁶.

La ispirazione democratica della rivista è chiaramente marcata dall'attenzione rivolta alla poesia femminile, in particolare alle giovani poetesse iscritte all'associazione femminile Al-'ittihad al-Nisa (Unione femminile). In occasione di una manifestazione pubblica organizzata dalla stessa associazione, è il presidente del gruppo Apollo, Khalil Mu'tran, che dedica questi versi alla presidentessa dell'associazione Huda Hanim Sha'rawi:

le tue pianticelle adoreranno i frutti del domani
le primizie di Huda appaiono al ben guidate.²⁷

Abullu considera la critica letteraria uno strumento importante che affianca la letteratura e pertanto promuove la collaborazione tra poeti e critici: nella rubrica dedicata alla critica letteraria dal titolo *Al-naqd al-'adabi (Critica letteraria)* vengono pubblicati studi critici sui poeti che collaborano alla rivista Apollo e studi tematici sulla letteratura araba.

“Sosteniamo la cooperazione di critici e di poeti al servizio del movimento letterario, la critica comprende e discute le opere dei poeti. [...] Pertanto le pagine della rivista Apollo sono aperte a ogni critico che voglia esporre e rivolgere, con totale libertà, biasimi e pareri.”²⁸

Gli scrittori e i poeti della Scuola Apollo hanno quasi tutti esperienza di soggiorno o di studi in Europa, in particolare in Francia e in Inghilterra, oltre che in America. Rientrati in patria, pieni di ammirazione e di entusiasmo per la letteratura che si va svolgendo nei paesi occidentali, animati dalla volontà di liberare la cultura arabo-islamica dai condizionamenti della ortodossia e della tradizione, dedicano numerosi studi ed articoli sulla poesia inglese e francese, allo scopo di diffonderne la conoscenza.

Abu Shadi, redattore capo della rivista Abullu, è convinto, insieme ai giovani che lo circondano, che la poesia araba abbia bisogno di aprirsi alle letterature europee per poter esprimere quel che esprime oggi la poesia in Occidente. Shadi, consapevole dell'arretratezza della cultura araba, nei suoi interventi nella rivista insiste sulla necessità di conoscere la poesia dei paesi europei all'avanguardia del progresso civile e culturale. Nel 1933 la rivista pubblica il testo di Salama Musa dal titolo *Al-Tagdid fi al-'adab al-'inglizi al-hadith (Il rinnovamento nella letteratura inglese moderna)* e invita i poeti a leggerlo per fare proprio il concetto di letteratura come espressione della vita moderna e, allo stesso tempo, comprendere l'importanza della conoscenza delle lingue straniere²⁹.

Noi possiamo seguire l'impegno dei poeti e degli scrittori della rivista per svecchiare la cultura letteraria arabo-islamica e introdurla nel mondo della modernità attraverso le recensioni, le analisi comparative tra i classici arabi e quelli europei, i contributi dei maggiori esponenti del gruppo nell'analisi della poesia e dei movimenti letterari europei pubblicati sulle pagine della rubrica *Khawatir wa Sawanih (Pensieri e idee)*.

La conoscenza diretta che gli scrittori di Abullu hanno delle lingue e delle letterature inglese e francese, li sollecita a promuovere la traduzione in arabo di quegli autori e di quelle opere che ritengono conformi alle istanze di rinnovamento letterario, di cui si sono fatti promotori, e la traduzione in inglese e francese di opere arabe nella prospettiva: da un lato, di divulgare gli autori inglesi e francesi per diffondere tra i giovani idee nuove in ambito letterario, scientifico e artistico; dall'altro come mezzo per diffondere le opere arabe nei paesi europei. Lo scopo della traduzione della poesia straniera – afferma Abu Shadi – è di arricchire la poesia araba; in questo processo di

26 Abullu, *al-magmu'at al-kamilat*, p. 430

27 Abullu, *al-magmu'at al-kamilat*, t. i, p. 420.

28 *Ibidem*, pp. 630 ss.

29 *Ibidem*, p. 192.-

assimilazione di produzioni letterarie “altre” la cultura non è snaturata ma arricchita³⁰.

Nel dicembre del 1933 la rivista pubblica un articolo su Shelley, del quale viene presentata la biografia e un giudizio lusinghiero sulla poesia, che, secondo il giudizio del recensore, trasporta il lettore nel mondo della bellezza: Shelley è come la sua allodola che si eleva da questo mondo, come la nube dal fuoco, il suo canto discende dall'alto su di noi³¹. L'anonimo autore dell'articolo sostiene che per immergersi totalmente nell'essenza del poeta inglese, il lettore arabo deve dimenticare la propria poesia, affrancarsi dalle briglie del pensiero tradizionale al fine di godere della bellezza del mondo plasmato da Shelley, e contemplare il mondo spirituale. All'articolo segue la traduzione integrale de *La difesa della poesia* considerata “un'opera che eccelle in eloquenza e purezza di stile”³².

Oltre a Shelley, su Abullu sono presenti studi critici e traduzione di Marlowe “padre della tragedia inglese e autore di poesia in versi sciolti”³³; Byron e Wordsworth “esponenti di spicco della corrente romantica inglese”³⁴; Shakespeare³⁵; il poeta greco Kavafis, finissimo conoscitore di storia greca, bizantina, romana, “nella cui poesia predomina una sfumatura di tristezza derivante dalla profonda conoscenza filosofica di formazione alessandrina”³⁶; Keats “il poeta che ha lasciato un'impronta eterna nella sua epoca, colui che è inebriato della nozione di *difficult* intesa come l'impossibile, l'irraggiungibile verso cui l'animo del poeta è proteso”³⁷.

I poeti del movimento Apollo derivano la concezione della poesia come condizione spirituale dal Romanticismo inglese, secondo cui la mente del poeta, impressionata da una o più cause distinte, prova una forte emotività, che “tra-bocca sotto forma di creazione letteraria”³⁸. La quale, pertanto, si configura come espressione della sperimentazione linguistica finalizzata a tradurre la sincerità e la purezza dei sentimenti provati dal poeta.

L'idea dell'opera letteraria, come processo di sperimentazione linguistica, nella scuola Apollo è sostenuta da uno dei critici della rivista, Mustafa Saharti³⁹.

il valore artistico di un poema è l'accordo tra la sperimentazione artistica e l'elaborazione di questa sperimentazione. Questa scuola ha perciò mosso guerra alla poesia delle somiglianze, ha incoraggiato a descrivere le emozioni dell'animo, le riflessioni del pensiero, i sobbalzi dei sentimenti, così come ha propugnato la franchezza, la libertà artistica, la personalità letteraria, la facoltà poetica creativa; ha aspirato all'originalità, all'abbandono di artificio, falsificazione e affettazione; ha, poi, perseguito semplicità e sincerità espressiva.⁴⁰

Accanto ai poeti inglesi, posto non secondario negli interessi e preferenze culturali occupano i poeti e scrittori francesi. Tra quelli che incontriamo nella rubrica *Khawatir wa Sawanah* della rivista *Abullu (Pensieri e idee)*, in cui sono presentati studi critici sulla poesia e sui movimenti letterari europei, tra segnaliamo: - Jean-Jacques Rousseau, che viene esaltato come colui che ha affermato il ritorno all'interiorità dell'uomo, specie ne *La nouvelle Héloïse*, romanzo pre-romantico in pieno trionfo dell'Illuminismo, e che ne *Les Confessions* “ha esaltato l'io e l'immaginazione”⁴¹. Da Rousseau i poeti di Abullu derivano il concetto di natura come scenario del mondo “i cui paesaggi inebriano la mente e il cuore”, da cui sgorga il sentimento che traduce la reazione dell'uomo rapito dalla contemplazione della natura.⁴² Alphonse Lamartine, che è considerato un grande poeta romantico, la cui lira – scrive l'entusiasta critico di “Abullu”

30 *Abullu, al-magmu'at al-kamilat*, cit., I, p. 438. 30 La resa dei poemi tradotti dalle lingue europee in arabo meriterebbe uno studio attento, ma lo scopo in questo lavoro è di delineare i tratti generali di un movimento poetico così importante ma ancora poco noto.

31 *Ibidem*, p. 304.

32 *Ibidem*,

33 *Ivi*, p. 438; 655.

34 *Ivi*, p. 1121.

35 *Ivi*, p. 1121-22

36 *Ivi*, p.460.

37 *Abullu, al-magmu'at al-kamilat, (Apollo Raccolta completa)*, cit., p.371; 410.

38 W. Wordsworth, S. T. Coleridge, *Ballate liriche*, cit., p. 268.

39 Mustafa Saharti poeta e critico letterario. Laureatosi in Giurisprudenza all'Università del Cairo nel 1925; nel 1932 si dedica alla letteratura legandosi al gruppo Apollo; nel 1937 è redattore capo della rivista *Al-Adabi (Il letterato)*; tra il 1945-53 viene eletto presidente dell'associazione di letteratura moderna. Tra le sue opere critiche si ricordano *Shu'ara' mugaddidun (I poeti innovatori)*, Rabitat al-Adab al-hadith, Il Cairo 1958; *Dirasat Dirasat naqdiyyah fi al-shi'r al-mu'asir (Studi critici nella poesia contemporanea)*, Al-Hay'ah al-Misriyah, Il Cairo 1976. Si veda *Abullu, al-magmu'at al-kamilat, (Apollo Raccolta completa)*, cit. pp. 22-23.

40 *Abd Al-'Aziz Sharf, Al-ru'ya al-'I da' iyyah di shi'r Abu Shadi (la visione creativa nella poesia di Abu Shadi)*, Dar al-Gayl, Beirut 1992, p. 70.

41 *Abullu, al-magmu'at al-kamilat, (Apollo Raccolta completa)*, p. 139.

42 *Ibidem*.

- fa risuonare canti melodiosi che spesso possiedono accenti di dolore e disperazione; è il contemplatore della bellezza della vita riflessa nella natura incantatrice, come si evince dalla raccolta *Les harmonies*. Nelle poesie d'amore del francese, l'autore dell'articolo sente la "musica che commuove perché proviene dal cuore; poesia che – sostiene – è influenzata dalla filosofia platonica e dall'amor cortese in cui domina il "je" del poeta, che esplora gli echi e i turbamenti dell'animo umano, esaltando emozioni nobili e degne d'eternità attraverso parole sincere prive di inganno e artificio"⁴³. Nell'articolo sono tradotti alcuni versi del poema *L'isolement*, in arabo reso con il lemma *Wahdah* che, come prima accezione semantica denota l'unità, poi la condizione. Di Lamartine, che i poeti arabi eleggono a paradigma della tendenza romantica, "per l'esaltazione dello spirito e del cuore dell'uomo", "Abullu" pubblica in traduzione araba il poema *Le soir*,⁴⁴ che suscita l'ammirazione soprattutto per le rappresentazioni della bellezza della natura⁴⁵.

L'impiego del pronome di prima persona è il segno specifico del poeta romantico che diventa narratore e destinatario del poema; a tal proposito Lamartine asserì: "Je n'imitais plus personne, je m'exprimais moi-même pour moi-même. Ce n'était pas un art, c'était un soulagement de mon propre coeur qui se berçait de ses propres sanglots". Anche nella poesia del gruppo *Abullu*, sull'esempio di quella romantica, il poeta diventerà soggetto e oggetto del testo

Dalla *Préface de Cromwell* di Victor Hugo, considerato il manifesto dell'ideale romantico, i poeti di *Abullu* traggono i seguenti concetti, in armonia con la concezione dell'arte da essi professata:⁴⁶

1. L'arte è mutevole. Secondo tale principio, l'arte è in simbiosi con la vita che muta e si trasforma, di conseguenza essa è dinamismo e trasformazione.
2. La letteratura riflette la storia dei popoli. Nella storia si sono avuti diversi tipi di letteratura che riflettono il progresso e la vita dei popoli. Secondo Hugo la storia umana consta di tre fasi in ognuna delle quali si è sviluppato un tipo di poesia: la poesia lirica in epoca primitiva; quella epica in epoca antica; il dramma⁴⁷ in epoca moderna che inizia, secondo l'autore francese, dopo l'avvento del cristianesimo.
3. La vita è composta da aspetti contrastanti e da immagini mutevoli: corpo e spirito, vero e falso, bene e male, bello e brutto. Shakespeare è considerato il grande poeta inglese che ha compreso la dualità dell'epoca moderna e l'ha ricreata nelle sue opere.
4. Contro la tradizione che causa la morte del genio e del talento, i poeti romantici esaltano la libertà dell'arte dalle norme e dai canoni del passato. L'artista, in preda al demone che lo ispira, ha una metamorfosi spirituale⁴⁸: da grossolano e spregiudicato, quale appare agli occhi della società, diviene un essere puro e virtuoso capace di esaltare la vera bellezza. Gli autori arabi, dunque, sulle orme dei romantici europei, proclamano l'unione indissolubile tra arte e libertà, asserendo che "arte e libertà sono alla stregua di corpo e anima senza il primo la seconda muore"⁴⁹; l'artista pertanto nell'atto creativo segue solo gli slanci dell'ispirazione del momento senza sottomettersi al rispetto di regole prestabilite.
5. La natura è materia per l'arte; l'artista vero è colui che la descrive non com'è in realtà ma l'osserva attraverso la lente del cuore trasfigurandola nell'opera d'arte⁵⁰.

I poeti del movimento *Abullu* hanno avuto un ruolo considerevole nella rivoluzione della struttura del poema arabo: seguendo le orme di Mutran, e l'esempio dei Mahgariyyun si svincolano dalla tradizione e in nome della libera espressione delle emozioni e dei segreti dell'esistenza scrivono poesia in versi sciolti e liberi. Essi hanno infatti diffuso la poesia libera; celebrato quella in versi sciolti; composto poesia epica; drammi; poesia in prosa; poesia narrativa e simbolica; invitato alla libertà del poema nella forma e nel contenuto; rinnovato le immagini; sostenuto l'unità del poema considerato un'opera completa e una struttura organica vivente armoniosamente composta come le membra del corpo umano.

43 *Abullu, al-magmu'at al-kamilat, (Apollo Raccolta completa)*, cit. p.350

44 J'écrivis cette première méditation un soir du mois de septembre 1819, au coucher du soleil, sur la montagne qui domine la maison de mon père, à Milly. J'étais isolé depuis plusieurs mois dans cette solitude. Je lisais, je rêvais, j'essayais quelquefois d'écrire, sans rencontrer jamais la note juste et vraie qui répondit à l'état de mon âme; puis je déchirais et je jetais au vent les vers que j'avais ébauchés. in Alphonse de Lamartine, *Oeuvres complètes*, Chez l'auteur 1860, t. 1. Commentaire de la première Méditation, p. 74

45 *Abullu, al-magmu'at al-kamilat*, pp. 351-353.

46 Hugo ne *La Préface* contesta l'unità di luogo e di tempo ed esalta il dramma come genere libero dalle regole convenzionali.

47 *Abullu, al-magmu'at al-kamilat, t. I.* p. 236

48 *Ibidem*, p. 237.

49 *Ibidem*, p. 236.

50 Abu Hilal al-'Askari in N. Saadé, *Khalil Mutran héritier du romantisme français et pionnier de la poésie arabe contemporaine*, cit. p. 495.

Secondo Saharti l'unità organica fa emergere la bravura del poeta nel manipolare la lingua; la sua sagacia nell'orchestrare le parole per infondergli musica e ritmo; il suo brio nel creare immagini capaci di rafforzare l'espressione e di aumentare l'impressione nei lettori. Il romanticismo europeo, come abbiamo visto, ha influenzato il gruppo *Abullu* nell'elaborazione di una nuova visione della poesia, considerata come "espressione dei sentimenti e dell'immaginazione", e nella concezione della libertà del poeta la cui ispirazione non può essere imbrigliata dalle norme codificate dagli antichi filologi nel X secolo.

L'artista è, infatti, colui che cerca il segreto dell'esistenza e tenta di trasmetterlo al mondo attraverso il linguaggio. L'arte è rivelazione della bellezza del mondo, è potere che libera l'uomo da legami terreni e lo eleva alla potenza di Dio.

Il rinnovamento poetico realizzato dalla rivista *Abullu* come abbiamo visto, si configura come una rimessa in discussione del significato di poesia araba dal confronto comparato con quella romantica europea.

Interessante a tal proposito è la riflessione dello scrittore Salamah Musa in una lettera indirizzata ad Abu Shadi nel 1928 prima della nascita della rivista *Apollo*:

*Mio caro maestro Ahmad Zaki Abu Shadi ,
mi hai inviato la raccolta Al-Shafaq al-baki (Aurora piangente) chiedendomi un'opinione.
Sai che non sono un poeta e che non ho mai scritto neanche un verso, ma tu mi consideri un letterato capace di sentire l'originalità nell'anima del letterato.
La poeticità è ritmo che si rivela anche nella prosa ben scritta in uno stile rigoroso; noi, infatti, criticiamo le immagini anche se non siamo pittori. Così ho incominciato a leggere poesie arabe e non ti nascondo che odio i grandi re come Al-Mutanabbi e altri; mentre amo i vagabondi come Abu Nuwas. Mi sono avvicinato alla poesia europea e prediligo quella inglese; non c'è al mondo poesia che la eguagli.
In effetti, la parola poeta nella letteratura europea significa colui che fa, creatore; mentre per gli Arabi significa cantore perché il lemma shi 'r deriva dall'ebraico shir che significa canto. Così è diventata tradizione per gli Arabi che il letterato e il poeta si sforzino di scrivere in una forma capace di esprimere la bellezza della parola; mentre per gli Europei deve creare, inventare. Ciò che conferma questo pensiero è la creazione europea del dramma ignorata dagli Arabi. Questi ultimi, infatti, considerano insensata la scrittura poetica senza ritmo, canto e grande eloquenza. Quando leggo un poeta arabo dentro di me, nasce un sentimento di divertimento che è nato anche nel poeta mentre la scriveva; quando, invece, leggo una poesia europea e in particolare una in lingua inglese sento di guardare con una visione critica un argomento politico che non dà spazio al divertimento. [...]
L'uomo arabo si illude quando leggendo Al-Mutanabbi con la sua magniloquenza lo considera un poeta serio e non scherzoso, ma in verità è il più grande poeta impegnato a creare divertimento. [...] Noi abbiamo ereditato ciò, i nostri poeti moderni sono nati seguendo quei modelli e conferendo importanza alla forma esterna dell'opera.
Infatti, ancora oggi, quando componiamo una pagina in prosa cerchiamo di scrivere in maniera elegante perdendo di vista il significato o perdiamo tempo a dire ciò che non significa niente. Malgrado molti scrittori esprimano il loro odio nei riguardi del sag⁵¹, lo utilizzano perché fa divertire il lettore rispettando al contempo la tradizione. Questi sono i motivi per cui si ostacola il rinnovamento della scrittura araba; l'autore sa benissimo di essere criticato quando non riesce a esprimere il suo pensiero in maniera tradizionale. La scrittura richiede un grande sforzo e abilità e molti studiosi rinunciano a tutto ciò. [...]
Per questo ti dico che la tua opera sarà criticata poiché i critici non accettano la forma attraverso cui hai espresso pensieri e trascurano i concetti nuovi.
Malgrado molti pensino al rinnovamento, viviamo ancora nel Medio Evo; la maggior parte di noi sono fedeli a Gamal Azhari, siamo capaci di utilizzare concetti di altri senza creatività di pensiero.
Coloro che odiano l'arbitrio nella sfera religiosa lo odiano anche in letteratura; l'innovazione in senso religioso è condannata così come in ambito letterario."⁵²*

51 Prosa ornata

52 Salamah Musa in F. Kazrim, *Thiyab al-'imbaratur (Le vesti dell'imperatore)*, Al-Mada, Damasco 2000, pp. 44-.

BIBLIOGRAFIA

- Abd Al-Qadir al-Qitt, *Al-Ittigah al-wigdani fi al-shi'r al-'arabi al-mu'asir (L'inclinazione del sentimento nella poesia araba contemporanea)*, Dar al-nahda, Beirut 1981.
- Adonis et al., *Al-Adab al-'arabi al-mu'asir (La letteratura araba contemporanea)*, Atti del congresso di Roma del 1961, Beirut, 1962.
- Adonis, *Diwan Al-shi'r al-'arabi (Canzoniere della poesia araba)*, Al-Maktabah Al-'Asriyyah, 3 voll., Beirut 1964,
- Adonis, *Muqaddimah li-l-shi'r al-'arabi (Introduzione alla poesia araba)*, Dar al-'awdah, Beirut 1971.
- Adonis, *Al-thabit wa'l-mutahawwil (Il fisso e il mutevole)*, Dar al-Saqi, 4 tomi., Beirut, 1994,
- Adonis, *Chants de Mihyar le Damascène, traduit par Anne Wade Minkowski*, Sindbad, 1995.
- Adonis, *Al-'A'mal al-shi'riyyah (Opere poetiche)* 3 volumi, Dar al-mada, Damasco 1996.
- 'Abbud, M., *Ruwwad al-nahda al-hadith (I pionieri moderni della nahda)*, Dar al-Thaqafa, Beirut 1977.
- Amaldi, D. (a cura di), *Le Mu'allaqat. Alle origini della poesia araba*, Marsilio, Venezia, 1991
- Avino, M., *L'Occidente nella cultura araba*, Jouvence, Roma 2002.
- Badawi, M. M., *Modern arabic poetry*, Cambridge University Press, 1975.
- Bencheikh, J., Eddine, *Poétique arabe*, Gallimard, Parigi 1989.
- Berque, J., *Gli Arabi, ieri e domani*, Il Saggiatore, Milano 1961
- Berque, J., *L'Egypte, impérialisme et révolution*, Gallimard, Parigi 1967.
- Brugman, J., *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt*, Brill, Leida 1984.
- Campanini, M., *Storia dell'Egitto contemporaneo*, Edizioni Lavoro, Roma 2005.
- Canova, G., *Il poeta epico nella tradizione araba. Note e testimonianze*, in «Quaderni di Studi Arabi», 1 (1983)..
- Canova, G., *La funzione del sogno nell'epica hialiana*, in «Quaderni di Studi Arabi», 2 (1984)...
- Connelly, B., *Arabic folk epic and identity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londra 1986.
- Dayf, S., *Al-Adab al-'arabi al-mu'asir (La letteratura araba contemporanea)*, Dar al-Ma'arif, Il Cairo 1979.
- Dayf, S., *Darasat fi al-shi'r al-'arabi al-mu'asir (Studi di poesia araba contemporanea)* Dar al-Ma'arif, Il Cairo, 1979.
- Dayf, S., *Al-Adab al-'arabi al-mu'asir fi Misr (letteratura araba contemporanea)*, Dar al-Ma'arif, Il Cairo 1979.
- Frolov, D., *Classical arabic verse*, Brill, Leiden 2000.
- Husein, T., *Hafiz wa Shawqi, Haqqa Al-Tab'a Mahfuz*, Il Cairo 1923.
- Jayyusi, S. K., *Trends and movements in modern arabic poetry*, Brill, Leiden 1977, 2 volumi.
- Lamotte, A. B., *Ahmad Shawqi, L'homme et l'oeuvre*, PIFD, Damasco 1977.
- Lejeune, P., *Le pacte autobiographique*, Du Seuil, Parigi 1996.
- Marucci, F. (a cura di), Wordsworth, S. T. Coleridge, *Ballate liriche, traduzione Mondadori*, W. Milano 2004.
- Moreh, S., *Modern arabic poetry*, Brill, Leiden 1976.
- Mutran, K., *Diwan (Canzoniere)*, 4 tomi., Dar Al-Hilal, Beirut, 1949,
- Perlamann, M., *The education of Salama Musa*, in «Middle eastern affairs», Voll.2, n. 8-9, 1951.
- Saadé, N., *Khalil Mutran, Héritier du romantisme français et pionnier de la poésie arabe contemporaine*, Librairie Orientale, Beirut 1985.
- Sa'id, K., *Harakat al-'ibda' (I movimenti di creatività)*, Dar Al-'awdah, Beirut 1979.
- Saharti, M., *Shu'ara' mugaddidun (I poeti innovatori)*, Rabitat al-Adab al-hadith, Il Cairo, 1958.
- Saharti, M., *Dirasat naqdiyyah fi al-shi'r al-mu'asir (Studi critici sulla poesia araba contemporanea)*, Al-Hay'ah al-Misriyyah, Il Cairo 1976.
- Abd Al-'Aziz Sharf, *Al-Ru'ya al-ibda'iyyah fi shi'r Abu Shadi, (La visione creativa nella poesia di Abu Shadi)*, Dar al-Gayl, Beirut 1992.
- Schuman L. O. (a cura di), *The education of Salama Musa*, traduzione a cura di Brill, Leiden 1961.
- Shawqi, A., *La passione di Cleopatra*, a cura di F.M. Corrao, Udulibri, Milano 1989.
- Shawqi, A., *Shawqiyyat, Dar al-Kitab*, 4 tomi, Beirut, s.d.,
- Shelley, P.B., *La difesa della poesia*, ETS, Pisa 2003.
- Shukri, R., *Al-Mu'allafat al-nathriyyat al-kamilat (Opere in prosa complete)*, I tomo, Al-Maglis al-A'la lil-Thaqafah, Il Cairo 1998.
- Shukri, R., *Diwan (Canzoniere)*, edited da Niqula Yusuf, Alessandria 1960.
- Stotzer, W.F. G. J., *Theory and practice in arabic metrics*, Brill, Leiden 1989.
- Theghem, V., *Le Romantisme dans la littérature européenne*, Albin Michel, Parigi 1969.
- Toelle, H. e. Zakaria K., *A la découverte de la littérature arabe*, Flammarion, Parigi 2005.
- Zenghidour, S., *La poésie arabe moderne entre l'Islam e L'Occident*, Ed. Karthala, Parigi 1982.

Riviste

- Canova, G., *Gli studi sull'epica popolare araba*, in «Oriente Moderno», 57 (1977)
- Moreh, S., *Free verse in modern arabic literature: Abu Shadi and his school*, in «Bulletin of oriental and african studies», Vol. XXXI, 1968.
- Reynold, D. F., *Sirat Bani Hilal: Introduction and notes to an Arab oral epic tradition*, in «Oral Tradition», 4 (1989)
- Zubaidi, A. M. K., *The Apollo school's experiments in "free verse"*, in "Journal of Arabic Literature", V, 1974.

MEDITERRANEO ED OLTRE

TIZIANA LIOI*

**Il “cuore letterario comune” nella letteratura italiana e in quella cinese:
commento e traduzione di un saggio di Qian Zhongshu**

There is, according to Qian Zhongshu (1910-1998), Chinese intellectual encyclopedic knowledge, a common literary heart, and is what emerges from the study and knowledge of the works of various authors across time and space. On the occasion of 26 Chinese Studies Conference held in Ortisei, Trentino Alto Adige, from 3 to 9 September 1978, Qian sought to make clear that the Italian and Chinese literature throughout history have repeatedly encountered without having known, and express a commonality of thoughts and theories that transcends the boundaries of space and time. The essay styled here try to illustrate the principles of comparative literature according to the Chinese scholar and contains the first Italian translation of his speech in Ortisei in 1978.

Dal 3 al 9 settembre 1978 si tenne presso Ortisei, in Trentino Alto Adige, la 26° Conferenza di Studi Cinesi con il tema “Capire la Cina moderna: problemi e metodi”. Un intellettuale cinese di nome Qian Zhongshu (1910-1998), conosciuto in occidente soprattutto per il suo unico romanzo dal titolo *Wei Cheng* 围城, *Città Assediata*¹, venne chiamato a tenere un discorso sul rapporto fra la letteratura cinese e la letteratura italiana nella Cina moderna.

Il suo intervento dimostrò una straordinaria padronanza, nei riferimenti e nelle allusioni letterarie, della tradizione culturale e letteraria italiana, inserendosi appieno in un’opera saggistica che, fin dagli anni quaranta, aveva affrontato i temi più disparati appartenenti soprattutto agli ambiti letterario, estetico e artistico citando, in lingua originale, da autori e opere provenienti da ben sette tradizioni culturali diverse. L’italiano, il tedesco, il francese, l’inglese, il latino, il greco e il cinese classico sono le lingue presenti in citazione nella vasta opera saggistica di Qian che, attraverso un accostamento a volte sorprendente di concezioni e idee da autori e opere diverse che travalicano confini spaziali e temporali, crea una rete di allusioni letterarie dalla forte potenza evocativa. Il fine ultimo è quello di individuare un *wenxin* 文心, un cuore letterario comune, in tradizioni letterarie diverse, accostando e giustapponendo parole di autori lontani, indicando così la strada per un filone di studi letterari comparati che al confronto e all’indicazione di somiglianze e differenze sostituisce un’analisi dei testi che vada più in profondità, penetrando a tutto tondo nelle tradizioni letterarie dei paesi in cui quei testi sono stati generati². Trovare, dunque, principi simili in autori lontani nel tempo e nello spazio non vuol dire necessariamente, secondo Qian, che ci siano stati incontri che abbiano dato vita a influenze e scambi. Bisogna, piuttosto, arrivare al cuore della composizione letteraria per capire la tradizione che l’ha generata e, con un approccio storico, individuare motivi comuni fra diverse tradizioni, in modo che gli uni possano spiegare gli altri³.

Si propone qui la traduzione integrale del saggio *Yizhong wenxue de huxiang zhaoming: yige da wenti, jige xiao lizi* 意中文学的互相照明: 一个大问题, 几个小例子 (La mutua illuminazione della letteratura cinese e della letteratura italiana: un grande tema e alcuni piccoli esempi), presente nella raccolta *Rensheng bianshang de bianshang* 人生边上的边上 (Note al margine del margine della vita umana) pubblicata dalla Sanlian Shudian 三联书店 nel 2002 e ripubblicato poi nella raccolta di saggi in inglese *A collection of Qian Zhongshu’s English essays* del 2005. Il saggio, che costituisce il testo dell’intervento di Qian alla conferenza di Ortisei, introdusse in Italia le idee e la figura del grande intellettuale cinese, non soltanto autore di *Città Assediata*, ma anche profondo conoscitore della traduzione letteraria italiana e innovatore nell’ambito della letteratura comparata in Cina, erede di quella americana di Wellek

* Tiziana Lioi, Laureatasi in Lingue e Letterature Straniere (inglese-cinese) *cum laude*, Università di Roma Sapienza, Dottore di Ricerca in Civiltà culture e società dell’Asia e dell’Africa, è docente di Lingua e traduzione cinese II presso l’Università degli Studi Internazionali di Roma -Facoltà di Interpretariato e Traduzione

1 *26th Conference of Chinese Studies: Ortisei-St. Ulrich, Italy, September 3-9, 1978: Understanding modern China, problems and methods: proceedings*, Roma: Centro di ricerche sinologiche, Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1979, pp. 79-82.

2 Qian Zhongshu, *Rensheng bianshang de bianshang* (Ai margini dei margini della vita umana), pp. 172-177. La traduzione riportata di seguito segue il testo presente in questa edizione che differisce leggermente da quello in inglese. Le citazioni in italiano sono però riprese dalla versione in inglese, perché nella versione in cinese sono tradotte dall’autore in cinese, mentre nella versione inglese sono riportate in lingua originale.

3 A Tu, *Ting Qian Zhongshu jiang wenxue* (Ascoltare Qian Zhongshu che parla di letteratura), pp.183-198.

(1903-1995). Leggiamo in questo testo non soltanto un tentativo di stabilire basi ideologiche nella relazione culturale e letteraria fra due paesi, in questo caso Italia e Cina, ma anche un chiaro esempio di metodo comparativo che più che esporre in maniera paradigmatica una modalità di lettura dei testi letterari esemplifica, attraverso citazioni, la necessità di una lettura stratificata di temi che vanno ricercati e messi in risalto per spiegare e comprendere la letteratura di un paese attraverso quella degli altri. La “mutua illuminazione” è, dunque, quella che deriva dalla giustapposizione del consiglio per la creazione artistica dato ai loro discepoli da Leonardo Da Vinci nell’Italia del XV secolo e da Songti nell’XI secolo in Cina, lo stesso, e molto probabilmente senza diretta influenza. Così come per caso i filosofi cinesi Liezi e Mozi nel IV secolo a.C. interpretano bene nelle loro opere, diciannove secoli prima, quel contrasto “fortuna-virtù” d’impronta tipicamente machiavelliana.

Infiniti, commenta Qian, potrebbero essere gli esempi del genere, e aspettano solo di essere portati alla luce e commentati, perché costituiscono tante piccole candele nell’illuminazione reciproca fra tradizioni letterarie.

Studiando, infatti, il substrato di un’opera letteraria che porta un autore a pronunciarsi in un determinato modo, si potrebbe chiarire il perché di un’espressione simile trovata in altri autori, anche se nata da premesse e ispirazioni diverse.

L’opera saggistica di Qian Zhongshu mette in atto questo particolare metodo che utilizza le citazioni come imprescindibile strumento di comparazione e, se ad essa è stata contestata la mancanza di organicità propria di un sistema di pensiero⁴, letta nel suo complesso restituisce una esemplificazione ricca di rimandi letterari e “reciproche illuminazioni” tale offrire ai temi trattati una base testuale più che solida da cui partire per arrivare a principi più generali. Nel 1948 la casa editrice Kaiming pubblicò *Tan Yi Lu* 谈艺录 (Discorsi sull’arte). Il volume procede attraverso l’accostamento di concezioni estetiche, che a una lettura superficiale sembrano prive di organicità, verso la ricerca di principi artistici che si tramandano di epoca in epoca in una contemporaneità che non è necessariamente simultaneità. Si fondono epoche diverse, pensieri, eventi, teorie e concezioni artistiche creando una stratificazione concettuale capace di gettare una luce paradigmatica sull’arte e l’estetica. Del 1979 è *Guan Zhui Bian* 管锥编 (Saggi del tubo di bambù e del punteruolo), opera che colloca la letteratura cinese classica e moderna in un’ottica internazionale e che, attraverso infinite citazioni, garantisce la sopravvivenza di concezioni estetiche cinesi in un’epoca, quella della Rivoluzione Culturale⁵, in cui la loro funzione era gravemente compromessa. Del 1984 è infine la raccolta *Qi Zhui Ji* 七缀集 (Collezione di sette stracci) in cui Qian analizza temi quali pittura, poesia, traduzione, figure retoriche, creazione artistica e imitazione, sempre avvalendosi di un metodo che giustappone e affianca citazioni e concetti che appartengono a tradizioni diverse e lontane sia nel tempo che nello spazio, per ottenere una ‘illuminazione’ che non si limita a uno sterile confronto ma che aiuta la comprensione di fenomeni letterari e artistici.

Nelle tre opere saggistiche appena elencate la citazione come metodo di comparazione intertestuale e strutturale è usata in maniera massiccia; il saggio che qui si propone in traduzione in qualche modo spiega e “illumina” il metodo seguito dall’erudito cinese nella scrittura delle sue opere.

La mutua illuminazione della letteratura cinese e della letteratura italiana: un grande tema e alcuni piccoli esempi

Io mi occupo di letteratura classica cinese e non ho grande familiarità con la letteratura italiana. Questo saggio è un semplice saluto di un visitatore ai suoi illustri ospiti in segno di stima, e vuol testimoniare la speranza che i rapporti culturali fra la Cina e l’Italia siano sempre più fitti. Il tema di questo consesso è la Cina moderna, ma di Cina moderna non si parlerà in questo mio discorso; spero, tuttavia, che possa essere considerato comunque un esempio utile a illustrare un aspetto della cultura cinese moderna: dimostreremo il nostro ampio e profondo interesse verso la cultura mondiale e la volontà di approfondire le nostre ricerche sui classici cinesi e occidentali (ivi inclusi quelli italiani).

C’è un famoso detto di un filosofo italiano contemporaneo che recita: “Ogni vera storia è storia contemporanea”⁶. I classici letterari appartengono certamente al passato, ma il loro studio e l’interesse di cui sono oggetto sono pur sempre contemporanei, e costituiscono un fenomeno che interessa la cultura cinese dei nostri giorni.

*Il vostro grande critico De Sanctis, nel suo *La letteratura italiana nel secolo XIX*, ha avvicinato Cina e Italia in modo*

4 Cfr. Ge Hongbin in “Qian Zhongshu: bei shenhua de dashi” (Qian Zhongshu: il maestro mistificato).

5 Con “Rivoluzione Culturale” viene generalmente indicato il periodo fra la metà degli anni Sessanta e la metà dei Settanta in cui agli intellettuali viene chiesto di abbandonare qualunque idea e espressione artistica proveniente dal passato, per poter imparare dai contadini e servire le masse in base a nuovi canoni estetici “svecchiati” dalla tradizione confuciana.

6 B. Croce, “Filosofia, Poesia, Storiografia”, p.444. (n.d.a.)

alquanto poco lusinghiero: “L’Italia non è la Cina per tenersi separata dal resto d’Europa”⁷. Voi, però, avete un detto che mostra quanto, a volte, ci sia una bella differenza fra passato e presente: “ne è passata di acqua sotto i ponti”; dal canto mio potrei aggiungere qualcosa a proposito di quel famoso monumento nelle vicinanze di Pechino che prende il nome di Ponte Luguò (conosciuto in occidente come Ponte Marco Polo): anche lì sotto è passata tanta acqua. L’Italia e la Cina non sono più lontane, studiosi italiani hanno offerto importanti contributi agli studi sinologici, e noi cinesi stiamo facendo del nostro meglio per fare ricerche sempre più approfondite sul vostro pensiero, la vostra arte e la vostra letteratura. Nonostante Marco Polo non abbia mai mostrato tanto interesse verso la nostra filosofia e il nostro idioma, noi possiamo far sì che il ponte che da lui prende il nome diventi il simbolo degli scambi culturali fra i nostri due paesi, accomunati da una civiltà che, anche se antichissima, sembra non invecchiare mai. Quando si ha a che fare con lo studio delle letterature straniere si provano sensazioni diverse, una di queste è una piacevole “meraviglia dinanzi al già noto”. Quando, infatti, riscontriamo in maniera del tutto inaspettata delle somiglianze notevoli di tecniche, temi e teorie fra la nostra letteratura e quella di un paese con il quale per tradizione ci sono stati pochi contatti, ci sembra di incontrare un nostro compaesano in terra straniera. De Sanctis nell’apprezzamento critico delle opere poetiche ha riassunto questa sensazione nelle parole “ecco una vecchia conoscenza!”⁸. Queste somiglianze ci portano a chiederci se esse vengano da un comune vissuto storico o soltanto da un comune moto dello spirito. Qualunque sia la risposta, è certo che vanno ad arricchire la nostra esperienza letteraria e contribuiscono alla nostra comprensione dei fenomeni letterari.

All’inizio di questo secolo uno studioso tedesco ha composto un’opera molto influente dal titolo *Wechselseitige erhellung der künste* (Mutua illuminazione nelle arti). Come due discipline artistiche, poesia e pittura ad esempio, possono illuminarsi a vicenda, così possono farlo anche le letterature di due paesi, l’italiana e la cinese. Le somiglianze di cui si parlava prima allora non sono altro, all’interno di questa illuminazione reciproca, che alcune piccole candele. Facciamo un esempio concreto. Uno dei principi machiavelliani di base è “il contrasto fortuna-virtù”⁹. Sia Mozi¹⁰, grande pensatore e filosofo di epoca pre-Qin che lo pseudo-Liezi¹¹, di epoca Jin, hanno considerato la “forza” o “potenza” e il “destino” come opposti. (Mozi, Feiming e Liezi, Liming). È risaputo che la parola “virtù” usata da Machiavelli come opposto di “fortuna” non può avere una traduzione letterale. Se ad esempio la traduciamo in inglese con *virtue*, allora si tratta di “virtù” e non ha nulla a che fare con la “potenza”. Ma i nostri Mozi e Liezi in questa contrapposizione, usando le parole “forza” e “potenza”, offrono una resa calzante della parola italiana “virtù”. Facciamo ancora un altro esempio preso dall’ambito delle teorie artistiche, esempio che già era stato notato in passato da un vostro storico dell’arte¹².

Tutti conoscono qual era l’avvertimento di Leonardo Da Vinci ai suoi discepoli: se volete disegnare un panorama, quello che dovete fare è osservare con attenzione muri pieni di segni diversi che hanno pietre di tutti i colori, e solo allora vi sembrerà di visualizzare una scena da dipingere. Stesso suggerimento dava ai suoi allievi il grande pittore dei Song settentrionali Songti: “Quando dipingete, se pure i vostri lavori hanno buona tecnica, a volte mancano di una certa naturalezza. Ciò che dovete fare, allora, è cercare un muro tutto sconnesso e poggiarvi sopra la tela per dipingere, guardatela per un po’ di tempo, dopo un bel po’ staccatela, ed ecco che è tutta bozzi e curve, quelle sono le montagne, i fiumi e i laghi: la mente prende nota di quello che immaginano gli occhi.” (Shen Kuo, *Meng xi bi tan*, 17° libro¹³).

Le tecniche pittoriche dei pittori cinesi di epoca Song e di quelli italiani del Rinascimento sono completamente diverse. Lo stile completamente difforme dei prodotti artistici e la loro somiglianza, invece, per quanto riguarda il processo di creazione che è simile nell’ispirazione, costituisce una vera e propria rivelazione per coloro che discutono in maniera astratta di arte e letteratura.

Il vostro grande poeta del XIX secolo Carducci ha condannato i fiorentini dicendo: “Con la meticolosità e la puntigliosità che portiamo anche nelle piccole cose, noi fiorentini saremo forse i cinesi d’Italia”¹⁴. Per assecondare questa

7 I. Rosso (a cura di) “Critica degli scrittori italiani”, 2° vol. p. 154. (n.d.a.)

8 Rosso (a cura di) De Sanctis “Saggi di critica letteraria”, vol. 2, p. 46. (n.d.a.)

9 M. Bonfantino (a cura di) *Machiavelli*, pp. 80-82, 297-299, 302-303, 344. (n.d.a.)

10 Mozi 墨子, filosofo cinese vissuto a cavallo fra il V e il IV sec. a.C.. Di estrazione confuciana, si distaccò poi dagli insegnamenti del Maestro, da lui considerati troppo elitari, opponendo a questi la pratica dell’amore universale teso a migliorare la vita di tutti gli esseri umani.

11 Liezi 列子 è un filosofo cinese di scuola taoista vissuto fra il IV e il III sec. a.C..

12 R. Petrucci, *La filosofia della natura nell’arte dell’estremo oriente*, p. 117. (n.d.a.)

13 *Il Meng xi bi tan* 梦溪笔谈 o *Saggi del ruscello da sogno* è un’opera di Shen Kuo 沈括 (1031-1095), autore poliedrico vissuto durante la dinastia Song.

14 M. Praz, *Bellezza e bizzarria*, nota di p. 23. (n.d.a.)

critica racconterò ancora due storie che avvalorano la mia tesi.

Una storia di origine medievale è stata raccontata con piccole varianti da diversi autori, anche se la versione più nota è quella che ci tramanda Boccaccio nel racconto della quarta giornata del Decameron. Dopo la morte della moglie di un tale, questo si rifugiò col figlioletto in una dimora nascosta in montagna, lontano da tutti. Quando il figlio raggiunse l'età di 18 anni ebbe per la prima volta l'occasione di andare in città col padre. Lungo il tragitto vide ogni genere di cosa sconosciuta: buoi, cavalli, case, e su tutto interrogò il padre. All'improvviso ecco apparire una bella ragazza, il giovane dunque chiese al padre cosa fosse, e questi gli rispose: "Abbassa lo sguardo, non guardare. Elle son mala cosa. Elle si chiamano papere". A sera, rientrati a casa, il padre chiese al figlio che ne pensava di tutto quello che aveva visto. Il figlio non sembrava provare interesse per nulla di ciò che aveva incontrato, disse soltanto: "Io vi priego che vi facciate che io abbia una di quelle papere"¹⁵.

C'è poi una storia raccontata da Yuan Mei, poeta cinese del XVIII secolo, forse resa nota in Europa per la prima volta grazie a un sinologo francese di nome Imbault-Heart. La storia dice: "Un prete buddhista di un'abbazia sul monte Wutai accolse, che aveva solo tre anni, un novizio, e lo tenne sempre sul monte. Dopo una diecina d'anni il prete e il novizio scesero dal monte. Questo allora poté vedere buoi, cavalli, cani, polli, ed eran tutte cose sconosciute che il prete prontamente gli illustrò: 'Questo è un bue...questo un cane...questo un gallo e quello un cane'. Il novizio annuiva. Dopo un po' passò una giovinetta e il novizio chiese tutto sorpreso: 'E questo cosa sarebbe?' e il maestro, con aria grave, rispose: 'Si chiama tigre, chiunque le si avvicini viene morso e ucciso...'. A sera sul monte il maestro chiese al novizio: 'Di tutte le cose che hai visto oggi a valle, qual è quella che ti è rimasta più impressa?'. Quello rispose: 'Nessuna di quelle che ho visto, tranne quella tigre mangia uomini'." (Racconti strani, vol. 2; per una storia simile vedi anche il commentario e le note al Prugno verde del Liaozhai zhiyi,¹⁶ vol. 7). Questa è stata chiamata "la seconda storia più antica del mondo"¹⁷. Il fatto che in Cina sia arrivata così tardi merita la nostra considerazione. Questa storia può ben essere considerata come una parabola per quel bizzarro incidente in cui incorrono spesso i critici, e che Croce ha ridicolizzato alle spalle di Brunetière¹⁸: il godimento sentimentale di un'opera che la ragione sa dovrebbe essere aborrita.

C'era una volta, alla fine degli Han posteriori, uno scrittore di nome Kong Rong, che era un ragazzo singolare. A dieci anni (nove anni se consideriamo l'età in base al calcolo occidentale) chiese di incontrare il mandarino Li Ying dell'Henan e con lui ebbe una conversazione da pari a pari. Quelli che assistevano "non poterono non essere sorpresi. Arrivò poi il consigliere Chen Wei e gli riferirono quello che era successo. Chen Wei allora disse: 'chi è intelligente da piccolo diventa stolto in età adulta'. Kong Rong allora ribatté: 'a sentir queste sue parole devo dedurre che da piccolo non era granché intelligente.'" (Libro degli Han posteriori, biografia di Zheng Kongxun,¹⁹ vedi anche il Shishuo – Aneddoti²⁰ "da piccolo tutto intelligente, da grande non necessariamente eccellente, il signore da piccolo deve essere stato davvero intelligente"). Negli ultimi mille anni questa storia in Cina è diventata un modo di dire. Nel Liber Facietiarum del rinascimentale Poggio è raccontata un'altra storia:²¹ a Firenze, alla presenza del Papa, era a colloquio un giovanetto di dieci anni. La conversazione era di tenore elevato e si trovò ad ascoltarla un cardinale che disse: "un ragazzetto così intelligente con molta probabilità non lo sarà più arrivato in età adulta, e da vecchio sarà certo stupido!". Il ragazzo allora con pieno autocontrollo: "Lei da giovane deve essere stato davvero intelligente"²². Troviamo una storia simile nel Trecentonovelle di Sacchetti alla novella numero 67, quando in una disputa verbale fra un bambino e un adulto è quest'ultimo a perdere, e per riparare alla figuraccia dice: "Non c'è mai stato un bambino intelligente che non sia diventato uno stupido da grande"²³. Queste storie italiane sembrano

15 Decameron, Hoepli, pp. 245-246. (n.d.a.)

16 L'opera Racconti straordinari dello studio Liao (Liaozhai Zhiyi 聊斋志异) è una raccolta di più di 400 racconti di argomento fantastico composta dallo scrittore Pu Songling (1640-1715) e considerato un capolavoro della letteratura in lingua classica.

17 H. Waddell *Lo studioso vagabondo*, p. 210. (n.d.a.)

18 Croce *La Poesia*, pp. 308-309. (n.d.a.)

19 Il *Libro degli Han Posteriori* o *Hou Hanshu* 后汉书 è una delle 26 storie dinastiche cinesi compilata nel V secolo d.C. con documenti risalenti alla dinastia degli Han posteriori (25-220 d.C.). L'opera storiografica cinese è immensa e si avvale di moltissime fonti documentaristiche che costituiscono un patrimonio storiografico ineguagliato per numero di opere, lasso temporale interessato da esse e varietà di interessi. La metodologia prevalente è quella degli *Annali*.

20 *Nuovo racconto degli aneddoti mondani* o *Shishuo Xinyu* 世说新语 è un'opera del V secolo d.C. che raccoglie più di 1000 aneddoti storici, vite di personaggi illustri o caratterizzazioni di tipi vissuti durante i periodi Han e Wei-Jin. L'opera è stata edita dal letterato Liu Yiqing (403-444).

21 Poggio Bracciolini (1380-1459) riportato come "Poggio".

22 C. Speroni, *Umorismo e sapienza italiana nel Rinascimento*, p.50. (n.d.a.)

23 Sacchetti, *Trecentonovelle*, Rizzoli *Classici*, p.222. (n.d.a.)

davvero gemelle di quelle cinesi, forse perché c'è un canale di comunicazione che non abbiamo ancora scoperto, o ancora più plausibilmente perché "a uguale provocazione, corrisponde uguale risposta".

Sono davvero tanti gli esempi del genere, e aspettano solo di essere portati alla luce e spiegati. Vale davvero la pena fermarsi a indagarli perché tutti possono contribuire alla reciproca illuminazione fra letterati italiani e cinesi. Io, del resto, sono sicuro che questa illuminazione non sarà come quel vostro detto: "La illuminazione di Prete Cuio, che con molti lumi faceva buio".

(5 settembre 1978, Ortisei, Italia)

BIBLIOGRAFIA

- A Tu 阿涂. *Ting Qian Zhongshu jiang wenxue* 听钱钟书讲文学 (Ascoltare Qian Zhongshu che parla di letteratura). Xi'an: Shangxi Shifan Daxue Chubanshe, 2008.
- Ge Hongbin 葛红兵 in "Qian Zhongshu: bei shenhua de dashi" 钱钟书: 被神化的大师 (Qian Zhongshu: il maestro mistificato) http://blog.sina.com.cn/s/blog_497ace24010004hc.html, ultimo accesso 12-02-18.
- Gnisci, Armando, Sinopoli, Franca. *Manuale storico di letteratura comparata*. Roma: Meltemi editore, 1997.
- Lioi, Tiziana. *Qian Zhongshu in others' words*, Taiwan: Zhongyang Daxue Chuban Zhongxin, 2014.
- Qian, Zhongshu 钱钟书. "Meiguo xuezhe duiyu Zhongguo wenxue de yanjiu jiankuang" 美国学者对于中国文学的研究简况 (Studi americani sulla letteratura cinese) in *Xie zai rensheng bian Shang* 写在人生边上, *Rensheng bian Shang de bian Shang* 人生边上的边上, *Shiyu* 石语, 183-189. Beijing: Sanlian Shudian, 2002.
- Qian, Zhongshu 钱钟书. "Yi -Zhong wenxue de huxiang zhaoming: yige da wenti, jige xiao lizi" 意中文学的互相照明: 一个大问题, 几个小例子 in *Xie zai rensheng bian Shang* 写在人生边上 (pubblicato precedentemente come: Sieh tsai jen-sheng pien-shang. Scrivere al margine della vita. Shanghai, Kaiming Book Company, 1941. Philobliblon n.2), *Rensheng bian Shang de bian Shang* 人生边上的边上, *Shiyu* 石语. Beijing: Sanlian Shudian, 2002.
- Qian, Zhongshu 钱钟书. *Yingwen Wenji* 英文文集 – A collection of Qian Zhongshu's English essays, Beijing: Waiyu Jiaoxue Yu Yanjiu Chubanshe, 2005.

MEDITERRANEO ED OLTRE

MARIA BELLINI*

Germinal, illegale nella Russia zarista prerivoluzionaria, circola sottobanco

The article traces the history of the claims to which he was subjected, after an initial reception, the novel *Germinal* of Émile Zola in pre-revolutionary Tsarist Russia. The anarchist and revolutionary content of the novel which were considered dangerous to public order.

Fin dai primi giorni della sua esistenza, *Germinal* ebbe in Russia, non solo una vita legale, ma anche una vita illegale, rivoluzionaria e clandestina e non semplice da ricostruire.

Nell'autunno del 1884, sulla Nevskij Prospekt, fu arrestato dalla polizia il rivoluzionario German Lopatin che cercava di ricostruire le organizzazioni sconfitte della "Narodnaja Volja".¹

Nel suo appartamento furono trovati delle lettere, un taccuino, l'indirizzo del ritrovo segreto dell'organizzazione rivoluzionaria. Poi furono arrestati tutti coloro i cui nomi erano stati trovati nei suoi appunti. Così fu arrestato anche Rudolf Mejer, un partecipante al movimento rivoluzionario. Tra le carte di questi fu ritrovata una lettera del 30 gennaio 1885 inviata da Parigi e firmata con la lettera "G".

Questa lettera era stata scritta da un emigrato russo in Francia, le cui condizioni economiche erano difficili; nella lettera, infatti scrive: «...Для романа Золя "*Germinal*" покупаю «Gil-blas» и следовательно других газет пока покупать не могу. Но что за чудное произведение этот "*Germinal*"!»² (.....Per il romanzo di Zola "*Germinal*" compro "Gil Blas" e quindi per il momento non posso comprare altre riviste. Ma che meravigliosa creazione è questo "*Germinal*"!) Poi, informando l'amico di alcuni affari segreti, non poteva non condividere le impressioni vive riportate dalla lettura del nuovo romanzo di Zola.³

Questa lettera fa parte delle cosiddette "prove materiali", ossia quelle carte che sono state sequestrate durante le perquisizioni e gli arresti. Le "prove materiali" che sono sunti, trascrizioni, lettere, annotazioni, opuscoli illegali, cataloghi scritti a mano, liste politiche, canzoni e versi rivoluzionari, ecc., giacciono nell'Archivio storico centrale di Stato dell'URSS a Leningrado e nell'Archivio centrale statale della Rivoluzione d'Ottobre a Mosca, nel deposito dei documenti del Ministero della giustizia e del Dipartimento di polizia.

Possiamo trovare le annotazioni riguardanti *Germinal* nelle pratiche della polizia segreta della camera giudiziaria e di altri organi punitivi della Russia zarista.

Nelle memorie dei partecipanti al movimento sociale sono riportati molti particolari della vita illegale del romanzo; questa letteratura cominciò a circolare nel periodo della rivoluzione 1905-1907 e per questo molte memorie dei rivoluzionari furono stampate durante il regime sovietico.

Ma come venne accolto *Germinal*? A quale lavoro propagandistico esso adempie? E soprattutto quali tra i lavori propagandistici permette, in modo obiettivo, di giudicare il suo vero contenuto?

Un'opera viene giudicata diversamente nell'attività della critica, del teatro, e anche nell'attività di lettore. Interessante è, per esempio, che i lettori russi vedevano rappresentati i propri anarchici.

Nel maggio del 1885, nel "Revolté" di Kropotkin e di Elisée Reclus⁴ si può leggere: «Il Souvarine di Zola, in

* Laureata in "studi comparatistici" (Lingua e letteratura francese e russa) presso l'Orientale di Napoli, docente di lingua francese nella Scuola media, è referente etwinning e CLIL e tujror di tirocinanti universitari di lingua francese.

1 La "Narodnaja Volja" era un'organizzazione rivoluzionaria terroristica che si opponeva al governo e al carattere altamente centralizzato dello stato russo. Il suo principale obiettivo era assassinare l'imperatore Alessandro II. Il comitato esecutivo dell'organizzazione era composto da una trentina di uomini e donne, ed era capeggiato da Andrej Željabov, di origine servile, e Sof'ja Perovskaja, appartenente ad una famiglia di alti funzionari. Diversi furono i tentativi per uccidere l'imperatore, venne anche fatto saltare il Palazzo d'inverno. L'Imperatore fu assassinato il 13 marzo 1881.

2 Travuskin Nikolaj Sergeevič, *Žerminal'- mesjaz vschodov - Sud'ba romana E. Zolja*, Moskva, Kniga 1979, p.59. (*Germinal - mese dei germogli - destino del romanzo di E.Zola*, Mosca, Kniga, 1979, p.59).

3 Id.

4 Pëtr Alekseevič Kropotkin, era un rivoluzionario russo. Nel 1872 si affiliò all'Internazionale, staccandosene in seguito per divenire promotore e propagatore di un anarchismo con pretese scientifiche. Arrestato, imprigionato ed espulso più volte, nel 1917 rientrò in Russia. Per un approfondimento si veda Bol'shaja Sovetskaja Enciclopedia, Vol. 23, pp. 485-486.

«Germinal», parla poco, ma a quale lavoro rivoluzionario egli adempie!».⁵

In quei tempi venne stampato un manifestino anarchico in lingua russa intitolato “Germinal”, che fu pubblicato prima di tutto all’estero senza il luogo e la data di pubblicazione: in esso si utilizzava il simbolismo delle pagine finali del romanzo: ««Жерминаль»! Месяц весны! Обновитель жизни, предвестник великого будущего, дух разрушитель, созидающий дух – на тебя, среди ночи и тьмы окружающей, возлагаем мы наши надежды.

Жерминаль! С этим боевым кличем мы снова вступаем в ряды борцов, чтобы разбросать семена революционного анархизма, просветить умы, оживить исстрадавшиеся души, (...).

Зимние бури, (...), необходимы для нас; они освободят нас от старых гнилых традиций прошлого, от наследственного гнета и рабства, (...), они подготвят плодотворную почву для семян грядущей весны...».⁶

(“Germinal”! Il mese primaverile. Il rinnovatore della vita, il precursore del grande futuro, spirito distruttore, spirito che crea – è- su di te che, in mezzo alla notte e nell’oscurità circostante, noi riponiamo le speranze. Germinal! Con questo appello di guerra noi di nuovo entriamo nelle file dei combattenti per cogliere il seme dell’anarchismo rivoluzionario, per illuminare le menti, per rianimare le anime che si consumano nelle sofferenze,... Bufere invernali..., inevitabili per noi; esse ci liberano dai vecchi marciumi delle tradizioni del passato, dall’oppressione ereditaria e dalla schiavitù... essi preparano il terreno proficuo per la semina della primavera futura..)

Alla fine è citato un noto aforisma di Bakunin⁷: «Дух разрушения есть в то же время созидающий дух»⁸. (In questo tempo esiste uno spirito di distruzione, uno spirito che crea)

Gli anarchici vedevano esposta, nelle pagine del romanzo, e precisamente nelle parole di Souvarine, la teoria di Bakunin: “distruggere tutto, non ci sarà più stato, non ci sarà più governo, non ci sarà più dio e religione; bisogna usare il fuoco, bisogna fare la rivoluzione”.

Bisogna dire, però, che per Zola era impossibile fare di *Germinal* un’apologia dell’anarchico, ma un fatto è indicativo: nell’attività della propaganda viene utilizzata non solo l’opera intera, ma spesso si tagliavano alcune parti che, staccate dall’insieme, potevano essere interpretate in un tono falso, nonostante lo spirito generale dell’opera.

L’enfasi di *Germinal* si manifestava non tra gli anarchici ma negli ambienti illegali e socialdemocratici e nelle associazioni operaie russe; i *Minatori* francesi divennero i partecipanti a pieno titolo del movimento operaio russo. Nel periodo della pubblicazione del romanzo, infatti, ovunque in Russia, principalmente nelle fabbriche, c’erano dei circoli operai che si occupavano di propaganda e che avevano creato delle biblioteche illegali.

In questo periodo nacque anche il gruppo di Brusnev⁹ Il fabbro K. Norinskij, frequentatore delle lezioni di Brusnev, racconta che tutto il suo tempo libero e una parte della paga risparmiata venivano investiti nell’acquisto e nella lettura di libri comprati al mercato delle pulci Aleksandrovskij. Il memorialista, continuando, dice che allora la letteratura non era molto ricca di buoni libri. Negli ambienti operai acculturati i buoni libri erano quelli che risvegliavano la coscienza di classe e suscitavano il desiderio di lottare per cambiare il sistema sociale.

I membri delle varie organizzazioni volentieri andavano ad insegnare nelle scuole serali di domenica e i loro allievi erano gli operai adulti; essi davano da leggere i libri cosiddetti “buoni” e “utili” e tra questi c’era naturalmente *Germinal*.

Germinal fu letto a lungo in Russia: i vari capitoli, pubblicati nei vari giornali, soprattutto nel “Nabljudatel”, vennero raccolti e rilegati proprio come un libro. Nei cataloghi scritti a mano venivano indicati i numeri delle riviste in cui era

5 Elisée Reclus, era un geografo francese. Fu obbligato a lasciare la Francia per le sue idee rivoluzionarie nel 1851. Viaggiò in Europa e in America e poi ritornò in Francia nel 1837. Affiliato all’Internazionale, poi partecipò alla Comune e per questo fu deportato e poi esiliato.

6 Kučborskaja Evgenij Petrovič, Žerminal, in *Realizm E. Zolja, Rugon Makkary i problemy realističeskovo iskusstva XIX v. vo Francii*, Moskva, Izdatel’stvo Moskovskij Universitet, 1973, p. 250. (*Germinal, in Realismo di E. Zola, I Rougon Macquart e i problemi dell’arte realistica nel XIX secolo in Francia*), Mosca, Izdatel’stvo Moskovskij Universitet, 1973, p. 250.

7 Michail Aleksandrovič Bakunin, agitatore e scrittore politico russo. A Parigi partecipò al movimento degli emigrati e aderì al socialismo. Espulso dalla Francia andò a Bruxelles: nel 1848 fu presente a Parigi, a Praga, in Germania per diffondere le sue idee libertarie di uguaglianza assoluta di tutte le classi e di tutti i cittadini, di lotta contro i privilegi, di diritto al salario unico, di sviluppo della nazionalità come premessa indispensabile al raggiungimento di ogni forma di libertà sia individuale che collettiva, di lotta rivoluzionaria contro tutti i governi e contro tutti i regimi. Estradato in Russia, fu chiuso in fortezza e dopo 6 anni fu inviato in Siberia. Riuscito a fuggire prima in America poi a Londra ed ebbe anche contatti con K. Marx, G. Mazzini, G. Garibaldi. Per un approfondimento si veda Bol’saja Sovetskaja Enciclopedija, Vol. 4, pp. 95-98.

8 Kučborskaja, Žerminal, p. 250. (*Germinal*, p. 250).

9 Michail Ivanovič Brusnev, organizzatore di uno dei primi gruppi social-democratici in Russia. Nel 1888 stabilì il collegamento tra studenti e operai e il gruppo di Blagoev ormai disfatto; creò a Pietroburgo diversi circoli operai. Poi divenne membro del comitato che unì tutti i circoli dell’organizzazione che si chiamò “Il gruppo di Brusnev”. Brusnev fornì ai circoli la letteratura illegale e le biblioteche; preparò un programma delle lezioni per gli operai. Nel 1890 l’organizzazione di Brusnev guidò gli scioperi. Nel 1892 fu arrestato e dopo 6 anni di carcere fu mandato in Siberia. Rientrato dall’esilio si allontanò dall’attività politica. Per un approfondimento si veda Bol’saja Sovetskaja Enciclopedija, Vol. 6, pp. 177-179.

possibile trovare il romanzo e una recensione su di esso.

Nel tardo '800, con lo sviluppo della propaganda social-democratica si cercò di comprare *Uglekopy* (Minatori) per tutte le biblioteche illegali. Ma trovare le vecchie edizioni era sempre più difficile; sicché il capo della "Narodnaja Volja" di Pietroburgo cominciò a preparare l'edizione ridotta di *Germinal* per gli operai.

Il gruppo dei membri della "Narodnaja Volja" vicino al movimento operaio e ai social-democratici aveva aperto una tipografia, che lavorava prima a Pietroburgo e poi a Lachta. Su *Uglekopy* i traduttori scrissero che, anche se artisticamente, era impossibile rappresentare perfettamente il movimento rivoluzionario, il romanzo parlava molto al cuore degli operai.

La tipografia Lachtinskaja non fece in tempo a pubblicare *Uglekopy*, perché che il 24 giugno 1896 essa fu devastata dalla polizia; e l'intera casa editrice illegale ed i suoi redattori, consulenti, traduttori e diffusori finirono sotto processo, alcuni di loro in carcere e deportati. L'inchiesta sulla tipografia Lachtinskaja, racchiusa in tre grossi volumi nell'Archivio Centrale di Stato della Rivoluzione d'Ottobre, è ricca di importanti particolari sulla preparazione dell'edizione di *Germinal*.

Alcuni degli organizzatori della tipografia durante l'interrogatorio dichiararono che, presentata la traduzione del romanzo di Zola con alcuni rifacimenti, nell'aprile del 1896 il manoscritto *Uglekopy* era pronto per la stampa.

I vari membri delle organizzazioni clandestine continuavano i loro rapporti con la tipografia Lachtinskaja del gruppo della "Narodnaja Volja". Gli aderenti a quest'ultima organizzazione, sapendo che tutte le edizioni legali del romanzo di Zola erano ridotte, fecero la traduzione. Vediamo, quindi, che tutte le organizzazioni, quali i social-democratici, i membri dell'alleanza della lotta di Pietroburgo per la liberazione della classe operaia collaborarono insieme per la traduzione illegale del romanzo legale.

Ciò nonostante, la propaganda continuò tra gli operai delle fabbriche e degli stabilimenti. A tale scopo si procuravano libri sulla storia della rivoluzione francese e leggevano anche tutta la letteratura sociale di allora.

Prima o poi la polizia segreta braccava i componenti delle organizzazioni rivoluzionarie, arrestandone molti. La reclusione nelle carceri diventava una specie di scuola e perfino di università. I detenuti, infatti, potevano leggere liberamente dei libri. Si custodivano gli elenchi dei libri che ciascun detenuto riceveva in cella e spesso era presente ««Uglekopy». Opera di Zola, volume XVI»¹⁰. Questo volume uscì nel 1897 e fece parte della prima raccolta di opere di E. Zola uscita in Russia e pubblicata da G. F. Panteev.

La classe operaia russa ha bisogno di "Germinal".

A Ivanovo-Voznesenskij nel 1885 nacque il primo circolo di operai. Dopo 10 anni l'esercito di tessitori si unì alla segreta "Alleanza degli operai". Allora, a Ivanovo-Voznesenskij i social-democratici aprirono un commercio di libri; qui si acquistava la letteratura per le piccole biblioteche illegali dei circoli. I libri solitamente si conservavano in appartamenti affittati e in alcuni bauli per non dare all'occhio. Si trattava ovviamente di letteratura politica e ideologica. Nel villaggio di Kochma la polizia scoprì una società segreta. Nel rapporto si elencavano i libri rinvenuti presso i tessitori; essi, anche se sembravano leciti all'apparenza, in realtà erano di contenuto tendenzioso. Tra questi c'erano la celebre poesia di Pierre Dupont "La Canzone degli operai francesi"; poi c'erano foglietti e quaderni e appunti ricopiati; il celebre Manifesto del Partito Comunista di Karl Marx e Friedrich Engels riprodotto con la macchina da scrivere; e infine *Uglekopy*.

Non è difficile immaginare quali sentimenti suscitavano negli operai le scene di vita e di lotta dei loro fratelli di classe francesi.¹¹

Dopo tutto nelle fabbriche frequenti erano gli scioperi e gli scontri tra gli operai e l'esercito chiamato per sedare i rivoluzionari.

Nel 1888 a Ivanovo-Voznesenskij gli operai scioperarono e allo sciopero seguirono i saccheggi alle botteghe di alimentari. Nel 1899 ci fu un altro sciopero durante il quale si lanciarono pietre contro le fabbriche e contro le case dei proprietari, rompendone i vetri.

Da lì gli scioperi si estesero a macchia d'olio. Particolarmente si distinse lo sciopero nel villaggio di Tejkovo, dove la rivolta fu provocata da multe ingiustificate. Gli operai indignati si diressero alla casa del direttore, che, preso il fucile, uccise un operaio. L'uccisore fu trucidato dalla folla e la sua casa devastata.

Nell'inverno del 1897-1898 a Ivanovo-Voznesenskij ci fu un'altra insurrezione che fu sedata dall'esercito con spargimento di sangue.

Negli anni seguenti uno dei rappresentanti della tipografia Lachtinskaja, A. B. Gertopan, mandato a Astrachan' ,

10 Travuskin, *Žerminal' mesjaz vschodov-Sud'ba romana E. Zolja*, p. 66. (*Germinal* – mese dei germogli - destino del romanzo di E. Zola, p.66)

11 Asanova Hurgul', «*Žerminal*» E. Zolja kak social'nyi roman in *Problemy istorii zarubežnyh literatury*, Moskva-Leningrad, Chudožestvennaia literatura, 1983, p. 34. («*Germinal*» di E. Zola come romanzo sociale in *Problemi della storia della letteratura straniera*, Mosca-Leningrado, Chudožestvennaia literatura, 1983, p. 34).

scrisse un romanzo breve “Tkači” (Tessitori). Per la sua opera l'autore utilizzò i racconti degli operai di Ivanovo-Voznesenskij mandati in esilio a Astrachan'. Egli rappresentò le miserie, la vita fatta di stenti, lo sfruttamento dei proprietari, le riunioni segrete, il saccheggio alle botteghe, l'intervento dall'esercito. Il processo agli istigatori dello sciopero chiude questo romanzo breve; inoltre, l'organizzatore e coordinatore dello sciopero, Andrei, in qualche modo somiglia ad Etienne.¹²

È naturale, quindi, che in una siffatta situazione, il romanzo di Zola fosse accolto dalla classe operaia russa come un libro ad essa necessario. E dappertutto, nelle fabbriche e negli stabilimenti di Kazan', Nižnij Novgorod, Mosca, Pietroburgo, ecc., si lesse *Uglekopy*.

Dopo alcuni anni, infatti, durante la dimostrazione del 1° maggio, Pëtr Zalomov, un operaio della fabbrica di Kurbatov a Nižnij Novgorod, alzò la bandiera con lo slogan “Abbasso l'autocrazia!”¹³: uno slogan molto simile a quello urlato dai rivoluzionari in *Germinal*.

“Germinal”: l'arma ideologica del proletariato.

Il romanzo di Zola con le sue immagini di vita attirò l'interesse e affascinò anche Krupskaja Nadežda Kostantinovna, moglie di Nikolaj Lenin (pseudonimo di Vladimir Il'č Ul'janov). Ella racconta che con enorme passione aveva letto *Germinal* e dopo cominciato a divorare i romanzi di Zola uno dopo l'altro; di questi apprezzava molto l'aspetto sociale. Krupskaja racconta anche l'atteggiamento di Lenin verso l'opera di Zola; quando lei andò nella primavera del 1893 dal marito esiliato in Siberia, nel suo album trovò la foto di Zola, e Lenin le disse che tra tutte le opere dello scrittore francese quella che amava di più era proprio *Germinal*, perché rispecchiava la vita degli operai-minatori e perché in esso risuonava l'autoritaria esortazione alla giustizia sociale.¹⁴

Nelle sue memorie Krupskaja ricorda che nella primavera del 1898, durante una conversazione con suo marito, gli aveva chiesto ancora se aveva nel suo album la foto di Zola e poi gli raccontò la forte impressione che le aveva fatto *Germinal* e soprattutto il personaggio russo Souvarine, che, mentre accarezza la coniglia addomesticata, dice: “*Tout rompre, tout détruire!*”. Poi le parlò del caso Dreyfus, dicendo che apprezzava molto Zola come difensore dei diritti umani.¹⁵

In quel periodo il grande significato di *Germinal* era riconosciuto da tutti. Nell'autunno del 1905 il “Proletariato di Lenin” pubblicava il programma delle lezioni del circolo operaio, preparato sotto la direzione di V. I. Lenin e del gruppo dei letterati propagandisti del Partito operaio social-democratico russo.

Alla conferenza “L'inevitabilità storica della lotta di classe del proletariato” venne consigliato anche *Germinal* di Zola.¹⁶

Anche in questo periodo *Germinal* di certo non poteva non scontrarsi con la censura decisa ad eliminare il romanzo dal punto di vista ideologico.

Il 1° marzo 1908 il comitato provvisorio di Kazan' per gli affari di stampa mise sotto sequestro il libro intitolato “Трудъ и Капиталь” (Lavoro e capitale), il cui sottotitolo era “по роману Золя: “В копиях” “Жерминаль”¹⁷ (secondo il romanzo di Zola “Nelle miniere” “(Germinal)”. In questa versione ridotta il romanzo è presentato nel suo aspetto politico e sociale ed attira molti lettori russi. Il censore, nella relazione, scrisse che nel libro si parlava del rapporto tra lavoro e capitale da un punto di vista socialista; poi si sottolineava l'attualità di molte pagine del romanzo breve; infine, alcune scene descritte avevano lo scopo di istigare una parte della popolazione alla rivolta.

Il tribunale, però, non appoggiava l'accusa forse perché la rivoluzione faceva vedere le cose in una maniera più tollerante rispetto a prima.

Germinal, quindi, nel periodo delle due rivoluzioni rimase nell'arsenale delle armi ideologiche del proletariato.

12 Travuskin, *Žerminal' mesjaz vschodov-Sud'ba romana E. Zolja*, p. 87. (*Germinal* – mese dei germogli - destino del romanzo di E.Zola, p.87.)

13 Sem'ja Zalomovič, *Sbornik vospominanij i dokumentov*, Moskva-Leningrad, Goslitizdat, 1956, p. 51. (Famiglia Zalomovič, *Raccolte di memorie e documenti*, Mosca-Leningrado Goslitizdat, 1956, p. 51).

14 Krupskaja Nadežda Kostantinovna, *Ob iskusstve i literatura*, Moskva-Leningrad, Iskusstvo, 1963, p. 175. (Krupskaja Nadežda Kostantinovna, *A proposito di arte e letteratura*, Mosca-Leningrado, Iskusstvo, 1963, p.175)

15 Krupskaja Nadežda Kostantinovna, *Vospominanija o Lenin*, Moskva, Izdatel'stvo Političeskoj literatury, 1972, p. 427. (Krupskaja Nadežda Kostantinovna, *Ricordi su Lenin*, Mosca, Izdatel'stvo Političeskoj literatury, 1972, p. 427.

16 Travuskin, *Žerminal' mesjaz vschodov-Sud'ba romana E. Zolja*, p. 72. (*Germinal* – mese dei germogli - destino del romanzo di E.Zola, p.72.)

17 Si veda allegato

Trud i capital

Povest

Po romanu zolja

“V Kopiach”. (Žerminal)

Simburskt

1908

Lavoro e Capitale

Una storia

Dal romanzo di Zola

“Nelle Miniere”. (Germinal)

Simburskt

1908

Verso la fine del 1911 a Saratov giunse la sorella di Lenin, Marija Il' inična Ul' janova. I gendarmi subito organizzarono la sorveglianza nei suoi confronti. Essa lavorava insieme ai bolscevichi nei circoli delle fabbriche e degli stabilimenti, ed anche qui gli operai conobbero la letteratura politica e ideologica, compreso *Uglekopy*.

Il significato rivoluzionario del romanzo fu evidenziato nella stampa bolscevica e precisamente nel giornale “Pravda” del 28 ottobre 1912 che celebrava i 10 anni della morte di Emile Zola. Nell'articolo prima di tutto si lodava Zola chiamandolo «величайшим романистом и разоблачителем буржуазного века»¹⁸ («Grande romanziere e smaschetratore del secolo borghese»), in quanto il suo pensiero era vicino a quello degli operai; continuando, si lodava il suo romanzo, nel quale forniva un quadro della condizione degli operai e della loro lotta¹⁹ Così il libro per diverso tempo entrò a far parte delle letture preferite.

BIBLIOGRAFIA**Riviste**

- Âkovlevič Ajzenštok, Ieremiâ „Francuskie pisateli v ocenkach carskoi censury”, *Literaturnoe Nasledstvo*, n° 34 (1939)
- Andreevič Vasilij “Literaturnye vpečatlenija. Žerminal' E.Zolja”. *Vestnik Evropy*. N.7 (1892).
- Anonimo, “Žerminal' Zolja”, *Komsomol'skaja prava*, 1936, 22 novembre
- Anonimo, “Za-granicey...Razgovor anglskogo korrespondenta s Zolia o ego novom romane...”, *Novosti*, n°1 (13 giugno 1884)
- Anonimo, “Chronika. V Žil' Blaz pečataetsja roman Zolja Žerminal'”, *Knižnyj vestnik*, n°1, 1885.
- Arkadaskij Konstantin Vladimirovich, “Inostranye izvestija. (Pariž, 21-go nojabrja. Ot našego korrespondenta). Obvinenija Zolja v plagiate posle napečatanja pervie glav Žerminalja”, *Russkie vedomosti*, n° 331 (29 novembre, 1884); *Neizvestny Avtor*
- Feoktistov Evgeny Michailovich, «Pic' ma K. P. Pobedonoscev k E. M. Feoktistovu», *Literaturnoe Nasledstvo*, n° 24 (1935).
- Jasinskij Ieronim Ieronimovič (Belinskij Maksim), “Emil' Zolja i evo novyj roman”, *Nabljudatel'*, n° 11 (1885)
- Kleman Maksim Kir'jakovich “Iz perepiski Zolja s russkimi korrespondentami”, *Literatuturnoe Nasledstvo*, n° 32 (1937)
- Kleman Maksim Kir'jakovich “Emil' Zolja v Rossii”, *Literaturnoe Nasledstvo*, n° 2, 1932
- Mitterand Henri ; “La correspondance (inédite) entre Emile Zola et Michel Stassulevich directeur du Messenger de l' Europe” (1875-1881), *Les Cahiers naturalistes*, n° 22 (1962)

Libri

- Feoktistov Evgeny Michailovich, *Za kulisami politiki i literatury*, Moskva-Leningrad, ZiF, 1929
- Zolja Emil, Žerminal' in *Sobranie sočinenij (Raccolte di opere)*, Moskva-Leningrad, Chudožestvennaja literatura, 1988
- Stassulevič Michail Michailovič, *M. M. Stassjulevič i evo sovremenniki v ich perepiske*, Sankt-Peterburg, Prosvješenie, 1912
- Travuskin Nikolaj Sergejevič, *Žerminal' mesjacc vschodov-Sud'ba romana E. Zolja*, Moskva, Kniga, 1979

18 Operai ed ogni operaio russo in un certo senso fu obbligato a leggerlo.

Artamonov Sergej Dimitrevič, *Žerminal' E. Zolja*, Moskva, Goslitizdat, 1951, p. 489.

(Artamonov Sergej Dimitrevič, *Germinal. E. Zola*, Mosca, Goslitizdat, 1951, p. 489.)

19 *id.*

STUDI E RICERCHE

ROSANGELA RESTAINO*

Leggi, e poi, se hai cuore, non piangere...

Fra Antonio Maria Pallotta da Genzano e il terremoto del 16 dicembre 1857 in Basilicata

The letter of Friar Antonio Maria Pallotta, Provincial Minister in Basilicata of Reformed Franciscan and the subsequent encyclical Cum nuper by Pope Pius IX, considered the earthquake on 16th December 1857 as divine punishment for decadence of morals of the clergy and religious. These heartfelt voices, with their accents sometimes apocalyptic, set the tone of an era also committed to finding new methods of investigation of seismic events that the Irish geologist Mallet could improve on the occasion of the calamity that struck the Val d'Agri area.

Il 16 dicembre del 1857¹ due violentissime scosse² di terremoto³, stimato dell'XI grado della scala Mercalli⁴, tra i più forti scatenatisi in Italia⁵, colpirono l'alta Val d'Agri e il Vallo di Diano⁶ causando gravi danni in numerose località delle attuali province di Potenza e Salerno e provocando circa 10.000 morti. L'evento tellurico è ben documentato grazie alla relazione scritta dall'ingegnere e studioso irlandese Robert Mallet⁷ per la Royal Society di Londra a seguito di un sopralluogo effettuato nel 1858 nelle terre colpite. Molti disegni e più di cento fotografie scattate dal fotografo francese Alphonse Bernoud, associato alla spedizione del Mallet, corredano questa importante testimonianza che pone la ricerca sulla conformazione geologica del suolo, sui materiali di costruzione, sul restauro degli edifici come basi del metodo di indagine sui terremoti.

L'area colpita si estendeva nel Regno di Napoli⁸ su una superficie di oltre 20.000 kmq di cui 3.150 pertinenti a 30 centri che furono rasi al suolo. Le più ingenti perdite del patrimonio edilizio, delle infrastrutture agricole e degli

* Rosangela Restaino, dottore di ricerca in Storia del Mezzogiorno e dell'Europa Mediterranea dal Medioevo all'Età contemporanea, insegna Italiano e Latino nel Liceo delle Scienze Umane di Potenza.

- 1 16 dicembre 1857-2017. 160 anni dopo il terremoto in Val d'Agri, Atti del Convegno e della Escursione (Grumento Nova – Viaggiano – Alta Val d'Agri, 15-17 dicembre 2017), in corso di stampa.
- 2 L. DEL RE, Lettera al "Giornale del Regno delle Due Sicilie" (17 dicembre 1857), in *Studio, su base macrosismica del terremoto della Basilicata del 16 dicembre 1857*, a cura di A. BRANNO – E. ESPOSITO – A. MURTURANO – S. PORFIDO – V. RINALDIS, "Bollettino della Società dei Naturalisti di Napoli" (1983), pp. 249-338. La prima scossa, secondo il direttore dell'Osservatorio Astronomico di Napoli, si registrò alle 22.10 e durò 4/5 secondi, la seconda, di maggiore intensità e avvenuta dopo due minuti, durò circa 25 secondi. G. RACIOPPI, *Sui tremuoti della Basilicata nel Dicembre 1857*, "L'Iride", a. II, n. 41 (Napoli 1858), p. 3, scrive che «oltre a 5 ore della notte una prima e violenta scossa ci sbalzò esterrefatti dal letto; e [...] una seconda, feroce, fischiante e prolungata per 30 secondi, accese il cielo a sanguinee fiamme, commosse a sbalzo la terra, agitò l'aere a fremito».
- 3 N. CARMEL, *Il terremoto lucano del 1857 e la nascita della sismologia*, articolo online www.storiain.net (1 dicembre 2016).
- 4 M. LEGGERI, *I terremoti*, in *Potenza Capoluogo (1806-2006)*, (S. Maria Capua Vetere: Edizioni Spartaco, 2008), voll. I-II, 1, pp. 29-41: 35, 38.
- 5 M. BARATTA, *I terremoti d'Italia* (Torino 1901); *Catalogo dei forti terremoti in Italia dal 461 a.C. al 1990*, a cura di E. Boschi – G. Ferrari – P. Gasperini – G. Valensise (Bologna: ING-SGA, 1997); E. GUIDOBONI, *I terremoti del passato: dati preziosi per la sismologia e la storia dei luoghi. L'aquilano come caso di studio*, "Rendiconti Accademia Nazionale delle Scienze detta dei XL – Memorie di Scienze Fisiche e Naturali", 127 (2009), vol. XXXIII, parte II, t. I, pp. 177-201, bibliografia pp. 199-201; G. FERRARI, *I terremoti nella storia: il terremoto del 16 dicembre 1857 in Basilicata, uno dei più distruttivi della storia sismica italiana*, articolo online <https://ingvterremoti.wordpress.com/2014/>; E. GUIDOBONI – G. FERRARI – D. MARIOTTI – A. COMASTRI – G. TARABUSI – G. VALENSISE, *Catalogue of strong earthquakes in Italy (461 B.C. – 1997) and Mediterranean Area (760 B.C. – 1500). An Advanced Laboratory of Historical Seismology*, ING-V-SGA, articolo online <http://storing.ingv.it/cfti4med/>
- 6 E. GUIDOBONI – G. FERRARI, *Il grande terremoto del 16 dicembre 1857 e gli effetti di altri eventi sismici nel Vallo di Diano e nella Val d'Agri*, in *Viaggio nelle aree del terremoto del 16 dicembre 1857*, a cura di G. Ferrari (Bologna 2004-2009), voll. I-VI; vol. 1, pp. 111-186.
- 7 R. MALLET, *Il terremoto napoletano del 1857. Primi principi di Sismologia Osservazionale*, ristampa anastatica e traduzione di *Great Neapolitan earthquake of 1857*, in *Mallet's Macroseismic Survey on the Neapolitan earthquake of 16th 1857*, a cura di E. Guidoboni – G. Ferrari (Bologna: SGA, 1987); *Viaggio nelle aree del terremoto del 16 dicembre 1857: l'opera di Robert Mallet nel contesto scientifico e ambientale attuale del Vallo di Diano e della Val d'Agri*, a cura di G. Ferrari, voll. I-II (Bologna: SGA, 2004).
- 8 A. CANTILE, *La cartografia del Regno di Napoli al tempo del terremoto*, in *16 dicembre 1857-2017. 160 anni dopo il terremoto in Val d'Agri*, Atti del Convegno e della Escursione (Grumento Nova – Viaggiano – Alta Val d'Agri, 15-17 dicembre 2017), in corso di stampa.

animali si registrarono nella provincia di Basilicata⁹, in particolare nei distretti di Potenza, Lagonegro e Melfi, e ben 9.732 morti si contarono negli attuali comuni di Montemurro, Grumento Nova (allora Saponara), Viggiano, Tito, Marsico Nuovo.

La condizione di isolamento viario e commerciale che caratterizzava la vallata dell'Agri ostacolò i soccorsi e la decadenza politica ed economica del Regno dei Borbone nell'ultimo periodo della sua storia impedì, tranne poche eccezioni¹⁰, efficaci investimenti pubblici mirati alla ricostruzione alla quale del resto non contribuì nemmeno l'inerzia del nuovo governo italiano che, nel 1861, tre anni dopo gli eventi sismici, aveva annesso l'ex Regno delle Due Sicilie. L'immane numero di morti, molti dei quali sepolti ancora sotto le macerie¹¹ a distanza di tre mesi dal sisma, la gravità dei danni e il mancato intervento statale furono all'origine di una accesa polemica antiborbonica e anticattolica condotta soprattutto in Inghilterra¹². Mentre Mallet evocava la rassegnata attesa dei superstiti¹³ e polemicamente puntava il dito contro le tecniche costruttive primitive e l'utilizzo di materiali estremamente poveri, e Racioppi evidenziava la fragilità degli edifici costruiti su «mal fermo suolo di creta in balia de' torrenti che poco a poco sel portano via»¹⁴, la Chiesa interpretava la calamità come evidente manifestazione dell'ira divina.

Il 20 gennaio 1858 papa Pio IX, in risposta alle tragiche notizie sul terremoto, aveva promulgato l'enciclica *Cum nuper*¹⁵ indirizzata agli arcivescovi, vescovi e ordinari locali del Regno delle Due Sicilie in cui, invitando i suoi presuli a ricordare «i passi della Sacra Scrittura, che chiaramente e palesemente insegnano che tali castighi di Dio sono provocati dalle colpe degli uomini», sosteneva anzitutto che il

Nostro carissimo figlio in Cristo il re Ferdinando II [...] per la sua grande carità cristiana e il suo affetto per le popolazioni a lui soggette, non risparmiandosi negli interventi e nelle spese, non cessò di apportare aiuti e soccorsi alle popolazioni di dette città per sollevare la loro deplorabile condizione.

La corruzione dei costumi e delle idee veicolata dai cattivi esempi di molti ecclesiastici era per il papa una delle cause principali di quel flagello. Pertanto il pontefice invitava i vescovi a vagliare attentamente i candidati al sacerdozio:

E poiché, con Nostro e Vostro grande rammarico si trovano in codesto Regno anche degli ecclesiastici che, dimentichi della loro vocazione, con la loro riprovevole e malvagia condotta eccitano l'indignazione divina e diventano causa di morte spirituale del popolo cristiano, al quale dovrebbero essere guide per la vita, cercate di sradicare gli abusi e le corruzioni che si sono infiltrate nel costume del Clero [...] Venerabili Fratelli, non avvenga mai che in una scelta così importante vi sia alcuno di Voi che, indulgendo a interessi d'altri, propensioni, favori e ragioni umane, voglia aggregare al Clero e promuovere alle dignità ecclesiastiche e agli Ordini coloro che, non essendo dotati delle qualità prescritte dai sacri Canonici, sono invece da respingere dal sacro ministero.

In particolare il papa raccomandava vigilanza in campo educativo attraverso l'ispezione delle scuole, sia pubbliche che private, perché in esse fosse impartita «un'istruzione sana e veramente cattolica» in grado di opporsi alle «arti molteplici e nefaste con le quali, in questi tempi scellerati, i nemici di Dio e dell'umanità si sforzano di corrompere e pervertire l'incauta gioventù». Con energia, Pio IX sollecitava a difendere i fedeli «dal contagio di tanti errori¹⁶ ora serpeggianti [...] per non lasciarsi ingannare e trarre in errore dai propagatori di perverse dottrine».

9 V. VERRASTRO, *I terremoti in Basilicata dall'Ottocento alla prima metà del Novecento: le fonti dell'Archivio di Stato di Potenza*, in *16 dicembre 1857-2017. 160 anni dopo il terremoto in Val d'Agri*, in corso di stampa.

10 A. CESTARO, *Il terremoto del 1857 e la fondazione della "colonia agricola" di Battipaglia* (Venosa: Osanna, 1995).

11 V. VERRASTRO, «...camminando tra le macerie». *Governo e terremoto nelle carte borboniche dell'Archivio di Stato di Potenza*, in *Viaggio nelle aree del terremoto*, vol. I, pp. 239-268.

12 Si segnalano le testimonianze di T. ROLLER, *Il governo borbonico innanzi alla coscienza dell'umanità ossia i provvedimenti del governo nella tremenda catastrofe del Terremoto del 16 dicembre 1857 presentate in italiano dall'avv. D. A. Caldi* (Napoli: Morano, 1862), in FERRARI, *I terremoti nella storia*, e di MR. MAJOR, *Earthquake experiences*, "Household Words. A Weekly Journal Conducted by Charles Dickens" (London: Bradbury and Evans, 19 Dec 1857 to 12 Jun 1858, Nos 404-429), volume XVII, n. 427 (29 maggio 1858), pp. 554-555.

13 MALLET, *Great Neapolitan earthquake*, vol. 2, p. 85.

14 RACIOPPI, *Sui tremuoti*.

15 Testo in <https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/enciclica-cum-nuper-20-gennaio-1858.html>, © Libreria Editrice Vaticana.

16 Nel 1864, Pio IX pubblicò, insieme all'enciclica *Quanta cura*, il *Sillabo*, un elenco di ottanta proposizioni distribuite in dieci paragrafi che rappresentano alcuni dei più caratteristici e pericolosi «errori» del tempo. Per il testo si veda <https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembri-1864.html> © Libreria Editrice Vaticana. I titoli dei paragrafi sono: panteismo, naturalismo e razionalismo assoluto; razionalismo moderato; indifferentismo e latitudinarismo; socialismo, comunismo, società segrete, società bibliche, società clerico-liberali; errori sulla Chiesa e sui suoi diritti; errori che riguardano la società civile considerata in sé come nelle sue relazioni con la Chiesa; errori circa la morale naturale e cristiana; errori circa il matrimonio cristiano; errori intorno al civile principato del Romano Pontefice.

Non erano ancora trascorsi venti giorni dalle prime tremende scosse quando, il 3 gennaio 1858, festa liturgica del Nome di Gesù, fra Antonio Maria da Genzano¹⁷, al secolo Antonio Maria Pallotta¹⁸, ministro provinciale¹⁹ dei Francescani Riformati²⁰ di Basilicata²¹, inviava dal convento di Santa Maria degli Angeli di Avigliano²² la sua seconda²³ lettera circolare²⁴ alla circoscrizione religiosa da lui amministrata: questa missiva è una significativa testimonianza

- 17 L'intestazione della missiva così recita: «Fra Antonio M[ari]a da Genzano / della più stretta osservanza del Nostro Serafico Padre / S. Francesco / Lettore Emerito di Sacra Teologia, e di Sacra Eloquenza, / già Definitor, ed in questa nostra Riformata Provincia / di Basilicata, e confini dell'Ordine istesso / Ministro Provinciale, e Servo. / Ai Molto R[evere]ndi R[evere]ndi (*sic*), e Venerabili Padri, e Frati, Superiori e Sudditi della medesima / Provi[nci]a, pace perpetua, zelo della regolare osservanza, salute, e consolazione nello / Spirito Santo».
- 18 Le carte e gli opuscoli citati in questo saggio sono custoditi a Genzano di Lucania tra i cimeli di famiglia della signora Lidia Tresalti, nipote per parte di madre del signor Canio Pallotta, la quale me ne ha consentito la consultazione e la trascrizione e alla cui grata memoria dedico il presente lavoro.
- 19 Fra Antonio nella prima lettera circolare, inviata dopo la sua elezione alla carica di Ministro Provinciale, avvenuta il 28 ottobre 1857, informa di aver ricoperto per undici anni il ruolo di lettore della Provincia Riformata di Basilicata e per due anni quello di maestro dei chierici del Seminario della diocesi dell'Aquila (f. 1v-2r), v. nota 20. Fu autore di *Orazioni sacre in lode di Nostro Signore Gesù Cristo, di Maria Santissima, di vari santi e della professione religiosa di una monaca chiarista* (Napoli: Accattoncelli, 1886¹, Siena: S. Bernardino, 1891²), e di *Prediche quaresimali ed agonia di N. Signore Gesù Cristo* (Napoli: Accattoncelli, 1887). Le due opere sono presenti nel catalogo della Biblioteca della Pontificia Università Antonianum a Roma. Tra le carte Pallotta-Tresalti ho rinvenuto due orazioni sacre manoscritte di fra Antonio Maria: il *Panegirico del Santissimo Nome di Maria*, un fascicolo di dodici pagine non numerate, di mm 21 x 14,7 datato Aquila, 7 settembre 1857, e l'elogio a *Maria Mater Gratiae*, vergato nel 1878 probabilmente per la festa di Santa Maria, Madre della Divina Grazia, che si celebra il 2 luglio.
- 20 L'Archivio Storico della Provincia Salernitano-Lucana (ASPSL) dei Frati Minori, istituita nel 1942, è custodito nel convento della SS. Trinità a Baronissi (SA) e conserva preziosa documentazione per la ricostruzione della plurisecolare vicenda dei Minori Osservanti e Riformati di Basilicata: ne ha stilato una guida G. D'ANGELO, *Provincia religiosa salernitano-lucana dell'Immacolata Concezione dei frati minori – Convento SS. Trinità, Baronissi (SA): guida ed inventario sommario dell'archivio storico Provincia osservante e riformata della Lucania o Basilicata* (Nocera Superiore: Tipografia Boccia, 2011). L'ASPSL, col numero 37, conserva la *Breve narrazione della fondazione di questa Riforma di Basilicata e della vita e morte di tutti li frati di quella, principiando dall'anno 1593* scritta dai frati Antonio da Bernalda e Carlo da Cancellara, consultata da A. PELLETTIERI – A. RUBINO, *Tra il Casale e la Città. Santa Maria del Sepolcro di Potenza e la vicenda dei Frati Minori in Basilicata*, Parole e pensieri avviati di G. G. Merlo, con la collaborazione di A. Valente (Foggia: Edizioni Centro Grafico, 2016), nella trascrizione effettuata da frate Mario Brienza (Forenza, 17 agosto 1895 – Potenza, 31 ottobre 1958), cartella Padre Mario Brienza, busta n. 2. Sul convento dei Francescani Riformati di Potenza, v. anche M. A. DE CRISTOFARO, *Conventi e monasteri nella città di Potenza*, in *Potenza Capoluogo (1806-2006)*, vol. 1, pp. 529-550: 531-533; 535; 542-543; 544; 547.
- 21 Per la storia del francescanesimo in Basilicata sono imprescindibili i seguenti riferimenti bibliografici: P. COCO, *I Francescani in Basilicata. Introduzione*, "Studi Francescani", n. s. XI (XXII), n. 3 (1925): pp. 283-318; ID., *I Francescani in Basilicata*, "Studi Francescani", n. s. XII (XXIII), n. 2 (1925): pp. 200-215 ovvero *Registrum Bullarium Provinciae Observantis Basilicatae*; ID., *I Francescani in Basilicata. Documenti inediti*, "Studi Francescani", n. s. XIII (XXIV), n. 2 (1927): pp. 181-216; ID., *La riforma francescana in Basilicata: appunti e documenti*, "Studi Francescani", IV, n. 29 (1932): pp. 343-362; M. A. BOCHICCHIO, *L'origine e lo sviluppo della regolare osservanza in Basilicata 1472-1593* (Firenze 1977); *Francescanesimo in Basilicata*, Atti del Convegno (Rionero in Vulture, 7-10 maggio 1987), a cura di C. Bove – C. Palestina – L. Pietrafesa (Napoli 1987); *Insedimenti francescani in Basilicata. Un repertorio per la conoscenza, tutela e conservazione*, voll. 1-2 (Matera: Basilicata Editrice, 1988); C. CENCI, *Itinerario in Puglia e Basilicata per la visita canonica dei Minori osservanti negli anni 1487-1488*, "Bollettino Storico di Terra d'Otranto", 4 (1994): pp. 85-106; LE. PELLEGRINI, *I Frati minori in Basilicata: un'eccezione da interpretare*, in *Storia della Basilicata* a cura di G. De Rosa - A. Cestaro, vol. 2. *Il Medioevo*, a cura di C. D. Fonseca (Roma-Bari: Laterza, 2006); C. BISCAGLIA, *I Frati Minori e le Clarisse in Basilicata nei secoli XIII-XIX* (Galatina: Congedo editore, 2016).
- 22 Sede dello studentato, cfr. "La soppressione del convento e la Confraternita del Gonfalone di San Nicola di Bari", in PELLETTIERI – RUBINO, *Tra il Casale e la Città*, p. 102, n. 331 dove si fa riferimento a ASPL, *Fondo Provincia Osservante e Riformata della Lucania o Basilicata*, n. 12.
- 23 Trattasi di quaderno di cinque fogli cartacei non numerati di cm 14,5 x 20,8 cuciti con filo chiaro a formare un quionone a cui è rilegato mediante filo scuro un ulteriore foglio ripiegato di cm 20 x 13,7. I fogli, rigati a lapis, ospitano un massimo di 21 linee di scrittura (ff. 3r-8v). Dopo il foglio di guardia bianco, sul frontespizio (f. 2r) campeggiano i caratteri in grassetto dell'intestazione, tracciati in modo che le iniziali maiuscole, elegantemente disegnate, specie la "S" e la "F" di «San Francesco», occupino due righe. La circolare comincia al rigo 14 del f. 2v per evitare la sovrapposizione della scrittura all'inchiostro trasudante dalla titolatura. Sul f. 9r è applicato il sigillo cartaceo, di colore celeste, della Provincia Riformata di Basilicata delle appendici disposte a formare il disegno di una infiorescenza circondano uno stemma rotondo su cui il timbro ha impresso nel giro esterno la scritta circolare "MINISTRO PROVINCIA DI BASILICATA" che abbraccia una mandorla con l'effigie di Maria Immacolata come sopra descritto. La lettera è materialmente vergata da fra Luigi da Cancellara, lettore generale e segretario della Provincia, la cui firma appare accanto al sigillo.
- 24 La prima lettera circolare, datata 21 novembre 1857 festa liturgica della Presentazione di Maria, è vergata su due fogli cartacei non numerati di cm 34,3 x 22,5 cuciti con filo chiaro a formare un binione. I fogli, rigati a lapis, ospitano un massimo di 38 linee di scrittura (ff. 2r-3v). Sul f. 1r campeggia l'intestazione in grassetto le cui lettere maiuscole occupano due righe. Sul f. 1v la scrittura comincia al rigo 13 per evitare la sovrapposizione della scrittura all'inchiostro trasudante dalla titolatura. Sul f. 4r è applicato il sigillo cartaceo, di colore rosa, della Provincia Riformata di Basilicata come sopra descritto. La lettera è scritta dal medesimo fra Luigi da Cancellara, la cui firma appare in calce sotto il sigillo. L'intestazione di questa prima lettera recita: «Fra Antonio M[ari]a da Genzano / della più stretta osservanza del Nostro Serafico Padre / S. Francesco / Lettore Generale di Teologia, e di Eloquenza Sacra, ex Definitor – ed in questa nostra Riformata Provincia di Basilicata, e confini dell'Ordine istesso / Ministro Provinciale, e Servo. / Ai Molto R[evere]ndi R[evere]ndi (*sic*), e Venerabili Padri, e

degli effetti devastanti del sisma sugli insediamenti e sulla vita dei frati della sua provincia. Insieme alla circolare del ministro provinciale viaggiava quella del ministro generale dell'Ordine, datata 15 dicembre 1857 la quale, a causa degli eventi sismici, non era stata celermente spedita come di consueto²⁵.

In calce²⁶ alla lettera figurano le attestazioni di ricevuta, lettura e spedizione sottoscritte dai padri guardiani dei conventi della provincia secondo un itinerario che, incominciando e terminando da Avigliano, toccò Potenza, Cancellara, Grassano, Miglionico, Pomarico, Bernalda, Pisticci, Salandra, Sant'Arcangelo, Montemurro, Laurenzana, Caggiano, Sant'Angelo le Fratte, Oppido, Genzano, Banzi, Venosa, Forenza.

Itinerario della lettera circolare di fra Antonio Maria da Genzano (3 gennaio 1858)			
Conventi	Padri guardiani	Data di arrivo/ lettura	Data di partenza
Avigliano	Fra Carlo Maria da Avigliano	17 gennaio	18 gennaio
Potenza	Fra Ludovico da Montalbano	22 gennaio	22 gennaio
Cancellara	Fra Luigi da Grassano	26 gennaio	26 gennaio
Grassano	Fra Bonaventura da Grassano	31 gennaio	31 gennaio
Miglionico	Fra Rocco da Calitri	1 febbraio	2 febbraio
Pomarico	Fra Angelico da Bernalda	2 febbraio	3 febbraio
Bernalda	Fra Bernardino da Laurenzana	4 febbraio	5 febbraio
Pisticci	Fra Pacifico da Pisticci*	5 febbraio	5 febbraio
Salandra	Fra Antonio da San Mauro	8 febbraio	9 febbraio
Sant'Arcangelo	Fra Vincenzo da Sant'Arcangelo	20 febbraio	21 febbraio
Montemurro	Fra Bernardo da Castelgrande	4 marzo	6 marzo
Laurenzana	Fra Giuseppe Maria da Laurenzana	6 marzo	6 marzo
Caggiano	Frate Giuseppe da Caggiano	18 marzo	19 marzo
Sant'Angelo le Fratte	Padre Antonio da Roccarainola**	20 marzo	22 marzo
Oppido	Fra Michele da Avigliano***	24 marzo	26 marzo
Genzano	Fra Teodoro da Pisticci	27 marzo	29 marzo
Banzi	Fra Francesco da Rionero	30 marzo	31 marzo
Venosa	Fra Antonio da Acerenza	8 aprile	10 aprile
Forenza	Fra Lorenzo da Avigliano	18 aprile	18 aprile
Avigliano	Fra Carlo Maria da Avigliano		

* Vicario

** Amministratore

*** Presidente

Le lettere circolari dei ministri provinciale e generale, come si può vedere dall'allegata tabella, impiegarono circa quattro mesi a compiere il loro itinerario registrando dei rallentamenti nei passaggi da Salandra a Sant'Arcangelo e da qui a Montemurro, uno dei paesi più colpiti dal sisma, da Laurenzana a Caggiano e infine tra Banzi, Venosa e Foren-

Fra*t*i, Superiori e Sudditi della medesima / Provi[n]cia, pace perpetua, zelo della regolare osservanza, salute, e consolazione nello / Spirito Santo».

25 Foglio 8r.

26 Fogli 9v-10v e *recto* del foglio cucito al quinione.

za. La via di trasmissione della missiva procedeva in senso orario raggiungendo prima i conventi francescani intorno a Potenza, poi quelli oggi in provincia di Matera, quelli della Val d'Agri e, dopo uno "sconfinamento" nell'attuale provincia di Salerno, gli insediamenti della Basilicata settentrionale.

La lettera di fra Antonio Maria da Genzano è un piccolo gioiello di sacra erudizione punteggiato da accenti accorati e fervidi richiami alla disciplina religiosa al cui rilassamento gli eventi sismici sembrano aver contribuito non poco. Ma presenta anche circostanziate notizie sulle vittime e i danni registrati in alcuni conventi della provincia.

Il ministro provinciale esordisce dolendosi per gli accenti luttuosi della lettera:

Avremmo voluto nel principio di questo nuovo anno, Padri e Figli diletteggianti, avremmo voluto venirci a voi felice nunzio di prosperità, e di gaudio nel nostro Signore Gesù Cristo. Ma quel / *Dio* nelle cui mani sono le sorti degli uomini, e *che atterra, e suscita*, e, come è giusto nei suoi infallibili giudizi (*sic*), *l'affanno alterna colla consolazione* su questa terra di esilio; ha disposto invece, che parole di lutto vi recasse questa nostra seconda Lettera Circolare²⁷.

Incastonata in questo primo periodo è una citazione-parafraresi dei celebri versi finali dell'ode "Il cinque maggio" scritta da Alessandro Manzoni nel 1821: «...il *Dio che atterra e suscita, che affanna e che consola...*»²⁸.

Descrivendo lo stato di distruzione dei conventi le cui «rovine [...] obbligano i nostri Frati al pericolo dell'intemperie, al disagio di una aperta campagna, all'incomodo di una Baracca» e che ormai giacciono in «un desolante silenzio» e nei quali sono «trascurati gli uffici divini, non adempiti i religiosi doveri, abbandonati quegli stessi altari»²⁹, fra Antonio evoca le lacrime del profeta Geremia (9, 18) e l'apocalittico «Angelo del Signore [...] armato del flagello della divina giustizia»³⁰ inviato a percuotere «terribilmente i molti Paesi della Lucania»³¹. Per rappresentare lo spavento patito e lo stato di scoramento suscitato dalle relazioni dei padri guardiani, egli evoca, attraverso una prosa incalzante, il succedersi di nunzi di sventura peggiori di quelli che recavano a Giobbe notizie sulla infausta sorte del suo bestiame e dei suoi figli (Gb 1, 13-19):

Ed eccoti un messo di Santangelo (*sic*) Le Fratte, che ti dice che il Convento è un mucchio di rovine. Questo non finisce di parlare, ed eccotene un altro di Laurenzana, che ti dice: il Convento è scrollato tutto quanto, le sole sei piccole stanze del Chiericato sono abitabili, ma non vi ha luogo per salarvi. Questo non termina, ed eccoti l'altro da Montemurro, e ti dice: il paese non si raffigura, ed il nostro Convento ha sofferto assai, e la Chiesa è quasi adeguata al suolo. Non finisce questo, ed eccoti da Venosa un altro, che ti dice: la Chiesa... ah! la Chiesa di quel Convento, che per le cure penose di quel degno Molto Reverendo Custode, sorge dalle ruine cagionate in esso dall'altro non meno terribile flagello di Dio, il quale distrusse Melfi, ed i dintorni di quella vaga, famosa, ed antica Città, quella Chiesa ha perduto la volta, che era costata non poco. E già sopraggiungono i giorni di posta, e Salandra ti dice: leggi, che quel Convento il più ampio, il più simmetrico di tutti è rovinato da' capo a fondo, ed il solo mulino vecchio potrà dare ricetto ai Frati. Leggi, che Grassano non ha stanza, che non faccia orrore, l'arco della Chiesa / è spezzato, l'organo è caduto, e solo la Cappella di S. Pasquale ha un altare per offrirvi il sacrosanto Sacrificio. Leggi, che Forenza ha un danno di 1200 ducati; leggi che Banzi è tutto lesionato; leggi, che Genzano ha perduto i due Cori, ed ha le stanze lesionate; leggi che Miglionico, che Pomarico, che Pisticci, che Santarcangelo (*sic*), che Caggiano, tutti, tutti chi più chi meno sono stati danneggiati. Leggi; e poi non affligerti (*sic*); leggi, e poi, se hai cuore, non piangere....³².

Tra le innumerevoli vittime del terremoto il ministro provinciale raccomanda di elevare preghiere in particolare per

Padre Pasquale da Pietrapertosa [che] partì da questa terra di miserie, nel giorno, in cui il Verbo incarnato vi veniva a nascere per l'umana redenzione. Egli per la paura, che risentì nella orrenda notte, più che per naturale malattia fu trascinato al sepolcro³³. Suffragate senza indugio quell'anima benedetta, come pure quelle del nostro Procuratore di Spinoso, e delle Procuratrici di Montemurro ed Auletta, le quali furono misera preda delle precipitanti pareti

27 Fogli 2r-v.

28 (vv. 105-106). A sua volta la chiusa della lirica di Alessandro Manzoni dedicata a Napoleone si ricollega al cosiddetto "canto di Anna" (1 Sam 2, 6-7): «Il Signore fa morire e fa vivere, *scendere agli inferi e risalire*. Il Signore rende povero e arricchisce, *abbassa ed esalta*».

29 Foglio 3r.

30 *Ivi*.

31 *Ivi*.

32 Fogli 3v-4r.

33 (¹ nel nostro Convento di Montemurro): nota aggiunta a piè di pagina dal redattore.

delle proprie case. Ed infine della fu Madre dei Padri Luigi e Bernardino da Gallicchio, fratelli germani³⁴.

Del sopralluogo³⁵ nei conventi colpiti che, con paterna sollecitudine e «non curando né freddo, né fiumi, né monti, né tutti i pericoli immaginabili»³⁶, fra Antonio aveva pensato di compiere, considerando poi che «la nostra venuta non avrebbe potuto far altro, che aggiungere inu/tili lagrime al vostro pianto, inutile duolo alla vostra afflizione...»³⁷ e assicurando «che al più presto possibile saremo tra voi, se il Signore ci conserverà in vita; come ci ha conservato per pura sua divina misericordia»³⁸, egli compì in realtà la sola visita a Santa Maria del Sepolcro a Potenza:

E già ci recammo a Potenza; ma quando (triste rimembranza!) vedemmo in quel Convento, che il quarto, il quale meno ispirava orrore era un corridoio caduto; quando vedemmo quei Frati afflitti, avviliti, sparuti, gittati a terra, come chi da immenso duolo è accorato; ah, si! ci avvillimmo noi pure, e (lo confessiamo) ci scoraggimmo (*sic*). Poterono pure quei Frati darci animo, poterono dirci: oh! fac/cia Iddio, abbiamo la Chiesa quasi salva; il Sangue preziosissimo di Gesù Cristo qui ci vuole; Egli farà in modo, che col tempo, con la pietà dei Potentini, e più colla munificenza del nostro Gran Re Ferdinando II° (Deo Gratias) si giungerà a ristorare, ed a riergere due corridoi almanco³⁹.

Nel 1847, esattamente dieci anni prima del terremoto, Cesare Malpica⁴⁰, giunto a Potenza durante il suo itinerario in Italia meridionale, aveva visitato il convento e la chiesa di Santa Maria così descrivendoli:

Il cenobio è tutto nitidezza come il cuore del Santo fondatore dell'ordine. La chiesa è decente, come tutte quelle dell'ordine. Noi saliamo a inchinare il P. Lettore e Provinciale Luigi da Laurenzana. Le sue stanze contengono una biblioteca mirabile per la scelta e per il numero delle opere e per la qualità delle edizioni; più un gabinetto di macchine pregevolissime. Vi convergono magistrati e letterati a ingannar le ore con piacevoli colloqui. E il buon romito accoglie tutti con franca cordialità.⁴¹

Si noti il rilievo dato da fra Antonio alla presenza nel convento potentino dell'altare che tutt'ora ospita la reliquia del Preziosissimo Sangue di Gesù Cristo⁴².

Reperita nel 1278 a Gerusalemme da Ruggero II Sanseverino, vicerè di Carlo I d'Angiò re di Napoli, la reliquia di *Terra mixta cum sanguine Christi*⁴³ fu donata alla chiesa collegiata di Sant'Antonino di Saponara⁴⁴ (oggi Grumento Nova, PZ) con atto del 24 settembre 1284, a noi noto nella trascrizione che ne fece Giovanni Battista Pacichelli⁴⁵. A seguito di un'aspra e plurisecolare contesa tra il clero saponarese e i vescovi di Marsico⁴⁶, nel 1647 il vescovo di

34 Fogli 8v-9r.

35 Foglio 4r: «Va...corri...ci diceva il pensiero; vedi coi proprii occhi lo stato dei Conventi, e dei tuoi Frati; provvedi, ristora, aiuta, conforta».

36 Foglio 4v.

37 Foglio 4v-5r.

38 *Ivi*.

39 Foglio 4r-v.

40 A. CARRANNANTE, "Malpica Cesare", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 68 (Roma 2007). Giornalista e poligrafo napoletano (Capua, 1804 – Napoli, 1848), di giovanili simpatie liberali successivamente rinnegate a seguito dell'arresto (21 maggio 1828) che interruppe i preparativi dell'insurrezione della setta dei Filadelfi (10 giugno 1828). Autore, fino al 12 febbraio 1842, di più di ottocento articoli storici, di costume, di letteratura, di viaggio, si impose come la figura più rappresentativa del romanticismo napoletano. Il Malpica affidò le sue fortune letterarie al resoconto di viaggio ricco di annotazioni storiche, artistiche e linguistiche e può essere considerato un precursore degli odierni "reporter" e inviati speciali.

41 C. MALPICA, *La Basilicata. Impressioni* (Napoli 1847, rist. Venosa 1993), introduzione di T. Pedio, pp. 82-86.

42 "La Reliquia del Preziosissimo Sangue di Cristo", in A. PELLETIERI – A. RUBINO, *Tra il Casale e la Città. Santa Maria del Sepolcro di Potenza*, pp. 85-99.

43 G. B. PACICHELLI, *Memorie de' Viaggi per l'Europa Cristiana* (Napoli 1685), vol. I, tomo I, p. 504; C. GATTA, *Memorie topografico-storiche della provincia di Lucania* (Napoli 1743).

44 *Inventario Chiesa madre sotto il titolo di S. Antonino martire* (1636-1663, Saponara), in ARCHIVIO DI STATO DI POTENZA, *Corporazioni Religiose - Opere Pie. Inventari*, a cura di V. Verrastro con la collaborazione di D. Guglielmi, D. Miranda, L. Rofrano (Potenza: Edizioni Ermes, 1996), Archivi della Basilicata, 3, pp. 79-80.

45 G. B. PACICHELLI, *Il Regno di Napoli in Prospettiva* (Napoli 1703), vol. I, p. 297.

46 S. DE PILATO, *Litigio fra preti delle Chiese di Saponara e di Marsico e Donna Olimpia Pamphili*, "Archivio Storico per la Calabria e la Lucania" (1953), pp. 161-168; *Le pergamene della chiesa collegiata di S. Antonino martire di Saponara*, "Bollettino storico della Basilicata", n. 6 (1990), pp. 225-271, poi in ARCHIVIO DI STATO DI POTENZA, *Materiali per un Codice Diplomatico della Basilicata – Venosa, Saponara, Armento*, a cura di V. Verrastro (Potenza: Edizioni Ermes, 1991), Archivi della Basilicata, 1, pp. 65-112.

Potenza Bonaventura Claverio si recò, come inviato del papa Innocenzo X, a Saponara e qui chiese ed ottenne una parte⁴⁷ dell'insigne reliquia.

Passati i moti di Masaniello, la reliquia, custodita privatamente dal Claverio, fu destinata alla chiesa dei Riformati di Santa Maria del Sepolcro⁴⁸, restaurata e abbellita con il soffitto ligneo della navata principale commissionato dallo stesso Claverio. Nel 1656 venne ultimato il sontuoso altare destinato ad accogliere la reliquia che, la mattina del 4 giugno, fu solennemente portata in processione dalla Cattedrale di San Gerardo. Nell'atto rogato per l'occasione dal notaio Gerardo Caporella, il vescovo predispose un triplice sistema di chiusura della custodia le cui chiavi consegnò alla Cattedrale, ai Riformati e alla famiglia Loffredo, feudataria della città di Potenza. La reliquia poteva essere esposta ai fedeli soltanto il Venerdì Santo⁴⁹. Il 16 novembre del 1886, su iniziativa di Giovanni Maria Sanna Solaro⁵⁰, il vescovo Tiberio Durante permise una ricognizione della reliquia costituendo una commissione che raccogliesse le testimonianze e i documenti che la corredevano. Nel frattempo, il 25 novembre 1717, la reliquia rimasta a Saponara era stata trafugata e si era persa per sempre⁵¹: Ippolita Spinelli, moglie del conte di Saponara Luigi Sanseverino, la sostituì con una seconda, ugualmente portata da Ruggero nel 1284, che l'8 ottobre 1730⁵² fu trasferita nella chiesa madre di Saponara.

Alla protezione del Preziosissimo Sangue i Potentini ricorsero in occasione di varie calamità⁵³: la peste del 1656⁵⁴, i nubifragi agostani del 1773⁵⁵, i fatti del 1799. La presenza di questa reliquia scongiurò⁵⁶ la sconsecrazione della chiesa e il suo passaggio completo al demanio dello Stato. Nel 1886 essa fu affidata dal Demanio al Municipio e quindi all'Arciconfraternita di San Nicola proprio perché in Santa Maria sorgeva l'altare ospitante la sacra reliquia. Per la ricostruzione del convento di Santa Maria del Sepolcro a Potenza il ministro provinciale, come leggiamo, fa affidamento alla pietà dei cittadini e alla munificenza dell'autorità regia poiché non ritiene sufficienti le entrate dei propri possedimenti. Scrive infatti:

Forseché (*sic*) avremmo potuto disporre di somme piccole, o grandi, che le si tolsero? avremmo potuto invertire le rendite annuali dei nostri feudi a beneficio delle nostre Case rovinate?... Dio buono!... Deh, potessero le forze quanto il cuore desidera!⁵⁷

Oltre agli interessanti riferimenti allo stato di distruzione materiale in cui versavano i conventi della sua provincia, la lettera di fra Antonio contiene un'ampia sezione dedicata alla denuncia della noncuranza e rilassatezza morale che il sisma, quale manifestazione della giusta ira divina, aveva fatto emergere in alcuni frati. Qui il tono della missiva si allinea, anticipandole, alle espressioni usate da Pio IX nella *Cum nuper* sopra citata.

Dopo aver richiamato i suoi frati a un severo esame di coscienza sostenuto, più che dalla paura, dal salutare timor di Dio, il ministro provinciale aggiunge:

È questa, è questa per noi, forte chiamata del Signore; è questa chiamata a penitenza; è questa chiamata all'adempimento dei nostri doveri; è questa chiamata all'osservanza della S. Regola, che professiamo; è questa chiamata, che deve farci tremare, perché minaccia di presentarci in un subito, ed impreparati innanzi al trono di Dio, che vede tutto, conosce tutto, penetra nei nostri pensieri, si addentra fin nei più profondi segreti del nostro

47 Biblioteca Comunale di Moliterno, N. RAMAGLIA, *Memorie Grumentine e Saponariensi*, ms. (a. 1736), edito da V. FALASCA, *Memorie Grumentine e Saponariensi. Manoscritto inedito del 1736 di Niccolò Ramaglia* (Potenza 2005), capp. LIII-LIV.

48 ASPSL, *La reliquia del Preziosissimo sangue a Potenza i suoi miracoli i suoi reliquari*, appunti mss. di Padre Mario Brienza; IVI, *Fondo Provincia Osservante e Riformata della Lucania o Basilicata*, busta 9, relazione storica sulla chiesa di Santa Maria (a. 1963); D. MURNO, *Chiesa di Santa Maria del Sepolcro Potenza*, Potenza 1974.

49 L. RICOTTI, *Memorie storiche delle vicende della chiesa dell'ex convento di S. Maria e della Reliquia del Preziosissimo Sangue che ivi si venera nonché della provenienza della chiesa medesima all'Arciconfraternita del Gonfalone sotto il titolo di S. Nicola di Bari nella città di Potenza* (Potenza 1915).

50 G. M. SANNA SOLARO, *Reliquie di prezioso sangue che si venerano a Potenza ed a Saponara*, "Il Regno di Gesù Cristo", a. III (1891), pp. 170-173 e pp. 204-211.

51 FALASCA, *Memorie Grumentine*, pp. 298-299.

52 ID., p. 301.

53 RICOTTI, *Memorie storiche*, p. 16.

54 ASPSL, *La reliquia del Preziosissimo sangue*.

55 R. M. ABBONDANZA BLASI, *Storia di una città. Da un manoscritto della seconda metà del sec. XVII* (Salerno 2000), p. 372.

56 Archivio Storico Diocesano di Potenza (ASDPZ), *Fondo I, Serie V*, n. 47; RICOTTI, *Memorie storiche*, p. 24.

57 Foglio 4v.

cuore, e tutto esamina, e tutto giudica, e tutto piacevolmente premia, ed inesorabilmente punisce⁵⁸.

Si domanda poi, inizialmente escludendo questa ipotesi, se possa esservi qualcuno tra i frati che sia disinteressato alla propria salvezza eterna:

Ma se pure (per una lontanissima ipotesi) taluno ci fosse [...] noi saremmo costretti a riconoscere in lui non un figlio di Francesco di Assisi, ma un anatema, un riprovato, un membro reciso della casta Sposa di G. Cristo, la nostra Cattolica Chiesa⁵⁹.

Si tratta

di alcuni, i quali [...] ci han dato a dividere la loro dispiacenza di rimanersi nel luogo della disgrazia, la loro poca curanza della rovinata casa, e la loro poca carità verso i disgraziati, chiedendo disposizioni, ed Ubbidienze per altri Conventi, ed anche per la propria famiglia!⁶⁰

A questi pusillanimi senza cuore, fra Antonio oppone

quei buoni P. Guardiani, e [...] tutti quei buoni religiosi, che dopo la disgrazia, si rassegnarono ai voleri di Dio, e si diedero di premura ad osservare i danni ricevuti, ed a mettervi quel riparo, che la stagione permette, onde le fabbriche scosse non vadano a deperire, ed i Frati non manchino dell'abitazione necessaria.

Il ministro provinciale implora su

questi Padri [...] questi Frati buoni, che neppure una parola di dispiacere han proferito, e che han cercato non di fuggire la casa del lutto, ma di dar coraggio ai deboli, di assistere gl'infelici, che tra le ruine chiedevano il sollievo della Religione, e di non rendere deserta la casa della loro Ubbidienza, anzi di racconciarla, di preservarla alla meglio da ulteriori danni⁶¹ [...] con tutta l'effusione del nostro cuore [...] dal Cielo tutti i beni di che il Signore suol esser largo ai veri figli del nostro S. Patriarca⁶².

Quanto ai primi, prega il Signore «che ulteriori pene non mandi alla loro colpa, e che eccitagli a pentimento, li renda degni della sua misericordia!»⁶³

Sul finire della sua circolare, come già si è detto, fra Antonio Maria da Genzano notifica ai conventi della sua provincia la lettera del ministro generale che richiama tutti i religiosi ad una più stretta sequela della regolare osservanza e al rispetto delle costituzioni generali dell'Ordine e dei Regolamenti.

Vogliamo che dei 7 (*sic*) articoli ivi notati, ciascun Guardiano ne trascriva i primi cinque, che immediatamente riguardano l'andamento religioso della Comunità, ed insieme ai Regolamenti in ogni mese li faccia leggere in pubblica mensa. Vogliamo pure, che esattamente, ed alla lettera siano osservati; e noi ne prenderemo conto speciale nella Santa Visita, e saremo scrupolosi nel punirne i / trasgressori, e mandarne relazione speciale al P. Ministro Generale in Roma⁶⁴.

Di quali mancanze si tratti, il ministro provinciale di Basilicata fa cenno già nella sua prima lettera circolare⁶⁵ laddove scrive:

Eppure (non conviene tacerlo) forse qualcuno di voi potrà dirci: e dov'è, Padre mio, così esatta, così pura, così splendida, ed in fiore la regolare osservanza? Ed è poi come / ci dite, così bene osservata e praticata in questa Provincia la Santa Regola professata? [...] Non vedete, voi forse, che molti, per non dire tutti i Frati non amano più

58 Foglio 5v.

59 Foglio 6r.

60 Foglio 7v.

61 Foglio 7r.

62 *Ivi*.

63 Foglio 7v.

64 Foglio 8r-v

65 Foglio 2r-v.

l'altissima povertà? Che vogliono dormire non dico sopra una nuda tavola, o su di un pagliariccio, usando a capezzale un sasso aspro, e duro, ma vogliono servirsi di materassi di lana, e di morbidi origlieri? E non vedete che tutti vanno calzati a genio loro? Che non danno un passo senza prima avere pronti i mezzi di trasporto convenienti più ai bisogni del secolo, che ad un povero Frate Minore? Dov'è più osservato quell'aureo precetto della nostra santa Regola, precetto che la riassume nella sua massima parte = *Fratres nihil sibi appropriant, nec domum, nec locum, nec aliquam rem?* Dov'è più quell'obbedienza pronta, ilare, e disappassionata, la quale dev'essere il distintivo, la caratteristica di un buono, e, se si vuole, bene educato Religioso? Dov'è più quel riserbo, che un Frate debbe (*sic*) professare per fatti, che nel Chiostro si succedono, pei detti, che tra loro si scambiano? Dov'è quella prudenza, quella evangelica carità nel coprire, e nello scusare i difetti, ed i mancamenti del proprio fratello?

Prima delle richieste di suffragi per i frati e i loro parenti morti a causa del terremoto, leggiamo un appello che, stante la tragica situazione descritta, può sembrarci paradossale. Il ministro provinciale scrive:

Raccomandiamo poi caldamente ai Padri Guardiani per le loro Comunità, ed a ciascun frate in particolare, la compra delle opere, notificate dal medesimo Padre Ministro Generale. Chi volesse farne acquisto, ce ne scriva al più presto, affinché potessimo in uno commetterle ai Padri, che nella Circolare sono indicati. Valga lo stesso pel piccolo Breviario, che sta per uscire alla luce⁶⁶.

L'invito ai conventi e ai singoli religiosi a provvedere all'aggiornamento delle proprie collezioni librerie, significativo in quanto proveniente da un ministro provinciale lettore emerito di sacra teologia e di sacra eloquenza, può essere collocato nello sforzo di mantenere un elevato livello negli studi e nella preparazione delle nuove leve, nonché inquadrato nella preoccupazione, che lo stesso Pio IX manifestò di lì a poco, di contrastare i «propagatori di perverse dottrine».

E poiché si pubblicano ovunque, emersi dalle tenebre, perniciosissimi libri per mezzo dei quali abilissimi fabbricatori di menzogne si sforzano di portare alla depravazione, con malvage opinioni di ogni genere, le menti e i cuori, confondendo ogni realtà umana e divina, onde far crollare le fondamenta stesse della cristiana e civile società, allora, Venerabili Fratelli, combattete con tutto il Vostro zelo per tener lontana il più possibile dal vostro gregge questa esiziale peste di libri. E affinché possiate più facilmente e con maggior sicurezza difendere la sana dottrina e i buoni costumi e chiudere l'adito ad ogni errore e alla corruzione, non trascurate di esaminare accuratamente tutti i libri, specialmente quelli che trattano di materie teologiche e filosofiche e di cose sacre, oltre che di diritto canonico e civile.⁶⁷

L'invito del ministro provinciale riveste inoltre una capitale importanza in relazione all'opera di dispersione patrimoniale, anche in campo librario, avvenuta nel decennio francese che fu alimentata da motivi non solo di natura fiscale ma anche d'ordine politico ed ideologico⁶⁸ e fu stabilita attraverso le leggi di soppressione degli ordini religiosi⁶⁹. In particolare, nella circolare del 9 luglio 1808, il Ministro del Culto prescriveva la compilazione di inventari per i libri, gli arredi sacri e gli oggetti d'arte⁷⁰, ordine eseguito soprattutto nei conventi delle famiglie francescane degli Osservanti, Riformati e Cappuccini già nell'agosto di quell'anno.

Il 17 agosto 1808, infatti, fra Carlo da Vaglio, vicario del convento di Santa Maria del Sepolcro a Potenza, per conto del padre guardiano Raffaele da Trivigno, consegnò a Giuseppe Viggiano, funzionario del sig. Cavaliere Vito Lauria Intendente di Basilicata, l'«Inventario di tutti i semoventi, industrie, sacri arredi, mobili, utensili, Biblioteca e

66 Foglio 8v. Nelle Costituzioni dei Riformati emanate il 20 giugno 1595 dal ministro generale padre Bonaventura Secusi e nelle successive del 1642 era prescritta l'istituzione nei conventi di biblioteche mediante raccolta di libri pubblici e privati, cfr. M. A. RINALDI, *Patrimoni librari nei conventi soppressi in Basilicata*, in *Il Mezzogiorno e la Basilicata fra l'età giacobina e il decennio francese*, a cura di A. Cestaro e A. Lerra, Atti del Convegno di Maratea (8-10 giugno 1990), voll. 1-2 (Venosa: Osanna, 1992), Piccola Biblioteca della Associazione per la Storia sociale del Mezzogiorno e dell'area mediterranea, 9, vol. 2, pp. 551-578: 569-570. "Introduzione" a *Corporazioni Religiose - Opere Pie. Inventari*, pp. 7-20.

67 *Cum nuper*, cfr. nota 11.

68 RINALDI, *Patrimoni librari*, pp. 552-552.

69 Legge 13 febbraio 1807, n. 36 (Cistercensi, Benedettini); decreto 5 novembre 1808, n. 203 (Ordine di Malta, Ordine Costantiniano); legge 7 agosto 1809, n. 448 (Domenicani, Minori Conventuali e Terz'Ordine di San Francesco, Paolotti o Minimi di San Francesco di Paola, Carmelitani, Bottizzelli o Frati del Beato Pietro da Pisa, Serviti, San Giovanni di Dio, Trinitari della Mercede, Agostiniani, Silvestrini, Basiliani, Teatini, Chierici minori regolari, Crociferi, Chierici della Madre di Dio, Barnabiti, Somaschi, Rocchettini cioè Lateranensi e del Salvatore); Circolare del Ministro della Giustizia e del Culto 25 maggio 1811 (Alcantarini, Riformati, Osservanti, Cappuccini), cfr. RINALDI, *Patrimoni librari*, pp. 552-553, nota 5; DE CRISTOFARO, *Conventi e monasteri*, p. 539; "Introduzione" a *Corporazioni Religiose - Opere Pie. Inventari*, pp. 7-20.

70 RINALDI, *Patrimoni librari*, pp. 554.

Quadri»⁷¹ al cui interno si trova l'«*Inventarium indicans libros omnes iuxta alphabeticam distributionem, et numeri dispositionem huius Bibliothecae Patres Reformatorum Sanctae Mariae Sepulchri Civitatis Potentinae Anno Domini 1753*»⁷². Dopo la bufera napoleonica, il Concordato tra la Santa Sede e il Regno di Napoli del 1818 permise la ricostruzione di molte biblioteche monastiche e conventuali mediante la restituzione di materiale ai legittimi proprietari o con l'accoglimento di una produzione più recente e di fondi provenienti da insediamenti soppressi⁷³. Da qui la già ricordata annotazione del Malpica, nelle sue *Impressioni* di viaggio in Basilicata edite nel 1847, sulla «biblioteca mirabile per la scelta e per il numero delle opere e per la qualità delle edizioni» contenuta nelle stanze del convento di Santa Maria del Sepolcro a Potenza. Di qui alcuni incunaboli e cinquecentine⁷⁴, già salvatisi dal saccheggio del 1799, andarono a costituire il nucleo antico della Biblioteca Provinciale di Potenza⁷⁵.

L'inventario potentino suddivide i libri secondo un criterio topografico-alfabetico in «*Scripturalia, Praedicabiles, Scholastici, Polemici, Sancti Patres, Morales, Historia Ordinis et Canonisti, Spiritualia, Miscellanea, Prohibiti*»⁷⁶. Quello del convento dei Riformati di Avigliano elenca i testi in «eruditi, miscellanei, istoriali, scritturali, predicabili, legali, filosofici, panegirici, Santi Padri, Scolastici e dommatici, morali, spirituali»⁷⁷.

Prima di impartire la sua serafica benedizione fra Antonio Maria da Genzano scrive:

vi preghiamo, e col merito di S. Ubbidienza v'imponghiamo (*sic*) di pregare il Signore, e la nostra Regina, e / patrona Maria Santissima Immacolata pel nostro piissimo, e munificentissimo Sovrano Ferdinando II, e per tutta la sua / Real Famiglia⁷⁸. E se vi piace, non dimenticate nelle vostre orazioni, / che ora crediamo più frequenti, e più calde, non dimenticate Noi, / povero, ed afflitto vostro Superiore⁷⁹.

La lettera di fra Antonio Maria Pallotta, ministro provinciale dei Francescani Riformati di Basilicata, come la successiva enciclica *Cum nuper* di Pio IX, leggono il terremoto del 16 dicembre 1857 quale giusta punizione divina per la decadenza dei costumi del clero e dei religiosi. Queste voci accorate, dagli accenti talvolta apocalittici, danno il tono di un'epoca peraltro impegnata nella ricerca di nuovi metodi di indagine sugli eventi sismici che il geologo irlandese Mallet poté perfezionare proprio in occasione della calamità che colpì la Val d'Agri.

71 Archivio di Stato di Potenza (ASPZ), *Fondo Intendenza – Affari ecclesiastici, Soppressione*, cart. 1286, fasc. 61, c. 1, cfr. RINALDI, *Patrimoni librari*, pp. 555, nota 20. L'inventario è edito da A. Valente, in appendice a PELLETTIERI – RUBINO, *Tra il Casale e la Città*, pagg. 118-154, doc. 1 ma non concorda con la precedente segnalazione nell'indicazione archivistica che qui è busta 1285, fasc. 61 e 62.

72 ASPZ, *Fondo Intendenza – Affari ecclesiastici, Soppressione*, cart. 1286, fasc. 61, cc. 3r-48v. In calce all'inventario figurano le attestazioni dei commissari visitatori dell'ordine dal 1754 al 1779.

73 RINALDI, *Patrimoni librari*, pp. 557.

74 *Ivi*.

75 *Le Cinquecentine della Biblioteca Provinciale di Potenza*, in “Quaderni”, n. 1 (aprile 1967), R. NIGRO, *Basilicata tra Umanesimo e Barocco* (Bari 1981); cfr. RINALDI, *Patrimoni librari*, pp. 556, nota 26.

76 Valente, appendice, cit. Già E. VIGGIANO, *Memorie della Città di Potenza* (Napoli 1805, rist. anast. Sala Bolognese 1975), pp. 186-187 annotava: «Nella Città però in generale sono state sempre in pregio le Discipline [...] del che chiaro argomento sono le Biblioteche, che ne' Monasteri [...] si custodiscono; nelle quali v'ha, specialmente in quella de' Frati della Riforma, dell'edizioni prezzate assai dagli intendenti delle cose tipografiche. Son queste molte Opere di Scrittori classici latini, di Santi Padri, e di qualche Filosofo Greco, stampate parte alla fine del secolo XV, in quei caratteri semigotici, che s'adoprarono ne' primi tempi dopo l'invenzione della stampa; parte in quei caratteri ritondati con tanta leggiadria in Roma, ed indi in Venezia. Seguono appresso delle bell'edizioni in corsivo di Aldo Manuzio, e di Paolo suo figliuolo; che son forse pregevole del pari», cfr. DE CRISTOFARO, *Conventi e monasteri*, p. 541 e 542-543.

77 ASPZ, *Fondo Intendenza – Affari ecclesiastici, Soppressione*, cart. 1282, fasc. 19, cfr. RINALDI, *Patrimoni librari*, pp. 559, nota 38 e p. 568: «L'impostazione di tutte le biblioteche è, in gran parte, tipicamente controriformistica, accogliendo, accanto ai catechismi del Bellarmino e del Bossuet, gli atti ufficiali del Concilio di Trento, i sinodi diocesani, le opere di indirizzo teologico-filosofico della scuola di Salamanca, libri di predicazione e manuali per i confessori» secondo le disposizioni date da Paolo IV nel “Catalogo” del 1559, da Pio IV nell’“Indice Tridentino” del 1564 e da Clemente VIII nell’“Indice” del 1596.

78 Foglio 9r. Nella prima lettera circolare (foglio 3v) il ministro provinciale aveva premesso alla preghiera per il sovrano quella per il papa: «Chiudiamo perciò coll'incolparvi non solo, ma col concedervi / ancora il merito della Santa Ubbidienza ogni qualvolta pregherete con il più vivo affetto il Signore per la salute, per la quiete, e per la pace dello spirito / del nostro Sommo Pontefice regnante Pio IX, per la salute, per la tranquillità e prosperità dell'invitto nostro Re e Signore Ferdinando II, nonché / per la piissima nostra Regina, e per la Real Famiglia; per il vigilan/tissimo nostro Protettore Cardinale Cagiano, e pel buono, zelante e pacifico no/stro Padre Ministro Generale».

79 Una richiesta di preghiera, questa, che è molto vicina nel tono e nella modalità alla formula con la quale papa Francesco chiude ogni suo Angelus, «Per favore, non dimenticate di pregare per me». Nella prima lettera circolare (foglio 3v) a proposito di sé stesso fra Antonio aveva scritto: «Pregate in fine, se il dovere ve lo impone, ed / il cuore ve lo detta, pregate pure il Signore nostro Dio, acciò si degni di / fare scendere dalle sue paterne, e benefiche mani, sopra l'inabile persona / nostra la sua celeste benedizione».

STUDI E RICERCHE

VINCENZO FALASCA*

L'antica chiesa di San Cataldo riemersa dal lago Pertusillo

Of the ancient church of San Cataldo di Grumento, the memory had been lost, until when the author of the article, who deeply knew the history of grumentina, identified the ruins that emerged from the waters of Lake Pertusillo. The author re-examines the epigraphic and historiographic tradition about the topic, emphasizing the erroneous conclusion of Theodor Mommsen on the inexistence of this church in the territory of Grumentum

La calura dell'estate 2017 ha restituito a Grumento un pezzo della sua Storia da tempo dimenticato: il prosciugamento del lago del Pertusillo ha fatto riemergere una chiesa di cui si era perduto il ricordo.

Chi scrive, sulla scorta delle notizie tramandate dagli storici locali e con l'aiuto di alcuni collaboratori che hanno realizzato le fotografie aeree con il drone ed eseguito i rilievi topografici¹, ha potuto attribuire i ruderi emersi dal lago Pertusillo all'antica Chiesa di S. Cataldo².

Francesco Saverio Roselli, storico ed epigrafista locale, nella sua *Storia Grumentina* parlando di alcuni magistrati greci gli "Antigrafi" affermava che in Pontepagano (contrada grumentina, vicina agli scavi archeologici di Grumentum) esisteva una epigrafe latina, ovvero una lapide o un cippo, e scriveva testualmente "Iscriz. In Pontep. MINERV. CAN.....PERIT ANTIGR. A. G. V. M. (e scioglieva) Minerva Candelabrum Perifas Antigrahus, animo grato vovit merito"³.

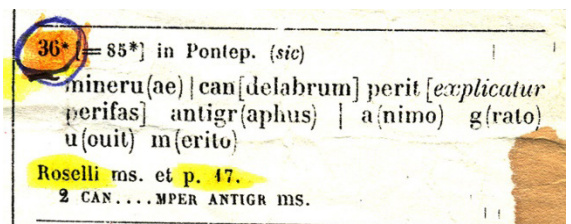
Il Roselli per la verità in questo passo non parla della Chiesa di San Cataldo, ma solo della contrada abbreviandone il nome "In Pontep." (Pontepagano).

Era stato Carlo Danio, il dotto Arciprete grumentino vissuto agli inizi del 1700, iniziatore della tradizione archeologica grumentina, che nella lettera del 15 Agosto 1728 a Matteo Egizio, a fare cenno della Chiesa di San Cataldo. Tra le 47 epigrafe che il doto sacerdote invia al famoso studioso ed epigrafista napoletano perché ne curi la pubblicazione, Danio precisa anche la XXXIX epigrafe non appartiene alla sua ricca collezione di reperti archeologici che aveva raccolto e sistemato nel suo giardino, ma che essa "si trova nell'altare della chiesa di S. Cataldo".

A dirci dove era questa Chiesa, è il cronista locale Niccolò Ramaglia nelle suo manoscritto "Memorie grumentine saponariensi" del 1736⁴ al capitolo VI intitolato "Si descrivono tutte le altre chiese nel territorio così dirute come in essere" a rivelarci al n° 28 delle chiese grumentine che "S. Cataldo nella contrada di Ponte pagano, nella ripa del fiume Acri, Badiale del Capitolo".

Teodoro Mommsen, nel dicembre del 1846 venne a Grumento per trascrivere tutte le epigrafi latine che si trovavano nel giardino Danio, ove, come già detto, il religioso aveva allestito un ricco Museo, poi disperso presumibilmente dopo il sisma del dicembre 1857.

Lo storico Tedesco acquisisce tutte le fonti sulla storia di Grumentum e sugli studi condotti dagli studiosi locali, tra cui Del Monaco⁵, Petrone⁶, per trasfondere le sue ricerche sulla epigrafia grumentina nel X volume del suo "Corpus Inscriptionum Latinarum" del 1883⁷. Ottiene anche dalla famiglia Roselli di consultare i manoscritti di Francesco Saverio, gesto generoso del quale i familiari dello studioso grumentino dovettero amaramente pentirsi, per la feroce stroncatura che il Tedesco fece del lavoro di storico del Roselli, bollandolo, ingiuri-



* Vincenzo Falasca, già docente di Lettere nei Licei, è un noto studioso locale, è autore di numerose pubblicazioni sulla storia lucana e, in particolare, di Grumento, ha dato un notevole contributo alla conoscenza storica delle comunità valdagrine.

1 Michele Tropiano, operatore del drone che ha effettuato le foto sotto riportate, i geometri Tonino De Luca e Angelo Poletta che hanno eseguito i rilievi topografici.

2 Questo Santo era di nazionalità irlandese (Rachau) e vissuto nel settimo secolo d.C. (620-685), figlio di nobili genitori cattolici, Euco ed Aclena, divenne Vescovo di Taranto e successivamente il suo Protettore. Il suo culto si diffuse presto anche in Basilicata ove esistono anche altre chiese a lui dedicate.

3 Francesco Saverio Roselli, *Storia Grumentina*, Napoli 1790, p. 17, n.

4 Ora edito da V. Falasca, Potenza, 2005, p. 35

5 Del Monaco, Giacomo Antonio, *Lettera al Signor Matteo Egizio intorno all'antica colonia di Grumento oggi detta la Saponara*, Napoli 1713

6 Petrone Bonifacio detto il Pecorone, *Memorie della Città di Saponara*, Napoli 1729

7 *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Vol X, Berlino 1883

stamente come “*alsario ed interpolatore*”. E falsa ritenne anche la iscrizione di S. Cataldo, inserendola tra le false iscrizioni al numero 36 del catalogo. Stralciamo l’originale di quanto scrive Mommsen dal testo del volume X del *Corpus* al capitolo “*Regionis Italiae Tertiae pars posteriore - Lucania*”, *paragrafo VIII, n° 36*.

Noi siamo in grado di smentire il Tedesco, almeno per quanto riguarda l’epigrafe relativa alla Chiesa di S. Cataldo. Egli era mosso da un forte pregiudizio verso gli studiosi meridionali⁸. Nel caso particolare, Mommsen ha una conoscenza molto approssimativa del territorio grumentino (vi era stato solo un mese). Questa circostanza potrebbe spiegare anche le sue perplessità che espresse, per esempio, sull’abbreviazione usata da Roselli: *Pontep.*, che sta per Pontepagano, di cui lo storico Tedesco nega l’esistenza. Mommsen poi specifica che la suddetta epigrafe “*Roselli ms. et p. 17*” l’aveva rinvenuta sia negli appunti manoscritti del Roselli e sia nel suo libro a pag. 17 e la colloca fra le false o addirittura inventate non esistendo il luogo.

La dicitura del Roselli indica solo che questo antografo aveva dedicato alla *Dea Minerva un candelabro con animo grato*. Non ci dice se il supporto su cui era stata incisa la scritta fosse una lapide o un cippo; né ci dice ove essa fosse in origine collocata.

La concordante testimonianza di Carlo Danio, che nella lettera a Matteo Egizio del 15 Agosto 1728, citata di sopra, certifica che anche l’Arciprete l’aveva letta e non c’è alcun motivo per cui Danio volesse falsificare.

Ora, come detto, si è dato il caso che l’estate del 2017 con il suo grande caldo ha dato la possibilità di scoprire, attraverso le foto scattate con il drone, che sotto le acque dell’invaso artificiale del Pertusillo, realizzato intorno agli anni 1960, verso la sponda destra in direzione della diga, ci fosse una costruzione che, anche con le modifiche successive, somiglia ad una Chiesa.

È proprio la zona che dopo la *Giudea* di Grumentum (il luogo ove nell’antichità si erano insediati i Giudei) era denominata “*Pontepagano*”⁹.

Prima che il luogo venisse ricoperto dalle acque del lago, la chiesa venne trasformata in casa colonica e passò in proprietà della famiglia grumentina dei De Cilla.

Le foto sotto riportate del rudere della chiesa, ci restituiscono l’immagine di un fabbricato ove al centro dell’ambiente in direzione ovest, dopo l’arco, vi è un cippo in pietra. Questa era la iscrizione che in epoche diverse leggevano Francesco Saverio Roselli e il primo archeologo delle Antichità grumentine Carlo Danio.

Per la verità oggi la scritta non si legge e ciò può essere dovuto all’acqua che, durante i quasi 60 anni nei quali è stata immersa, ne ha cancellato le tracce.



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3

⁸ Cfr. V. Falasca, *Antichità romane in Basilicata-Un Museo disperso* (2015).

⁹ Cfr. V. Falasca, *Grumentum, Saponaria, Grumento Nova*, Ed. Ermes, 1998, pag. 320, Tavola delle Contrade al n° 77

Bibliografia

- *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Vol X, Berlino 1883
- Del Monaco, G.A., *Lettera al Signor Matteo Egizio intorno all'antica colonia di Grumento oggi detta la Saponara*, Napoli 1713
- Falasca, V., *Grumentum, Saponaria, Grumento Nova*, , Ed. Ermes, 1998, pag. 320, Tavola delle Contrade al n° 77
- Falasca, V. *Antichità romane in Basilicata-Un Museo disperso" 2015).*
- Ramagli, N., N., *Memorie Grumentinme Saponariensi*, ms. 1736 pubblicato a cura di Vincenzo Falasca, I.R.S.A.B, Ed. Pisani, Avigliano, 2005
- Petrone, B., *Memorie della Città di Saponara*, Napoli 1729
- Roselli, F.S., *Stopria Grumentina*, Napoli 1790,

STUDI E RICERCHE

BIAGIO MOLITERNI*

Vicende storiche intorno alla “regia cappella” della basilica di San Biagio di Maratea¹

The author brings to light a document dated 1620 Viceregal stationery of Naples, which puts an end to a long dispute between local scholars demonstrating the historical and juridical merits the title of Director attributes Chapel to the Church of Maratea which preserves the relics of Saint Blaise.

Si è a lungo discusso del titolo di “regia cappella” per la chiesa di Maratea, dove sono custodite alcune reliquie di San Biagio². Finora si è congetturato sulla base di indizi, senza alcun riscontro documentale. Il presente articolo cerca di colmare la lacuna, perché muove da un documento datato 1620, dove la questione compare esplicitamente.

Nei convulsi anni immediatamente successivi alla morte di re Federico I d’Aragona, avvenuta nel 1501, il Regno di Napoli perse la sua indipendenza e passò sotto il diretto controllo dei sovrani spagnoli, che lo governarono fino al 1713 attraverso un Viceré. Essendo questi uno straniero, fu creato un nuovo organo collegiale che lo coadiuvasse, il Consiglio Collaterale, costituito in larga parte giureconsulti, regnicoli, da lui stesso presieduto e, che fu posto al vertice della struttura politica e giuridico-amministrativa partenopea.

A gestire la rete dei benefici ecclesiastici di patronato regio continuò a essere delegato il Cappellano Maggiore, un funzionario che esercitava anche il diretto controllo sulle “cappelle regie”, ovvero su quelle chiese che godevano particolari esenzioni e privilegi, dopo che un decreto reale le aveva dichiarate formalmente tali e poste sotto la protezione del sovrano. Tuttavia, prima che questi si pronunciasse, doveva sentire il Supremo Consiglio d’Italia, organo consultivo con sede a Madrid, chiamato a esprimersi su tutte le questioni di governo riguardanti i possedimenti spagnoli nella nostra penisola. Anche quello del Supremo Consiglio d’Italia, come tutti i pareri scritti, prendeva il nome di “consulta” e il re, dopo averlo esaminato, vi annotava in calce la propria decisione e vi apponeva la firma. La pubblicazione del documento suggellava la fine del lungo *iter*, spesse volte iniziato in Italia con una serie di indagini e di atti preliminari. È quello che accadde anche alla proposta di dichiarare “cappella regia” la chiesa di San Biagio, sita a Maratea, che custodisce alcune reliquie del santo vescovo e martire sebasteno e nella quale era attestato con continuità il fenomeno della “manna”³ che, sporadicamente, continua a verificarsi anche ai nostri giorni⁴.

Una richiesta in tal senso fu riscontrata da Bartolomeo Chioccarello che, nel 1626, ebbe l’incarico di riordinare l’Archivio della Regia Giurisdizione, ovvero tutti i fascicoli riguardanti i rapporti tra lo Stato napoletano e la Chiesa cattolica. Tra le carte inventariate dallo studioso emerse una

«Consulta scritta dal Viceré Duca d’Ossuna, à 31. dicembre 1619. in risposta d’un’altra lettera, che Sua M. l’aveva scritta, ad istanza del Capitolo, e Clero della Chiesa di San Biase, della Città di Maratea, in Provincia di Basilicata; li quali supplicavano la M. Sua, che avesse fatta la Chiesa di S. Biase di detta Città, ove risposava il suo glorioso Corpo, che continuamente scaturisce la manna, Cappella Reggia, e sottoposta alla Real Giurisdizione, e protezione, come l’altre, che tiene in questo Regno. E Sua M. aveva ordinato al Viceré, che per poter pigliare risoluzione come conveniva, se le fosse avvisato, se in concedendo quel che il Capitolo, e Clero, domandavano ne avesse potuto risultare alcun’inconveniente, ò pregiudicio di considerazione: e se le fosse avvisato il tutto,

* Biagio Moliterni è cultore di storia locale

1 Ringrazio Isabel Aguirre Landa, Giuseppina Mazzillo, don Giovanni Mazzillo e Antonio Sanguinetti per la gentile collaborazione offertami.

2 La presenza del torace, di un femore, di un osso d’un braccio e di un pezzo della scatola cranica del Santo fu accertata nel corso della ricognizione ufficiale, eseguita il 3 febbraio 1941 alla presenza del vescovo di Policastro, mons. Federico Pezzullo, come si legge in D. DAMIANO, *Maratea nella storia e nella luce della fede*, 3ª edizione, Sapri 1965, p. 141.

3 La manna è un liquido simile all’acqua pura che si forma ciclicamente in alcuni luoghi sacri.

4 La più antica testimonianza scritta sulla presenza delle reliquie di San Biagio a Maratea e del connesso fenomeno della manna è, al momento, quella di Giampietro Leostello, vissuto nella seconda metà del XV secolo e autore delle “*Effemeridi delle cose fatte per il duca di Calabria*”, il quale riferisce che il 16 marzo 1489 fu ospite in città il futuro re di Napoli Alfonso II d’Aragona, all’epoca duca di Calabria, alcuni uomini del cui seguito si recarono “*a lo castello a visitare lo Corpo sancto de Sancto Blasio et quello jorno fece manna*”. Cf. G. FILANGIERI (a cura di), *Documenti per la storia le arti e le industrie delle province napoletane*, vol. I, ristampa anastatica all’edizione del 1883, Napoli 2002, p. 195.

giuntamente col suo parere»⁵.

Il resoconto del Chioccarello non riferisce quando il capitolo e il clero di Maratea presentarono la loro istanza al re di Spagna, ma non v'è dubbio che lo fecero durante il regno di Filippo III, rimasto sul trono dal 1598 al 1621. Fu dunque questo sovrano a chiedere al suo vice a Napoli, il duca d'Osuna, di valutare l'opportunità o meno di accogliere la "supplica" dei sacerdoti marateoti e di fargli pervenire un parere scritto sull'argomento, come effettivamente avvenne il 31 dicembre 1619. È chiaro perciò che la "consulta" del duca d'Osuna, conservata negli archivi napoletani, era solo la copia di quella inviata a Madrid. Purtroppo, la perdita di entrambi i documenti non ha consentito finora di conoscerne il contenuto, anche se l'assenza di un qualsiasi atto della cancelleria reale che qualifichi la chiesa di San Biagio con il titolo di "cappella regia", induce a credere che l'istanza non fu accolta, qualunque fosse stato il parere espresso dal Viceré. Ma a non scartare del tutto l'ipotesi contraria ha concorso l'appellativo di "regia cappella" tradizionalmente attribuito al sacello in marmo che, all'interno della chiesa marateota, custodisce l'urna con i resti di San Biagio. Secondo Gennaro Buraglia, tale titolo sarebbe stato concesso dal successore di Filippo III, re Filippo IV, con la "Real Carta" del 23 dicembre 1629, conservata per qualche tempo nella sacrestia della chiesa e poi andata distrutta nell'incendio provocato da un fulmine che colpì l'edificio⁶. Lo studioso aveva ripreso parzialmente il pensiero di Carmine Iannini, secondo cui, con la stessa "Real Carta", il sovrano avrebbe concesso anche un "capitale di docati mille"⁷ che, a giudizio di Paolo D'Alitti, sarebbe stato invece l'esclusivo oggetto del provvedimento⁸. Da altre notizie riferite dallo stesso D'Alitti⁹ e da un documento del 1635¹⁰, risulta che, a partire dal 1636, *solo la terza parte del lascito, pari a 333,33 ducati*, fu effettivamente iscritta in bilancio e che su tale somma la chiesa di Maratea percepiva un interesse annuo dell'8%, ovvero poco più di 26 ducati, prelevati sugli incassi della gabella dell'olio riscossa nella città di Napoli e i suoi casali e, in seguito, anche sopra gli incassi delle Dogane del sale di Puglia. Quanto alle ragioni alla base del cospicuo donativo, si è ipotizzato che Filippo IV volle ringraziare San Biagio per essere stato guarito da una grave malattia alla gola oppure per aver fatto cessare un'epidemia di difterite che aveva funestato la città di Napoli nel 1632¹¹, ma, come vedremo, entrambe le motivazioni non sono esatte.

Tornando al titolo di "regia cappella", c'è da aggiungere che Francesco Trusso, rilevando l'assenza totale di documenti probatori, ha ipotizzato che esso sia nato in ambito popolare e si basi essenzialmente sull'errata interpretazione di due elementi, ovvero sulla presenza dello stemma dei reali di Spagna, scolpito sul piedistallo di una delle colonne che adornano la "regia cappella", e sulla concessione monetaria di cui sopra¹². Ignorando l'esistenza dell'atto inventariato dal Chioccarello, lo studioso non considerò che l'appellativo potesse essere sorto proprio negli anni in cui il clero marateota presentò l'istanza al re e che, entrato ormai nel linguaggio popolare, fosse poi rimasto a designare la cappella del Santo anche dopo l'eventuale diniego opposto dal sovrano. E che sia proprio questa l'ipotesi più plausibile, sembra essere confermato dal documento, finora inedito, che ci accingiamo adesso a esaminare. Si tratta della "consulta" che, sull'argomento, il Supremo Consiglio d'Italia approvò e indirizzò a Filippo III nella seduta dell'11 aprile 1620. L'atto, attualmente conservato nell'Archivio Generale di Simancas¹³, in Spagna, fu stilato su due facciate di uno stesso foglio da due diversi amanuensi, il primo dei quali, avendo sicuramente tra le mani la "consulta" inviata al Re dal duca d'Osuna, ne riassunse il contenuto nella parte iniziale del nuovo documento, prima che il Consiglio si riunisse, puntualizzando che il parere del Viceré era stato dato *di concerto con il Consiglio Collaterale e dopo avere sentito il Cappellano Maggiore, che aveva condotto le indagini di merito*.

La stesura dell'atto fu quindi completata al termine della riunione da un secondo scrivano, il quale verbalizzò la decisione del Consiglio di conformarsi totalmente alle conclusioni del Viceré e del Consiglio Collaterale (*Haviendose Visto en el Consejo, se conforma entodo con el parecer del Virrey y Colateral*). Seguono la data e le firme dei presenti.

5 Cf. B. Chioccarello, *Archivio della Reggia Giurisdizione del Regno di Napoli ristretto in indice compendioso*, voll. 18, Venezia 1721, vol. VI, p. 119.

6 Cf. G. Buraglia, *Cenno intorno alla traslazione del Sacro Torace del Vescovo e Martire di Sebaste di Cappadocia San Biagio e del Corpo di San Macario in Maratea Superiore o Castello*, 2ª edizione, Lérida 1894, p. 61.

7 Cf. C. Iannini, *Di S. Biase e di Maratea. Discorso Istorico. Libri II. 1835*, Ercolano 1985, p. 245.

8 Cf. P. D'alitti, *Della vita e del martirio di S. Biagio Vescovo di Sebaste, e della sua Santa Manna che scaturisce nella Città di Maratea. Libri Due, Napoli 1728*, pp. 133-134.

9 *Ibidem*.

10 Cf. D. Lebotti, *Storia della vita, virtù e miracoli di S. Biagio vescovo, e martire principale padrone della città di Maratea, e diocesi di Cassano*, Napoli 1790, pp. 81-84.

11 Cf. G. Buraglia, *op. cit.*, pp. 32-33; D. Lebotti, *op. cit.*, pp. 80-81.

12 Cf. F. Trusso, *Maratea fuori dalla leggenda, Maratea 1979*, pp. 44-51.

13 *Archivo General de Simancas*, Secretarías Provinciales o Consejo de Italia, serie Nápoles, legajo 13.

Su un secondo foglio compare infine, a mo' di titolo, la dicitura “*Consulta por la yglesia de San Blas dela ciudad de Maratea*”, seguita dal visto e dalla firma di Filippo III che, in questo modo, ne approvò il contenuto. In testa al foglio vi sono le parole “*Napoles*”, a sinistra, e “*A 11 de Abril 1620*”, a destra, mentre nella parte bassa è riportata la data della sua pubblicazione, vale a dire l'11 luglio 1620.

Leggendo il documento, si ha innanzitutto la conferma che la “consulta” del duca d'Osuna portava la data del 31 dicembre 1619, indicato come l’“*año proximo pasado*” rispetto al 1620, mentre continua a rimanere ignoto l'anno in cui il capitolo e il clero di Maratea avessero presentato l'istanza al re che, in modo generico, viene fatta risalire a “*los años passados*”, ossia “agli anni passati” e perciò, verosimilmente, a prima del 1619. Poiché il duca d'Osuna assunse la carica nel 1616 e poiché fu a lui che il re chiese la “consulta”, è perciò ipotizzabile che l'istanza risalga al periodo compreso tra il 1616 e il 1618.

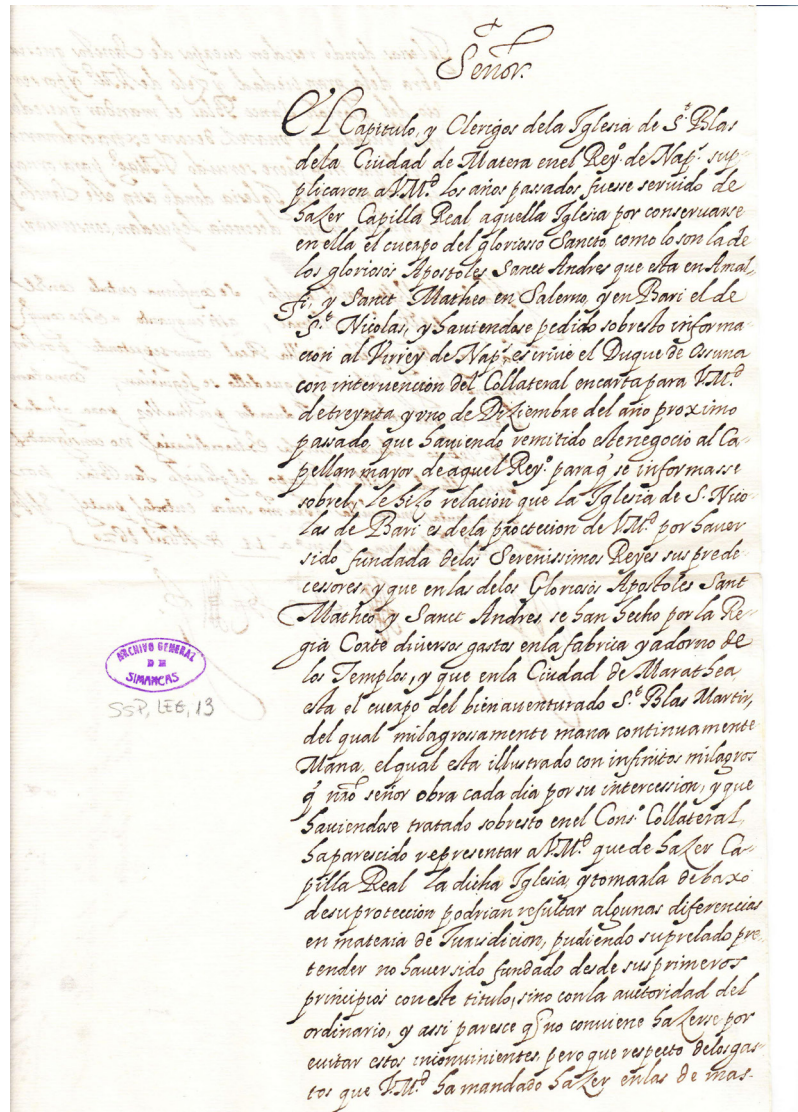
È inoltre probabile che i sacerdoti del luogo, nella loro “supplica”, avessero fatto cenno alle “cappelle regie” già esistenti di Bari, Amalfi e Salerno, che custodivano i resti dei santi Nicola, Andrea e Matteo, e avessero chiesto un analogo status per la chiesa della loro città, dov'erano conservate le reliquie di San Biagio, che peraltro, similmente a quelle di San Nicola, emanavano manna. Vi era però un'importante differenza che fu diligentemente rilevata dal Viceré, o più probabilmente dal Cappellano Maggiore, ovvero che le suddette chiese erano state sotto la protezione dei re fin dall'origine, o perché da essi direttamente fondate, come quella di San Nicola, oppure perché “fabbricate e adornate” con finanziamenti della Regia Corte, come le altre due. La chiesa marateota era invece sorta con l'autorità dell'ordinario ed elevarla adesso a “cappella regia” avrebbe potuto creare delle “differenze in materia di giurisdizione” e provocare controversie con il “suo prelado” (suprelado), da identificare forse con lo stesso vescovo, che avrebbe perso le rendite di cui godeva¹⁴. È per questa ragione di opportunità che il Viceré espresse parere negativo su quanto richiesto, ma, riconoscendo l'importanza e la miracolosità delle reliquie di San Biagio, auspicò che il sovrano concedesse un contributo “una tantum” di mille ducati per riparare e abbellire la chiesa, così da poterle conservare con maggiore onore e decoro.

La proposta, come s'è detto, fu fatta propria dal Supremo Consiglio d'Italia e accettata da Filippo III, che tuttavia sembra non abbia dato seguito all'elargizione, che invece, sulla base dei documenti finora conosciuti, troviamo attribuita al suo successore, forse proprio con la perduta “Real Carta” del 23 dicembre 1629. In conclusione, probabilmente per ragioni di bilancio, la somma di mille ducati non fu erogata in contanti, ma, relativamente a un terzo del suo valore, fu trasformata in capitale fruttifero, sul quale il clero di Maratea continuò a percepire gli interessi di “ducato 26 tari 3 e grani 6” fino al 1805¹⁵.

Il documento qui riprodotto è su autorizzazione España. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Archivo General de Simancas. SSP, LEG, 13. È vietata ogni ulteriore riproduzione.

¹⁴ All'epoca Maratea apparteneva alla diocesi di Cassano all'Ionio, i diritti della cui Mensa vescovile si trovano elencati in A. Vaccaro, *La Platea di Cassano. Storia dei poteri signorili ecclesiastici e laici nella Diocesi di Cassano (secc. XV-XVI)*, Assisi 2013, p. 220.

¹⁵ Cf. G. Buraglia, *op. cit.*, p. 33.



ARCHIVI E BIBLIOTECHE

AGATA MAGGIO*

La catalogazione dei beni DEA come strumento per rafforzare l'identità comunitaria: il caso del Patrimonio Culturale dei Cinti di Grassano, in Basilicata

Negli ultimi anni l'Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione (ICCD), si è speso molto per la creazione di un Catalogo Generale dei Beni Culturali e per stabilire norme e standard di riferimento per la compilazione delle schede. La mole di lavoro, però, è tale da dover richiedere l'intervento di enti e professionisti a supporto dell'Istituto. Beni archivistici, biblioteconomici, storici, architettonici, artistici, archeologici. L'elenco dei beni di un territorio è vasto e diversificato ma non sempre la conoscenza che si ha di quel bene ne dà la giusta percezione e il giusto valore. Questo avviene in particolar modo per quelli demotnoantropologici (DEA) in quanto beni, nella maggior parte dei casi, di uso comune, afferenti alla vita quotidiana di un passato più o meno recente. Questo aspetto inevitabilmente ed inconsapevolmente, a volte, senza il giusto supporto di conoscenza e ricerca, induce ad una sottostima del valore culturale e identitario dell'oggetto in questione. È importante quindi, per lo sviluppo stesso (sociale, culturale, economico, etc.) dei territori, che si diffonda il lavoro dell'antropologo per ottenere una nuova visione della cultura e delle tradizioni locali, anche attraverso l'individuazione dei beni, la ricerca e l'analisi dei beni stessi.

La Basilicata è ricca di luoghi con queste caratteristiche tanto che il punto di partenza di questo lavoro di ricerca, infatti, non è stata una ricerca sul campo di esclusivo interesse antropologico, ma la conseguenza di diversi lavori di ricerca in cui la presenza di beni DEA si è palesata in modo del tutto spontaneo e inconsapevole. Il susseguirsi di episodi di tale natura ha indotto riflessioni e considerazioni meritevoli di approfondimento.

Si è pensato, dunque, di avviare una fase sperimentale di progetto in cui individuare la presenza di beni DEA, con il coinvolgimento diretto dei proprietari dei beni stessi, e avviare una procedura di schedatura che induca alla consapevolezza del valore storico-culturale di quel bene da parte del proprietario, prima ancora di avanzare procedure di musealizzazione.

Questa Negli ultimi anni l'Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione (ICCD), si è speso molto per la creazione di un Catalogo Generale dei Beni Culturali e per stabilire norme e standard di riferimento per la compilazione delle schede. La mole di lavoro, però, è tale da dover richiedere l'intervento di enti e professionisti a supporto dell'Istituto.

Beni archivistici, biblioteconomici, storici, architettonici, artistici, archeologici. L'elenco dei beni di un territorio è vasto e diversificato ma non sempre la conoscenza che si ha di quel bene ne dà la giusta percezione e il giusto valore. Questo avviene in particolar modo per quelli demotnoantropologici (DEA) in quanto beni, nella maggior parte dei casi, di uso comune, afferenti alla vita quotidiana di un passato più o meno recente. Questo aspetto inevitabilmente ed inconsapevolmente, a volte, senza il giusto supporto di conoscenza e ricerca, induce ad una sottostima del valore culturale e identitario dell'oggetto in questione.

È importante quindi, per lo sviluppo stesso (sociale, culturale, economico, etc.) dei territori, che si diffonda il lavoro dell'antropologo per ottenere una nuova visione della cultura e delle tradizioni locali, anche attraverso l'individuazione dei beni, la ricerca e l'analisi dei beni stessi.

La Basilicata è ricca di luoghi con queste caratteristiche tanto il punto di partenza di questo lavoro di ricerca, infatti, non è stata una ricerca su campo di esclusivo interesse antropologico, ma la conseguenza di diversi lavori di ricerca

* Laureata in Lettere Moderne nel 2005 presso l'Università degli Studi della Basilicata dove ha approfondito studi storico-antropologici. Nel 2006 ha frequentato un master in "Management dei Beni Culturali", presso Palazzo Spinelli, a Firenze dove ha vissuto e lavorato presso la Fondazione Rinascimento Digitale partecipando alla realizzazione di progetti europei e all'organizzazione di conferenze internazionali. Ha acquisito il diploma di specializzazione post-laurea presso la Scuola di Biblioteconomia della Biblioteca Apostolica Vaticana ed ha approfondito studi specifici nel settore attraverso corsi di formazione tra cui quelli organizzati dal Centro di Documentazione della Provincia di Modena. Ha svolto la professione di bibliotecaria, come libero professionista, dal 2009. Docente di catalogazione del libro moderno e antico. Ha lavorato presso Enti pubblici e privati. Attualmente è referente catalografico della biblioteca della Fondazione Leonardo Sinigalli di Montemuro (Pz) e tecnico di ricerca presso l'Istituto per i Beni Archeologici e Monumentali del Cnr, dove svolge lavori nei settori della biblioteconomia e dell'antropologia culturale. È socia AIB dal 2007, referente dell'ufficio stampa dell'associazione di promozione culturale "Sotto il castello" e membro del Centro Annali "Nino Calice". È autrice di pubblicazioni divulgative e scientifiche.

in cui la presenza di beni DEA si è palesata in modo del tutto spontaneo e inconsapevole. Il susseguirsi di episodi di tale natura ha indotto riflessioni e considerazioni meritevoli di approfondimento.

Si è pensato, dunque, di avviare una fase sperimentale di progetto in cui individuare la presenza di beni DEA, con il coinvolgimento diretto dei proprietari dei beni stessi, avviare una procedura di schedatura che induca alla consapevolezza del valore storico-culturale di quel bene da parte del proprietario, prima anche di avviare procedure di musealizzazione.

Questa procedura sperimentale è stata avanzata nell'ambito del progetto di ricerca inerente la "Conservazione e studio del Patrimonio Culturale dei cinti di Grassano, finalizzati alla definizione del patrimonio di tutela e messa in sicurezza, conservazione e fruizione finale dei siti" svolta tra il 2015 e il 2016 dall'Istituto per i Beni Archeologici e Monumentali del Consiglio Nazionale delle Ricerche, sede di Tito Scalo (Potenza), in convenzione con il Comune di Grassano.

Individuare e conoscere un bene culturale del proprio territorio significa consolidare e strutturare la propria identità culturale come comunità. Il consolidamento della propria identità comunitaria non è l'unico beneficio di un tale processo. Se, infatti, si attuano progetti di valorizzare, in particolar modo attraverso processi sostenibili, il territorio si avvantaggia anche e soprattutto di una potenziale ed esponenziale crescita economica. Maggiore è la consapevolezza dei propri patrimoni culturali, maggiori saranno le possibilità di salvaguardia e sviluppo.

Questo metodo sperimentale è stato avanzato nell'ambito del progetto di ricerca inerente la "Conservazione e studio del Patrimonio Culturale dei cinti di Grassano, finalizzati alla definizione del patrimonio di tutela e messa in sicurezza, conservazione e fruizione finale dei siti" svolta tra il 2015 e il 2016 dall'Istituto per i Beni Archeologici e Monumentali del Consiglio Nazionale delle Ricerche, sede di Tito Scalo (Potenza), in convenzione con il Comune di Grassano.

Individuare e conoscere un bene culturale del proprio territorio significa consolidare e strutturare la propria identità culturale come comunità. Il consolidamento della propria identità comunitaria non è l'unico beneficio di un tale processo. Se, infatti, si attuano progetti di valorizzare, in particolar modo attraverso processi sostenibili, il territorio si avvantaggia anche e soprattutto di una potenziale ed esponenziale crescita economica.

Maggiore sarà la consapevolezza dei propri patrimoni culturali, maggiori saranno le possibilità di salvaguardia e sviluppo del territorio.

Beni DEA e percezione locale: premessa

Per comprendere a pieno cosa sono e quale importanza hanno nelle nostre comunità i beni demoetnoantropologici è utile avanzare qualche considerazione preliminare.

In Italia le direttive di metodo e gli strumenti utilizzati sono regolamentati e condivisi sulla base di quanto stabilito dal Decreto di organizzazione del 7 ottobre 2008 e del successivo DM del 23 gennaio 2017, secondo cui l'ente nazionale preposto è l'Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione del Ministero dei beni e delle attività culturali e del turismo.

L'impegno e il costante lavoro dell'ICCD hanno condotto alla creazione di un Catalogo Generale dei Beni Culturali¹ che raccoglie e organizza le informazioni descrittive di ogni bene, grazie all'intervento di diverse istituzioni sul territorio.

Questo tipo di attività, come è possibile dedurre dalle date dei decreti normativi, è piuttosto recente e, per questo, da considerare ancora un *work in progress* che merita l'intervento di ogni ente, professione e professionalità in grado di dare supporto all'ICCD.

Per quanto esplicitamente espresso dal Codice², infatti, i beni demoetnoantropologici (prima definiti etnoantropologici) sono tuttora beni di non scontata descrizione e definizione tecnica, oltre che di non immediata percezione sociale e culturale da parte dei cittadini.

Del resto si può considerare relativamente recente (1871) la stessa definizione moderna di cultura, attribuita all'antropologo Taylor, secondo cui "Cultura o civiltà, intesa nel suo più ampio senso etnografico, è quell'insieme complesso che include le conoscenze, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualunque altra capacità e abitudine

1 Archeologici, architettonici e paesaggistici, demoetnoantropologici (materiali e immateriali), fotografici, musicali, naturalistici, numismatici, scientifici e tecnologici, storici e artistici http://www.catalogo.beniculturali.it/sigecSSU_FE/Home.action?timestamp=1436451305274 (accesso del 2 maggio 2018)

2 Decreto legislativo del 22 gennaio 2004, n. 42. Codice dei Beni Culturali e del Paesaggio, ai sensi dell'art. 10 della legge 6 luglio 2002, n. 137. Art. 2: "Le cose mobili e immobili che, ai sensi degli art. 10 e 11, presentano interesse artistico, storico, archeologico, etnoantropologico, archivistico e bibliografico e altre cose individuate dalla legge o in base alla legge quali testimonianze avente valore di civiltà"

acquisita dall'uomo in quanto membro di una società³".

Cultura o civiltà, utilizzati come sinonimi per affermare il concetto che la cultura non è e non deve essere considerata esclusivamente come la formazione intellettuale e morale dell'individuo, ma come il complesso degli aspetti culturali, a prescindere che siano essi indotti o spontanei. Unica prerogativa è che essi siano organizzati e riferibili ad una collettività e non esclusiva manifestazione individuale.

La definizione avanzata da Taylor permette di sottolineare, in modo inequivocabile, come ogni comunità, ogni territorio, ha degli aspetti culturali e produce, di conseguenza dei beni il cui valore non dipende dalle finalità commerciali in un dato periodo storico, ma dal riconoscimento sociale e culturale di quel dato bene all'interno della comunità di appartenenza.

Beni archivistici, biblioteconomici, storici, architettonici, artistici, archeologici. L'elenco dei beni di un territorio è vasto e diversificato ma non sempre la conoscenza che si ha di quel bene ne dà la giusta percezione e il giusto valore. Questo avviene in particolar modo per quelli DEA in quanto beni, nella maggior parte dei casi, di uso comune, afferenti alla vita quotidiana di un passato più o meno recente. Questo aspetto inevitabilmente ed inconsapevolmente, a volte, senza il giusto supporto di conoscenza e ricerca, induce ad una sottostima del valore culturale e identitario dell'oggetto in questione.

"Ritenendo, con Max Weber, che l'uomo sia un animale impigliato in reti di significati che egli stesso ha tessuto, affermo che la cultura consiste in queste reti e che perciò la loro analisi è non una scienza sperimentale in cerca di leggi, ma una scienza interpretativa in cerca di significato⁴".

Proprio la ricerca di significato del bene DEA rappresenta, quindi, il primo step del lavoro dell'antropologo, tanto quando si rapporta a società culturalmente distanti dalla propria, tanto quando si rapporta a territori di cui fa altresì parte, finalizzando il lavoro alla creazione di un percorso di tutela e valorizzazione locale.

È importante quindi, per lo sviluppo stesso (sociale, culturale, economico, etc.) dei territori, che si diffonda il lavoro dell'antropologo per ottenere una nuova visione della cultura e delle tradizioni locali, anche attraverso l'individuazione dei beni, la ricerca e l'analisi dei beni stessi. "L'antropologia moderna, indipendentemente da quali altre cose affermi [...] è salda nella convinzione che uomini non modificati dalle usanze di luoghi particolari non esistono, non sono mai esistiti e, cosa assai importante, non potrebbero esistere per la natura stessa della cosa⁵".

L'attività di ricerca: note sulla raccolta dei dati dei beni DEA all'interno dei cinti di Grassano

Le considerazioni avanzate nella premessa sono il frutto di analisi e riflessioni a seguito di sopralluoghi effettuati in vari punti della Basilicata, finalizzati a raccogliere dati per lavori multidisciplinari.

Il punto di partenza, infatti, non è stata una ricerca su campo di esclusivo interesse antropologico ma la conseguenza di diversi lavori di ricerca in cui la presenza di beni DEA si è palesata in modo del tutto spontaneo e inconsapevole. Il susseguirsi di episodi di tale natura ha indotto riflessioni e considerazioni meritevoli di approfondimento.

La catalogazione dei beni DEA, infatti, prevede che il bene sia di appartenenza dell'ente o istituzione che ne effettua le procedure standard previste dall'ICCD, che sia conservato e tutelato adeguatamente, che sia valorizzato e reso fruibile se vi sono le condizioni adeguate. Questo esclude, naturalmente, gli oggetti di appartenenza di singoli cittadini fintanto che il bene resti in loro uso e possesso.

Come è stato già anticipato, però, non è insolito che il cittadino stesso sia in possesso di beni DEA in modo del tutto inconsapevole, proprio perché quel bene non rappresenta, nella visione o percezione comune di quella data comunità, un oggetto a cui attribuire un valore storico-culturale.

Di conseguenza, molto spesso, questi beni, anche se relativamente antichi, continuano ad essere utilizzati in quanto oggetti "comuni" con il rischio di non essere adeguatamente conservati e tutelati.

Si potrebbero definire "oggetti d'affezione"⁶, così come scritto da Pietro Clemente, per identificare quegli oggetti, di appartenenza di un individuo o di un gruppo familiare, di cui si possono mettere in evidenza relazioni antropologiche con altri oggetti o con i membri stessi della comunità.

Il lavoro dell'antropologo, quindi, in questo caso, non si concentra solo sull'osservazione, raccolta e analisi dei dati direttamente su campo, ma avanza la possibilità di un'interazione con i proprietari e la comunità per far conoscere e

3 Edward Burnett Taylor, *Primitive Culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom*, vol. 1. London: Marrey, 1871. - p. 1: "Culture of Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society"

4 Clifford Geertz, *Interpretazione di culture*. Bologna: Società editrice il Mulino, 1998. - p. 11

5 Geertz, *Interpretazione di culture*. Bologna. - p. 48

6 Pietro Clemente e Emanuela Rossi, *Il terzo principio della museografia. Antropologia, contadini, musei*. Roma: Carocci, 1999

comprendere il valore storico-culturale dell'oggetto.

Questo tipo di approccio pone le condizioni per rendere quell'oggetto un bene da tutelare, conservare e valorizzare attraverso un percorso di musealizzazione, e quindi di inventariazione e catalogazione.

Questa procedura sperimentale è stata avanzata nell'ambito del progetto di ricerca inerente la "Conservazione e studio del Patrimonio Culturale dei cinti di Grassano, finalizzati alla definizione del patrimonio di tutela e messa in sicurezza, conservazione e fruizione finale dei siti" svolta tra il 2015 e il 2016 dall'Istituto per i Beni Archeologici e Monumentali del Consiglio Nazionale delle Ricerche, sede di Tito Scalo (Potenza), in convenzione con il Comune di Grassano.

Individuare e conoscere un bene culturale del proprio territorio significa consolidare e strutturare la propria identità culturale come comunità. Il consolidamento della propria identità comunitaria non è l'unico beneficio di un tale processo. Se, infatti, si attuano progetti di valorizzare, in particolar modo attraverso processi sostenibili, il territorio si avvantaggia anche e soprattutto di una potenziale ed esponenziale crescita economica. Maggiore sarà la consapevolezza dei propri patrimoni culturali, maggiori saranno le possibilità di salvaguardia e sviluppo.

L'area dei cinti⁷ rappresenta per Grassano il luogo della tradizione e del lavoro per eccellenza. Gli oggetti rinvenuti al loro interno rappresentano la tradizione ancora in essere, in una periodicità di azioni come quella della raccolta delle uve e della lavorazione del vino.

La conservazione del vino durante l'anno, gli incontri tra amici e compaesani, gli assaggi di prodotti gastronomici locali, le feste come si svolgevano tra contadini di un tempo indefinito. I cinti sono questo e molto di più. Conservano al loro interno le tracce di un passato che continua a vivere e che stupisce gli occhi di un qualsiasi visitatore.

Gli oggetti sono quelli della vita quotidiana del passato (brocche, anfore, barattoli, etc.) e quelli della lavorazione e conservazione del vino (botti, tini, torchi, etc.).

Oggetti antichi convivono con oggetti moderni. Quelli presi in considerazione durante i sopralluoghi sono tutti, ancora, come già anticipato nella premessa, utilizzati in quanto considerati oggetti di uso comune, privi di valore culturale. Lo stato di conservazione, naturalmente, date le premesse, non è quello idoneo che compete ad un qualsiasi altro oggetto musealizzato.

I primi obiettivi da raggiungere, proprio per i motivi sopraindicati, sono stati:

- l'individuazione di possibili beni che rappresentano l'identità culturale della comunità di Grassano
- rendere la comunità consapevole del proprio patrimonio
- l'individuazione, tra gli oggetti visionati, di quelli di maggior valore culturale e/o quelli maggiormente antichi
- porre le premesse per la valorizzazione dei beni attraverso processi di musealizzazione.

Per attuare la ricerca sul campo sono stati coinvolti i cittadini proprietari dei cinti. La risposta è stata numerosa e positiva. Questo ha permesso non solo di individuare i beni ma soprattutto di integrare la ricerca con spiegazioni, racconti e ricordi che hanno confermato un modello di pensiero, credenze, pratiche e di prodotti materiali che caratterizzano questo gruppo sociale.

La metodologia scientifica basata sulla ricerca sul campo, applicata ad oggetti di studio "viventi" ha permesso anche l'osservazione diretta di fenomeni culturali e sociali in quanto spontanei.

Durante i sopralluoghi, infatti, la maggior parte dei proprietari ha improvvisato momenti di convivialità così come la prassi comune e consolidata del luogo auspica, soprattutto se in presenza di estranei alla comunità locale.

Gli oggetti sono stati individuati e fotografati. Ad ogni foto, o gruppo di foto, sono stati affiancati i dati relativi la scheda del cinto, contenente il nome del proprietario, il numero di particella, il foglio catastale ed i dati di rilievo geologico-strutturale, in quanto ricerca multidisciplinare e non esclusivamente antropologica.

La maggior parte dei cinti si presenta priva di pavimentazione o pareti imbiancate. Le condizioni igieniche sono dipendenti dall'utilizzo e dalla volontà del proprietario ed a questo è demandata anche la cura e la conservazione degli oggetti.

Dalle foto si è appurato che tutti gli oggetti individuati e fotografati non sono percepiti come beni culturali, bensì come oggetti di uso comune, per cui lo stato di conservazione rilevato non è assolutamente ottimale. Gli oggetti, infatti, risultano particolarmente impolverati e riposti in modo confuso con altri oggetti. A questa condizione non ottimale di rilevamento dei dati, bisogna aggiungere la spesso scarsa luminosità (tanto di tipo naturale quanto artificiale). Le foto utilizzate per la realizzazione delle schede, infatti mostrano questi limiti riscontrati nella fase di ricerca sul campo.

⁷ Area caratterizzata dalla presenza di cantine e neviere, scavate nella sabbia, con all'interno palmenti, utilizzate per la lavorazione e la conservazione, in prevalenza, del vino e dell'olio



Foto 1



Foto 2

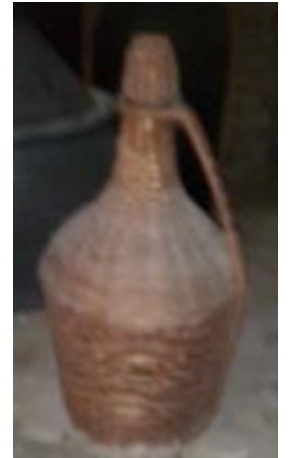


Foto 3

Esempi di beni DEA fotografati durante la ricerca su campo

Foto n. 1: recipiente per raccogliere piccole quantità di vino o di mosto durante la lavorazione delle uve

Foto n. 2: ampolla per contenere e versare l'olio

Foto n. 3: fiaschetto di vetro e vimini per contenere vino o altri liquidi

In quest'ottica si è valutato di non utilizzare programmi di ritocco fotografico che, pur migliorando la qualità dell'immagine, non avrebbero documentato lo stato di conservazione iniziale degli oggetti rispetto a possibili interventi di salvaguardia e valorizzazione.

L'auspicio è di poter individuare, in una fase postuma a questa, un elemento campione per ogni categoria, da musealizzare e catalogare nel rispetto delle norme dell'ICCD.

La costruzione delle schede

L'ultima parte del lavoro è stata incentrata sulla selezione dei dati ricavati.

In prima battuta sono state visionate tutte le foto. Selezionate le più significative e suddivise in cartelle. Ogni cartella è stata numerata secondo con il progressivo corrispondente a quello relativo la scheda di censimento del singolo cinto. A seguito di questa selezione si sono riscontrati due quesiti:

1. Come gestire il numero variabile di scheda per ogni cartella
2. Come gestire la presenza ricorrente di oggetti fotografati nello stesso o in diversi cinti.

Per quanto riguarda la prima questione si è optato per la soluzione di un secondo livello di identificazione, da inserire all'interno della scheda DEA, e di attribuirgli un progressivo alfabetico (per non confonderlo con quello numerico già in uso). In questo modo, per esempio, alla scheda n.1 di censimento del cinto, corrisponde una scheda con sequenza alfanumerica progressiva dei beni.

Per quanto riguarda il secondo quesito sono state valutate le due possibilità più logiche:

- Selezionare e schedare solo un oggetto per ogni categoria
- Schedare tutti gli oggetti della stessa categoria, anche se presenti all'interno di più cinti.

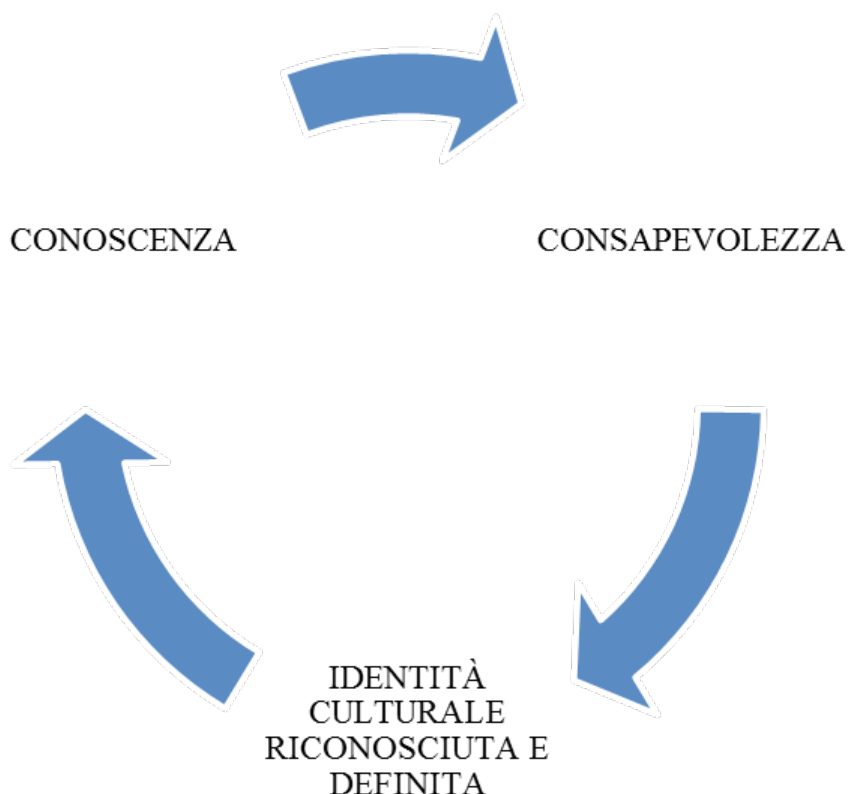
La seconda delle ipotesi è risultata la più valida proprio ragionando nell'ottica di un lavoro che non deve concludersi con questa schedatura ma che deve essere base per progetti futuri di salvaguardia e valorizzazione.

Schedare tutti gli esemplari, pur creando un alto numero di ripetizioni, serve, in qualche modo, a coinvolgere e rendere consapevoli tutti i proprietari che già hanno partecipato alla fase di raccolta dei dati.

Questo tipo di azione, per quanto onerosa in termini professionali da parte dell'antropologo, si assume il merito di porre le basi per far sì che cambi la percezione di quello specifico esemplare da parte del proprietario stesso. Da oggetto di consumo ad oggetto identitario di una famiglia e di una comunità. Da bene identitario a bene culturale.

Per la costruzione della scheda, pur non trattandosi di un catalogo ufficiale⁸, è stata costruita nel rispetto delle norme dell'ICCD⁹, se pur in modo estremamente sintetico


Le voci riportate nella scheda sono state valutate nel rispetto del metodo e degli strumenti di ricerca adottati, nonché nel rispetto delle norme di catalogazione prodotte dall'ICCD, se pur in forma sintetica. Si riporta di seguito un esempio di scheda:



Scheda n. ¹	1
Sottogruppo scheda ²	A
COMPILATORE/ENTE	Maggio Agata / CNR-IBAM
LOCALITÀ	Grassano (Mt)
AMBITO CULTURALE	Cinti
CONDIZIONE GIURIDICA	Privato
COLLOCAZIONE SPECIFICA	Cinto di proprietà della famiglia Dinisi
P.IIa CATASTALE – F ⁰³	FG. 12 P.IIa 66
DATA COMPILAZIONE SCHEDA ⁴	2016
DEFINIZIONE OGGETTO	Torchio vinario a vite
DEFINIZIONE DELLA CATEGORIA GEN. ⁵	Cantina
DEFINIZIONE DELLA CATEGORIA SPEC.	Viticoltura e produzione del vino
MATERIA	Legno e ferro
FUNZIONE	Spremere le vinacce comprimendo verso il basso, mediante una stanga orizzontale inserita nei fori della testa della vite
OCCASIONE ⁶	Torchiatura delle uve

8 In questo caso, naturalmente, non si è in presenza di schede di catalogo così come previste da manuale. Come già sottolineato, gli esemplari selezionati non hanno seguito un percorso standard da parte di un ente o di una istituzione privata: acquisizione, inventariazione, pulizia e recupero, collocazione, catalogazione. Per cui non è possibile definire questa fase di lavoro come catalogazione ma di schedatura, per tutte le ragioni già presentate

9 <https://www.google.com/search?q=iccd&ie=utf-8&oe=utf-8&client=firefox-b> (accesso del 2 maggio 2018)

STATO DI CONSERVAZIONE	Discreto
DESCRIZIONE	Macchina costituita da una massiccia incastellatura lignea assemblata a incastri e rinforzata con barre di ferro. Ancorata ad un basamento in muratura. Al centro dell'architrave è posta una grande vite lignea. Nel grosso nodo della parte inferiore sono presenti due fori per il fissaggio di una trave con funzione di leva per far ruotare la vite stessa. Sotto la vite è posto un tino a doghe larghe dove si immettevano le vinacce da torchiare
NOTE	Attività agro-silvo-pastorali
DOCUMENTAZIONE FOTOGRAFICA	

Considerazioni conclusive

Come si è già verificato in questi ultimi decenni, la cultura avrà un ruolo sempre più importante nelle dinamiche di sviluppo come nelle trasformazioni globali, regionali e locali.

Come sostiene Barbara Miller “Per l’antropologia culturale, una disciplina orientata all’analisi di *ciò che è* piuttosto che alla definizione di *ciò che potrebbe essere*, è difficile immaginare quale sia il modo migliore di mettere le proprie conoscenze al servizio di un futuro migliore per l’umanità¹⁰”. Nondimeno ogni popolo, comunità, ambito sociale del mondo sta ridefinendo lo sviluppo e rivendicando la propria cultura. Di conseguenza si sta contribuendo a ridefinire teorie, pratiche e applicazioni dell’antropologia culturale stessa.

La connessione tra conoscenza e identità culturale riconosciuta e definita non è scontata. Passa, infatti, attraverso la consapevolezza degli elementi e delle modalità che contraddistinguono quella precisa identità. Altrettanto la connessione tra patrimonio culturale e sviluppo passa attraverso elementi di consapevolezza e affermazione identitaria, su cui costruire progetti sostenibili, tanto in termini economici, quanto in termini sociali, per far sì che quel dato patrimonio sia ricchezza per le comunità di appartenenza.

L’antropologia culturale, attraverso teorie e pratiche è lo *strumento* in grado di costruire questa consapevolezza da cui improntare progetti di sviluppo sociale, culturale ed economico.

Su questa prerogativa, il progetto di schedatura dei cinti di Grassano e dei beni DEA, conservati al loro interno, si pone come format da esportare su altri territori ed in altre comunità.

¹⁰ Barbara Miller, *Antropologia culturale*. Milano: Pearson, 2014. - pp. 277-278

CRONACHE LOCALI

MARIA CHIARA ROSAMILIA*

Cronaca del Convegno In vino civilitas

The article reports a broad outline of the content of speeches discussed during the International Conference of study into wine civilitas held at the Aula Magna of the University of Basilicata on days 11 – 13 October 2016.

All'interno della seguente cronaca è riportato a grandi linee il contenuto degli interventi discussi durante il Convegno internazionale di studio *In vino civilitas* tenutosi presso l' Aula Magna dell' Università degli Studi della Basilicata nei giorni 11–13 ottobre 2016. L' iniziativa è stata patrocinata da diverse Associazioni, di seguito elencate: Associazione Italiana di Cultura Classica, *Societas Internationalis Historiae Medicinae*, Deputazione Lucana di Storia Patria, Accademia Italiana della Vite e del Vino, Regione Basilicata, APT Basilicata.

La tematica del vino ha assunto un ruolo di primo piano nelle letterature classiche, come testimonia la frequenza delle occorrenze ad essa relative, sia in registri letterari di carattere più quotidiano, si pensi a quelli della commedia e della satira, sia nelle forme letterarie più elevate come l' epica, senza dimenticare l' ampio spazio da essa rivestito all' interno della trattatistica¹. L' elemento che ha da subito colpito i nostri antenati, più che nel particolare e gustoso aroma della bevanda, va ricercato negli effetti che “il dono di Dioniso” è in grado di procurare, in particolare nella sua capacità di liberare dagli affanni². “*Nunc vino pellite curas*”³ è una celebre espressione oraziana che evidenzia proprio questo aspetto e rappresenta uno dei tanti esempi di passi che contengono un significato simile, rintracciabili tanto nella sfera della letteratura greca, quanto di quella latina⁴.

I nostri progenitori riconoscevano ad alcune proprietà del vino grande importanza: per esempio, per lungo tempo esso è stato l' unico antisettico utilizzato in ambito chirurgico⁵. Inoltre il vino è considerato da sempre la bevanda adatta da associare ai pasti, poiché è in grado di esaltarne il sapore; allo stesso tempo riduce le inibizioni, trasformando quello che si configura come un semplice pasto, in un momento festivo. Per questa ragione gli antichi ritenevano che fosse la bevanda della socievolezza. A questo va aggiunto che esso era considerato un' ottima merce di scambio, dal momento che, chi ancora non lo conosceva, nel momento in cui entrava in contatto con il suo inebriante gusto, ne rimaneva profondamente colpito e finiva per apprezzarne le proprietà⁶. Questi e molti altri elementi si ritrovano nelle relazioni esposte durante il Convegno, di cui viene di seguito riportato il contenuto.

La sessione inaugurale del Convegno ha avuto inizio con l' intervento della Professoressa Paola Radici Colace, intitolato “*Dioniso, il vino, il simposio, gli strumenti del bere. Dall' Atene del V secolo alle tombe dei re Macedoni e alla processione di Tolomeo Filadelfo ad Alessandria d' Egitto*”, articolato in tre momenti. L' attenzione si focalizza in primo luogo sul contesto del simposio greco, analizzato anche sulla base della produzione ceramica dei *Realien*, prendendo in esame il percorso rituale del vino dalla cantina alla mensa. Il secondo ed il terzo momento della relazione sono dedicati all' analisi del trasferimento dell' utilizzo degli “strumenti del bere” in dimensioni spazio-temporali diverse da quella dell' affermazione della cultura del simposio ad Atene: la Macedonia tra la fine del V e l' inizio del IV secolo a. C. e la città di Alessandria d' Egitto durante il regno dei Tolomei. “*Il vino nell' Elegia di Tibullo*” è il titolo della relazione presentata dal Professor Raffaele Perrelli. In linea generale nell' autore elegiaco si nota una certa carenza di occorrenze e di significati attorno al tema del vino. Al di là della focalizzazione sul vino come fattore di civilizzazione e di progresso, lo studio pone l' accento sul livello propriamente stilistico, in particolare sulla canoniz-

* Maria Chiara Rosamilia è laureata magistrale in Archeologia e Studi classici presso l' Università degli Studi della Basilicata dall' a.a. 2017 con tesi di Laurea in Civiltà, lingua e letteratura a Roma in età imperiale.

1 Luca Della Bianca-Simone Beta, *Il dono di Dioniso. Il vino nella letteratura e nel mito in Grecia e a Roma*, Roma: Carocci editore, 2015, p. 11.

2 Hugh Johnson, *Il vino. Storia, tradizioni, cultura*, Padova: Franco Muzzio Editore, 2001, p. 3.

3 *Hor. Odi*, I,7, 30-32. Trad. “Ora col vino cacciate via gli affanni”.

4 Elena Scuotto, *Vinosus/Ebriosus. L' ubriachezza nella Roma antica*, Roma: Bel-Ami Edizioni s.r.l., 2012, p.13.

5 Hugh Johnson, *Il vino. Storia, tradizioni, cultura*, p. 5.

6 Hugh Johnson, *Il vino. Storia, tradizioni, cultura*, pp. 5-6.

zazione di forme di dittologia sinonimica ad esso legate, che vedono la comparsa di numerosi epiteti di provenienza innografica. Segue a questa, la relazione discussa dal Professor Carlo Vittorio Di Giovine, volta ad esaminare questioni testuali ed esegetiche relative a due epigrammi dell' *Anthologia Latina* inerenti al tema del vino: *AL 245 Riese (Floro)* e *AL 448-449 Riese*.

La seconda sessione del Convegno è stata introdotta dalla relazione della Docente Anita Di Stefano, "*Il vino nel Tardoantico: tra sacro e profano*". Attraverso l'analisi di alcuni testi perlopiù poetici, cristiani e pagani, emerge la compresenza di due linee contrapposte, che conducono ad analizzare da un lato le proprietà lenitive ed esaltanti provocate dall'assunzione della bevanda, dall'altro gli effetti denigratori. A queste due linee di riflessione se ne affianca una terza, che deriva dall'analisi esegetica di passi biblici in cui compaiono occorrenze riguardanti il vino. La funzione comunicativa non verbale del vino nel simposio, è oggetto di analisi della relazione del Professor Luciano Landolfi. Come suggerisce il titolo, "*Comunicazione erotica non verbale a banchetto*". (*A proposito di Ov. Amores I, 4, 11-28; 2, 5, 13-20*), oggetto del presente contributo è la comunicazione gestuale fra amanti a banchetto, presentata all'interno di due elegie ovidiane. Nel riprendere questa tematica, presente, seppur in maniera fugace, anche in componimenti elegiaci di Tibullo e Propertio, Ovidio, ribalta destinazione e finalità dei *nutus*, lasciando percepire chiaramente la sua propensione ad assecondare le trasgressioni amorose mediante l'attento utilizzo del linguaggio gestuale. La trattazione dei percorsi di prosegua con il contributo della Docente Elena Santagati, la cui relazione intitolata "*Il vino in Grecia tra pubblico e privato*", mette in luce lo sviluppo della pratica del consumo del vino a partire dall'età micenea. L'accento è posto in particolare sulla diffusione di una vera e propria cultura del vino durante l'età arcaica, quando esso diventa un elemento molto ricorrente nelle opere di Omero ed Esiodo, anche in occasioni comunitarie, a testimonianza dell'importanza sociale che lo caratterizza. Inoltre esso diventa protagonista del simposio, in cui il consumo del "dono di Dioniso" appare codificato da precise regole. Il contributo del Professor Ariel Samuel Lewin, assume carattere prettamente storico e sviluppa un'analisi sull'ambientazione storica dell'Ultima Cena, analizzata attraverso lo studio delle differenti versioni offerte dai *Vangeli* e da San Paolo, per poi enfatizzare la matrice ebraica della simbologia offerta dall'evento in questione, connettendo quest'ultimo all'intento stesso di Gesù. Segue la relazione "*L'esegesi patristica del vino del Cantico dei cantici*", presentata dalla Docente Maria Antonietta Barbara. Il carattere misterico del vino spirituale, con cui si identifica la dottrina neotestamentaria, è connesso al tema dell'ebbrezza sobria sviluppato da Filone di Alessandria, Origene e Ambrogio. Questo vino spirituale è più delizioso di qualsiasi altro, in quanto conduce unicamente alla conoscenza di Gesù. Il Professor Francesco Citti presenta alcune riflessioni sulle diverse occorrenze del simposio all'interno della produzione poetica di Orazio. La differente caratterizzazione della tematica simposiale appare giustificata di volta in volta dal cambiamento di genere. La relazione della Professoressa Rosa Santoro dell'Università degli Studi di Messina, intende dimostrare, attraverso l'analisi di testi che arrivano fino alla Tarda Antichità, che il binomio *vinosus/virosus* presente in un attacco rivolto da Scipione Emiliano a Sulpicio Gallo, può essere interpretato come una variante del *topos* della *mulier/anus vinosa*, caratterizzata da una *libido* incontrollata. La correlazione tra l'eccessivo consumo di vino e la sfrenatezza sessuale, assume una certa rilevanza nella cosiddetta "retorica dell'effeminatezza" tanto da poter essere considerata, a partire dall'età tardo-repubblicana, un'arma diffamatoria nei confronti di avversari politici. Il vino è anche oggetto di numerosi proverbi classici a partire dai quali si sono sviluppate tradizioni ancora vive, come evidenzia il contributo del Professor Renzo Tosi, dal titolo "*Il vino nella cultura antica, il vino nei proverbi*". Il "succo della vite", oltre a costituire un alimento di base nella dieta degli uomini, si è da sempre configurato come un elemento di comunione tra popoli, che ne hanno riconosciuto ed apprezzato anche le proprietà salutistiche e terapeutiche, come evidenzia l'intervento del Professor Antonio Pugliese, "*Il vino: da simbolo di comunione ad antico potere terapeutico*". La fonte più ricca sugli effetti benefici che la bevanda esercita a livello curativo è contenuta nel *Ricettario di Galeno*. Gli usi a scopo terapeutico del vino sono sviluppati anche nel lavoro presentato dalla Professoressa Livia Radici, dal titolo "*Il vino farmaco e antitossico nella medicina e nella farmacopea greca e latina*". Attraverso l'analisi di testi a carattere scientifico greci e latini, la relazione è volta ad illustrare l'uso del vino nella Medicina e nella Farmacopea dell'antichità classica. Il vino può essere a ragione definito un alimento a tutti gli effetti, in quanto, come chiarisce il contributo della Professoressa Patrizia Romano, "*Vino e salute: il ruolo dei microrganismi*", esso contiene numerosi composti che ne esaltano le proprietà salutistiche, ai quali sono associate anche componenti che possono causare effetti negativi. Questa bevanda, o ancora meglio, questo alimento, è il risultato finale di una complessa attività esercitata da microrganismi, in particolare i lieviti, che hanno il compito di trasformare il mosto d'uva in vino e di determinarne la qualità. "*Paesaggi produttivi, distribuzione e consumo del vino in Magna Grecia*" è il titolo della relazione del Professor Dimitris Roubis, all'interno della quale viene anzitutto sottolineata la necessità di affidarsi ad un approccio interdisciplinare per l'analisi di prodotti manufatti ed ecofatti inerenti alla coltivazione della vite e al consumo del vino in età classica. In particolare, tutto il lavoro pone attenzione su alcuni casi di studio

della regione Basilicata, collocabili in un arco cronologico compreso tra l'età arcaica e quella tardo-ellenistica. Durante l'epoca medievale il vino godeva di una generale diffusione presso tutti i settori della società e il suo consumo finì man mano per diventare elemento di distinzione sociale. Il Professor Pietro Dalena, nello studio *"Il vino nell'alimentazione medievale"*, analizza tre aspetti che riguardano l'uso del vino: le pratiche sociali e i diversi usi alimentari; la sua varietà; le proprietà salutifere nelle diete e nelle preparazioni galeniche. A seguito della forte crescita demografica e alla rivoluzione dei trasporti che caratterizzarono l'Europa tra il XIII e il XIV secolo, i vini del Mezzogiorno, divennero i più apprezzati e i più richiesti in ambito commerciale. Il Professor Alessandro di Muro, pone la sua attenzione proprio su questo aspetto, all'interno della sua relazione *"Il commercio del vino nel Mezzogiorno medievale"*. *"Il nome della Malvasia: testimonianze del XIV secolo"*, è il titolo della relazione del Professor Macris, in cui vengono analizzati luoghi e nomi connessi, forse a caso o per sbaglio: Monensvasia e Malvasia in fonti greche ed italiane dal XV secolo in poi, passando per Creta ed arrivando in Sicilia. Il lavoro condotto dal Docente Vitale Nuzzo, prende in esame il più noto ed importante vino rosso della Basilicata e della Campania: l'Aglianico; il titolo della relazione è, infatti, *"L'Aglianico e i suoi parentali"*. Il presente intervento intende evidenziare l'esistenza di possibili correlazioni tra l'Aglianico e alcuni vitigni campani, ipotizzate sulla base di corrispondenze molto significative che consentirebbero di avanzare nuove considerazioni sugli antenati dell'Aglianico. Lo studio della Docente Béatrice Bakhouché, *"Bacchus, un demi-dieu à la figure polyphorme"* è finalizzato a dimostrare che, il dio del vino e dell'ubriachezza, Bacco, ha parzialmente sostituito il Dioniso greco, assorbendo altre influenze e adattandosi alle aspirazioni filosofiche, politiche e religiose del Civiltà romana. Nella relazione presentata dalla Professoressa Dana Baran, dal titolo *"In vino veritas, in aqua sanitas"*, il vino si configura come un distillato dei quattro elementi (aria-acqua-terra-fuoco). In particolare viene presa in analisi la connessione tra il vino, sostanza vitale e sangue divino, e l'acqua, elemento originario proprio dell'essenza umana, ricca di componenti rigenerative e purificanti. Grazie alle notevoli proprietà che lo caratterizzano, il vino assume un ruolo di primo piano per Celso, sia come componente essenziale dell'alimentazione, sia in qualità di coadiuvante terapeutico, come emerge dall'analisi *"Il vino e la Medicina antica: quale terapia?"* del Professor Fabio Stok. All'interno della sua *Enciclopedia Celso*, trattando anche di Agricoltura, riserva ampio spazio alla Viticoltura, prestando molta attenzione alle diverse tipologie di vini e alla valutazione del loro utilizzo nelle prescrizioni dietetiche e mediche.

All'interno della relazione del Professor Gabriele Archetti, *"Il vino nel mondo monastico"*, è contenuto un esame relativo alle più importanti regole e consuetudini monastiche, dal quale emergono sentimenti molteplici e spesso contrastanti da parte dei monaci nei confronti del vino che spaziano dalla diffidenza nei confronti della bevanda, alla configurazione del vino come elemento di condivisione e di comunione. Il contributo elaborato dalla Professoressa Simona Gavinelli, *"Il vino nella trattatistica agronomica antica e medievale"*, si pone l'obiettivo di analizzare la portata tecnica e letteraria di autori latini quali Catone, Varrone, Columella, Plinio il Vecchio e Palladio, diventati *auctoritates* cui hanno fatto riferimento gli intellettuali carolingi per sottolineare l'importanza della coltivazione dei vigneti. Le prime innovazioni si ebbero nella trattatistica di Pier de' Crescenzi, che ha avuto il merito di arricchire la tradizione letteraria con osservazioni a carattere scientifico. *"Il tema eucaristico nella tradizione artistica medievale"* è il titolo della trattazione esposta dalla Docente Francesca Stroppa. La centralità dell'intervento è costituita dalla rappresentazione artistica del tema eucaristico, che sin dalla Tarda Antichità e per tutta la storia del Cristianesimo, che ha caratterizzato l'espressività artistica dei cristiani.

Bibliografia

- Della Bianca, Luca-Beta, Simone. *Il dono di Dioniso. Il vino nella letteratura e nel mito in Grecia e a Roma*, Roma: Carocci editore, 2015.
- Johnson, Hugh. *Il vino. Storia, tradizioni, cultura*, Padova: Franco Muzzio Editore, 2001.
- Scuotto, Elena. *Vinosus/Ebriosus. L'ubriachezza nella Roma antica*, Roma: Bel-Ami Edizioni s.r.l. 2012.

LETTURE

Anna Maria Basso, *L'impermanenza*, Romanzo, Lecce, Manni Editore, 2018.

L'impermanenza è un romanzo davvero "speciale": parsimonioso nella sua completezza, lineare e articolato insieme. Letto d'un fiato ti lascia con la stessa sensazione di attesa di un evento che sai non potrà realizzarsi, essendo già tutto definito, a partire dall'avvio; una storia singolare nella sua levità: quasi occasione per una prova di scrittura su campioni di vita ricondotti, per esperienza, a simboliche presenze di un universo di segni destinati a rappresentare il tutto. Il percorso biografico ed esistenziale del protagonista, Pietro Vanni, è praticamente suggellato nella corsia d'ospedale, per una malattia da cui è difficile uscire indenni. È lì che si può raccogliere qualche utile informazione su ciò che è accaduto e sull'attesa di un risveglio più generale che faccia emergere l'ipotesi umanamente più degna di un'apertura fiduciosa di Pietro verso il mondo.

Ed è lì che nasce il romanzo come storia strutturata *à rebours*. Ne è protagonista un giornalista incaricato dalla direzione del suo giornale di approntare (con la collaborazione di Rajan, grande conoscitore del mondo orientale) un dossier speciale sulla circolazione degli inquinanti e il fenomeno delle nuvole marroni (le "brown clouds") cui è interessato l'Osservatorio della Piramide insediato dal CNR ai piedi dell'Everest, sul versante del Nepal. Frutto della sensazione diffusa dai bollettini medici tra operatori sanitari e amici, le speranze di vita crescono e il vecchio ambiente delle sue frequentazioni sembra offrirgli qualche conforto che induce il personaggio a salvare il rapporto interrotto con la moglie, a riconoscere il figlio (ne ignorava persino l'esistenza) nato a seguito di una violenza da lui operata su una giovane indigena in una delle snervanti soste del viaggio di ritorno.

È chiaro che questo ritorno alla vita è tra gli interessi della scrittrice che non condanna il suo personaggio al ruolo di campione di inettitudine ma ne cerca un inserimento sociale, anche tardivo. È la ragione dell'adozione di un canone narrativo a risonanza lirica (la Basso è autrice di tre plaquette di poesia), alternativo in qualche modo rispetto alla tipologia novecentesca dell'inetto o dello sradicato. La società, gli altri non gli sono e non gli appaiono ostili. Il male, che lo ha eroso dall'interno, si misura con quello fisico, localizzabile e definibile, e potrà anche indurre il personaggio romanzesco a un autoesame per restituirsi alla vita diverso da com'era stato, con una sorta di conversione. Ma questo non è dato sapere. La storia riprende il suo corso tornando alla fase himalaiana del viaggio che diventa subito un controverso viaggio di ritorno. Ma non si tratterà di una esposizione dal tempo relativamente ritrovato bensì di un racconto di nuovo genere, partorito dall'iniziale anacronia, logica e cronologica.

La disposizione all'ascolto cui contribuisce tale scelta è a tutto vantaggio della narrazione, che, senza far torto all'impianto particolare, può ospitare inserti di vario conio, con riprese dal vivo e riproduzioni memoriali, tra aperture all'immaginario, pennellate di paesaggio, illustrazioni di particolari, sinestesie, interventi a commento e una serie di finestre sulla condizione sociale e politica del paese che sta vivendo un momento non facile.

Sintatticamente il dato tecnico/compositivo produce, come effetto, una fabula per la cui credibilità la scrittrice non ha bisogno di ricorrere ad espedienti di sorta in quanto si capisce subito che la missione predisposta nei minimi particolari non potrà produrre l'effetto desiderato ma solo un surrogato, per la psicologica indisponibilità di Pietro rivelatasi quando il gruppo era praticamente giunto alla meta. È lui stesso a pregare Rajan di sostituirlo nella raccolta delle notizie utili alla stesura a quattro mani del reportage.

Praticamente il viaggio attraverso il Nepal comincia qui, e riguarda il solo protagonista che vive del ritorno, confuso tra persone e cose della carovana, come da tempo in ogni altro luogo, in uno stato profondo di ansietà, perennemente in fuga da se stesso, prima che dai luoghi e dalla gente, alla ricerca di un qualcosa di indefinito, che neppure la scrittrice può suggerire mentre l'accompagna amorevolmente attraverso le varie tappe d'avvicinamento alla cittadina lombarda dove risiede. Naturalmente il ritorno alle origini non procura l'effetto desiderato, ma solo la ripresa di vecchie abitudini e qualche nuovo contatto.

La Basso racconta ogni cosa con minuzia ma senza sovraccaricare di senso o peso gli avvenimenti in cui Pietro viene chiamato a testimoniare una condizione che tra l'altro gli sfugge e non gli consente di aprire verso rassicuranti future prospettive. Avesse una vita di pensiero gli potrebbe calzare l'insegnamento del De Sanctis a proposito dell'operazione compiuta dai personaggi tragici nel trasformare in azione il pensiero (personaggi di cultura). Anzi, a pensarci bene, tragico nemmeno è, come non lo è di cultura. Perciò rimane come inchiodato a comportamenti anche intuibili,

né eroe né antieroe, ma appena personaggio di natura. Tuttavia quanto basta alla scrittrice per costruirgli addosso una storia collimante con il suo credo, immaginando un non improbabile ritorno all'ordine: tante persone intorno con tanti problemi, la vita che riprende il proprio corso, le responsabilità e i doveri... La conclusione è aperta.

Pietro è un figlio del tempo. Attraversa gli eventi quasi senza curarsene, e non si accorge di esserne un frutto. Appassionata l'implicita difesa che ne fa la scrittrice riconsegnandolo a sé stesso nel momento in cui lo affida all'unico valore destinato a trionfare nella generale caduta di tutti i miti (personali e nepalesi), l'amore. Per esso la Basso lo ha accompagnato tra luoghi ed eventi. Per esso il personaggio risulta tarato per significare la rappresentazione emblematica dell'universo simbolico che appartiene a lei ma di cui difficile (o inessenziale) è stabilire se e quanto possa connotare il personaggio, come le ricorrenze descrittive o le illuminazioni paesaggistiche, le aperture stellari, una distesa marina, un lago, una casa, e tutte le variazioni introdotte visivamente da una fervida immaginazione. Ed è anche difficile ipotizzare le cose che lo inducano a riflettere sulle problematiche del sociale (questioni politiche, condizione della donna, sommosse e scioperi, gli sherpa...). Pietro non è un esploratore. La sua ricerca non tende a produrre scoperte e neppure conoscenze né approfondimenti. Per natura, non ha nulla del viaggiatore tradizionale e perciò non si cura della mete né della finalità. Un egocentrico condizionato dal desiderio di fuga. Un soggetto vagante, la sua biografia.

Quello di Pietro non ha nulla della narrativa di viaggio (e d'avventura) cui la letteratura ci ha abituati con i suoi tracciati e con la conseguente ricerca di qualcosa che caratterizzi l'esplorazione. Il suo è, invece, un obbligato viaggio di ritorno, dopo che tutti i miti sono stati svuotati di significato. La realtà del mondo gli si rivela una volta tornato in patria al contatto con le persone del suo orizzonte, pettegolo e cicaleccio, ma con positivo bagaglio di illusorietà e afferenze di cultura che trovano invece sensibili altri personaggi del coro che lo circonda: Rajan, Corinne, Vivienne, Tara... La scrittrice l'accompagna per mano fino alle soglie dell'innesto nel reale di cui la malattia è tramite.

La narrazione, di per sé stringente, assume spesso tonalità liriche quanto basta a richiedere una partecipazione psicologica oltre che intellettuale. Vi si sente aleggiare uno spirito attivo, negato all'artificio e tutto proteso a realizzare una sorta di sinfonia cui strutturalmente la partizione in capitoletti fornisce le condizioni su cui si sviluppa quella sorta di spartito musicale e verbale cui non eravamo più avvezzi. Alla fine ti accorgi di voler rileggere qualche tratto per averne la conferma.

Luigi Reina