



Università degli studi di Sassari (1988) *Studi in onore di Pietro Meloni*. Sassari, Edizioni Gallizzi. 233 p., 8 p. di tav.

<http://eprints.uniss.it/7884/>

**Studi in onore di Pietro Meloni**

# **Studi in onore di Pietro Meloni**



*Scritti di* Mario Atzori / Vittoria Cambilargiu / Martino Cambula / Mario Casu / Luciano Cicu / Marina Conti / Mario Manca / Salvatore A. Panimolle / Giovanna Maria Pintus / Anna Maria Piredda / Massimo Pittau / Maria A. Roca Mussons / Leonardo Sole / Giuseppa Tanda / Raimondo Turtas

*Edizioni Gallizzi*

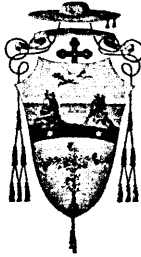
*... quare habe tibi quidquid hoc libelli qualecumque*  
Catull. 1,8.





Università degli Studi di Sassari

**Studi  
in onore di  
Pietro Meloni**



*Edizioni Gallizzi*



## PRESENTAZIONE

*Il 10 settembre 1983 il prof. Pietro Meloni veniva consacrato in Sassari Vescovo della diocesi di Ampurias e Tempio.*

*In tale occasione il cardinale Baggio sottolineava l'opportunità, anche per il prelato, di svolgere un ruolo culturale all'esterno della Chiesa ed in particolare nell'Università.*

*Di fatto io credo che le parole del Cardinale Baggio abbiano voluto esprimere con calore non soltanto un consenso ad un eventuale proseguimento dell'attività universitaria di Mons. Meloni, ma anche un vero e proprio auspicio in questo senso. Purtroppo preso possesso della diocesi, dopo la consacrazione, la Facoltà di Magistero di Sassari ed in particolare l'Istituto di Filologia Classica perdevano uno dei suoi più prestigiosi fondatori e geniali propulsori.*

*Allo scrivente è dato l'onore in questa occasione, come Preside della Facoltà, nella quale per tanti anni il prof. Pietro Meloni ha operato, di presentare il volume di scritti vari che il Magistero di Sassari ha voluto dedicargli.*

*Il volume contiene diversi contributi originali di studiosi della nostra Facoltà coordinati dal prof. Massimo Pittau, che i colleghi Luciano Cicu ed Enzo Cadoni con la collaborazione delle Dr.sse Annamaria Piredda e Giovanna Pintus hanno predisposto sotto il profilo formale per la stampa.*

*L'opera è stata resa possibile grazie ai contributi di tutti gli Istituti e del Dipartimento di Storia, cui va il mio più vivo ringraziamento.*

*Gli scritti raccolti vertono sostanzialmente su due argomenti: studi filologici di letteratura classica e moderna e ricerche su tematiche riguardanti la diocesi di Tempio ed Ampurias (Gallura e Anglona), nella quale esplica il suo sacerdozio il Mons. Pietro Meloni.*

*Non è mio intendimento, in questa sede, e non potrei farlo in ogni caso per la differente collocazione disciplinare, tracciare un profilo della*

*produzione scientifica di Pietro Meloni, compendiata nell'allegato elenco dal quale mancano numerose notizie, articoli, recensioni, segnalazioni bibliografiche, apporti senza firma o con la sola sigla su periodici e riviste.*

*In ogni caso, mi occorre l'obbligo in queste brevi note di presentazione di ricordare che Pietro Meloni, nato a Sassari il 31 agosto 1935, dopo aver terminato gli studi medi nel liceo classico «D.A. Azuni» della città natale, iscrittosi alla Facoltà di Lettere e Filosofia di Cagliari, conseguì nell'a.a. 1958-59 la laurea in Lettere Classiche.*

*Dopo aver seguito corsi di specializzazione nell'Università di Roma e di Heidelberg, fu nominato nel 1960 assistente di Letteratura Latina nell'Università di Cagliari.*

*Si iscrisse successivamente alla Facoltà di Teologia e, laureatosi, fu consacrato sacerdote il 28 giugno 1968.*

*Un anno dopo era chiamato a ricoprire l'incarico di Lingua e Letteratura Latina presso la Facoltà di Magistero di Sassari, appena istituita.*

*Prima per quattordici anni, come docente di Lingua e Letteratura Latina e poi, negli ultimi tre anni dell'attività universitaria, come titolare della cattedra di Letteratura Cristiana Antica, il suo apporto all'insegnamento e alla ricerca è stato rilevante proprio negli anni più difficili della vita della Facoltà, quasi totalmente priva di locali, attrezzature didattiche e scientifiche e di personale amministrativo e scientifico.*

*Si può ben dire che in quegli anni a funzionare come Istituto di Filologia Classica era l'abitazione di Pietro Meloni che, con quella generosità che tutti gli riconosciamo, ospitava i suoi giovani allievi, borsisti, assegnisti e laureandi, per guidarli nelle ricerche e nel lavoro di elaborazione delle tesi.*

*Non appena fu possibile disporre di locali idonei il Prof. Meloni fu tra i primi docenti della Facoltà ad avviare il lavoro di allestimento della Biblioteca, oggi fornita di una notevole mole di volumi specialistici, grazie soprattutto all'impegno profuso dal suo fondatore e primo direttore.*

*All'impulso dato alle ricerche filologico-classiche da Pietro Meloni si è affiancato anche un impegno di divulgazione culturale e scientifica attraverso la creazione, insieme ai Prof.ri A.M. Battezzatore e F. Bertini, della prima Rivista di Filologia apparsa a Sassari e cioè «Sandalion» che il sottotitolo «Quaderni di cultura classica, cristiana e medioevale» precisa meglio nei suoi contenuti.*

*Pietro Meloni ha contribuito a dare lustro alla Facoltà di Magistero con conferenze, tavole rotonde e seminari che hanno consentito a docenti e stu-*

*denti di conoscere direttamente e apprezzare valenti studiosi, da Ettore Paratore a Francesco della Corte, Giusto Monaco, Bruno Luiselli e molti altri. Con Francesco Sisti, allora Direttore dell'Istituto di Filologia Classica, ha organizzato il convegno di studi per il bimillenario virgiliano tenutosi a Sassari nel novembre del 1982.*

*Questa presentazione vuole essere un segno di riconoscenza e vivo ringraziamento per quanto il prof. Pietro Meloni ha profuso negli anni del suo impegno universitario e, nello stesso tempo, un auspicio che i colleghi e gli allievi dell'Istituto, che Egli ha diretto così brillantemente per anni, possano continuare a dar lustro ad un settore culturale così importante e direi essenziale per le scienze umane.*

PASQUALE BRANDIS  
Preside della Facoltà  
di Magistero



## UN SALUTO DAI CONDIRETTORI DI «SANDALION»

*Nel settembre del 1983, in occasione della recente nomina a Vescovo di Pietro Meloni, la sua attività di docente universitario veniva illustrata in un profilo pubblicato a firma di Antonio M. Battegazzore nel settimanale «Libertà» che concludeva con le seguenti parole: «Egli costituì, e io spero che continui a costituire, un punto alto di riferimento per gli studenti e un segno incancellabile per i colleghi, spesso inclini a concepire e vivere l'Università come microcosmo separato dalla realtà della vita».*

*Oggi, anche se purtroppo il suo distacco dalla vita universitaria si è definitivamente compiuto in nome e a causa di un impegno che trascende le aule di un ateneo, per molti colleghi Mons. Pietro Meloni rimane un «punto di riferimento».*

*Questo volume di saggi in suo onore, offertogli dai colleghi della Facoltà di Magistero di Sassari, ne è la più eloquente testimonianza.*

*Ormai lontani da molti anni dal mondo universitario sassarese e dai suoi problemi, ma con orgogliosa consapevolezza di avere in qualche modo contribuito alla nascita della Facoltà di Magistero, viviamo questo momento con uno stato d'animo in cui coesistono due sollecitazioni contrastanti. Da una parte crediamo di non aver più titolo per essere presenti con un contributo «scientifico» in una pubblicazione che nasce nella Facoltà di Magistero e che vede impegnate le forze in essa operanti, dall'altra non vorremmo che un nostro silenzio fosse testimonianza di un distacco che farebbe torto alla verità.*

*Perché, pur fra mille difficoltà che ben conosce chiunque cerchi di mettersi, in tempi brevi, in contatto con Mons. Meloni, ormai interamente votato a rispondere sempre più intensamente alla chiamata divina, abbiamo custodito gelosamente quei sentimenti e quei valori di affetto e di stima che a lui ci hanno legato fino dai primi anni della nostra esperienza sassarese.*

*La nostra firma a suggello di queste righe introduttive vuole significare appunto la volontà di mantenere inalterati quei sentimenti e quei valori.*

ANTONIO M. BATTEGAZZORE  
FERRUCCIO BERTINI

PUBBLICAZIONI  
DI  
PIETRO MELONI

*Nicolai Treveti expositio L. Annaei Senecae Agamemnonis*, ed. P. Meloni, Cagliari-Palermo 1961.

*Nicolai Treveti expositio L. Annaei Senecae Hercules Oetaei*, ed. P. Meloni, Cagliari-Palermo 1962.

*Fede e giustificazione nelle assemblee del Consiglio Ecumenico delle Chiese*, «Humanitas» 1968, pp. 580-599 e 699-701.

*Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1,3*, Roma 1975.

*Ippolito e il Cantico dei Cantici*, in *Ricerche su Ippolito*, Roma 1977, pp. 97-120.

*Il tempo e la storia in Simmaco e Ambrogio*, «Studi Storico Religiosi» 1 (1977), pp. 105-123.

*Il rapporto fra impegno politico e fede religiosa in Simmaco e Ambrogio*, «Sandalion» 1 (1978), pp. 153-169.

«*Beati gli affamati e assetati di giustizia*». *L'interpretazione patristica*, «Sandalion» 2 (1979), pp. 143-219.

*Fame e sete della parola di Dio nell'interpretazione patristica della quarta beatitudine*, «Parola, Spirito e Vita» 1 (1980), pp. 206-225.

«*Beati i perseguitati per la giustizia*». *L'interpretazione patristica*, «Sandalion» 3 (1980), pp. 191-250.

- L'influsso del «Commento al Cantico» di Ippolito sull'«Expositio Psalmi CXVIII» di Ambrogio*, in *Letterature comparate: problemi e metodo. Studi in onore di Ettore Paratore*, Bologna 1981, pp. 865-890.
- Il «Convegno Mondiale» per il bimillenario di Virgilio*, «Sandalion» 4 (1981), pp. 231-240.
- Spirito Santo e risurrezione alle origini della riflessione cristiana*, «Parola, Spirito e Vita» 4 (1981), pp. 216-232.
- La chitarra di David*, «Sandalion» 5 (1982), pp. 233-261.
- Maria «sposa» e «madre» in Ippolito*, «Parola, Spirito e Vita» 6 (1982), pp. 182-197.
- Spirito Santo e risurrezione nel linguaggio simbolico di Ippolito*, «Studi Storico Religiosi» 6 (1982), pp. 235-251.
- L'ebbrezza dell'eucaristia nella spiritualità sponsale dei Padri*, «Parola, Spirito e Vita» 7 (1983), pp. 215-231.
- Le beatitudini della giustizia nei Padri della Chiesa*, Sassari 1983.
- Beatitudini; Cantico dei Cantici; Digiuno e astinenza; Ebrietà; David; Libro della vita; Profumo*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Torino 1983-84.
- Attualità di Virgilio: il canto, il viaggio, il futuro*, «Sandalion» 6-7 (1983-84), pp. 103-117.
- L'amore nel Cantico dei Cantici commentato dai Padri della Chiesa*, «Parola, Spirito e Vita» 10 (1984), pp. 242-252.
- Escatologia*, in *Enciclopedia Virgiliana*, II, Roma 1985, pp. 379-383.
- Maria di Nazaret*, in *Sponsa, Mater, Virgo: la donna nel mondo biblico e patristico*, Istituto di Filologia Classica e Medievale, Genova 1985, pp. 141-155.

*Cristologia nel Cantico dei Cantici commentato dai Padri*, in *La Cristologia nei Padri della Chiesa*, Quaderni di «Bessarione» 4, Roma 1985, pp. 137-148.

*La pastorale dei Padri sulla famiglia*, «Parola, Spirito e Vita» 14 (1986), pp. 195-218.

*Cristologia e impegno nella società alle origini del cristianesimo*, in *La Cristologia nei Padri della Chiesa*, Quaderni di «Bessarione» 5, Roma 1986, pp. 107-119.

*Il rapporto tra religione e politica in S. Ambrogio*, «Parola, Spirito e Vita» 15 (1987), pp. 281-296.

*Laici e impegno nella società alle origini del cristianesimo*, in *Laici nella Chiesa e nella Società. Contributi per una riflessione teologica e pastorale*, Roma 1987, pp. 118-127.

*Parola, Sacramenti, Comunità nella pastorale di Sant'Agostino*, in «Atti della XXXVIII Settimana Liturgica Nazionale», Bergamo-Roma 1987, pp. 28-43.

*David figura di Cristo nei Padri della Chiesa*, in *La Cristologia nei Padri della Chiesa*, Quaderni di «Bessarione» 6, Roma 1987, in pubblicazione.

*Il concetto di felicità in Giovanni Maria Dettori alla luce dei Padri della Chiesa*, in «Atti del Convegno su G.M. Dettori», Tempio 1987.

*La vita monastica in Africa e in Sardegna sulle orme di Sant'Agostino*, in *L'Africa Romana* 6, Sassari 1988, in pubblicazione.

*Amore e immortalità nel Cantico dei Cantici alla luce dell'interpretazione patristica*, Istituto di Filologia Classica e Medievale, Genova, in pubblicazione.



STUDI IN ONORE  
DI PIETRO MELONI



MARIO ATZORI

## SETTIMANA SANTA A CASTELSARDO.

La tradizione del *Luni Santu*

1. Gli uomini organizzano la loro esistenza secondo dimensioni spazio-temporali che necessariamente si rapportano al *continuum* spazio-temporale oggettivo della realtà, cioè, a fenomeni come il succedersi del giorno e della notte, delle fasi lunari e delle stagioni, come la posizione delle stelle nella volta celeste, ecc. In questa operazione di adeguamento di tali dimensioni oggettive a un tempo-spazio culturale, gli uomini stabiliscono e fissano momenti ed occasioni culturalmente «discrezionali», socialmente significativi ed emergenti che, di fatto, costituiscono punti fermi, ripetibili ritualmente secondo i caratteri qualitativamente «eterogenei» del tempo sacro o «tempo ciclico e circolare», distinto da quello profano o «tempo strutturato a spirale» aperta secondo un vettore centrifugo e rettilineo (1).

La vita e la morte, nel momento in cui vengono accettate e giustificate culturalmente (in questo modo natura e cultura si compenetrano dialetticamente), costituiscono «le prime fondamentali discrezioni che noi introduciamo nello scorrere indefinito del *continuum* temporale» (2). Da qui derivano altre «discrezioni» temporali che si collocano nell'arco dell'esistenza umana; il ciclo dell'anno, forse, è quello più importante; al suo interno la Quaresima, La Settimana Santa e la Pasqua segnano ricorrenze particolari elaborate dalla cultura occidentale nell'ambito della tradizione ebraico-cristiana.

Come avviene anche in altri contesti storico-culturali, in virtù di risposte logico-strutturali costanti a specifiche esigenze funzionali, pur

---

(1) A. BUTTITA - M. MINNELLA, *Pasqua in Sicilia*, Palermo 1978, p. 8.

(2) IDEM, op. cit., p. 7.

con significati diversi, gli uomini hanno sempre sentito l'esigenza di stabilire dei momenti particolari, che, nel succedersi delle stagioni, segnano sia concretamente, sia simbolicamente la «rinascita-resurrezione» della natura dopo una morte temporanea ed apparente durante la stagione fredda e dopo il rischio che il cerchio dell'esistenza si possa concludere per sempre in seguito al perdurare dell'inverno senza il ritorno della primavera e del tepore del sole. Così rigenerazione e recupero della vita della natura vengono giustificati per mezzo della cultura e, nello stesso tempo, vengono istituzionalizzati in specifici apparati rituali nell'ambito delle «discrezioni» del tempo sacro. In questo modo si elaborano culturalmente diverse nozioni di rigenerazione: «la rigenerazione periodica del tempo mediante la ripetizione simbolica della cosmogonia, la rigenerazione della natura accompagnata dalla purificazione dei peccati, la rigenerazione attraverso la morte» (3). In quest'ultimo caso nasce la credenza che la rigenerazione avvenga attraverso il sacrificio e la morte di una divinità «salvatrice» dalle cui membra, talvolta dilaniate, risorgerà la vita e una nuova cultura.

A questo riguardo, in un lavoro sulle tradizioni pasquali siciliane, Antonino Buttitta scrive che «due ragioni profonde stanno alla base della natura umana e divina del dio salvatore: la identità della sua vicenda personale con la struttura ciclica del corso della natura, la dimostrazione attraverso la resurrezione di sapere vincere la morte. In questo modo egli si pone come punto di incontro e di risoluzione di due opposizioni di per sé inconciliabili: spirito e materia, vita e morte.

La vicenda del dio salvatore — continua Buttitta — è caratterizzata dai seguenti momenti: A) *Epifania*. Il salvatore appare in modo miracoloso; B) *Prove qualificanti*. Il salvatore compie miracoli. Trionfa sulle forze ostili della vita; C) *Morte*. A somiglianza della vegetazione il salvatore soccombe alla morte; D) *Resurrezione*. La morte annienta la morte. È attraverso la morte che si conquista la vita. La Settimana Santa assicura la rigenerazione periodica dell'anno attraverso la rappresentazione simbolica delle fasi conclusive del mito del dio salvatore» (4).

2. In tutto il mondo cristiano, per venti secoli, si è andata elaborando,

---

(3) IDEM, op. cit., p. 8.

(4) *Ibidem*.

a diversi livelli di specializzazione di produzione ideologica, una vasta tradizione sulla Pasqua che, partendo dalla antica nozione ebraica di «passaggio» in terra del Signore, intende segnare la ricorrenza del «passaggio» dalla morte del peccato alla «vita eterna» attraverso la remissione del peccato originale per mezzo del sacrificio-morte del figlio di Dio fattosi uomo: in questo modo, Gesù con la propria umanizzazione riscatta in sé le imperfezioni, le miserie e tutti i peccati degli uomini. Inoltre, come è noto, nell'elaborazione della tradizione pasquale si è andata formando una nozione di «penitenza» intesa come «espiazione» delle pene dei peccati e, in particolare, intesa come purificazione; intesa anche come astinenza, cioè, come Quaresima che prepara al momento e ai riti che ripetono e ricordano la passione, la morte e la resurrezione di Gesù, a sua volta inteso come divinità salvatrice e redentrice dalla «morte eterna» del peccato.

In tale tradizione si collocano sia le pratiche ufficiali dei riti della Quaresima, della Settimana Santa e della Pasqua, sia quel complesso di pratiche devozionali che si sono andate realizzando, a livello dei ceti popolari, in diversi contesti culturali e in diverse circostanze che, solitamente, riplasmano la vicenda della passione e morte di Cristo come una rappresentazione catartica da riproporre in forme e schemi di tipo teatrale; di fatto, la medesima vicenda viene simbolicamente e teatralmente espressa e rappresentata nel rito della messa.

In Sardegna, come in altre regioni, le tradizioni quaresimali e pasquali si diffusero in concerto con quanto la Chiesa, nei diversi periodi, ha elaborato e proposto nell'ambito delle pratiche rituali connesse all'anno liturgico.

In particolare, il Concilio di Trento, durante la svolta socio-culturale rinascimentale, ha costituito una certa trasformazione formale di diversi aspetti cerimoniali delle pratiche liturgiche. In questo senso i riti della Quaresima, della Settimana Santa e della Pasqua hanno ricevuto un certo carattere di tipo spettacolare al fine di una maggiore edificazione della fede tra il popolo. Questa stessa esigenza, in ambito laico, si è verificata nel recupero della spettacolarità nel teatro e nel Carnevale. Nella Roma pontificia del '600 le migliori sfilate di Carnevale che fondano la tradizione tosco-laziale dei carri allegorici, come è noto, erano organizzate dagli stessi papi per un popolo che aveva bisogno di feste e di benessere.

In Sardegna, la moda culturale di teatralità dei secoli XVI, XVII e XVIII, che contribuì allo sviluppo della teatralità nei riti della Settimana Santa e pasquali, coincise con il momento culminante dell'amministrazione spagnola nell'isola e con il relativo influsso culturale attuato da un clero formato dal *padroado* spagnolo. Da qui gli influssi presenti in Sardegna e provenienti dalla tradizione della *Semana Santa* iberica insieme ai caratteri sfarzosamente baroccheggianti delle processioni e degli addobbi.

A livello di fruizione e di rielaborazione dei ceti popolari, le tradizioni della Settimana Santa hanno prodotto fenomeni ed esiti di riplasmazione culturale che costituiscono un patrimonio etnografico di particolare interesse.

Un esempio abbastanza singolare di queste tradizioni del ciclo Quaresima-Pasqua in Sardegna, riteniamo sia quello del *Luni Santu* (Lunedì Santo), che inizia, a Castelsardo (una comunità della costa settentrionale dell'isola), la liturgia e i riti della Settimana Santa.

3. Può capitare che, nelle ricerche demologiche, i documenti d'archivio e le notizie scritte, per la ricostruzione della storia di fatti e fenomeni folklorici, siano molto difficili da rintracciare, diano scarse informazioni oppure risultino addirittura inesistenti. Così le poche considerazioni storiche che è possibile congetturare su quei fenomeni e fatti culturali, in gran parte, vengono desunte dalla tradizione popolare che, durante i secoli, si è elaborata e conservata e che, nella realtà presente, offre diversi elementi generalizzabili e di tipo strutturale, tali da consentire una visione complessiva.

Questa situazione di carenza di notizie sembra essere riservata — in base allo stato attuale delle ricerche pubblicate — alla tradizione popolare del *Luni Santu* di Castelsardo.

Neppure il padre scoliopio Vittorio Angius, alla voce «Castelsardo», nel noto *Dizionario geografico storico-statistico-commerciale degli Stati di S.M. il Re di Sardegna*, curato dall'abate Casalis e pubblicato tra gli anni 1833-56, fornisce notizie sul *Luni Santu*; per converso, si dilunga su altre tradizioni popolari, quali il rituale degli sponsali, l'usanza primaverile del «maggio», di chiara derivazione tosco-ligure come le canzoni di questua, dette *parantonate* <sup>(?)</sup>, che a Castelsardo si cantavano la sera

---

<sup>(?)</sup> V. ANGIUS, *Castelsardo*, in G. Casalis, *Dizionario geografico storico-statistico-commerciale degli Stati di S.M. il Re di Sardegna*, Torino 1833-1856, vol. IV (1837), pp. 224-41.

dell'ultimo dell'anno e della vigilia dell'Epifania, come avveniva per le *gobbule* a Sassari <sup>(6)</sup>.

La tradizione culturale di Castelsardo, come accade in altre comunità della Sardegna, è strettamente connessa con la sua storia, con le sue origini medievali e le successive trasformazioni. Si va da una iniziale elaborazione toscano-ligure ad una trasformazione culturale di tipo iberico, attuata, nei secoli successivi, in coincidenza con la dominazione spagnola nell'isola <sup>(7)</sup>.

4. Come è noto, subito dopo il Mille, superata la crisi del «millennio» e recuperata la certezza nelle capacità degli uomini, si usciva dalle ristrettezze del sistema curtense e si fondava il sistema mercantile delle Repubbliche Marinare e dei Comuni. In questa situazione, Genova e Pisa si disputavano il dominio sui traffici del Mediterraneo Occidentale e, in particolare, delle coste centro-settentrionali <sup>(8)</sup>.

---

<sup>(6)</sup> G. LUMBROSO, *Usi, costumi e dialetti sardi*, in «Archivio di Storia delle Tradizioni Popolari», V (1886), pp. 17-31; P.E. GUARNERIO, *Della poesia popolare sarda*, Estratto da «Giornale Ligustico», XVI (1889); E. COSTA, *Sassari - Cronistoria delle origini al 1884*, Sassari, vol. I 1885, vol. II 1909, vol. III 1937, 2ª edizione Sassari 1972, pp. 415, 445, 447-448, 452; P. SASSU, *La gobbula sassarese nella tradizione orale e scritta*, in «Archivio Etnico Linguistico Musicale», Roma 1968.

<sup>(7)</sup> G. ZIROLIA, *Statuti inediti di Castel Genovese*, Sassari 1898; IDEM, *Nota storica intorno a Castel Genovese e all'epoca degli Statuti di Galeotto Doria*, Sassari 1899; IDEM, *Estensione territoriale degli statuti del Comune di Sassari*, in «Studi Sassaresi», II (1902), sez. II; IDEM, *Castelsardo. Impressioni e memorie*, Sassari 1915; E. BESTA, *Intorno ad alcuni frammenti di un antico Statuto di Castelsardo*, in «Archivio Giuridico», n.s., III (1899), pp. 281-332; V. MOSSA, *Architettura in Sardegna. Scenografia di Castelsardo*, in «Ichnusa», II, fasc. IV (1950), pp. 3-7; S. RATTU, *Bastioni e torri di Castelsardo. La roccaforte dai tre nomi: Castel Genovese, Castell' Aragonese, Castelsardo. Contributo alla storia dell'architettura militare*, Torino 1953; P. PAOLI, *Il risanamento conservativo dei centri storici. Appunti per una definizione di una metodologia di intervento nell'antico nucleo di Castelsardo*, Firenze 1968; G. PETTI BALBI, *Castelsardo e i Doria all'inizio del secolo XIV*, in «Archivio Storico Sardo», XXX (1976), pp. 187-202; I. PRINCIPE, *Le città nella storia d'Italia. Sassari, Alghero*, Bari 1983.

<sup>(8)</sup> Sugli influssi pisani, genovesi e sulla presenza degli ordini monastici di regola benedettina si veda la seguente letteratura: G. ZIROLIA, *Statuti ecc.*, op. cit.; IDEM, *Nota storica ecc.*, op. cit.; D. SCANO, *La cattedrale di Cagliari. Una pagina d'arte pisana*, Cagliari 1902; IDEM, *Storia dell'arte in Sardegna dall'XI al XII secolo*, Cagliari-Sassari 1907; IDEM, *Forma Kalaris*, Cagliari 1934, 2ª ed. Cagliari 1970; E. BESTA, *Intorno ecc.*, op. cit.; IDEM, *La Sardegna medioevale*, Palermo 1908-1909, vol. I, *Le vicende politiche dal 450 al 1326*, pp. 68-262, vol. 2º, *Le istituzioni ecc.*, op. cit., pp. 111-120; A. SOLMI, *Studi storici sulle istituzioni della Sardegna nel Medioevo*, Cagliari 1917, p. 421; A. SABA, *Montecassino e la Sardegna medioevale. Note storiche e codice diplomatico sardo-cassinese*,

Nel quadro di questa disputa, rientrava anche il controllo di certe zone e di certi territori della Sardegna, mentre i sovrani dei quattro giudicati sardi, spesso tra loro in conflitto, si schieravano ora con una, ora con l'altra potenza straniera, promettendo benefici e privilegi nell'isola.

Così nel 1102, la potente famiglia genovese dei Doria edificava, su un promontorio con coste ripide, nei pressi della foce del Frisone, in Anglona, una fortezza che fu denominata Castel Genovese.

Tale realizzazione, di fatto, significava una reale espansione dell'influenza dei ceti mercantili liguri che, dagli iniziali insediamenti di Porto Torres, cominciavano ad affermarsi anche a Sassari, in concorrenza con quelli pisani; questi riuscirono a gestire la città soltanto per alcuni anni alla fine del XIII secolo. Infatti, nei primi decenni del XIV secolo, dopo la sconfitta dei pisani alla Meloria (1284), la borghesia genovese ebbe un interessante momento di espansione, tanto che, in queste favorevoli circostanze, furono promulgati i noti Statuti della città di Sassari e di Castel Genovese che divennero comuni autonomi.

Intanto, nel 1323, con l'aiuto degli stessi Doria di Castel Genovese, Giacomo II d'Aragona intraprendeva la conquista della Sardegna che aveva ricevuto in feudo da Bonifacio VIII nel 1297. In seguito, però, con il modificarsi delle situazioni, Castel Genovese si trovò schierato dalla parte delle forze indipendentiste, coagulatesi intorno ai giudici di Arborea. Al riguardo è opportuno tener presente che Brancaleone Doria

---

Sora 1927; B. FASCETTI, *Aspetti dell'influenza e del dominio dei pisani in Sardegna*, in «Bollettino Storico Pisano», X (1941), pp. 1-72; N. CALVINI - E. PUTZULU - V. ZUCCHI, *Documenti inediti sui traffici commerciali tra la Liguria e la Sardegna nel secolo XIII*, Milano 1957; A. BOSCOLO, *L'abbazia di San Vittore, Pisa e la Sardegna*, Padova 1958; G. ZANETTI, *I cistercensi in Sardegna*, in «Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere», vol. 93 (1959); IDEM, *I Vallombrosani in Sardegna*, Sassari 1968; F. ARTIZU, *Rendite pisane nel giudicato di Cagliari agli inizi del secolo XIV*, in «Archivio Storico Sardo», XXV, fasc. 3-4 (1958), pp. 319-432; IDEM, *Un inventario dei beni sardi dell'Opera di Santa Maria di Pisa (1329)*, in «Archivio Storico Sardo», XXVIII (1961); IDEM, *Documenti inediti relativi ai rapporti economici tra la Sardegna e Pisa nel Medioevo*, 2 voll., Padova 1961-1962; IDEM, *Liber Fondachi*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia e Magistero dell'Università di Cagliari», XXIX (1961-1965), pp. 215-299; IDEM, *Pisani e Catalani nella Sardegna medioevale*, Padova 1973; IDEM, *L'opera di Santa Maria di Pisa e la Sardegna*, Padova 1974; IDEM, *La Sardegna pisana e genovese*, Sassari 1985; AA. VV., *Studi sui Vittorini in Sardegna*, Padova 1963; G. PETTI BALBI, *Castelsardo ecc.*, op. cit., pp. 187-202; L. D'ARIENZO, *Il codice del breve pisano-aragonese di Iglesias*, in «Medioevo - Studi e Rassegne», IV (1978), pp. 67-899; J. DAY, *La Sardegna medioevale e moderna*, in AA.VV., *La Sardegna ecc.*, op. cit., pp.3-187.

aveva sposato Eleonora, giudicessa d'Arborea, che fino alla sua morte (1404) aveva opposto una dura resistenza alla conquista aragonese della Sardegna. Così, nel 1448, dopo un lungo assedio, Castel Genovese fu definitivamente sconfitto da Alfonso d'Aragona che dispose di ribattezzare la fortezza col nome di Castel Aragonese.

Verso la fine del XV secolo, dopo la battaglia di Macomer e l'occupazione di Oristano, capitale del Giudicato d'Arborea, come è noto, la Sardegna risulta completamente sotto il dominio aragonese; da allora in poi, infatti, ha inizio il massiccio processo di iberizzazione dell'isola che si protrasse fino a tutto il XVII secolo.

Per quanto riguarda Castel Aragonese, esiti, ancora oggi evidenti di questo processo di diffusione della cultura ispano-iberica in Sardegna, possono essere colti nel famoso retablo della Trinità e Madonna realizzato, tra il '400 e '500, dall'ignoto pittore «Maestro di Castelsardo», di evidente formazione iberica (confronta con Huget e Bermejo) e negli arredi barocchi della chiesa di Santa Maria, sede della Confraternita dell'Oratorio di Santa Croce che gestisce l'organizzazione del *Luni Santu*. Inoltre, per certi aspetti, esiti di iberizzazione si possono riscontrare anche in gran parte dei rituali celebrati nella Settimana Santa. In diversi particolari essa rimanda, come si è già accennato, a tradizioni simili delle regioni della Spagna mediterranea.

L'arrivo in Sardegna dei piemontesi, nel 1720, e l'opera di demolizione politico-culturale delle tracce che rimandavano alla presenza degli Spagnoli nell'isola per oltre tre secoli, contribuirono alla modifica del nome da Castel Aragonese in Castelsardo. La nuova denominazione fu stabilita, nel 1769, da Carlo Emanuele II che, qualche anno prima, aveva concesso al Municipio «di apporre allo stemma civico le armi della Real Casa».

Attualmente Castelsardo si è notevolmente ampliato, rispetto al passato. Conta circa 5.600 abitanti. Tuttavia, il centro storico ha mantenuto l'antico fascino di agglomerato medievale; ci sono stradine ripide e strette, talvolta interrotte da volate di gradini necessarie per superare i dislivelli più accentuati e raggiungere i bastioni di Bella Vista, dello Sperone e della Corona che ricordano l'importanza strategica e militare della fortezza nel passato.

Oggi, questo patrimonio storico, presente in ogni angolo del vecchio borgo, insieme alle bellezze delle vicine coste e ai manufatti a intreccio in palma nana dell'artigianato tradizionale, costituiscono elementi

di attrazione per il turismo, prevalentemente estivo, che da oltre un decennio rappresenta un comparto importante della moderna economia di Castelsardo, che, in questo modo, ha risolto i limiti del sistema tradizionale dell'agricoltura, della pastorizia e della pesca.

5. Sebbene nella liturgia ufficiale della Chiesa sulla Settimana Santa (<sup>9</sup>), le celebrazioni del Lunedì Santo siano state istituite fin dal 450 d.C., è molto difficile stabilire quando sia nata, a Castelsardo, la tradizione del *Luni Santu* e quando sia stato fondato il primo nucleo della Confraternita dell'Oratorio di Santa Croce.

Sul piano generale le confraternite hanno un'origine molto remota e complessa che risale al Medioevo. Come è noto, la formazione di organizzazioni di tipo parareligioso, con funzioni paraliturgiche, e, nello stesso tempo, anche di tipo paramilitare, con scopi prevalentemente difensivi, si era andata realizzando all'indomani delle crociate, durante il processo di crisi e di trasformazione del sistema feudale e cavalleresco di concezione carolingia. Infatti, nel momento di transizione qualitativa, dal sistema curtense a quello delle autonomie comunali e delle Repubbliche Marinare e al connesso emergere di una nuova nobiltà urbana, ormai disinteressata alla rendita contadina e, invece, più attenta agli utili dei traffici mercantili, si elaborarono giustificazioni ideologico-culturali, di tipo religioso, per il costituirsi di organizzazioni di derivazione cavalleresca con scopi e funzioni prevalentemente militari, quali derivavano dall'esempio degli apparati organizzativi delle crociate. Era il momento in cui, nei comuni, si formavano le compagnie della morte che avevano il compito di difendere il carroccio, simbolo dell'indipendenza comunale. In quella stessa situazione, nasceva l'organizzazione più strettamente militare ed élitaria

---

(<sup>9</sup>) Per la liturgia della Settimana Santa si ricavano utili informazioni sia da lavori di carattere generale, sia da opere specifiche: E. BISHOP, *Liturgia Historica*, Oxford 1918; S. CORBIN, *La Deposition liturgique du Christ au Vendredi Saint. La place dans l'histoire des rites et du théâtre religieux. Analyse des documents portugais*, Paris 1960; TH. KLAUSER, *La liturgia della Chiesa occidentale*, Torino 1971; J. PINELL, *Liturgia Hispanica*, in AA.VV., *Diccionario de Historia Ecclesiastica de España*, Madrid 1972; IDEM, *Unité et diversité dans la liturgie de l'église particulière et liturgie de l'église universelle*, Roma 1976; IDEM, *Il Venerdì Santo nelle antiche liturgie iberiche*, in AA.VV., *Dimensioni drammatiche della liturgia medievale*, Roma 1977, pp. 245-260; R.D. BERGER, *Le drame liturgique de Pâque. Liturgie et théâtre*, Paris 1976; M. HUGLO, *L'intensité dramatique de la liturgie de la Semaine Sainte*, in AA.VV., *Dimensioni ecc.*, op. cit., pp. 93-105.

dei Cavalieri di Malta che raccoglieva, tra le sue fila, la migliore nobiltà cadetta del feudalesimo europeo.

D'altro canto, la crisi del Medioevo costituiva non solo un periodo di importanti trasformazioni economico-sociali, ma esprimeva anche una particolare situazione culturale di profondo e intenso fermento religioso. Ascesi ed espiazione del peccato, corruttore dell'anima e del corpo, mettevano le basi al formarsi delle concezioni dei movimenti penitenziali. Si trattava di concezioni che influenzavano la formazione di nuovi ordini monastici, come i francescani, e contribuivano al sorgere delle confraternite che, dal monachesimo, mutuavano molti elementi organizzativi e strutturali. Così, proprio per quanto riguarda le confraternite, il 18 ottobre del 1260, veniva riconosciuta, con una Bolla di Alessandro IV, l'Arciconfraternita del Gonfalone che era sorta a Roma, con il titolo originario di Ordine dei Raccomandati di Santa Maria, ad opera di un certo numero di patrizi che intendevano dedicarsi ad opere di carità <sup>(10)</sup>.

6. Le questioni generali sulle origini delle confraternite e le notizie storiche sulla fondazione di Castel Genovese ci consentono di affacciare alcune ipotesi circa la prima istituzione della confraternita castellanese. Per converso, però, bisogna specificare che si tratta di ipotesi che potrebbero essere utilizzate dagli storici per successive verifiche d'archivio per una migliore ricostruzione.

Pertanto, nell'ambito di tale quadro problematico, riteniamo sia stato abbastanza probabile il fatto che il primo fermento per la costituzione della Confraternita dell'Oratorio di Santa Croce possa essere giunto a Castel Genovese tramite il clero e i quadri sociali dirigenti che, insieme ai Doria, fondarono la fortezza agli inizi del XII secolo. Infatti, tale tipo di organizzazione parareligiosa era presente, a Genova, fin dai tempi degli splendori della Repubblica.

---

<sup>(10)</sup> Per quanto riguarda le confraternite e i movimenti penitenziali ci riferiamo alle seguenti opere: AA.VV., *Arciconfraternita del Gonfalone di Roma*, Roma 1888; G.M. MONTI, *Le confraternite medievali dell'alta e media Italia*, voll. 2, Venezia 1927; G. MARTINI, *Storia delle confraternite italiane con speciale riferimento al Piemonte*. Torino 1935; AA.VV., *Risultati e prospettive della ricerca sul movimento dei disciplinanti*, in «Convegno internazionale di Studio, Perugia 5-6 dicembre 1969», Perugia 1972; I. ZEDDA, *L'Arciconfraternita dei Genovesi in Cagliari nel secolo XVII*, Cagliari 1974; G.C. ANGELOZZI, *Le confraternite laicali*, Roma 1978; R. PAZZELLI, *S. Francesco e il Terz'Ordine. Il movimento penitenziale prefrancescano e francescano*, Padova 1982; A. VIRDIS, *Sos batudos. Movimenti religiosi penitenziali in Logudoro*, Sassari 1987-1978.

A conferma di questo genere di esportazione culturale si può proporre il confronto con la tradizione di antiche associazioni genovesi, a livello di confraternite, presenti in diverse città di mare, come per esempio a Cagliari, dove la presenza dei genovesi svolse un ruolo abbastanza importante <sup>(11)</sup>. Per quanto riguarda la confraternita di Castel Genovese, inoltre, potrebbe essersi verificata, in circostanze che sarebbero anch'esse da documentare, una sorta di rispettoso omaggio tra la stessa confraternita e la vicina abbazia di monaci cassinesi di Santa Maria di Tergu; questa, fin dal 1122, possedeva il primato su tutte le altre abbazie benedettine del Nord-Sardegna, come documenta il Saba nel noto lavoro sui rapporti tra il monastero di Montecassino e la Sardegna <sup>(12)</sup>. Inoltre, un altro esempio dell'importanza di Santa Maria di Tergu è documentato dal Besta; egli sostiene che, fin dal 1151, all'abate era stata concessa, dal giudice Gonario II, «la facoltà di scavare saline nella Nurra per quanto vorranno i monaci, oltre le tre che già possedevano, esonerandoli da ogni dazio e censo» <sup>(13)</sup>.

Indicazioni su quanto sia antica l'istituzione delle confraternite nella Sardegna settentrionale possono essere ricavate dai moduli culturali e dai contenuti di antichi laudari in sardo che rimandano ai moduli e ai contenuti presenti in laudari in volgare e diffusi durante il Medioevo tra le confraternite dei movimenti penitenziali della penisola. Un esempio di questi laudari in sardo è quello del 1427, pubblicato nel 1935 dallo storico della Chiesa sarda, Damiano Filia, nel lavoro *Il laudario lirico quattrocentista e la vita religiosa dei Disciplinanti Bianchi di Sassari* <sup>(14)</sup>. Altri esempi di laudari, derivanti da manoscritti del XVI secolo e diffusi in

---

<sup>(11)</sup> A. BONAINI, *Brevi e statuti di Cagliari*, Cagliari 1911; F. LODDO CANEPA, *Note sulle condizioni giuridiche ed economiche degli abitanti di Cagliari dal secolo XI al secolo XIX*, in «Studi Sardi», vol. X-XI (1952), pp. 228-336. I. ZEDDA, *L'arciconfraternita ecc.*, op. cit.; G. SORGIA - G. TODDE, *Cagliari. Sei secoli di amministrazione cittadina*, Cagliari 1981.

<sup>(12)</sup> A. SABA, *Montecassino ecc.*, op. cit.

<sup>(13)</sup> E. BESTA, *Intorno ecc.*, op. cit.

<sup>(14)</sup> D. FILIA, *Il laudario lirico quattrocentista e la vita religiosa dei Disciplinanti Bianchi di Sassari*, Sassari 1935; A.C. DELIPERI, *Di una sacra rappresentazione sarda del Quattrocento*, Gyor 1942, 2ª ediz. Cagliari 1976; S. BULLEGAS, *I gosos come «materiale drammatico»*, A proposito di sei inediti del 1631, in «BRADS», n. 6 (1975); IDEM, *Il teatro in Sardegna fra il Cinquecento e Seicento. Da Sigismondo Arquer ad Antioco dell'Arca*, Cagliari 1975; IDEM, *Materiale drammatico e sacre rappresentazioni*, in AA.VV., *Teatro in Sardegna. Per un teatro nel Meridione*, Firenze 1983.

Logudoro dalle confraternite penitenziali, sono stati recentemente pubblicati in un lavoro di Antonio Viridis sui movimenti religiosi dei disciplinanti nel Nord Sardegna <sup>(15)</sup>.

Come è noto, i laudari, oltre ad essere delle preghiere edificanti, costituivano dei protocolli importanti che le confraternite seguivano durante i riti e le diverse cerimonie devozionali e liturgiche. Pertanto, riteniamo sia corretto sostenere che la tradizione dei laudari sia giunta in Sardegna insieme alla tradizione delle confraternite attraverso il clero e gli ordini religiosi che, nell'alto Medioevo, si insediarono nell'isola, con le classi mercantili pisane e genovesi <sup>(16)</sup>.

7. Ma, al di là delle ipotesi e congetture sulle origini storiche, nella recente tradizione, ricostruibile dalla memoria degli anziani, a Castelsardo, la confraternita ha sempre giocato un ruolo importante nella vita religiosa e sociale della comunità. In particolare, fino all'ultimo dopoguerra, essa svolgeva funzioni assistenziali e di mutuo soccorso tra gli affiliati che si definiscono «confratelli». Costoro venivano accettati in seguito a presentazione da parte di alcuni membri e dopo il gradimento della maggioranza. Comunque, si dovevano osservare periodi e comportamenti di noviziato postulante, prima dell'accettazione della richiesta. Inoltre, una volta accolti nella confraternita, i confratelli avevano il dovere di versare una quota annua associativa in proporzione alle proprie disponibilità. Infine, ogni associato era libero di lasciare in testamento alla confraternita beni immobili e rendite, con i quali pagava il fondo per la propria *buona morte*, ovvero, le spese per il funerale e per le messe di suffragio. Quote associative e patrimoni costituivano i fondi per aiuti temporanei a confratelli bisognosi. Per quanto riguarda i lasciti per la *buona morte*, è necessario tener presente che, almeno fino al secolo XVIII, quando ancora non erano stati istituiti i moderni cimiteri e i defunti venivano inumati nelle fosse comuni o nelle tombe di famiglia poste all'interno delle chiese, quindi, in terra consacrata <sup>(17)</sup>, le cappelle delle confraternite, nel loro spazio sacro, offrivano ai confratelli un luogo di sepoltura alternativo rispetto agli angusti spazi anonimi delle chiese

---

<sup>(15)</sup> A. VIRDIS, *Sos Battudos ecc.*, op. cit.

<sup>(16)</sup> N. TANDA, *Letterature e lingue in Sardegna*, Cagliari 1984, p. 14.

<sup>(17)</sup> PH. ARIES, *L'uomo e la morte dal Medioevo ad oggi*, Bari 1979, pp. 70-81, 577-612.

parrocchiali. Successivamente, questa usanza è scomparsa. Ora è rimasta una prestazione più generale: la confraternita si impegna ad organizzare la cerimonia funebre del confratello e a far celebrare le messe in suffragio, nelle date stabilite, dopo otto giorni dalla morte e alle successive ricorrenze del primo mese e dell'anno.

Attualmente l'abbigliamento ufficiale dei confratelli castellanesi è molto semplice; consiste in un lungo camice bianco in lino o in semplice tela di cotone. Ogni confratello ha i fianchi cinti da un grosso cordone di tipo monacale, anch'esso bianco. Completa la divisa un cappuccio a punta forato all'altezza degli occhi. È abbastanza frequente che la parte anteriore del medesimo cappuccio non sia abbassata; la si tiene sollevata ripiegandola sulla fronte. Questo si verifica quando la confraternita partecipa, durante le feste del paese, ai cortei processionali in onore di qualche santo o a qualche ricorrenza liturgica. La struttura organizzativa della confraternita, a Castelsardo, come in altre comunità, è di tipo gerarchico con al vertice un cappellano, in qualità di autorità esterna e di sovrintendente religioso; egli viene nominato dal vescovo di Tempio e Ampurias, nella cui giurisdizione rientrano tutte le organizzazioni religiose ed ecclesiastiche della comunità. All'interno della confraternita, la carica più alta è quella del priore che viene eletto dai confratelli, ogni anno nel giorno dell'Ascensione. Per tutto l'anno, egli ha l'importante compito di amministrare la confraternita; in particolare, si occupa di organizzare la festa del *Luni Santu* e le successive cerimonie della Settimana Santa e di Pasqua.

Altro importante compito del priore riguarda l'organizzazione e il controllo, tra i confratelli affiliati, di una sorta di *schola cantorum* che, dall'autunno, si esercita nel canto di brani quali il *Miserere*, lo *Stabat Mater* e altri versetti che costituiscono il repertorio eseguito dai tre cori che partecipano ai cortei processionali della Settimana Santa.

La preparazione dei cantori è una questione molto delicata e complessa in quanto i brani vengono eseguiti a quattro voci, dette *bassu*, *contra*, *bogi*, *falsittu*. In pratica, si tratta di un genere di esecuzioni abbastanza difficili per le quali è necessaria una severa selezione per scegliere i migliori cantori e formare i tre cori, ciascuno dei quali è composto da quattro confratelli, detti Apostoli.

Al fine di ottenere esecuzioni corali perfette e acquisire una certa resistenza al canto, che deve durare diverse ore, si rende necessario un

costante esercizio. Per questo motivo si determinano particolari specializzazioni nell'esecuzione dei diversi brani. Così la prestazione di un corista di un coro non può essere interscambiata con quella di un altro, anche se egli rientra nel medesimo registro vocale. Quindi, il basso del coro del *Miserere* non può scambiarsi col basso del coro dello *Stabat* e viceversa.

La selezione e, soprattutto, la competizione che sorge fra i tre gruppi corali, determinano diversi contrasti e problemi organizzativi. Il priore è chiamato a dirimerli e a risolverli in virtù del prestigio che gli viene riconosciuto da tutti i confratelli. Infatti, con la sua autorità, il priore, ogni anno, ha l'onere sia di scegliere i cantori che poi formeranno i tre cori, sia di scegliere, fra i restanti confratelli, dodici portatori dei simboli della passione e morte di Gesù, che vengono chiamati *Misteri*. I ventiquattro confratelli scelti, dodici per i cori e dodici per i *Misteri*, sono conosciuti col comune nome di Apostoli. In pratica, si tratta di una selezione che, solitamente, genera contrasti in seno alla confraternita tanto che frequentemente attraversa delle crisi. Tuttavia, questi stessi contrasti e antagonismi tra gruppi costituiscono il fermento dialettico per la sopravvivenza dell'associazione. D'altro canto, tutti i confratelli sono coscienti che è loro affidata la responsabilità della tradizione e dell'organizzazione del *Luni Santu*, cioè, della festa più importante che si celebra a Castelsardo. Una reale crisi della confraternita significherebbe il fallimento della festa e la conseguente perdita di prestigio sociale della stessa confraternita e non soltanto del priore. Infatti, la comunità scaricherebbe su tutta la confraternita la responsabilità del fallimento. Quindi, puntualmente, ogni anno, quando si giunge alle soglie della Settimana Santa la confraternita ritrova la sua unità e si assume la regia e il compito della redistribuzione delle parti per realizzare il grande spettacolo popolare del *Luni Santu* e delle successive cerimonie.

8. Come si è accennato all'inizio, la Pasqua di Resurrezione, la connessa Quaresima e i riti della Settimana Santa segnano, nel periodo primaverile, in occasione della rinascita della natura, la ricorrenza più significativa della concezione cristiana. Lo stesso avviene nella Pasqua ebraica, che costituisce un importante presupposto culturale della Pasqua cristiana. Infatti, in entrambe le realtà, il fatto ideologico emblematico e rituale della liberazione, del nuovo patto e la concezione della resurrezione del «popolo di Dio» e degli uomini, si collocano, sebbene

in modo abbastanza dialettico, nel contesto dell'annuale «resurrezione» della natura. Tuttavia, come rileva Maria Margherita Satta, in un lavoro del 1982, sulle feste tradizionali della Sardegna, «nella concezione cristiana, la Pasqua fornisce, sul piano dei contenuti culturali e simbolico-rituali, un senso nuovo all'esistenza degli uomini, nella misura in cui la proposta della resurrezione del Cristo ha riassunto e riassume ritualmente, attraverso l'eucarestia, la resurrezione dell'umanità dalla "vera morte", la morte dell'anima provocata dal peccato» (18). In questo modo, nasce e si fonda la condizione oggettiva e il presupposto teorico, metastoricizzato nella dimensione mitica elaborata dai teologi, del dramma sacro della passione, morte e resurrezione di Gesù. Da tale presupposto e dal connesso esempio del rito della messa, infatti, è stato possibile, in primo luogo, il recupero culturale della teatralità sacra e della festa che, nel Medioevo, ha trovato, soprattutto nei riti della liturgia della Settimana Santa, valide giustificazioni per una sostanziale accettazione da parte della Chiesa (19). Questa, come è noto, nei primi secoli della propria egemonia politico-culturale, si era opposta, nell'ambito del processo di demonizzazione e di condanna della cultura «pagana», a qualsiasi forma di espressione teatrale; ciò aveva lo scopo di evitare il rischio che, attraverso la teatralità, i fedeli venissero distratti dalla spiritualità della pura ascesi, possibile soltanto con la preghiera. Quindi, era disdicevole il recupero di certe forme di cerimonialità spettacolare presenti nei riti precristiani.

Tuttavia, già nel rito della messa, l'apparato liturgico-rituale cristiano offriva diversi stimoli per il ritorno alle antiche forme di teatralità

---

(18) M.M. SATTÀ, *Riso e pianto nella cultura popolare. Feste e tradizioni sarde*, Sassari 1982, p. 130.

(19) P. TOSCHI, *Le origini del teatro italiano*, Torino 1955, 2ª ediz. 1976; G.B. BRONZINI, *Origini rituali delle forme drammatiche popolari*, Bari 1974; E. FACCIOLI, *Il teatro italiano. Dalle origini al Quattrocento*, Torino 1975; R. JONSSON, *L'environnement du trope «quem quaeritis in sepulcro». Aperçu des tropes du propre de la semaine paschale*, in AA.VV., *Dimensioni ecc.*, op. cit.; A. BUTTITTA - M. MINNELLA, *Pasqua ecc.*, op. cit.; L.M. LOMBARDI SATRIANI, *La scena folklorica - La liturgia del sangue*, in IDEM, *Il silenzio, la memoria e lo sguardo*, Palermo 1979, pp. 67-83, pp. 84-93; IDEM, *La teatralizzazione del sangue*, in AA.VV., *Rappresentazioni arcaiche della tradizione popolare*, Viterbo 1982, pp. 81-110; P. SASSU, *La Settimana Santa a Castelsardo*, in AA.VV., *Rappresentazioni ecc.*, op. cit., pp. 517-539; F. DOGLIO, *Teatro in Europa. Storia e documenti*, Milano 1982; V. TURNER, *Dal rito al teatro*, Bologna 1986.

popolare di tipo festivo e, quindi, per porre i primi fermenti delle sacre rappresentazioni della Settimana Santa. A questo riguardo Federico Doglio, nel lavoro *Teatro in Europa* (1982), sostiene che l'azione spettacolare dei riti cristiani non avviene soltanto nel contesto della celebrazione della messa, ma si verifica anche in situazioni rituali meno simboliche e di carattere lirico-narrativo, quale era, per esempio, l'Ufficio quotidiano delle Ore; il canto dei Salmi, la lettura delle Sacre Scritture e le orazioni consistevano, in occasioni rituali, in un ritrovo collettivo delle comunità monastiche e dei fedeli che partecipavano e assistevano ai riti<sup>(20)</sup>. Tuttavia, furono le liturgie della Settimana Santa, che commemorano la passione e morte di Cristo, a fornire, con la loro carica drammatica, un notevole contributo al formarsi di una importante tradizione di teatralità popolare che, ancora oggi, si ripropone, in forme vitali, durante ricorrenze come quella del *Luni Santu* di Castelsardo<sup>(21)</sup>. Per esempio, furono occasioni liturgiche spettacolari come quella che si svolgeva, tra il VII-VIII secolo, durante il venerdì santo, nella chiesa romana di S. Croce in Gerusalemme, a offrire spunti per l'elaborazione e diffusione dei riti e degli spettacoli popolari della Settimana Santa. In quella chiesa, ad un certo punto, venivano spente tutte le luci allo scopo di rappresentare le tenebre che, dopo la morte di Cristo, avvolsero il mondo; poi con una distribuzione di parti fra diaconi e sacerdoti si pronunciavano le domande e le risposte del Responsorio: Gesù parlava direttamente, la Madonna pronunciava un commosso appello ai discepoli fuggitivi, l'angelo, capovolta la lapide del sepolcro, chiedeva alle tre Marie: «Chi cercate? Cercate Gesù?», mentre il coro salmodiante ripeteva la domanda<sup>(22)</sup>.

Si tratta di ruoli e di regole di tipo teatrale che, ancora oggi, vengono seguiti nella tradizione delle sacre rappresentazioni e nelle scene della deposizione di Cristo dalla Croce.

9. La tradizione di Castelsardo del *Luni Santu*, rispetto alla maggior parte di altre tradizioni connesse alla liturgia della Settimana Santa, risulta abbastanza singolare soprattutto per il giorno calendariale della sua ricorrenza. Nella tradizione liturgica della Chiesa, infatti, il lunedì, col

<sup>(20)</sup> F. DOGLIO, *Teatro ecc.*, op. cit., pp. 59-61.

<sup>(21)</sup> IDEM, op. cit., pp. 78-89.

<sup>(22)</sup> IDEM, op. cit., p. 61.

quale inizia la Settimana Santa, non prevede alcuna particolare cerimonia. Inoltre, gli studiosi che si sono occupati di tradizioni popolari del periodo quaresimale e pasquale non forniscono indicazioni su altri centri nei quali sia presente un'usanza come quella del *Luni Santu* di Castelsardo. A questo proposito, infatti, riteniamo molto interessante riuscire a scoprire l'origine storico-culturale di questa tradizione. Ma come si è già avuto modo di accennare, le ricerche in questo senso, finora, non hanno dato esiti proficui.

Tra le ipotesi più attendibili sull'istituzione della festa di *Luni Santu*, forse, la più accettabile è quella avanzata da Pietro Sassu che, in un recente saggio, in forma molto cauta, vede, nell'attuale pellegrinaggio compiuto la mattina del lunedì fino alla vicina chiesa benedettina di S. Maria di Tergu da ventiquattro confratelli-apostoli, l'esito di un antico atto penitenziale che, nel passato, spingeva la confraternita di Castel Genovese a rendere omaggio ai monaci dell'importante abbazia cassinense. A questo riguardo Pietro Sassu ricorda forme simili di pellegrinaggio penitenziale che avvenivano nella penisola nel secolo XIV e che furono descritte da Ser Lapo Mazzei: «E detta che fu la messa, tutti ci ponemmo a mangiare pane frutta e formaggio e simili cose (...). E quelli che vennero meco furono costoro che qui appresso saranno scritti (...). Summa in tutto dodici uomini i quali come è detto, menano meco in mia compagnia per aver perdono del detto pellegrinaggio: e io feci a tutti le spese di mangiare e di bere e di ciò che bisognava loro» <sup>(23)</sup>.

10. Attualmente, a Castelsardo, per i confratelli dell'Oratorio di Santa Croce, gli impegni e le attività per l'organizzazione e realizzazione dei riti e della festa del *Luni Santu* cominciano abbastanza presto. Intorno alle cinque del mattino del lunedì santo, priore, confratelli, fedeli e cappellano raggiungono la chiesa di Santa Maria dove cominciano i riti e le cerimonie che avranno luogo durante l'intera giornata.

Qui e là, chi in sacrestia e chi nella navata della cappella, i confratelli indossano frettolosamente il camice, cingono i fianchi con il cordone e calzano il cappuccio tenendo sollevata la falda anteriore, in cor-

---

<sup>(23)</sup> L. MAZZEI, *Lettere di un notaio a un mercante del secolo XIV*, a cura di C. Guasti, Firenze 1880, vol. I, pp. C-CI, citato da P. SASSU, *La Settimana ecc.*, op. cit., p. 524, nota n. 5.

rispondenza del viso. Intanto, anche il cappellano indossa i paramenti per la celebrazione della messa.

Quando il rito sta per iniziare i principali attori del *Luni Santu* si dispongono al loro posto: i dodici Apostoli (*li apostuli*) cantori, suddivisi nei rispettivi tre cori, si sistemano intorno all'altare, stando ai limiti dell'area presbiteriale. Si unisce a ciascun coro un quinto confratello, ex corista e pronto ad intervenire in aiuto, nei casi di necessità, durante il canto. Egli caratterizza il proprio coro con un oggetto-simbolo che tiene in mano in atteggiamento offerente. Il primo coro, detto del *Misere-re*, porta come simbolo un teschio (*lu cabu di lu mortu*); il secondo, dello *Stabat*, ha il simbolo dell'*Ecce Homo*, detto nella parlata locale la *Pieddai*. Si tratta di un busto di Cristo che riproduce il modulo iconografico del testo giovanneo di Gesù che viene giudicato e presentato ai Giudei da Pilato. Infine, il terzo coro, detto dello *Jesus*, presenta come simbolo un crocefisso (*lu crucifissu*).

I tre cori si dispongono a semicerchio insieme ad altri dodici confratelli, detti anche essi Apostoli e che portano i *Misteri*. Si tratta, anche in questo caso, di oggetti-simbolo che rappresentano le fasi essenziali della passione e morte di Gesù; sono il calice (*lu caligi*), il guanto (*la guanta*), la fune con la catena (*la fune e la caddena*), la colonna (*la columna*), i flagelli (*li disciplini*), la corona di spine (*la curona*), la croce (*la crogi*), la scala (*la scala*), il martello e la tenaglia (*lu maleddu e la tenaglia*), la lancia e la spugna (*la lancia e la spugna*).

Durante la messa, ogni coro, al momento rituale prestabilito e opportuno, esegue il proprio pezzo. A questo riguardo, come sostiene Pietro Sassu, in un'analisi etnomusicologica, è opportuno rilevare che si tratta di canti con una complessa trama polifonica: «La *bogi* (voce) funge da *tenor*, ma l'intonazione può essere affidata al *bassu* o al *contra*. Lo svolgimento musicale è spezzettato da pause e, tra una pausa e l'altra, da respiri. Il flusso sonoro risulta così articolato in "sezioni" da due a cinque-sei blocchi di suoni. La trama polifonica è giocata tra procedimenti contrappuntistici e procedimenti armonici di tipo omoritmico che vedono un accostamento di triadi inconsueto nella musica colta. L'oscillazione armonico-contrappuntistica è resa più evidente da appoggiature e ritardi. Vengono intonati quarti di tono come note di passaggio specialmente dal *contra* e dalla *bogi*. Nel rapporto testo verbale-testo musicale si nota una netta prevalenza delle volute melismatiche sui procedimenti

sillabici. Nel corso dell'esecuzione il testo è scarsamente comprensibile: il materiale verbale è frantumato in fonemi vocalici come supporto allo sviluppo musicale» (24).

Intorno alle sei, alla conclusione della messa, confratelli e fedeli che assistono cantano il *Salve Regina*, stando in ginocchio. Infine, si compone, uscendo dalla cappella, un corteo processionale che presenta il seguente ordine. Aprono la fila il coro e il simbolo del *Miserere*, seguono, uno dopo l'altro, gli Apostoli che portano i simboli del calice, del guanto, della fune e catena, della colonna, dei flagelli, della corona di spine. I simboli, che nel corteo procedono distanziati tra loro a non più di dieci metri, in breve tempo si sgranano lungo la piazzetta, dove immette la porta laterale della cappella, dalla quale escono confratelli e fedeli. I confratelli che portano i simboli dei *Misteri* hanno il volto nascosto dalla falda anteriore del cappuccio abbassata perché i personaggi rappresentati assumano un aspetto più drammatico e penitenziale. Non bisogna dimenticare che, nel passato, cappucci della stessa foggia venivano usati dagli accompagnatori delle esecuzioni capitali, nel periodo della Santa Inquisizione, durante le cerimonie degli *Autos da Fé*.

Al primo nucleo della processione segue il coro dello *Stabat* col simbolo dell'*Ecce Homo*. Vengono poi gli altri Apostoli portando i rispettivi simboli: la croce, la scala, il martello e tenaglia, la spugna e lancia. Infine, chiude la fila il gruppo dei quattro cantori del coro dello *Jesu*, accompagnato dal simbolo del crocefisso.

Quando tutto il corteo ha raggiunto l'esterno, mentre gli fanno ala pochi assidui fedeli, data l'ora mattutina, e quando ormai la testa della processione ha già imboccato la strada che conduce ai vicini bastioni, avviene una sosta: la prima di numerose altre che si succederanno per tutta la giornata durante i diversi momenti processionali, per dar modo ai tre cori di cantare i rispettivi brani.

Dopo qualche tappa, compiuta in funzione dell'esecuzione dei canti, il corteo raggiunge il bastione del castello dove si scioglie. Nel passato, la processione proseguiva e percorreva otto chilometri di scoscesi sentieri per compiere un pellegrinaggio penitenziale; come si è già accennato si tratta di un'antica tradizione, con la quale si rendeva omaggio alla

---

(24) P. SASSU, *La Settimana ecc.*, op. cit., p. 531.

chiesa di Santa Maria di Tergu, retta dai monaci cassinesi fino al 1445, anno in cui passò alla Diocesi di Ampurias <sup>(23)</sup>.

Attualmente l'usanza del pellegrinaggio è rimasta in una forma molto simbolica. Infatti, gli Apostoli dei cori e dei simboli dei *Misteri*, insieme agli altri confratelli, raggiungono in automobile la chiesa di Tergu, radunandosi a circa un chilometro di distanza, lungo l'antica strada che unisce Castelsardo all'abbazia. In questo punto d'incontro, verso le nove, dopo una celere nuova vestizione, il corteo si ricompone secondo l'ordine della prima fase processionale avvenuta all'uscita dalla cappella a Castelsardo. Così, anche questa volta, compiendo opportune pause per consentire l'esecuzione dei brani corali, gli Apostoli percorrono, realizzando una lunga fila, il tratto di strada che li separa dall'arco d'ingresso dell'abbazia e che immette nel cortile dell'antico chiostro ormai quasi completamente in rovina. Quindi, uno dietro l'altro, gli Apostoli entrano in chiesa e ciascuno consegna al cappellano, che li attende all'altezza del presbiterio, i simboli dei *Misteri* e dei tre cori. Dopo la consegna, ogni Apostolo si inginocchia e bacia il pavimento, mentre i simboli vengono sistemati su una panca posta bene in vista alla base dell'altare. Nel frattempo, quando arrivano in chiesa, i tre cori eseguono i rispettivi brani producendo un effetto acustico suggestivo. Il coro dello *Jesu*, in particolare, durante la messa, canta versi molto tristi. Infine, alla conclusione del rito, il corista più bravo esegue l'*Attitu della Madonna*: una composizione in latino per voce solista.

Così, verso mezzogiorno, le diverse cerimonie, compresa la lunga predica del cappellano, sono concluse. I confratelli e i numerosi fedeli, giunti da Castelsardo e dalla vicina comunità di Tergu, si riversano sui prati verdissimi che circondano i ruderi dell'antica abbazia: trascorrono alcune ore di allegra festa. Infatti, da quel momento avviene come un'improvvisa trasformazione di atmosfera; si passa dalla condizione quaresimale, penitenzialmente vissuta ancora una volta nel rito del *Luni Santu*, alla situazione di allegria che emerge con la festa campestre, la quale si struttura in tutto il suo fasto. Come in ogni festa, anche in questa del *Luni Santu*, il momento emergente è caratterizzato dall'abbondanza

---

(23) IDEM, op. cit., p. 529.

del banchetto, dal «piacere dell'orgia alimentare» <sup>(26)</sup> e, quindi, dallo stare ancora una volta insieme tra amici a mangiare e a bere, anticipando gli auguri per il prossimo raccolto.

11. Intorno alle quindici, sufficientemente sazi per le abbondanti bevute e appensantiti per l'abbondante banchetto a base di pesce e agnello arrosto, i confratelli rientrano a Castelsardo. Devono attendere agli ultimi preparativi per la cerimonia della sera che è quella più suggestiva e spettacolare per atmosfera di tipo drammatico.

Dopo la festa campestre, nel passato, il rientro in paese avveniva a piedi, con tempi di percorrenza ovviamente molto lunghi, tanto che il corteo arrivava a Castelsardo quando ormai calavano le prime tenebre. Oggi, qualche ora dopo il rapido viaggio in macchina, verso l'imbrunire, i tre cori e gli Apostoli che portano i *Misteri* si riuniscono nella parte bassa del paese, dove, nel passato, esisteva il bivio del sentiero che conduceva a Tergu. Da questo punto, infatti, si ricompone il corteo conservando sempre lo stesso ordine processionale. Così la lunga fila si sgrana lentamente. Ogni tanto compie delle pause per consentire ai cori l'esecuzione dei canti. Quindi, risale verso il centro storico del paese che, al fine di realizzare un'atmosfera più suggestiva, viene illuminato soltanto da appositi lampioni ad olio sistemati lungo le strette vie della zona medievale. Queste luci, in certi momenti, proiettano le ombre lunghe dei cappucci dei confratelli. Tutto quanto assume un carattere e una atmosfera di altri tempi. I fedeli, che accorrono numerosi, e i primi turisti della stagione, giunti apposta per vedere questo spettacolo, si sentono coinvolti in un dramma intenso, nel quale, gli attori — gli Apostoli — recitano muti, assumendo soltanto un atteggiamento di tipo ieratico che il ruolo sacrale conferisce loro. Al dramma fa da sfondo la triste melopea dei canti eseguiti dai cori che cadenzano, con le loro iterate esecuzioni, il variare degli scenari che appaiono dalle strade e dai bastioni dell'antica fortezza.

---

<sup>(26)</sup> Per quanto riguarda la nozione di «orgia alimentare» che ha luogo nei banchetti collettivi delle feste popolari si rimanda alla seguente letteratura essenziale: V. LAR-TERNARI, *La grande festa. Storia del Capodanno nelle civiltà primitive*, Milano 1959, 2ª ediz. Bari 1977, pp. 429-431; IDEM, *Folclore e dinamica culturale*, Napoli 1976, pp. 179-180; IDEM, *Spreco, ostentazione, competizione economica nelle società primitive e nella cultura popolare: il comportamento festivo*, in AA.VV., *Sociologia della cultura popolare in Italia*, Napoli 1979, pp. 81-82; C. GALLINI, *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna* Bari 1971, pp. 187-191.

Dopo circa due ore, la processione raggiunge la cappella della confraternita dove, subito dopo, verrà celebrata una solenne funzione, durante la quale i cori eseguono i loro brani. Assiste alla cerimonia una grande quantità di fedeli che ha seguito il passaggio del corteo e poi si è accodata fino alla cappella. La gente è così numerosa che molte persone sono costrette a restare all'esterno della chiesa.

In questa occasione, lo spettacolo più importante è costituito soprattutto dai canti dei cori che, con un estremo sforzo, dopo un'intera giornata di esecuzioni, offrono il meglio delle loro capacità. È in questo momento che, riuniti in uno stesso locale, i tre cori entrano in maggiore competizione. Questa gara sfugge agli estranei che non conoscono le polemiche interne alla confraternita e che, per certi aspetti, coinvolgono lo stesso paese; esse vengono ribaltate attraverso i confratelli, le loro famiglie e i loro amici. Però, i castellanesi che conoscono tutto di tutti, si compiacciono dello spettacolo e della gara. Giudicano quale sia stata la migliore esecuzione e quale coro abbia avuto maggiore resistenza. Si tratta di giudizi e commenti che non coinvolgono subito i gruppi corali; soltanto il giorno dopo, con la «cronaca» paesana se ne comincerà a parlare con accese discussioni tra i diversi partigiani dei tre gruppi.

Alla conclusione della funzione, i fedeli rientrano mentre le strade del paese vengono illuminate con le lampade elettriche della rete pubblica.

12. Per concludere l'intera giornata, ai confratelli dei cori e dei *Misteri* rimane un altro piacevole impegno. Col pretesto di rievocare l'*Ultima Cena* consumata da Gesù e dagli Apostoli, il priore invita a cena i ventiquattro Apostoli, portatori dei simboli, e i componenti dei tre cori, insieme al vescovo, al parroco e al cappellano. Anche questo incontro conviviale consiste in un imponente banchetto dove abbondano pietanze di pesce e carne. Tensioni e contrasti, emersi tra i confratelli durante l'esibizione, si attenuano attraverso il *media*, fortemente socializzante, del mangiare e bere insieme. Infatti, attingere dalla stessa abbondante provvista, sul piano funzionale, impone un preliminare accordo per la spartizione e, quindi, determina il recupero e la ricomposizione di tutte le norme del «buon vivere sociale»; quelle norme, pertanto, consentono l'accordo, senza il quale non sarebbe stato possibile spartire la provvista alimentare sulla base degli appetiti dei diversi commensali.

Questa cena ufficiale va avanti per oltre un'ora; ad un certo punto, però, il vescovo, il parroco e il cappellano decidono di andar via; allora

i componenti dei cori cantano il *Te Deum*. Quando i tre religiosi si sono allontanati vengono ammessi alla cena anche gli altri confratelli. Costoro portano altre vivande ed invitano parenti ed amici. Così, l'assemblea conviviale prosegue fino a tardi con abbondanti bevute di vino e con canti del repertorio tradizionale delle aree storico-culturali della Sardegna settentrionale. Per tutti l'indomani sarà un giorno di riposo, come sarà riposo in alcuni giorni successivi. A Castelsardo, come in altre comunità, i riti della Settimana Santa continuano secondo quanto prescrive la tradizione liturgica.

Nel Venerdì Santo, come primo momento rituale, si svolge una processione che rappresenta l'incontro di Gesù, che trasporta la croce, con la Madonna. Un corteo, insieme al coro del *Miserere*, accompagna un confratello che, per voto, trasporta una pesante croce. Gli va incontro un secondo corteo che, accompagnato dal coro dello *Stabat*, porta la statua dell'Addolorata. I due cortei, dopo l'incontro, si uniscono e raggiungono la chiesa di Santa Maria. Intanto, in cattedrale, tutto è pronto per la cerimonia della deposizione che avverrà più tardi. Si tratta della deposizione, riscontrabile in numerosi altri centri, di un Cristo ligneo da una pesante croce innalzata alla base del presbiterio. L'azione, di tipo teatrale, viene eseguita da due confratelli che svolgono i ruoli di Giuseppe d'Arimatea e di Nicodemo. Questi attori operano sotto la regia di un predicatore che, commentando la scena, dà loro gli ordini per eseguire le diverse azioni teatrali.

Compiuta la deposizione dalla croce, il corpo del Cristo morto viene adagiato su una lettiga e, insieme alla statua dell'Addolorata, viene portato in processione alla chiesa di Santa Maria. Otto cantori «eseguono il *Miserere* speciale del Venerdì Santo — come descrive Pietro Sassu —, strutturato in due sezioni musicali (una *alta* e una *bassa*) affidate a due cori battenti». Le cerimonie del Venerdì Santo si concludono molto tardi nella Chiesa di Santa Maria, quando, con un po' di anticipo rispetto ai tempi previsti dall'attuale liturgia ufficiale, ma seguendo l'antica tradizione, si fa risorgere Gesù mentre i confratelli cantano il *Gloria*; si è ormai oltre la mezzanotte nelle prime ore del Sabato Santo.

A questo punto il priore e altri confratelli spargono fiori sui fedeli che tentano di prenderli; si crede che essi portino fortuna.

In questo modo, cala il sipario su uno spettacolo che è durato per tutta una settimana. Ancora una volta il «dramma sacro» ha compiuto

la catarsi sugli spettatori; tutti hanno l'anima in pace e pensano a ritrovarsi nel prossimo anno, rivivere la festa del *Luni Santu* e assistere di nuovo allo spettacolo delle cerimonie della Settimana Santa. Pertanto, come sostiene Luigi Lombardi Satriani, interpretando il teatro popolare come tecnica di sopravvivenza, «si potrebbe avanzare, anche, l'ipotesi che le rappresentazioni popolari costituiscano la ricerca di un'azione fondante, nel senso che da essa ci si attende conferma di significati per le molteplici azioni della quotidianità, che vengano assunte, cioè quali paradigmi di comportamenti ed esemplificazioni di fini (...)»<sup>(27)</sup>.

---

<sup>(27)</sup> L. LOMBARDI SATRIANI, *Il silenzio ecc.*, op. cit., p. 44.



UN VESCOVO DI IERI PER UN VESCOVO DI OGGI?  
Noterelle per una lettura «pragmatica» di Gregorio di Nissa

«Il vento freddo del secolarismo, della indifferenza religiosa e del materialismo pratico», soffia sulla Sardegna «non diversamente che altrove» (1), insieme alla frammentazione della coscienza etica e alla complessificazione strutturale della società con squilibri e fratture sempre più gravi nella convivenza civile (2).

È una sfida alla Chiesa e, dunque, ai suoi vescovi che, apostoli per vocazione, sono prescelti ad annunziare il Vangelo di Dio per ottenere l'obbedienza alla fede da parte di tutte le genti (3).

È assodato che oggi il soprannaturale è assente o remoto dall'orizzonte della vita quotidiana di moltissimi uomini della società moderna (4), e che solo una minoranza si interessa «delle ragioni che altri possono avere per dire che Dio non esiste» (5). Il fenomeno della scristianizzazione si va sistematicamente diffondendo e molti battezzati non sono più cristiani (6). Cresce la domanda religiosa in senso lato e perdura l'allergia

---

(1) GIOVANNI PAOLO II, *Ai vescovi della Sardegna in visita «ad limina Apostolorum»* «Osservatore Romano», 10 gennaio 1987.

(2) Cfr. B. SORGE, *La crisi dello stato sociale in Italia*, «La civiltà cattolica», n. 3275 (1986), pp. 455-465.

(3) Cfr. *Romani*, 1,1; 1,5; cfr. *Concilio Vaticano 2°, Lumen Gentium*, n. 23.

(4) GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Pontificio Consiglio Plenario per la cultura*, «Osservatore Romano», 18 gennaio 1987; cfr. P. L. BERGER, *Il brusio degli angeli*, Bologna 1970, p. 17; cfr. H. de LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Brescia 1985, pp. 7-11.

(5) E. GILSON, *L'ateismo difficile*, Milano 1983, p. 13; cfr. V. MESSORI, *Inchiesta sul Cristianesimo*, Torino 1987, pp. 333-334; cfr. PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, Roma 1986, n. 55-56.

(6) Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Ai borsisti del centro Universitario Cattolico*, «Osservatore Romano», 20 settembre 1986; cfr. *Dominum et vivificantem*, Roma 1986, n. 56.

dell'uomo contemporaneo per la religione, intesa in senso stretto (<sup>7</sup>). Una situazione che scoppia e che interpella la Chiesa sollecitandola ad una più attenta e profonda coscientizzazione di sé e a ripensare l'evangelizzazione nella forma e nei contenuti che siano realmente una risposta che salva l'uomo di oggi, «metafisicamente inquieto» e, pur sempre, in atteggiamento di ricerca della verità.

La Chiesa, comunque, è tutt'altro che nuova a simili situazioni, la sua storia bimillenaria presenta una gamma di persecuzioni, crisi interne ed esterne che, lungi dall'abbatterla, ne hanno sempre favorito un profondo rinnovamento.

Il richiamo a questa storia può far scoprire indicazioni valide anche per l'impegno di evangelizzazione di oggi.

Un tuffo nel passato è sempre memoria delle proprie origini, memoria che arricchisce e fa riconoscere ogni realtà da un punto più alto di consapevolezza. E, soprattutto, è richiamo a fondamento che dà sicurezza e, perciò, rende arditi per nuove, sublimi conquiste: «è dalla rivisitazione del cammino fatto da chi ci ha preceduto nella storia della fede e del suo pensiero riflesso, ch'è possibile trarre motivi e segnali, capaci di spingere avanti la vita» (<sup>8</sup>).

C'è stato, forse, solo un altro momento nella storia della Chiesa, così delicato come il nostro: il secolo IV, il secolo dello sganciamento dal Dio-Trinità, della negazione della divinità di Cristo e, dunque, del 'secolarismo'. Perché se Cristo non è Dio, il Cristianesimo crolla, si svuota della sua sostanza, perde ogni significato l'Incarnazione e la Redenzione e il mondo si definisce nella temporalità e profanità senza più alcun rapporto autentico con Dio nella teoria e, soprattutto, nella prassi (<sup>9</sup>).

L'Arianesimo, la più terribile eresia che la Chiesa abbia mai affrontato, si ripresenta oggi, in forma nuova, scardinando ancora le basi della fede e falsando il senso più profondo del messaggio evangelico.

Ma, come nel secolo IV ci sono stati strenui difensori dell'ortodossia cristiana e, tra questi, Gregorio di Nissa, splendore della chiesa di

(<sup>7</sup>) Cfr. Editoriale, «La Civiltà Cattolica» n. 3272 (1986), p. 105.

(<sup>8</sup>) B. FORTE, *La teologia come compagnia, memoria e profezia*, Cinisello Balsamo (Milano) 1987, p. 73

(<sup>9</sup>) Cfr. K. RAHNER, *Considerazioni teologiche sulla secolarizzazione*, Roma 1969, pp. 7-11; Cfr. PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, cit. n. 23.

Cappadocia, che, con sapienza e intelligenza, ha raccolto la sfida del suo tempo, così anche oggi, non mancherà chi, tra i suoi confratelli in Episcopato, sappia accogliere la «possente e tragica invocazione» del mondo moderno ad essere evangelizzato <sup>(10)</sup>.

Gregorio di Nissa, per sofferta esperienza di vita, profonda cultura e vita spirituale d'eccezione, può essere una guida illuminata, punto di riferimento sicuro anche per un vescovo del nostro tempo.

Egli anticipò nella prassi e nell'azione pastorale, quello che sarà l'assioma della grande teologia medioevale, in particolare di S. Tommaso: *gratia non destruit sed perficit naturam*.

*Un vescovo fallito?* All'inizio del suo ministero, Gregorio deve essere apparso a tanti suoi contemporanei, un vescovo fallito.

L'imperatore Valente dal 369 perseguitava i sostenitori della fede di Nicea con pesanti accuse prima e con insidiosi provvedimenti amministrativi poi. Creò di proposito una nuova provincia: la Cappadocia seconda, dandole per capitale Tiana, sottraendola così alla giurisdizione di Cesarea di cui era vescovo Basilio, fratello di Gregorio. Il provvedimento ebbe ripercussioni in campo ecclesiastico. Il vescovo di Tiana, infatti, pretese i diritti di metropolita rendendosi così indipendente da quello di Cesarea. Basilio, perciò, per compensare la perdita delle sedi vescovili, sottratte alla sua giurisdizione, ne creò altre, perfino in villaggi, mandandovi persone fedelissime a Nicea. Creò anche una diocesi nell'insignificante paese di Nissa, non lontano da Cesarea: vi nominò vescovo il fratello Gregorio <sup>(11)</sup>, giustificandosi col dire che è «cosa migliore che l'uomo onori il luogo, anziché il luogo onori l'uomo».

La persecuzione degli Ariani non risparmiò Gregorio che, accusato da Demostene, vicario del Ponto, di aver dilapidato i beni della sua diocesi, fu deposto dal suo incarico <sup>(12)</sup>. Arrestato e processato, il vescovo di Nissa si salvò fuggendo. Vagò per due anni «in balia delle onde»,

<sup>(10)</sup> Cfr. PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, cit. n. 55.

<sup>(11)</sup> Per le opere di Gregorio di Nissa seguo l'edizione del Migne, *Gregorii Episcopi Nisseni, Opera omnia*, PG. 44; 45; 46. Turnholti (Belgium) 1638 e le traduzioni italiane: S. GREGORIO NISSENO, *La vita di Mosé*, Alba 1967; GREGORIO DI NISSA, *La verginità*, Roma 1976; GREGORIO DI NISSA, *L'anima e la risurrezione*, Roma 1981; GREGORIO DI NISSA, *L'uomo*, Roma 1982.

<sup>(12)</sup> GREG. NYSS., *Notia ex Fabricio*, PG 44,9

come egli stesso dice, finché, morto Valente nel 378, non ritornò a Nissa, accolto con entusiasmo dai suoi fedeli <sup>(13)</sup>: il suo ruolo era, comunque, offuscato e, a molti, apparve un vescovo finito.

Gregorio, genio speculativo e, soprattutto, contemplativo, difettava, in realtà, di quelle doti pratiche, indispensabili anche ad un vescovo, in quanto obbligato dal suo ufficio all'amministrazione dei beni ecclesiastici. Basilio stesso ebbe a rimproverare il fratello la cui semplicità nel condurre gli affari amministrativi della diocesi, raggiungeva l'ingenuità <sup>(14)</sup>.

Il caso di Gregorio insegna che, pur avendo il vescovo, come compito primario, quello di annunciare il Vangelo di Cristo <sup>(15)</sup>, ciò non significa che egli possa trascurare o trattare con leggerezza, il problema economico. Innanzi tutto, perché le realtà temporali, come dice il Vaticano II, hanno un valore proprio e ricevono una particolare dignità dal rapporto che esse hanno con la persona umana, a servizio della quale sono state create <sup>(16)</sup>. Inoltre perché l'economia si radica nella struttura stessa dell'uomo che, così com'è *socialis, politicus* è anche *aeconomicus*.

È vero che «l'economia è il nulla», come dice il Giancola, ma solo se considerata in modo unilaterale, sganciata, cioè dal rapporto che essa costituzionalmente ha con le altre dimensioni della persona umana! Ma «l'economia è anche il tutto», in quanto dall'economia rimane condizionato il dato biologico dell'uomo e, conseguentemente, il sussistere stesso della persona <sup>(17)</sup> e la possibilità di svolgere tante attività. È noto il detto: «*pecuniae oboediunt omnia*!». Il fatto che i vescovi, nello svolgimento del loro ministero pastorale, debbano amministrare anche i beni ecclesiastici, è attività che coinvolge principi generali e giuridici che, più d'una volta, creano problemi di interpretazione e situazioni di conflitto, persino con le autorità civili. È questo il caso di Gregorio di Nissa: un episodio antico che conserva ancora la sua attualità e dice la difficoltà di conciliare le finalità della Chiesa col possesso dei beni temporali

<sup>(13)</sup> GREG. NYSS., *Epistola VI*, PG 46, 1033-1036.

<sup>(14)</sup> BASILII MAGNI, *Epistolae*: LVIII, PG 32, 408-409; LIX, PG 32, 409-413; C, PG 32,504-505; CXV, PG 32, 529-532.

<sup>(15)</sup> Cfr. *Concilio Vaticano 2°*, *Christus Dominus*, n.12.

<sup>(16)</sup> Cfr. *Ibidem*, *Apostolicam actuositatem*, n. 7; *Gaudium et spes*, n. 36.

<sup>(17)</sup> cfr. l'interessante e profonda analisi dell'argomento in: L. GIANCOLA, *Dimensioni umane*, Cagliari 1974, pp. 227-243.

e questo stesso possesso con le leggi della comunità politica nella quale la Chiesa si trova ad operare.

Anche oggi, com'è noto, per la stesura dell'attuale Concordato, le maggiori difficoltà sono venute dalle questioni inerenti ai beni ecclesiastici.

Oggi nessuno mette in dubbio la buona fede di Gregorio, benché Demostene, fautore degli Ariani, non sia immune dal sospetto di aver agito più per motivi ideologici che per dovere del suo ufficio <sup>(18)</sup>.

Apparentemente l'autorità civile ha dato torto a Gregorio, ma, in realtà, è rimasto intatto il principio che la Chiesa ha il diritto «nativo» di possedere e amministrare i suoi beni secondo le proprie finalità <sup>(19)</sup>, anche se contemporaneamente non si può sottrarre al dovere di coscienza di amministrarli bene servendo gli uomini anche nella dimensione temporale della loro vita <sup>(20)</sup> e al dovere giuridico di rispettare, se giuste, le leggi dello Stato.

La situazione vissuta da Gregorio non è lontana da noi I «Demosteni», i censori non mancano anche oggi di chiamare in causa gli stessi vescovi. Infatti, il rinnovato interesse per la vita della Chiesa da parte di molti, pur essendo un grande bene, tuttavia, per l'eccessivo zelo di alcuni, rischia di degenerare, come la realtà odierna evidenzia abbastanza spesso. Quindi non stupisce se ciò si verifica anche nei confronti della Chiesa e più direttamente dell'Episcopato e dei singoli vescovi che dei poveri si occupano realmente. Resta il fatto della grande importanza che, anche per la Chiesa, assume il problema economico e, perciò della necessità di guardare ad esso con prudente impegno. Il Concilio Vaticano 2° non manca di sollecitare all'obbligo di formare i futuri sacerdoti all'esatta amministrazione ecclesiastica, da intendersi anche in senso economico <sup>(21)</sup> perché, a tempo opportuno, essi possano contribuire al rinnovamento delle strutture e delle regole economiche che reggono il

---

<sup>(18)</sup> cfr. J. DANIELOU, *Gregorio Nisseno*, Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano 1951, vol. 6, col 1098; cfr. J. QUASTEN, *Patrologia*, Torino 1967, vol. 2°, p. 257.

<sup>(19)</sup> cfr. *Codice di diritto canonico*, Roma 1983, can. 1254 e ss.

<sup>(20)</sup> cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alle autorità civili della Repubblica popolare di Polonia*, Varsavia 1979; cfr. *Il sacerdozio ministeriale*, doc. del 3° Sinodo dei Vescovi, Roma 1971.

<sup>(21)</sup> cfr. *Concilio Vaticano 2°, Ad Gentes*, nn. 12-16.

mondo e far sì che ogni uomo possa vivere secondo la dignità propria di persona umana <sup>(22)</sup>.

*Un vescovo attivamente presente nella storia della sua Chiesa e del suo popolo.* Alla morte di Basilio, la Chiesa d'Oriente aveva ancora da difendersi da un arianesimo radicale, quale quello di Eunomio, come da «pneumatomachi» <sup>(23)</sup> vari, da Apollinare <sup>(24)</sup> e da molti altri eretici che pullulavano come funghi.

Occorreva confutare e rispondere con sapienza e dottrina tanto a costoro come anche ad un paganesimo arrabbiato che, tentando disperatamente di riaffermare il suo diritto all'esistenza, si presentava vestito a nuovo nei panni di un'ibrida spiritualità misterico-neoplatonica, disorientando le idee sia ai cristiani che ai pagani. Occorreva allora quel che con forza si richiede oggi: «difendere e promuovere l'identità e la novità della vita cristiana in un contesto culturale tanto complesso» <sup>(25)</sup>. È allora che emerge la figura di Gregorio, come quella del vescovo più adatto a tale compito. Ormai gli occhi di tutti nella Chiesa d'Oriente guardano a lui con speranza. E l'erede di Basilio non delude: il recupero di se stesso ai compiti amministrativi della Chiesa ne ha fatto, ormai, una personalità completa! In Dio Gregorio ha trovato non soltanto le *rationes* della vita spirituale, ma ha ritrovato, o forse, scoperto, i valori delle realtà temporali e le *rationes* della (loro) economia.

Egli entra così nel dibattito culturale che investe il suo tempo e la Chiesa, mettendo efficacemente a frutto le ricchezze intellettuali e spirituali, conquistate nello studio e nella contemplazione.

Partecipe attivo del Sinodo di Antiochia nel 379 e, forse, redattore nel 381 della *Professione di fede* del Concilio di Costantinopoli, Gregorio assurge al ruolo di protagonista nella vita della Chiesa, non solo

<sup>(22)</sup> cfr. PAOLO VI, *Populorum progressio*, Roma 1967, nn. 14-21; cfr. Lettera pastorale dei Vescovi U.S.A. 1987; cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Ai Vescovi della Sardegna*, cit. n. 3.

<sup>(23)</sup> GREG NYSS. *Sermo de Spiritu Sancto*, PG 45, 1301-1334; *Quod non sint tres dii, Ad Ablabium* PG 45, 115-136; *Ex communibus notionibus, Tractatus Adversus Graecos*, PG 45, 175-186.

<sup>(24)</sup> GREG. NYSS. *Adversus Apollinarem. Ad Theophilom episcopum Alexadrinum*. PG 45, 1123-1269.

<sup>(25)</sup> *Comunione e comunità missionaria*, doc. pastorale C.E.I., Roma 1986, n. 45.

a livello teologico <sup>(26)</sup>, spirituale e pastorale <sup>(27)</sup>, ma anche filosofico-speculativo <sup>(28)</sup>.

*La cultura innanzi tutto.* Convinto che l'ignoranza è il peggiore di tutti i mali possibili, in quanto espressione di un volontario, orgoglioso opporsi alla verità <sup>(29)</sup>, Gregorio capisce che il destino dell'uomo non può essere giocato che nel campo della cultura. Egli, perciò, vi entra instaurando un dialogo con la storia del suo tempo che favorisce nella conoscenza dei preziosi tesori in essa contenuti e che egli inverte e fa risplendere, alla luce della fede, del loro nobile decoro originario <sup>(30)</sup>. Il suo impegno di vescovo è, perciò, impegno di evangelizzazione della cultura per una Chiesa che, nella città dell'uomo in cui opera, sia sempre più, fermento di verità, provocazione e speranza <sup>(31)</sup>.

*Il fascino della cultura classica.* Gregorio subì il fascino della cultura classica alla quale era stato indirizzato da suo padre <sup>(32)</sup> e dal fratello

---

<sup>(26)</sup> L'*Oratio catechetica magna* di Gregorio (PG. 45, 1-106), vera *Summa Theologiae*, rimane nella Chiesa per vari secoli unico modello e punto di riferimento di ogni riflessione teologica.

<sup>(27)</sup> E se il capolavoro della teologia spirituale di Gregorio, il «vade-mecum» per l'itinerario dell'uomo verso Dio è il *De Vita Moysis* (PG. 44,297-430), le *Homiliae* (PG. 44, 257-298; 615-754; 755-1120) si collocano tra le più alte cime della letteratura spirituale di tutti i tempi. Esse non sono prove di parola, destinate al chiuso di uno studio per una gloria dei posteri, ma fatti kerigmatici, pregni di grandi virtù (cfr. M. ADRIANI, *La civiltà cristiana. Dalle origini alla città di Dio*, Roma 1972, pp. 435-436).

<sup>(28)</sup> Gregorio approfondisce il dogma rendendone conto di fronte alle obiezioni dei filosofi. Egli esprime cristianamente, meglio di qualunque altro, come dice U.H. Von Balthasar, l'eredità spirituale dell'antica Grecia traducendo fino ai limiti del possibile, la presenza rivelata della verità cristiana, in termini concettuali. Senza paura di essere smentiti si può affermare con l'Abbagnano che Gregorio di Nissa è con Origene l'espressione massima della speculazione dei primi secoli del Cristianesimo. cfr. N. ABAGNANO, *Storia della Filosofia*, Torino 1957, vol. I, p. 257.

<sup>(29)</sup> È un pensiero attinto non solo alle fonti del Cristianesimo ma da Plotino (cfr. *Enneadi*, I-VI) e da Platone, come si può rilevare da: *Apologia* 29 b; *Simposio*, 204 a; e da *Repubblica*, 411 di; *Alcibiade secondo*, 144 a.

<sup>(30)</sup> GREG. NYSS., *De vita Moysis*, PG 44, 337. Si veda anche in traduzione italiana: *La vita di Mosè*, a cura di C. BRIGATTI, Alba 1967, p. 96; cfr. *Concilio Vaticano 2°, Nostra aetate*, n. 2; *Ad Gentes*, n. II; *Gaudium et spes*, n. 76; cfr. PAOLO VI, *Ecclesiam suam*, Roma 1964, nn. 27-38-39-45.

<sup>(31)</sup> cfr. *Atti Convegno di Loreto* 1985.

<sup>(32)</sup> Gregorio riceve la prima educazione culturale dal padre, Basilio il vecchio, famoso retore di Neocesarea sul Ponto, dal quale eredita anche l'ispirazione ad una sintesi tra retorica e Cristianesimo (GREG. NYSS., *De verginitate*, PG 46, 318-410, trad. italiana, *La verginità*, a cura di A. QUACQUARELLI, Roma 1976, *Intr.*, p. 10).

Basilio <sup>(33)</sup>. «Divenni appassionatamente innamorato della tua arte senza potermi saziare di tale passione» <sup>(34)</sup>, scriveva Gregorio a Libanio, celebre retore della corrente culturale legata ancora al paganesimo e condiscipolo di Basilio ad Atene.

Egli fu così preso dalla cultura classica, da preferire il nome di retore a quello di lettore sacro, tanto da rimandare sempre più in là la sua totale consacrazione a Dio, decisa da tempo <sup>(35)</sup>. Quando, infatti, Gregorio entra nell'ordine del Presbiterato, è un uomo oltre i trent'anni: una vocazione adulta!

*La cultura profana in prospettiva di fede.* Nel suo nuovo stato di vita, Gregorio niente rinnega dell'eredità spirituale dell'antica Grecia: un vescovo può anche rinunciare ad una cattedra universitaria, sia pure di letteratura cristiana, mai alla cultura, a meno che il suo annuncio di salvezza non voglia essere disincarnato dalla realtà storica degli uomini, rischiando, come dice oggi il Magistero della Chiesa, di restare incomprendibile e, perciò, incomunicabile <sup>(36)</sup>.

Gregorio si serve largamente della cultura profana e, soprattutto, della filosofia, per accostare i misteri della fede all'intelligenza umana. Perché s'è vero, egli dice, che «la cultura profana è sterile» <sup>(37)</sup>, è anche vero che col suo aiuto si possono far maturare nell'animo umano

<sup>(33)</sup> Si veda la prefazione a: GREG. NYSS., *Ad lectorem praefatio*, PG 44, 55: «*Divus Gregorius... de Basilio loquens praeceptorem semper appellat*» cfr. *De hominis opificio*, PG 44, 125-126; cfr. J. QUASTEN, *Patrologia*, cit., p. 257.

<sup>(34)</sup> GREG. NYSS., *Epistola XIII*, PG 46, 1049.

<sup>(35)</sup> GREG. NYSS., *Ad lectorem praefatio*, PG 44, 55: «*Sanctis libris, quos in Ecclesia lectitare et interpretari solebat, neglectis, ad raeticam profitendam animum convertit: Quam levitatem mutabilem quae consilii D. Gregorius Nazianzenus epistola 34 ad illum pluribus scripta reprehendit*»; cfr. J. DANIELOU, *Contemplation sur la vie de Moïse*, Paris 1941. *Introduit.*, p. II; cfr. GREGORII NAZIANZENI, *Epistola XI*, PG 37, 41-44; cfr. GREG. NYSS., *De Verginitate*, PG. 46,325 ss., trad. italiana: *La verginità*, cit., pp. 37-38.

<sup>(36)</sup> cfr. *Concilio Vaticano II, Gaudium et spes*, cit., n. 62; cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Consiglio plenario della cultura*, «Osservatore Romano», 18 gennaio 1987. Il papa esprime il desiderio di una presenza più efficace della chiesa nel mondo della cultura. «Con tutti i miei fratelli nell'Episcopato, egli dice, io riaffermo con insistenza la necessità di mobilitare tutta la Chiesa in uno sforzo creatore per una evangelizzazione rinnovata delle persone e delle culture».

<sup>(37)</sup> GREG. NYSS., *De vita Moysis*, PG 44, 330, trad. Ital. *La vita di Mosè*, cit., p. 86.

i frutti della virtù. E se la filosofia, che egli paragona alla Sposa del *Cantico dei Cantici*, insegna quale atteggiamento avere di fronte al divino<sup>(38)</sup> e «l'etica e la fisica possono realmente favorire un'autentica vita spirituale»<sup>(39)</sup>, occorre precisare che tutte le scienze, anche se «coltivate da chi è fuori della Chiesa», «sono beni assai utili»<sup>(40)</sup>. Perciò, soggiunge Gregorio, «è buona cosa che le ricchezze dell'intelligenza umana vengano usate per decorare il tempio dei misteri della fede»<sup>(41)</sup>.

Un valore strumentale, dunque, quello che Gregorio sembra attribuire alla cultura profana, tuttavia non tale da ridurne il significato in sé, direi, l'autonomia.

Gregorio, infatti, non esita a prospettare alla ragione i campi della ricerca nella fede, a dire ch'è più che legittimo servirsi della speculazione filosofica per rendere razionale, per quanto possibile, l'*obsequium fidei*<sup>(42)</sup>. Egli sembra preludere quel che più tardi san Tommaso dirà precisando che «coloro che si servono di elementi filosofici nel trattare della Sacra Scrittura in ossequio alla fede, non mischiano acqua al vino, ma aggiungono vino al vino»<sup>(43)</sup>. Ed è proprio sulla linea di consapevolezza del valore in sé della cultura che Gregorio ritiene indispensabile che «i cultori della virtù facciano proprie, con tutta libertà, le ricchezze della cultura profana di cui si vantano le persone estranee alla fede»<sup>(44)</sup>. Anche Mosè, del resto, «rinomato in tutto il mondo per la sua saggezza, prima di dedicarsi alla contemplazione della verità si istruì nelle scienze d'Egitto»<sup>(45)</sup>. E come Mosè molti e, tra questi, il grande Basilio, «portano la loro cultura profana in dono alla Chiesa»<sup>(46)</sup>.

<sup>(38)</sup> GREG. NYSS., *In cantica Canticorum*, ho. VI, PG 44, 885.

<sup>(39)</sup> GREG. NYSS., *De vita Moysis*, PG 44, 336, trad. ital. *La vita di Mosè*, cit., p. 95.

<sup>(40)</sup> GREG. NYSS., *De vita Moysis*, PG 44, 360, trad. Ital. *La vita di Mosè*, cit., p. 124.

<sup>(41)</sup> *Ibidem*; cfr. PAOLO VI, *Ecclesiam suam*, cit., nn. 45-46; cfr. Concilio Vaticano 2°, *Gaudium et spes*, cit., n. 62; cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Sinodo straordinario 1985* (sulla necessità dell'inculturazione del Vangelo), «Osservatore Romano», 10 dicembre 1985.

<sup>(42)</sup> GREG. NYSS., *Contra Eunomium*, PG 45, 341.

<sup>(43)</sup> THOMAE AQUINATIS, *Super Librum Boethii De Trinitate*, 2,3; cfr. Concilio Vaticano 2°, *Gaudium et spes*, cit., n. 59.

<sup>(44)</sup> GREG. NYSS., *De vita Moysis*, PG 44, 360, trad. ital. *La vita di Mosè*, cit., p. 124.

<sup>(45)</sup> S. BASILIO, *Lettera ai giovani*, a cura di C. Mazzel, Alba 1975, p. 30; cfr. GREG. NYSS., *De vita Moysis*, PG 44, 360, trad. ital. *La vita di Mosè*, cit., p. 125.

<sup>(46)</sup> GREG. NYSS., *De vita Moysis*, PG 44, 360, trad. ital., *La vita di Mosè*, cit., p. 125.

La pietra di paragone e, perciò, il criterio di verità per Gregorio rimane, tuttavia, la Sacra Scrittura. È la parola umana, egli dice, che deve essere giudicata dalla Parola di Dio e non la parola di Dio dalla ragione umana <sup>(47)</sup> perché «il profumo degli unguenti divini non è profumo delle narici, ma di una potenza noetica e immateriale» <sup>(48)</sup>. Per cui, «qualsiasi nome noi escogitiamo», egli dice, «per conoscere l'unguento della divinità, col significato di ciò che diciamo non indichiamo lo stesso unguento, ma coi termini teologici indichiamo una piccola reliquia del soffio del profumo divino» <sup>(49)</sup>. Il pensiero umano giunge sì a concepire il mistero ma «per mezzo di vestigia e bagliori, immaginando attraverso ciò che si può comprendere, per una certa analogia, ciò che non si può comprendere» <sup>(50)</sup>.

La via del conoscere umano, cioè, pur essendo valida in sé, tuttavia non porta alla comprensione totale della realtà. Essa, comunque, prepara alla fede, da essa insorge ed esce rafforzata <sup>(51)</sup>.

«E, una volta giunti alla luce della conoscenza di Dio <sup>(52)</sup> — Gregorio dice — non dobbiamo lasciare il latte della Chiesa, nostra madre, quando... fossimo costretti a familiarizzare con dottrine estranee alla fede. Le leggi e gli usi della Chiesa rappresentano il latte che nutre le nostre anime e le irrobustisce, favorendone la crescita» <sup>(53)</sup>. Con ciò, Gregorio, non intende dire che non si possa tornare a trattare con persone i cui principi sono contrari alla fede, anzi, questo lo si deve fare, egli dice. «Occorre, infatti, confutare i maestri del male che cercano di sfruttare la loro missione d'insegnamento» <sup>(54)</sup>.

Dalla cultura profana alla fede, dunque, e dalla fede alla cultura profana: un processo continuo di andata e ritorno che arricchisce e rinnova l'opera di evangelizzazione del vescovo di Nissa.

*Una sola cultura: la cultura ecclesiale.* Gregorio assume la cultura

<sup>(47)</sup> GREG. NYSS., *De anima et resurrectione*, PG 46, 49, trad. ital. *L'anima e la risurrezione*, a cura di S. Lilla, Roma 1981, p. 72.

<sup>(48)</sup> P. MELONI, *Il profumo dell'immortalità, L'interpretazione patristica di Cant. 1, 3*, Roma 1975, p. 191.

<sup>(49)</sup> *Ibidem.*

<sup>(50)</sup> *Ibidem.*

<sup>(51)</sup> GREG. NYSS., *De vita Moysis*, PG 44, 329, trad. ital. *La vita di Mosé*, cit., p. 86.

<sup>(52)</sup> *Ibidem.*

<sup>(53)</sup> *Ibidem.*

<sup>(54)</sup> *Ibidem.*

classica in tutta la sua ricchezza perfezionandola nella fede, nei suoi principi e nelle sue articolazioni, sulla linea di una nuova dimensione dell'uomo: la dimensione ecclesiale. Dimensione che si giustifica nello stesso atto creativo di Dio.

«Uomo», nel racconto biblico della creazione, per Gregorio, indica l'umanità intera <sup>(55)</sup> e, dopo l'Incarnazione e la Redenzione, si esprime in pienezza nella vita della Chiesa. La Chiesa è, infatti, la creazione di un nuovo universo: «in essa... è creato un nuovo cielo... e una nuova terra è preparata» <sup>(56)</sup>. «La sua esistenza ha inizio al momento stesso della creazione quando tutta l'umanità chiamata da Dio alla vita, viveva nell'unità» <sup>(57)</sup>: la Chiesa è, dunque, la nuova ed unica realtà il cui fondamento è l'Incarnazione del Verbo e, il suo essere, il Corpo stesso di Cristo <sup>(58)</sup>. E l'uomo è nell'appartenenza ad essa, Corpo organicamente strutturato, che si definisce nella singolarità ed universalità, come soggetto, come persona, né vi è per lui altro spazio vitale fuori di essa, come non vi è per il tralcio, staccato dalla vite <sup>(59)</sup>.

La dimensione ecclesiale è, dunque, il filo conduttore che permette a Gregorio di leggere l'uomo contemporaneamente in tutte le sue dimensioni senza perderne alcuna, distinguendole e approfondendole tutte <sup>(60)</sup>.

Curare la Chiesa è, così, curare l'uomo e curare l'uomo è curare la Chiesa. E se una sola è la dimensione dell'uomo, dimensione ecclesiale, una sola è la cultura: cultura ecclesiale che passa attraverso il cuore dell'uomo <sup>(61)</sup> e nella quale convergono tutte le altre espressioni culturali come «tutti» nel «tutto» <sup>(62)</sup>. Così, i tanti elementi di cultura classica

<sup>(55)</sup> GREG. NYSS., *De hominis opificio*, PG 44, 185, trad. ital. *L'uomo* a cura di B. Salmona, Roma 1982, pp. 93-95; cfr. B. SALMONA, *Gregorio di Nissa*, in AA.VV., *La mistica*, Roma 1984, vol. I, pp. 284-285.

<sup>(56)</sup> GREG. NYSS., *In cantica Canticatorum*, ho XIII, PG 44, 1049.

<sup>(57)</sup> P. MELONI, *Il profumo dell'immortalità*, cit., p. 185.

<sup>(58)</sup> GREG. NYSS., *In cantica Canticatorum*, ho XIII, PG 44, 1049.

<sup>(59)</sup> Gv. 15,6.

<sup>(60)</sup> PAOLO VI, *Ecclesiam suam*, cit., n. 10; cfr. B. SALMONA, *Gregorio di Nissa*, cit., p. 285.

<sup>(61)</sup> cfr. P. MELONI, *Il profumo dell'immortalità*, cit., p. 185; cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Dominum et vivificantem*, n. 67.

<sup>(62)</sup> cfr. B. SALMONA, *Gregorio di Nissa*, cit., p. 285.

presenti nelle opere «gregoriane» <sup>(63)</sup>, come la sublime poesia dei miti platonici, la dottrina della purificazione dell'anima, assunta sia da Platone che da Plotino, la dottrina della tenebra mistica di Filone unitamente a tanti altri elementi di carattere aristotelico, stoici e classico in genere, essi vi sono, non tanto piegati alle esigenze della cultura ecclesiale, quanto trasfigurati in essa. Gregorio passa dalla spiritualità intellettualistica greca alla spiritualità estatica della «*caritas*», in modo quanto mai libero e, in un certo senso, spregiudicato <sup>(64)</sup>. Nessun iato, comunque, in questa 'composizione' gregoriana tra classicità e cristianesimo, ma compenetrazione reciproca: la cultura classica serve al Cristianesimo e il Cristianesimo alla cultura classica nella valorizzazione della verità che essa contiene.

La memoria culturale del vescovo di Nissa non è cioè, un puro radicarsi nel passato, quanto un attingere alla sua ricchezza per aprirsi alla comprensione e alla edificazione del futuro: una cultura ecclesiale aperta e progressiva. La Chiesa, infatti, per Gregorio, non è una fortezza sbarata, quanto invece, come dice oggi Giovanni Paolo II, una casa invitante, con porte e finestre che rappresentano il legame con il mondo in tutte le sue dimensioni.

L'ecclesialità autentica toglie dall'isolato e compone in armonica unità le varie distinzioni in un processo di rinnovamento e progresso che la stessa fedeltà al suo fondamento reclama ed esige.

*Cultura ecclesiale in prospettiva escatologica.* Una cultura ecclesiale la cui prospettiva è chiaramente escatologica. Essa orienta la Chiesa e l'anima verso i compimenti sperati in un cammino di perfezione ch'è

---

<sup>(63)</sup> cfr. M. PELLEGRINO, *Il platonismo di S. Gregorio Nisseno nel dialogo «Intorno all'anima e alla risurrezione»* «Riv. di filos. neosc», 30 (1938), p. 438; cfr. soprattutto: J. DANIELOU, *Platonisme et theologie mystique*, Paris 1945; Idem, *Le symbole de la caverne chez Gregoire de Nysse*, Munster 1964 (43-45). Idem, *Vie de Moise*, Paris 1944, pp. 27-44; cfr. H.CH. PUECH, *La tenebre mystique chez le pseudo Denys*, «Etudes carmelitaines», 23 (1938), pp. 48-52; cfr. H.F. CHERNISS, *The Platonism of G. Nissa*, Berkeley 1930; per altra bibliografia cfr. GREGORIO DI NISSA, *La verginità, Introduzione*, Roma 1976, pp. 7-28.

<sup>(64)</sup> Tale trasfigurazione la si può cogliere direttamente attraverso la lettura delle opere di Gregorio, soprattutto di: *La vita di Mosé, L'anima e la risurrezione e L'uomo*. cfr. in proposito J. DANIELOU, *Platonisme et theologie mystique*, Paris 1945, pp. 230-235; B. SALMONA, *Gregorio di Nissa*, cit., p. 281.

impegno di ascesa spirituale e di costruzione della comunità umana <sup>(65)</sup>. Una cultura che prepara la contemplazione e spinge all'azione, alle due vie che, in un necessario, reciproco richiamo, affermano la loro inscindibile unità: esse non possono essere mai disgiunte come, al dire di Gregorio, nell'abito sacerdotale di Mosé, non va disgiunto il pettorale dalle fibbie <sup>(66)</sup>. Una contemplazione, dunque, tanto più vera quanto più coglie il nesso del mistero con la ricerca del senso ultimo del vivere e del morire umano <sup>(67)</sup>, quanto più essa, cioè, parla il linguaggio della vita! Gregorio, infatti, non esita a lasciare la tranquilla solitudine di Annesi <sup>(68)</sup> per scendere nella realtà viva della società e farne il luogo privilegiato della sua teologia. Del resto i veri contemplativi tanto più sono vicini a Dio tanto più sanno essere vicini agli uomini e ne comprendono le loro esigenze. Essi non hanno bisogno per la loro contemplazione delle alte mura di un monastero <sup>(69)</sup>: loro eremo, chiostro e cella può essere anche «il centro del villaggio dove al silenzio della Chiesa fa riscontro il chiasso del mercato» <sup>(70)</sup>.

Gregorio è profondamente convinto di quel che si dice anche oggi che un mondo senza Dio è anche conseguenza dell'annuncio di un Dio senza mondo. La via pastorale che egli persegue è, perciò, la via dell'incarnazione; la via del *Verbum che si fa carne* perché la carne si faccia *Verbum*: via dell'incontro dell'umano col divino che, mentre favorisce la penetrazione del messaggio di salvezza nella cultura umana e il riconoscimento della presenza in essa dei «germi del Verbo» <sup>(71)</sup>, grado grado ne annulla la distanza.

La meta ultima, tuttavia, è sempre al di là dell'impegno di ricomposizione unitaria assoluta di ogni tipo di frammentazione, sia etica, politica o religiosa, come del resto, al di là dello stesso pellegrinare umano. La vita spirituale dell'anima e della Chiesa è, infatti, per Gregorio, una

---

<sup>(65)</sup> cfr. P. MELONI, *Il profumo dell'immortalità*, cit., p. 186.

<sup>(66)</sup> cfr. GREG. NYSS., *De vita Moysis*, PG 44, 389; trad. ital. *La vita di Mosé*, cit., p. 168.

<sup>(67)</sup> cfr. B. FORTE, *La teologia*, cit., pp. 9-14.

<sup>(68)</sup> cfr. J. DANIELOU, *Gregorio Niseno*, cit., Enciclopedia Cattolica, col. 1098.

<sup>(69)</sup> cfr. L. LAVELLE, *La conscience de soi*, Paris 1933, pp. 138-139.

<sup>(70)</sup> cfr. B. FORTE, *La teologia*, cit., p. 10.

<sup>(71)</sup> GIUSTINO, *Apologia I* 46 e *Apologia II*, 7.8.13; in traduz. ital. a cura di G. Ederle, Roma 1944.

marcia verso la terra promessa <sup>(72)</sup>, un perpetuo, progressivo cammino esodale dall'Egitto all'ascensione al Sinai! Mosè, dopo aver raggiunto così alte cime, avverte di avere ancora sete dopo aver bevuto a sazietà, e prega come se non avesse ottenuto e supplica Dio di rivelarglisi non già in modo proporzionato alle proprie capacità, ma così come egli è. Un fatto, dice Gregorio, che si ripete esattamente anche nell'anima che tende per sua natura alla vera bellezza: l'anima tende a spingersi irresistibilmente verso la bellezza nella speranza di giungere a cogliere pienamente la figura stessa dell'Archetipo. Qui sta l'oggetto della ardita preghiera di Mosé, che supera i confini stessi del desiderio... Dio concesse a Mosé il dono di soddisfare il suo desiderio, ma non gli diede la cessazione e la sazietà di esso <sup>(73)</sup>: l'essere divino è là dove non può arrivare la comprensione dell'intelligenza <sup>(74)</sup>.

Meta trascendente, dunque, i cui segni tangibili sulla terra sono i doni della totale consacrazione a Dio: «l'anima è bella quando si consacra totalmente a Dio, quando muore per lui già nella vita terrena attraverso la mortificazione della carne <sup>(75)</sup>.

L'impegno del vescovo di Nissa è, perciò, anche quello di raccomandare e favorire la vita basata sulla verginità come porta d'ingresso ad una vita più santa <sup>(76)</sup>. «La verginità, infatti, dice Gregorio, è così potente da rimanere nei cieli presso il Padre degli Spiriti, da danzare insieme alle potenze ultramondane e da inserirsi nello stesso tempo anche nell'economia della salvezza umana facendo scendere Dio con sé fino a renderlo partecipe della vita degli uomini, elevando l'uomo al desiderio delle cose celesti, divenendo come il legame di parentela tra l'uomo e Dio e rendendo concordi, grazie alla sua mediazione, le cose che per natura sono distanti tra di loro» <sup>(77)</sup>.

Ma perché fioriscano questi doni, autentici segni profetici del

<sup>(72)</sup> GREG. NYSS., *De vita Moysis*, PG 44, 404, trad. ital., *La vita di Mosé, cit.*, p. 00.

<sup>(73)</sup> GREG. NYSS., *De vita Moysis*, PG 44, 401, trad. ital. *La vita di Mosé, cit.*, p. 181; cfr. PLATONE, *Simposio*, 211 a b c d; 212 a.

<sup>(74)</sup> GREG. NYSS., *De vita Moysis*, PG 44, 404; trad. ital. *La vita di Mosé, cit.*, p. 181.

<sup>(75)</sup> P. MELONI, *Il profumo dell'immortalità, cit.*, p. 199.

<sup>(76)</sup> GREG. NYSS., *De virginitate*, PG 46, 320, trad.ital. *La verginità, cit.*, p. 29.

<sup>(77)</sup> GREG. NYSS., *De virginitate*, PG 46, 324, trad. ital. *La verginità, cit.*, p. 36.

ritorno dell'uomo al suo stato originario di immagine divina <sup>(78)</sup>, «la Sposa», dice Gregorio, «desidera e invoca il soffio dello Spirito»: «Sorgi, Borea, vieni, o Noto, soffia nel mio giardino» <sup>(79)</sup> e il profumo delle sue nobili piante si diffonda attraverso «tutto il corpo della Chiesa in tutto l'ecumene e in tutto il mondo» <sup>(80)</sup>.

Solo il Verbo e lo Spirito Santo riporteranno, dunque, agli uomini l'unità perduta venendo ad abitare in mezzo a loro e riconsacrando le nozze con lo Sposo <sup>(81)</sup>.

Quando tu, Pietro, vescovo di Tempio, come il tuo confratello in episcopato, Gregorio di Nissa, sarai giunto a tanto: avrai, cioè, tentato di liberare il tuo popolo dall'ignoranza, il peggiore di tutti i mali possibili, avrai evangelizzato la cultura e avrai sparso a piene mani i «*semina verbi*», fiducioso nello Spirito che feconda, allora sarà una nuova, rigogliosa primavera anche per la Chiesa sarda. In te allora sarà fiorita la verga del sacerdozio, «quella che non assorbe nessun umore dalla terra onde giungere a fioritura, ma produce da se stessa il frutto di nocciolo, amaro e aspro all'esterno, dolce e buono di dentro» <sup>(82)</sup>, non verrà meno la potenza del tuo occhio né il tuo volto subirà deturpazione.

Allora sarai chiamato realmente col titolo di grandissimo onore di «servitore di Dio» <sup>(83)</sup>.

Questo è l'augurio.

---

<sup>(78)</sup> GREG. NYSS., *De hominis opificio*, PG 44, 177; 256, trad. ital. *L'uomo*, cit., p. 37. cfr. Idem, *Quid sit ad imaginem Dei*, PG 44, 1327; cfr. R. LEYS, *L'image de Dieu chez Gregoire de Nissa*, Bruxelles 1951; cfr. B. SALMONA, *Il progetto di Dio sull'uomo*. Analisi del *De hominis opificio* di Gregorio di Nissa, in «*Temi di antropologia teologica*». Teresianum, Roma 1981, pp. 343-376.

<sup>(79)</sup> P. MELONI, *Il profumo dell'immortalità*, cit., p. 205.

<sup>(80)</sup> *Ibidem*, p. 198.

<sup>(81)</sup> *Ibidem*, p. 185.

<sup>(82)</sup> GREG. NYSS., *De vita Moysis*, PG 44, 428, trad. ital. *La vita di Mosé*, cit., p. 217.

<sup>(83)</sup> *Ibidem*.



MARTINO CAMBULA

DALL'USO SCIENTIFICO  
ALL'USO FILOSOFICO DELLA RAGIONE.  
UN ITINERARIO DI RICERCA TRA FISICA E FILOSOFIA OGGI

**1. Descrizione dei termini del problema.**

Senza voler in nulla screditare la razionalità scientifica, sottoponendola ad un processo — come oggi accade — ispirato a principi critici non immuni da suggestioni irrazionalistiche di moda, ma senza neppure indulgere — sul versante opposto — a una acritica sopravvalutazione della sua struttura, e dei suoi paradigmi, delle sue procedure e dei suoi metodi, l'intenzione che guida il percorso «filosofico» qui descritto è quella di raccogliere un breve repertorio di testi recenti, significativi e rilevanti, per una definizione approssimata del valore conoscitivo delle scienze sperimentali, e in particolare della fisica. Anzi l'ipotesi che si vuole qui avanzare, sulla scorta di alcune letture, rigorosamente selezionate in base a un principio di non-ripetizione, è che proprio oggi il discorso della fisica e un certo discorso sulla fisica «mostrano» — in senso wittgensteiniano — un'ambivalenza epistemica, dalla quale emergono due domande, classiche nel contenuto, ma legate nella forma al dibattito di questi ultimi anni.

1) quali sono i limiti oggettivi della conoscenza scientifica, e della conoscenza fisica in particolare?

2) la struttura della conoscenza scientifica è una struttura chiusa invalicabilmente nel cerchio dell'esperienza empirica? o è invece una struttura aperta ad altre forme rigorose di sapere, non alternative, ma integrative del sapere ipotetico-deduttivo delle scienze?

Il senso delle due domande diventa perspicuo e assume le sue precise dimensioni filosofiche, se di esse si dà una lettura dentro il contesto della

«Nuova filosofia della scienza»<sup>(1)</sup>, dopo Russel, Wittgenstein e Popper.

Il punto di riferimento essenziale di tale contesto è la crisi della concezione neopositivistica della scienza («una teoria scientifica ha senso se, e soltanto se, empiricamente verificabile») che ha messo in movimento la situazione e ha fatto maturare altre «*Immagini filosofiche della scienza*»<sup>(2)</sup>.

L'ampliarsi dell'orizzonte epistemologico, col ritorno della metafisica nell'ambito dei discorsi «significanti» (sia pure solo in funzione propedeutica alla scienza: Popper) è di notevole importanza: non solo perché rende possibile una concezione più adeguata e più critica della scienza stessa e della sua storia, ma anche perché la «ragione» va ritrovando le sue dimensioni filosofiche, col riappropriarsi di funzioni e di usi «argomentativi» specifici.

Per un modello concettuale idoneo a cogliere la complessità del sapere scientifico non è più sufficiente la formula della riproducibilità galileiana delle «sensate esperienze e matematiche dimostrazioni».

Il soggetto produttivo delle teorie scientifiche è sempre, almeno in parte, un soggetto collettivo; e il loro paradigma è una «costellazione generale» di cultura: «on entire constellation of beliefs, values and techniques, and so on, shared by the members of a given community»<sup>(3)</sup>.

(<sup>1</sup>) H.I. BROWN, *Perception, Theory and Commitment, The New Philosophy of Science*, Precedent Publishing, Inc. 1977 (trad. ital. *La nuova filosofia della scienza*, Laterza, Bari 1984, pp. 171-200). Per le prospettive più recenti della filosofia analitica, si veda il volume collettivo «viennese» *Wo steht die Analytische Philosophie heute?* herausgegeben von L. NAGL und R. HEINRICH, Wiener Reihe, Themen der Philosophie, Band 1, R. Oldenbourg Verlag, Wien-München 1986.

(<sup>2</sup>) F. BARONE, *Immagini filosofiche della scienza*, Laterza, Bari 1983, pp. 209-230; e M. PERA, *Dal neopositivismo alla filosofia della scienza* (in AA.VV., *La filosofia italiana dal dopoguerra ad oggi*, Laterza, Bari 1985), pp. 131-159.

(<sup>3</sup>) TH. S. KUHN, *The structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago 1970 (1962) (trad. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1984 (1969), Poscritto 1969, p. 219). Ampi sviluppi e approfondimenti del concetto di «paradigma» in ID., *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, The University of Chicago Press, Chicago/London 1977 (trad. it., *La tensione essenziale. Cambiamenti e continuità nella scienza*, Einaudi, Torino 1985). Notizie di una revisione critica delle proprie idee, Kuhn le affida a M. PIATTELLI PALMARINI, *S come cultura. Protagonisti luoghi e idee delle scienze contemporanee*, Mondadori, Milano 1987, pp. 139-142 (della propria opera dice: «poco esauriente e piena di concetti mal definiti»; delle rivoluzioni scientifiche: «avvengono quando si trasforma una tautologia in una teoria scientifica, o inversamente, quando una teoria viene ridotta a una semplice tautologia»). Per un'analisi critico-comparativa, cfr. G. POLIZZI, *Sul metodo nella storia delle scienze. Per una lettura delle metodologie di Bachelard e Kuhn*, in «Nuova corrente», XXVIII (1981), pp. 349-376.

E inoltre, al di là dell'immagine kuhniana, secondo la quale l'impresa scientifica si iscrive, quando ai suoi attori, nel quadro tipico dell'«agire comunicativo»<sup>(4)</sup>, si profilano elementi specificamente filosofici che condizionano sia il «contesto della scoperta scientifica», sia le fasi segmentate dalle procedure «giustificative»: di prove e dimostrazioni, di congetture e confutazioni, di controllo empirico, di tentativi di falsificazione<sup>(5)</sup>.

Alcuni episodi esemplari di storia della scienza «mostrano» come le discussioni e le controversie scientifiche nascono, si sviluppano e si decidono all'interno di un contesto culturale dove gli elementi eterogenei e disorganici della conoscenza comune si mescolano con assunzioni metafisiche che contaminano non solo il senso «puro» e immediato dei termini e dei problemi specifici del discorso scientifico, ma ne arricchiscono e ne modificano, in tutta la sua lunghezza e profondità, l'intero campo semantico.

La vittoria di una determinata teoria scientifica (es.: teoria ondulatoria) su una teoria scientifica rivale (es.: teoria corpuscolare), entrambe con la medesima base osservativa, è dovuta, solo in parte, a elementi di prova «cruciali e forti» sul piano empirico.

La medesima costellazione di dati osservativi si dispone e si struttura in forme e figure concettuali e discorsive diverse in corrispondenza e in dipendenza dai principi costitutivi di base della visione complessiva del mondo. Contrariamente a quanto pensavano i neopositivisti del Circolo di Vienna, l'immagine di una «concezione scientifica del mondo» — l'immagine della scienza — che emerge dalle più recenti analisi storiografiche ed epistemologiche, non è esaustivamente descrivibile nei termini di una teoria o di un sistema di enunciati fattuali sintatticamente

---

(4) J. HABERMAS, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Surkamp. Frankfurt a.M. 1981, Vol. 1 (trad. it., *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna 1986, Vol. 1).

(5) K. POPPER, *Die Beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, J.C.B. MOHR, Tübingen, 1979 (trad. it., *I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza*, Il Saggiatore, Milano 1987); *ID.*, *Postscript: After Twenty Years*, 3 voll., 1956, 1983; (trad. it., *Poscritto alla logica della scoperta scientifica*, 3 voll., Il Saggiatore, Milano 1984). Nella Introduzione, 1982, al 1 vol. è reperibile qualche spunto di chiarificazione e novità per gli specialisti, anche in vista di necessarie correzioni o puntualizzazioni nell'interpretazione «vulgata» delle altre opere di Popper; così pure nell'«Epilogo metafisico» del 3 vol. dedicato a *La teoria dei quanti e lo scisma nella fisica*. Per la letteratura critica in Italia, A. NEGRI, *Il mondo della insicurezza. Dittico su Popper*, F. Angeli, Milano 1983.

ordinati ed empiricamente verificabili. L'ordine logico-sintattico è appunto un ordine linguistico, i cui elementi «molecolari e atomici» (sostantivi, verbi, aggettivi, connettivi logici) si producono e si formano secondo le regole d'uso del proprio contesto culturale.

Le teorie scientifiche, a partire dalle loro forme linguistiche, si vanno rivelando alle microanalisi storiche ed epistemologiche, sempre più intessute di elementi, formalmente differenti ed eterogenei, del sapere e del sentire e del vivere «comuni». Su questo punto nodale della riflessione filosofica (sulla natura del sapere scientifico) dovremo tornare, con maggiore impegno analitico, nell'ultima parte del presente lavoro, proprio perché la natura o la struttura complessa della razionalità scientifica risulta costituita da elementi compositivi diversi. L'esperienza «pura», immune, nei suoi dati e nei suoi contenuti osservativi, da contaminazioni di elementi eterogenei ed estranei (ad es. da «preconcetti» teorici) si è dimostrata ormai un'astrazione. Così è caduta, per inconsistenza, ammessa dall'autore stesso, la teoria delle esperienze elementari di Carnap (*Elementarerlebnisse*). I tratti patologici del discorso di Carnap sono gli stessi dell'empirocriticismo di Avenarius e di Mach o della teoria dei protocolli e del linguaggio fisicalista di Neurath. La critica di questi modelli di rappresentazione, di comprensione e di analisi del sapere scientifico è già implicita nelle scoperte della psicologia della forma.

Al di fuori di una «*Gestalt*» che lo fonda e lo rende possibile logicamente, prima di strutturarlo epistemicamente, l'implesso dei dati osservativi non esiste scientificamente: è solo pulviscolo di sensazioni erratiche, anarchia d'impressioni sensibili o di stimoli psichici, comunque assenza, o esperienza «impossibile».

Le stesse note e rilievi critici colpiscono alla radice i progetti teorici (ad esempio quelli di Carnap e Neurath) di costruzione di linguaggi artificiali perfetti, immuni dalle equivocità congenite del linguaggio comune e delle sue regole d'uso. Anche in questo progetto, i materiali di costruzione non potrebbero non essere prelevati dal circuito del «commercio» linguistico in atto nell'«agire comunicativo» della comunità. Qualsiasi discorso scientifico, per quanto aspiri a costituirsi secondo un modello perfetto di logicità e di empiricità «pure», non potrà rendersi autonomo e immune dalle «*regulae significandi*» del discorso «umano». Anche lo scienziato è un uomo: le sue pratiche scientifico-discorsive di laboratorio — pur nel loro affinamento e nella loro formulazione di laboratorio —

non sono pensabili senza un legame con i contenuti e le forme del discorso comune e dell'*operari* umano: in essi è contenuto il codice genetico anche dei discorsi scientifici. Ora — e concludiamo questa parte del ragionamento che, come ho detto, dovremo sviluppare in seguito — è proprio dai livelli di costituzione elementare del linguaggio comune, da quelli che potrebbero denominarsi i moduli cellulari della sua composizione (forma e contenuti originari dell'evoluzione linguistica) che la struttura originaria del linguaggio, come «*Kommunikatives Handeln*», si trasmette, lungo un processo di sviluppo filogenetico, e si riproduce nelle strutture del discorso scientifico, anche ai livelli più alti e formalizzati della sua evoluzione.

In termini più sintetici: ogni concezione scientifica del mondo si iscrive — e non solo per generazione spontanea — nei quadri di una visione (intuizione) filosofica del mondo; ogni «*Wissenschaftliche Welttauffassung*» nasce e, in parte, si forma all'interno di una «*Weltanschauung*».

Tra i due quadri rappresentativi, secondo due modalità diverse del rappresentare, non si può certo stabilire una corrispondenza: a fronte e contro elementi *intuitivi* prevalenti nella *Weltanschauung* (es.: moto apparente del sole) stanno elementi *controintuitivi*, talvolta caratterizzanti, della *Welttauffassung*. Ma le correlazioni, fra i due livelli di rappresentazione e di realtà sono molteplici (come vedremo).

Ecco ora un caso empirico esemplare, desunto dalla storia della scienza, in cui si mostra come nel sottosuolo delle teorie scientifiche agiscano costituzionalmente presupposti metafisici. Nella celebre controversia sull'elettricità animale tra Galvani e Volta si arrivò ad un punto in cui stava per imporsi una soluzione conciliativa. «Chi non vede che con diversi vocaboli diciamo ognuno di noi lo stesso?», «aveva scritto Galvani quando era tentato dal compromesso. In realtà non era questione di vocaboli, era questione di concetti, anzi di presupposti. Un presupposto fisico consentiva a Volta di passare dalle sue esperienze alla conclusione che la torpedine, e poi la rana e in genere tutti gli animali, sono delle pile; un presupposto biologico autorizzava Galvani a concludere, dalle medesime esperienze, che la rana è una bottiglia di Leida organica... le teorie interpretative di Galvani e Volta funzionano da Gestalten rispetto

alle esperienze del loro domino e danno luogo a sistemi concettuali osservativamente equivalenti''»<sup>(6)</sup>.

Nonostante la loro equivalenza empirica, le due teorie restano incompatibili come sistemi concettuali proprio perché alla loro origine e a loro fondamento stanno due opposte «assunzioni metafisiche»: «il vitalismo biologico contro il materialismo fisico».

Dunque, proprio nell'ambito delle ricerche e delle teorie scientifiche, che erano state il «luogo» della sua eclissi, la razionalità filosofica (e perfino metafisica) riappare nella sua ineliminabilità dal quadro dell'autentico sapere umano. Anzi si va ripresentando come la «pars posterior» di esso. La razionalità scientifico-tecnologica infatti non può prescindere, non solo nei suoi «presupposti», ma tantomeno nei suoi usi — se vuol dare ad esse uno scopo non contraddittorio — dalle forme della razionalità argomentativa e dialettica, in alcuni casi allusiva e metaforica, della filosofia.

Nel dominio immediatamente contiguo della ragione tecnico-strumentale (organizzazione della vita sociale, della produzione industriale, dello Stato e perfino delle istituzioni religiose), la ragione pratica si va riappropriando di uno spazio etico dove riscrivere le risposte alla domanda: quale uso fare, (per quali fini) da parte dell'uomo, della sua intelligenza, della sua esistenza e dei suoi prodotti tecnologici?

La crisi della razionalità scientifico-tecnologica, gli stessi limiti epistemici connaturati alle scienze, in particolare alla luce dell'uso della razionalità dialettico-argomentativa come condizione di possibilità di ogni discorso scientifico, rinviano, come a loro principio risolutivo, alla razionalità filosofica.

Razionalità «del pratico», «del politico», «del morale» e perfino «del sacro» sembrano di nuovo implicate e mescolate, come principi e come fini, nella razionalità specifica dei sistemi scientifici della ragione. Dall'uso scientifico-strumentale, la ragione passa per evoluzione

---

<sup>(6)</sup> M. PERA, *La rana ambigua. La controversia sull'elettricità animale tra Galvani e Volta*, Einaudi, Torino 1986, pp. 180-181. Sulla inadeguatezza dei «paradigmi» di Kuhn, cfr. A. F. CHALMERS, *What is this thing called Science?* (trad. it., *Che cos'è questa scienza?*, Mondadori, Milano 1979, pp. 110-114, «La confusione dei tre punti di vista negli scritti di Kuhn»).

quasi biologica, all'uso filosofico-morale <sup>(7)</sup> e all'uso teoretico-metafisico.

Ho accennato — sopra — alle «contaminazioni» metafisiche delle teorie e delle categorie scientifiche. Ora, non per negare alla scienza quel che è della scienza, trasgredendo il divieto di attribuirlo indebitamente alla metafisica, alla filosofia, ma proprio per circoscrivere con linee epistemologiche più marcate e più nette la struttura del sapere scientifico e per rilevarne tutta la «complessità» <sup>(8)</sup>, va detto che una definizione storico-descrittiva del sapere è ineliminabile da qualsiasi analisi logica ed epistemologica. I termini, i concetti, gli enunciati scientifici, in forza del loro contesto storico-genetico non si costituiscono allo stato «puro» come l'esito di un processo di rarefazione dei contenuti materiali, ma sono piuttosto «luoghi» di raccolta «sintetica» dei materiali stessi. I concetti sono intessuti nei fatti dell'esperienza e i fatti si intessono nei valori non solo etici, ma anche religiosi. Come i termini e i concetti empirici sono «carichi» di teoria, così i concetti teorici sono «carichi» di esperienza; anzi sono configurabili come punti di condensazione dell'esperienza stessa, ad alto contenuto semantico e concettuale.

Va detto, in sostanza, senza nulla togliere al valore empirico e ipotetico-deduttivo delle teorie scientifiche, che nel discorso scientifico si verifica un fenomeno analogo a quello estetico della «mescolanza degli stili» che caratterizza le produzioni discorsive della letteratura e dell'arte (Auerbach). Come in un'opera letteraria s'intrecciano, composti talvolta secondo un piano e un progetto modulare, tutta una varietà di stili espressivi e narrativi, dal più elevato al più dimesso, in un intersecarsi di generi letterari eterogenei, analogamente nel tessuto del discorso scientifico — almeno allo stato nascente — s'intrecciano e s'intersecano contenuti empirici immediati, assunzioni metafisiche, gusti estetici, valori etico-religiosi.

---

<sup>(7)</sup> Per l'approfondimento scientifico, assai originale, si veda G. PRODI, *Gli artifici della ragione*, Ed. Il Sole 24 ore, Milano 1987; e *Alla radice del comportamento morale*, Marietti, Torino, 1987.

<sup>(8)</sup> G. POLIZZI, *Modi di sapere, oltre la modernità*, in AA.VV., *Etica e linguaggio della complessità*, F. Angeli, 1986, pp. 9-22; ID., *Forme di sapere e ipotesi di traduzione*, F. Angeli, 1984; sui modi di pensare e di sviluppare l'argomentazione etica («ethische Argumentationsform») in relazione alla complessità sociale, con interessanti indicazioni metodologiche e teoretiche, vedi S.H. PFURTNER, *Zur wissenschaftstheoretischen Begründung der Moral*, in *Theorie Technik und Moral*, hrsg. von N. Luhmann und S.H. Pfurtner, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1978, pp. 176-266.

Certo, nel laboratorio asettico dell'epistemologia, i singoli elementi sono isolabili e prelevabili dal loro plesso epistemico originario, ma resta fermo che senza riferimento ad esso non sono valutabili nel loro contenuto conoscitivo e nel loro valore gnoseologico.

Siamo, dunque non solo alla riabilitazione della ragione pratica nella sua funzione di criterio di demarcazione tra prescrizioni di atti buoni (perché ordinati al fine ultimo dell'uomo) e divieti di atti illeciti (perché contraddittori rispetto al fine), ma anche a una «riedizione» dell'uso metafisico della ragione, secondo un modello di «metafisica problematica».

Non è certo una novità, almeno per chi ripercorre criticamente la storia della metafisica occidentale. Secondo la sua genesi storica (Platone, Aristotele) e secondo la sua costituzione epistemologica (argomentazione dialogica e confutatoria), allo stato nascente, la metafisica si era assunta il compito specifico della problematizzazione radicale e totale dell'esperienza, dunque anche dell'esperienza conoscitiva. Nell'autoesame di questa, il momento critico era a statuto. La dogmatizzazione della metafisica è avvenuta in epoche successive, lontane non solo nel tempo, ma nella cultura materiale di base, dallo spirito e dalle intenzioni delle origini: in periodi di forte dominanza razionalistica e di anguste elaborazioni scolastiche.

La densità del contenuto ontologico originario del principio d'identità, e il suo sviluppo, anche problematico, nella metafisica dell'«actus essendi» di Tommaso d'Aquino — difficilmente confutabile dopo gli studi di Geiger in Francia e di Fabro in Italia — hanno subito un processo di rarefazione semantica, prima nei commenti logico-formali della seconda scolastica, e poi nelle versioni del razionalismo da Cartesio a Leibniz fino a C. Wolf. Questa evoluzione in senso dogmatico-razionalistico della metafisica classica è dimostrata da un fatto di notevole rilevanza teoretica: alla progressiva perdita di senso del principio d'identità hanno fatto preciso riscontro il prevalere, nella filosofia in generale, del principio di ragione sufficiente (nella formula leibniziana: *Nihil est sine ratione*) e la conseguente, sempre più netta distinzione, tra verità di ragione e verità di fatto. È noto che la conoscenza storica che Kant aveva della Metafisica era limitata a questo modello razionalistico. E di quanto esso apparisse angusto, perfino a lui, passato già attraverso la «Analytik der Begriffe», e la «Analytik der Grundsätze», si ha indizio nei «Beweisgründen der spekulativen Vernunft, auf das Dasein eines höchstens Wesen

zu schliessen», proprio in uno dei nuclei teoretici oggi più significativi della «dialettica trascendentale» e dell'intera *Critica della ragione pura*. La conclusione di Kant è chiara: la cosa in sé non è *conoscibile*, ma è *esistente*; e, forse, come conclusione è meno radicale di quanto egli pensasse.

La dimensione ontologica dell'inconoscibile — poi negata nel passaggio da Kant a Fichte — resta ferma sull'altro versante del «*confine*» segnato dalla ragione: è quella zona della totalità divisa e lacerata che, irriducibile, si specchia nelle *idee*.

## 2. Limiti della conoscenza fisica e «aperture» filosofiche della razionalità scientifica.

### 2.1. Del limite della scienza in generale e del suo significato filosofico.

Nel circoscrivere i limiti della conoscenza scientifica, una precisazione d'intenti metodologici è ancora d'obbligo: l'operazione da compiere non è propriamente quella di mettere a nudo le contraddizioni logiche dello scientismo <sup>(9)</sup>; né di discutere criticamente e con equilibrio il bilancio non del tutto favorevole delle «scienze applicate» nel produrre migliori condizioni di vita <sup>(10)</sup>; e neppure di affrontare, nella sua circoscrizione convenzionale, il problema epistemologico dei fondamenti <sup>(11)</sup>; o il tema, assai dibattuto, della crisi della ragione <sup>(12)</sup>. Pur operando

---

<sup>(9)</sup> N. PETRUZZELLIS, *La crisi dello scientismo. Riflessioni su K.R. Popper, il Neompirismo e il Razionalismo critico*, Nuovo Ist. Edit. Italiano, Milano 1983; H. HRACHOVEC, *Gegenstand, Nutzen un Grenzenn semantischer Wahrheits theorien*, in AA.VV., *Wo steht die Analytische Philosophie heute?*, cit., pp. 82-102.

<sup>(10)</sup> G. SERMONTI, *Il crepuscolo dello scientismo. Critica della scienza pura e delle sue impurità*, Rusconi, Milano 1971.

<sup>(11)</sup> A. GARGANI, *Il sapere senza fondamenti. La condotta intellettuale come strutturazione dell'esperienza comune*, Einaudi, Torino, 1975; V. MITTELSTRASS, *Die Möglichkeit von Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974 (in particolare il n. 4 «Wider den DinglerKomplex», sec. il quale: «In der Wissenschaftstheorie geht ein Genspenst um: der Dinglerismus», p. 84). Per una buona sintesi, si veda O. TODISCO, *La crisi dei fondamenti: Introduzione alla svolta epistemologica del XX secolo*, Borla, Roma 1984.

<sup>(12)</sup> AA.VV., *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umana*, a cura di A. GARGANI, Einaudi, Torino, 1979; nella prospettiva della cosiddetta «secolarizzazione», G. VATTIMO (a cura di), *Filosofia '86*, Laterza, Bari 1987; a una discussione, ampia e acuta come sempre, del punto di vista di Popper, è dedicato lo studio di M. PERA, *Popper e la scienza su palafitte*, Laterza, Bari 1981, 1982<sup>2</sup>.

sulle linee di confine, che legano fra loro tutti questi ambiti di ricerca, si intende qui mettere a tema, in maniera specifica, la definizione del concetto di *limite* della scienza fisica e, per analogia ed estensione, quello più generale della razionalità scientifica, per metterne in luce le strutturali aperture filosofiche.

Lo farò — come ho già accennato — selezionando un breve repertorio di testi che, pur prodotti nell'ambito giurisdizionale della fisica, hanno una rilevante valenza filosofica. Questi testi, sottoposti ad una lettura in *sviluppo* e assunti a tratti come *pre-testo*, sono desunti, in prevalenza, da alcune opere significative sulla incompletezza della razionalità scientifica del fisico «viennese» H. Pietschmann<sup>(13)</sup>.

La caratterizzazione scientifica e umana dell'autore è indiziabile già nel titolo, dal sapore un po' enfaticamente apocalittico, della sua opera più aperta alla filosofia e, nello sfondo, anche alla telotogia: *Das Ende des naturwissenschaftlichen Zeitalters* (*La fine dell'era delle scienze naturali*).

Herbert Pietschmann, ordinario di fisica teorica all'Università di Vienna, ma attivo anche nel settore sperimentale della fisica delle particelle e delle più recenti applicazioni tecniche, interessato alle nuove programmazioni tecnologiche, emerge dalla sua opera con una personalità intellettuale molto ricca e certamente eccedente (quasi con insofferenza) rispetto al suo ruolo istituzionale di scienziato. Dal nucleo originario e forte delle sue conoscenze fisiche, si aprono, per evoluzione naturale, tutta una serie di percorsi teorici (itinerari mentali) che convergono verso la costruzione di un modello di comprensione «integrato» dell'uomo nel mondo: una sorta di *macroparadigma* o di *Gestalt* a funzioni multiple e polidimensionale. Lo studio fisico-matematico della natura, inseparabile dallo studio chimico-biologico, al limite del suo dominio conoscitivo rinvia l'autore ai domini della filosofia, della poesia, della teologia, e anche ad alcuni nuclei del pensiero orientale.

---

(13) H. PIETSCHMANN, *Die drei Grenzen physikalischer Erkenntnis*, in «*Philosophia naturalis*», vol. 17 (1978), pp. 90-98; *Das Ende des naturwissenschaftlichen Zeitalters*, Verlag Ulstein, Frankfurt/M. Berlin - Wien 1983 (1 ed. Paul Zsolnay Verlag, Wien - Hamburg 1980). L'opera si articola in dodici capitoli, di cui i più significativi, nella prospettiva del nostro itinerario, sono: 1. «Was ist Naturwissenschaft?»; 2. «Das Weltbild der Naturwissenschaft»; 3. «Die Konstruktion der Wirklichkeit»; 5. «Die elimination del Widerspruchs»; 6. «Andere Weltbilder»; 10. «Drei Stationen des Fortschritts»; 12. «Die Zeitwende»; *ID.*, Essay über den Zufall, in «*Zeitschrift für Ganzheitsforschung*», 21 Jahrgang (1977), p. 226. Ometto altri saggi e altre opere non utilizzati, perchè non pertinenti, nel presente lavoro.

Platone, Hegel della *Fenomenologia*, Goethe, il prologo e alcuni «luoghi» trinitari del Vangelo di Giovanni, le Epistole paoline, interpretate come una prospettiva teologica di ricomposizione organica della realtà «divisa» e dell'esistenza «lacerata», non figurano come elementi sovrastrutturali o esornativi del discorso scientifico di Pietschmann, ma funzionano nella costruzione e nella cotituzione del testo, come cellule vive di una sinapsi ad alta densità comunicativa, strutturata su livelli differenti, ma non reciprocamente estranei, di significazione: scienze naturali, filosofia, e alcuni temi della teologia neotestamentaria.

L'esperienza scientifica e filosofica non sono quindi sezioni chiuse all'esperienza religiosa della fede: la razionalità filosofica, pur non svolgendo compiti epistemici di preambolo o di enunciato preliminare (= *conditio sine qua non*) all'*intellectus fidei*, assume tuttavia funzioni dispositive (di servizio) alla ricerca di quei significati ulteriori e finali della totalità dell'esperienza che sono contenuti nel discorso teologico. In verità Pietschmann, attenuando eccessivamente le differenze specifiche dei diversi ambiti concettuali e discorsivi (scienza, filosofia, poesia, teologia), e rimarcandone, per converso, i parallelismi e le corrispondenze — con uno stile non troppo dissimile da *The Tao of Physics* di F. Capra (1975) — dà l'impressione che tutto il suo discorso soggiaccia spesso a «slittamenti semantici» dei vari livelli descrittivi fino a farli apparire come «intercambiabili». Ma in questo caso la fede non sarebbe assorbita dalla ragione, e viceversa? La finezza e la complessità delle analisi comparative, e per così dire di stratigrafiche, che sarebbero necessarie per progettare, anche a grandi linee, un programma minimo di risposta a tale domanda, ci porterebbero a scendere in profondità nel terreno delle più delicate «quaestiones disputatae» della teologia cristiana <sup>(14)</sup>.

Ma il tema, pur contiguo al nostro, è di stretta pertinenza disciplinare di un'epistemologia teologica che, in questi ultimi anni si va faticosamente costituendo come disciplina nuova e rinnovatrice del sapere

---

<sup>(14)</sup> Per un profilo tematico e problematico aggiornato: H. KÜNG, *Theologie im Aufbruch*, R. Piper, München, 1987 (trad. it., *Teologia in cammino. Un'autobiografia spirituale*, Mondadori, Milano 1987); l'ampiezza e profondità della discussione critica che la teologia di Küng ha aperto nella cultura tedesca è acutamente documentata in H. ALBERT, *Das Elend der Theologie*, Heidelberg 1979 (trad. it., *La miseria della teologia*, Borla, Roma 1985). Temi affini in casa nostra sono svolti, con stile brillante e polemico, ma senza la classica «rabies theologorum», da D. ANTISERI, *Gloria o miseria nella metafisica cattolica italiana?*, Armando, Roma 1987.

teologico. Dobbiamo perciò rinviarlo. Torniamo, dunque, a Pietschmann e alla sua definizione del «limite» gnoseologico della fisica, come condizione trascendentale (naturale) dell'apertura delle conoscenze sperimentali alla filosofia e, in forma allusiva, alla teologia:

«Va rigorosamente distinto il concetto di "limite" (*Grenze*) dal concetto di "fine" (*Ende*). Mentre è senza senso (*sinnlos*) che cosa c'è dopo la fine di una realtà o di un processo, è invece caratterizzante per il (concetto di) limite che esso separi (*trennt*), l'uno dall'altro, due domini (*Bereiche*), in maniera tale però che al di là del limite esista sempre qualcosa, intorno alla quale non solo è sensato (*sinnvoll*) il domandare, ma deriva anzi dalla natura stessa (del limite). Così, ad esempio, si parla della fine di uno strumento di misurazione; ma, invece del limite di una regione»<sup>(13)</sup>.

Il concetto di limite implica dunque nel suo contenuto formale una contiguità; non solo, ma una contiguità e correlazione «comunicativa» tra i domini di cui è limite. Una modalità, dunque, della correlazione, funzionale alla natura degli oggetti correlati.

Nel caso empirico del limite delle conoscenze fisiche, come della distinzione tra i vari livelli o ambiti del sapere concettuale, va rilevato che non è in discussione quello che si potrebbe definire il limite del conoscere *ex parte subiecti*, cioè il limite delle conoscenze storicamente e attualmente ottenute dalla comunità degli scienziati. Sotto questo aspetto il limite è solo temporale e del tutto provvisorio; e certamente aperto al progresso. Proprio il progresso nell'alternarsi delle sue tappe storiche di scienza normale, di crisi e di rivoluzioni scientifiche, rende inconsistente l'immagine di un sapere come una «immane tautologia». I limiti del soggetto storico del sapere — dove l'uomo può teoricamente arrivare nelle scoperte scientifiche — si articolano nelle «determinazioni deboli» dei principi della razionalità umana, e con essa coincidono. Ma per circoscriverle occorre sempre aspettare la risposta della storia, che nel suo gioco di sviluppi multidirezionali elude il problema rinviandolo sempre al futuro della ricerca e dei suoi risultati.

In senso più proprio e formale, invece, la domanda intorno al limite delle conoscenze fisiche e — per estensione — della razionalità scientifica in generale —, si riferisce ai limiti *ex parte obiecti*, cioè ai limiti

---

(13) H. PIETSCHMANN, *Die drei Grenzen physikalischer Erkenntnis*, cit., p. 90.

strutturali e ontologici inerenti alla ragione scientifica in quanto essa è rapporto conoscitivo, «oggettivante», con le cose: la realtà non è tutta «oggettivabile».

È certo che questo limite «trascendentale» delle conoscenze scientifiche intorno al mondo si storicizza e si concretizza anche come «limite tecnologico» e come «limite metodologico».

Il progresso delle conoscenze fisiche, la novità delle idee nella Fisica, sono fortemente legati all'affinarsi delle tecnologie sperimentali. Prendiamo ad esempio l'Astronomia e la Fisica delle particelle elementari: l'impiego dei satelliti fuori dall'atmosfera terrestre e degli acceleratori di particelle ha reso possibile in questi ultimi anni una raccolta di dati sperimentali superiore, per quantità e qualità, per significato e rilevanza, a qualsiasi precisione. Ma tali dati sperimentali hanno prodotto un miglioramento della tecnologia stessa che sul piano della produzione di nuovi dispositivi e di nuove apparecchiature strumentali per la ricerca teorica, condiziona e in parte determina come effetto indotto, le linee e le direzioni di sviluppo della scienza. «Vediamo da questi esempi, quanto fortemente la conoscenza e il progresso della fisica sia legato al miglioramento della tecnologia.

Viceversa proprio la tecnologia viene migliorata mediante nuove conoscenze fisiche. Si tratta dunque di un progresso a spirale (*spiralartige Fortschritt*), dove la nuova conoscenza fisica porta a nuove tecnologie, e le nuove tecnologie rendono possibile esperimenti più perfetti e, con essi, il progresso della fisica»<sup>(16)</sup>.

Ma questo gioco di reciprocità, di influssi e di condizionamenti, tra conoscenze fisiche e tecnologia è destinato a svolgersi secondo lo schema o la regola del *progressus in infinitum*? Dal punto di vista rigidamente teorico la risposta non può essere che affermativa. Ma se si scende sul terreno vero in cui il gioco delle reciprocità si svolge, risulta fortemente problematico il suo protrarsi senza riferimento a un limite. Infatti sul piano concreto della *praxis*, o dell'*operari* scientifico, la manipolabilità della natura (dei suoi singoli oggetti o entri o processi) trova senza dubbio delle resistenze (non solo nel noto senso herbartiano) e degli ostacoli (non solo bachelardiani), che si iscrivono nella struttura stessa

---

<sup>(16)</sup> *Ibidem*, p. 91.

dell'oggetto esperito. C'è un preciso momento nella effettualità di quelle che Pietschmann denomina le «*Manipulationsmöglichkeiten*» della tecnologia <sup>(17)</sup>, in cui la resistenza e l'ostacolo diventano fatalmente «limite» invalicabile, pena l'alterazione dei connotati essenziali o perfino la distruzione dell'oggetto stesso della natura. Sul terreno della biologia cellulare e dell'ingegneria genetica le «*quaestiones disputandae*», vanno oggi sempre più crescendo di numero, e di rilevanza morale, accanto a quelle, tradizionalmente «*disputatae*», tra biologi, filosofi, giuristi e teologi. Risulta evidente qui, una tensione dialettica tra *limite tecnico* (ciò che è producibile o riproducibile in rapporto allo stato attuale della ricerca) e *limite etico* (ciò che è lecito produrre o riprodurre in rapporto alle prescrizioni morali, specificate dalla natura e dal fine ultimo dell'uomo). Nel campo della fisica, invece, come si diceva, la separabilità del limite tecnico-metodologico dal limite ontologico-trascendentale tende progressivamente a ridursi fino ad annullarsi.

Nella logica della «*Verbesserung*» della strumentazione tecnica — secondo la quale il gioco dei reciproci perfezionamenti tra scienza e tecnologia si svolge nella linea di un *progressus in infinitum* — si pone un dilemma filosofico: o il contenuto tecnologico dello strumento (le sue multidimensioni, la sua usabilità) — è proporzionale alla regola dettata dal fine conoscitivo per il quale è stato costruito, oppure lo strumento stesso, cresciuto a dismisura nella sua «complessità» tecnologica, diventa ir-riferibile — per eccedenza — all'oggetto da conoscere e ne altera la struttura.

Ma al di qua delle contraddizioni, delle aporie, dei paradossi che la nascente «filosofia della complessità» <sup>(18)</sup> va rilevando nella stratificazione dei livelli di realtà e nel corrispondente articolarsi e intrecciarsi dei livelli del discorso scientifico, il «*factum*» che invalida gli argomenti a favore di un progresso senza limiti nella conoscenza della natura, è indicato da Pietschmann negli attuali acceleratori di particelle elementari (*Elementarteilchenbeschleunigungsmaschinen*).

---

<sup>(17)</sup> H. PIETSCHMANN, *Das Ende des naturwissenschaftlichen Zeitalters*, cit., si vedano in particolare le parti: 8. («Ausweglose Situation»), pp. 197-224); 9. («Atomkraftwerke: Erste Zeichen einer Zeitwende?»), pp. 225-253).

<sup>(18)</sup> AA.VV., *La sfida della complessità*, a cura di G. BOCCHI e M. CERUTI, Feltrinelli, Milano 1985 (contiene le relazioni, rielaborate, del Convegno internazionale sul medesimo tema tenutosi a Milano 25-26 ottobre 1984).

Siffatti strumenti, ad altissimo contenuto tecnologico, hanno raggiunto oggi dimensioni tali (più che centuplicate negli ultimi 20 anni), che «senza volere definire limiti validi per sempre, si può tuttavia dire che la crescita lineare della grandezza degli strumenti sperimentali non può certo continuare all'infinito» <sup>(19)</sup>.

Il progresso materiale-strumentale infinito (in senso lineare) all'interno di sistemi finiti anche se non lo si può qualificare propriamente come una «*contradictio in adecto*», costituisce certo un'aporia ineliminabile dal discorso scientifico-tecnologico. L'aporia discorsiva diventa poi limite preciso sul piano della progettualità degli strumenti e della loro producibilità materiale.

Per rendere più profonda e decisiva la confutabilità dell'idea che il «limite tecnologico» (*technologische Grenze*) della fisica sia un limite costituzionalmente mobile — indefinitamente spostabile in avanti (nuovi strumenti d'esperienza producono nuove idee, e queste, a loro volta, nuovi e più affinati strumenti, e così all'infinito o all'indefinito) — Pitschmann estende il suo sondaggio analitico e critico fino alle strutture di fondo del sistema delle scienze fisiche.

Ad un livello di profondità ulteriore rispetto al limite tecnologico, il sondaggio rende visibili altri due aspetti o dimensioni specifiche del limite inerente alla scienza fisica: 1) «il limite metodologico»; 2) il «limite ontologico». Va ricordato, per non perdere di vista l'esito previsto e intenzionale del presente itinerario scientifico-filosofico, che il concetto di limite di una sfera del sapere è sempre correlato ad una sfera diversa e — almeno *ratione abiectionis* — di livello superiore. Lo abbiamo già qualificato come limite comunicativo o comunicante: nel senso che la definizione delle linee divisive tra conoscenze fisiche e filosofiche mette in movimento una procedura di aperture e di rinvii conoscitivi ad altri livelli di realtà e di discorso.

## 2.2. *Del limite metodologico.*

La «*methodologische Grenze*» è già iscritta e prescritta nel principio galileiano della matematizzazione della scienza della natura: «La fisica si occupa solo degli aspetti misurabili della realtà. La parola (*Wort*), attribuita a Galileo:

---

<sup>(19)</sup> H. PIETSCHMANN, *Die drei Grenzen physikalischen Erkenntnis*, cit., p. 92.

«misurare tutto ciò che è misurabile (*messbar*) e rendere misurabile ciò che non lo è, «sta all'origine (*am Anfang*) della scienza della natura» <sup>(20)</sup>.

Ma se la «parola» di Galileo era pienamente traducibile sul piano delle prassi scientifiche della fisica classica — dove l'ambito dell'esperimento di laboratorio non si estendeva al di là di quello dell'esperienza comune —, non lo è più, invece, nei «domini estremi» della microfisica. Qui l'esistenza «particolare» del misurabile giunta a dimensioni minimali, alterata dalla strumento misurante, rende quasi impossibile la sua esprimibilità in un cencetto fisico preciso, di cui si possa cioè fornire una «definizione reale».

La precisione nel misurare la posizione di una particella è inversamente proporzionale alla precisione nella misurazione del suo impulso, e viceversa.

«In linea di principio è impossibile misurare contemporaneamente posizione e impulso di una particella. E l'enunciato di Heisenberg sulla relazione di indeterminazione (*Unschärfsrelation*)» <sup>(21)</sup>.

Alla chiarezza e alla precisione delle misure descrivibili nella meccanica newtoniana, subentrano la descrizione e la conoscibilità approssimative della struttura della materia nella meccanica quantistica, soprattutto — come si diceva — per quanto riguarda la misurazione simultanea dei vari aspetti delle quantità osservabili.

In termini di chiarificazione didattica un fisico contemporaneo — oggi anche teologo e pastore anglicano — così si esprime: «Il principio d'indeterminazione di Heisenberg, infatti, afferma che *se sappiamo dove è un elettrone — o qualche particella — non abbiamo nessuna idea di che cosa stia facendo; e viceversa, se sappiamo cosa sta facendo, non sappiamo dove sia*» <sup>(22)</sup>.

Le basi e le descrizioni matematiche del principio di Heisenberg, pur nel permanere di alcuni punti di conflitto interpretativo del «mondo

<sup>(20)</sup> *Ibidem*.

<sup>(21)</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>(22)</sup> J. POLKINGHORNE, *The quantum World*, London 1984 (trad. it., *Il mondo dei quanti*, Garzanti, Milano 1986, pp. 77-100, cap. V. «Conoscenza approssimativa»), *ID.* *One World: the interaction of science and theology*, London 1986 (trad. it., *Scienza e fede*, Mondadori, Milano 1987, cap. II. «La natura della scienza»).

dei quanti», rappresentano, con la chiarezza intuitiva della costruzione simbolica, quello che un altro grande fisico — da poco scomparso —, P. Dirac, afferma sui limiti di precisione inerenti alla conoscenza scientifica in generale: «...è un limite insito nella natura delle cose e che mai potrà essere superato (anche) con le tecniche più raffinate». Pietschmann integra subito: «Preferisco pensare che tale limite è fondato nel metodo della fisica. Solo ciò che è misurabile ha un suo posto nell'immagine scientifico-naturalistica del mondo della scienza naturale. La parte misurabile della realtà è concepibile e comprensibile (*erfassbar*); tutto ciò che invece non è misurabile, nell'ambito della scienza naturale è un non esistente. In linea di principio dunque le grandezze (entità) inosservabili, non sono soltanto inosservabili, ma non esistono affatto» <sup>(23)</sup>.

Il limite metodologico inerisce dunque alla struttura originaria della scienza della natura: l'assioma pitagorico-galileiano, sul quale essa si fonda, funziona da «rasoio di Occam» che taglia dall'albero della realtà, come rami secchi, le «qualità secondarie» e le note caratterizzanti e individuanti delle cose.

Va però chiarito in che senso la funzione «esclusiva» e «astrattiva» della scienza, rispetto alle connotazioni individuanti degli oggetti reali, fa parte della sua struttura originaria.

Nella prospettiva critica di Pietschmann, che coglie con acuta sensibilità storiografica l'atto di nascita della scienza moderna nella sua rottura col paradigma filosofico antico-medievale, la struttura originaria (storica) ha carattere *convenzionale*.

I principi del metodo, la formulazione conseguente delle regole, delle procedure e delle strategie complessive della ricerca, non sono analiticamente contenuti negli elementi costitutivi della facoltà conoscitiva; e da'altra parte non sono prescritti per via sintetica, a posteriori, dalla natura della «realtà» da conoscere. Aveva ragione Cartesio: essi sono «*regulae ad directionem ingenii*», liberamente scelte, tra molte possibili, sulla base di due criteri di fondo: a) la non contraddittorietà in sé e rispetto agli elementi costitutivi di cui sopra; b) la «congruità» o «comensurabilità» rispetto al programma conoscitivo, anch'esso prescelto.

---

<sup>(23)</sup> H. PIETSCHMANN, *Die drei Grenzen physikalischen Erkenntnis*, cit., pp. 92-93; ampi sviluppi e approfondimenti critici di tutta la tematica specifica in ID., *Das Ende des Naturwissenschaftlichen Zeitalter*, cit., pp. 19-35.

Il metodo scientifico, dunque, non può essere che prospettico (contrariamente a quello filosofico classico che è totalizzante), e in quanto tale divide stratigraficamente la realtà, funzionando da principio costitutivo e selettivo dei diversi livelli di realtà: realtà fisica, biologica, antropologica, psicologica, storico-sociologica, e via specificando.

La scelta prospettica della scienza fisica, codificata nel principio cardine del suo statuto epistemologico (conoscibile = empiricamente osservabile + matematicamente misurabile), restringe artificialmente — si è in parte già visto — l'orizzonte della realtà. Come accade spesso nella storia delle idee e delle teorie, il principio epistemologico subisce un mutamento di senso (lo «slittamento semantico» di T.S. Kuhn) e si trasforma in principio ontologico: ciò che non è empiricamente osservabile né matematicamente misurabile, non esiste per la scienza. Un fisico radicalmente sensista potrebbe concludere, come nota Pietschmann, che: ciò che non esiste per la scienza non esiste in assoluto. Sul filo dello sviluppo puramente logico di queste idee, il principio dell'«esse est percipi» di Barkeley si trasfigura, infatti, nella fisica di E. Mach in: «quod non est in actis non est in mundo» (osservabilità empirica = realtà ontologica). Ma è ovvio che il termine «mondo» di Mach o i «Weltbild» dei fisici in generale designano sì un concetto empirico, ma «carico di teoria».

Il plesso empirico (o la somma degli elementi sensibili; i *sense — data* di Russel) a cui il termine mondo geneticamente si riferisce nel «discorso fisico» — e a cui lo si vorrebbe «ridurre» senza residui non potrebbe infatti passare dallo stato iniziale di «disiecta membra» a quello di una unità concettuale fortemente strutturata — come del resto sono tutti i concetti scientifici suscettibili di «definizione reale» — senza la mediazione operativa di nozioni ed di principi teorici.

Non è necessario qui procedere alla riproduzione del quadro complessivo delle discussioni e del dibattito popperiano e postpopperiano sulla inconsistenza della distinzione tra termini osservativi (fiore, rosso, spazio percorso, tempo impiegato) e termini teorici (forza, resistenza, massa, campo elettro-magnetico, ecc.) nel discorso scientifico <sup>(24)</sup>.

---

<sup>(24)</sup> Per un'informazione specialistica è sempre attuale F. BARONE, *Il neopositivismo logico*, Voll. 2, Laterza, Bari 1977 (1 ed., «Filosofia», Torino 1953).

Dal ragionamento svolto finora, infatti, risulta chiaro che le equivalenze concettuali: scientificamente conoscibile = misurabile; misurabile = reale, non-misurabile = non-reale; sono pensabili e significanti solo in dipendenza logica da una costellazione di presupposti e di postulati teorico-filosofici. La misurabilità, configurandosi come «ratio cognosendi» (e nel contempo, per estensione, come «ratio essendi») rivela tutta la sua inadeguatezza conoscitiva — il suo limite metodologico strutturale — nell'atto stesso in cui definisce il dominio del conoscibile, riducendolo alle dimensioni empiriche. Concetti definiti «al di qua» (*dis-seits*) di quel limite, in termini rigorosamente fisici, come i concetti di posizione, impulso, velocità e simili, si estendono e si collocano — grazie alla estensione ed eccedenza del loro campo semantico — «al di là» (*jenseits*) di esso. Il non-misurabile dunque è come l'altra faccia della luna: basta mutare e ampliare la prospettiva perché diventi visibile e conoscibile.

A chiarimento conclusivo di questo punto nodale del nostro discorso, che stringe in sé temi essenziali del rapporto scienza-filosofia, riproduciamo un esempio di Pietschmann desunto dalla cosmologia:

«Nell'universo in espansione le nebulose spirali si allontanano dalla nostra Via Lattea con una velocità tanto più alta quanto maggiore è la loro lontananza da noi. Ora esiste un *limite* in cui questa velocità di fuga raggiunge la velocità della luce; e, dopo tale limite, la supera (*überschritten*). Si noti espressamente che ciò non contraddice la teoria della relatività, poiché questa esclude solo le velocità locali superiori alla luce. Anche qui si è raggiunto un limite metodologico della conoscenza fisica, perché oggetti al di là (*jenseits*) di tale limite sono per principio (*grundsätzlich*) sottratti alla nostra osservazione (*Beobachtung*). La luce che essi emettono non ci può più raggiungere» <sup>(25)</sup>.

### 2.3. Del limite «ontologico»: discussione della sua struttura aporetica.

L'orizzonte della realtà, contrariamente a quello dell'universo fisico in espansione, appare così destinato a restringersi sempre di più nel «letto di Procuste» della metodologia scientifica. Dico «sempre di più» perché la riduzione operata dal principio (postulato) della misurabilità,

<sup>(25)</sup> H. PIETSCHMANN, *Die drei Grenzen physikalischen Erkenntnis*, cit., p. 95.

e cioè il *limite metodologico*, viene compiuta definitivamente da quello che Pietschmann definisce il «principio universale» (*Universalitätsprinzip*) della fisica e di tutte le scienze naturali: l'assenza di contraddizioni (*Widerspruchsfreiheit*) <sup>(26)</sup>.

«L'assenza di contraddizione è l'elemento essenziale del metodo fisico, perché fornisce il criterio di ciò che (invece) deve (*muss*) essere escluso. (...) Il criterio perché una (nuova) teoria sia accettata, cioè perché essa sia assunta nel modello fisico del mondo (*physikalische Weltmodell*), è la dimostrazione (*Nachweis*) che nessun esperimento è in contraddizione con gli enunciati di previsione (*Voraussagen*) della teoria.

Se si produce una contraddizione, non possiamo semplicemente prendere atto che la realtà stessa è contraddittoria. All'interno del modello fisico del mondo la contraddizione non è accettabile: in tal caso, o deve (*muss*) essere falso l'esperimento o deve essere falsa la teoria» <sup>(27)</sup>.

Va rilevato — e Pietschmann lo fa pur con debole consapevolezza — che il quadro così semplificato (aut-aut), sostanzialmente popperiano, non coincide con quello dell'epistemologia e della storia della scienza dell'ultimo decennio. È noto che l'itinerario storico del progresso scientifico non è lineare; e anche dal punto di vista dell'analisi logica ed epistemologica (Hansen, Lakatos, Laudan, Toulmin, ma già Planck) risulta che una teoria scientifica nuova entra sì in conflitto con la «vecchia» teoria, ma non semplicemente secondo lo schema della pura contraddizione logica, che porta necessariamente alla morte dell'una e alla vittoria definitiva dell'altra delle due teorie rivali.

Risulta invece che elementi della vecchia teoria o del vecchio paradigma sopravvivono nei nuovi; e ciò perché — come s'è già avuto occasione di sottolineare — anche la scienza, con i suoi enunciati e le sue teorie, ha una dimensione «culturale». Anzi si configura come una delle «forme» della cultura, in comunicazione con tutte le altre, secondo una costante di «mescolanza degli stili di pensiero» differenti, dove accanto a idee chiare e distinte convivono idee «non chiare» e concetti «imprecisi» <sup>(28)</sup>, oltre che presupposti metafisici.

<sup>(26)</sup> ID., *Das Ende des Naturwissenschaftlichen Zeitalters*, cit., p. 34.

<sup>(27)</sup> ID., *Die drei Grenzen physikalischen Erkenntnis*, p. 96.

<sup>(28)</sup> L. FLECK, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1980 (trad. it., *Genesi e sviluppo di un fatto scientifico*, Il Mulino, Bologna 1983, pp. 232-240; dello stesso autore, medico, pioniere ed anticipatore dell'epistemologia contemporanea, si veda, *Erfahrung und Tatsache*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1983, in particolare i due saggi: «Über einige besondere Merkmale des ärztlichen Denkens» del 1927 (pp. 37-45), e «Schauen, Sehen, Wissen» del 1947 (pp. 147-174).

Questa immagine della scienza, più complessa e più integrata nei processi storici reali della ricerca e della scoperta scientifiche, e dunque sostanzialmente mutata e corretta rispetto all'immagine «viennese» del neopositivismo (l'immagine logico-sintattica di Carnap) e all'immagine del razionalismo critico di Popper, è forse meno lontana (certo non estranea) da quella (forse) utopica e, in qualche modo, «profetica» che Piet-schmann è venuto disegnando, in particolare nel suo *Ende des naturwissenschaftlichen Zeitalters*. La contrapposizione, tuttavia, è sempre radicale. Anche l'immagine «corretta» della scienza di oggi resta una «variante» interna al paradigma razionalistico dominante nel pensiero moderno.

«Il postulato dell'assenza di contraddizione o il presupposto dell'assioma logico rappresenta il filtro che astrae l'immagine fisica del mondo dalla realtà. Possiamo dunque parlare di un nuovo limite della conoscenza fisica, se siamo convinti che al di là di questo limite c'è qualcosa. Sarebbe pensabile che nulla va perduto attraverso questo filtro (logico), e che la realtà fisica s'identifica con la realtà totale (*schlechthin*).

Ma per confutare ciò basta trovare una sola proposizione (*Aussage*) sulla realtà che non sia compatibile con gli assiomi logici. Ciò è nel contempo facile e difficile. Difficile perché ogni pensiero costruttivo è sempre logico. Una proposizione contraddittoria non uò, nel senso usuale, essere pensata; non può essere concepita razionalmente. Se viene formulata, è necessariamente controsignificativa (*unsinnig*) e perciò viene spesso semplicemente respinta. In altre parole, il nostro filtro (logico) separa proprio la Logica dalla Non-Logica e chi non riesce a intuire che già questa è appunto una separazione (*Trennung*) logica, deve naturalmente ridurre se stesso all'immagine fisica del mondo»<sup>(29)</sup>.

Il punto di condensazione del senso di questo testo, significativo e rilevante per il dibattito complessivo sui fondamenti del sapere o sul «sapere senza fondamenti», e sulle sue aperture metafisiche, è la scoperta del fatto che le proposizioni contraddittorie sulla realtà sono dichiarate «controsignificative» (*unsinnig*), e perciò non ammissibili nel discorso scientifico, non perché non esiste la realtà conflittuale a cui esse si riferiscono, ma solo perché *si è deciso* — sulla base della fede nella Logica —

<sup>(29)</sup> H. PIETSCHMANN, *Die drei Grenzen physikalischen Erkenntnis*, cit., pp. 96-97.

che essa *non può esistere*, proprio in quanto non esprimibile in proposizioni immuni da contraddizione.

La sintassi logica del discorso scientifico vieta rigorosamente che al soggetto di una proposizione (ad. es.: fiore) siano attribuibili contemporaneamente due predicati contraddittori (vivente, non-vivente).

Ma il divieto — insiste Pietschmann — è del tutto interno alla logica e presuppone il dogma della sua validità universale (sempre, dovunque).

Ora, invece, sembra essere proprio la realtà fisica a trasgredire la legge fondamentale nella logica: essa si presenta infatti, in alcune parti di materia, come costituita da due «nature» incompatibili: onda-particella.

Il duofisismo, per dir così, escluso dalla logica, sembra ammesso dalla realtà. L'aporia fondamentale della fisica si apre proprio qui: nell'atto cioè, in cui essa dà corpo al mito della propria fondazione epistemologica: il dominio della realtà da esplorare non può estendersi al di là dei limiti (= non contraddittorietà) della logica, ossia della razionalità formale. Il limite dunque c'è, ovviamente, ma è nella natura della ragione logica, non nella natura delle cose.

L'interscambio tra il limite logico e il limite ontologico si verifica ancora oggi perchè è radicato nella memoria storica della scienza «moderna», fa parte, per così dire, dell'immaginario collettivo degli scienziati; dunque non della scienza, ma dell'ideologia della scienza. Pietschmann preferisce un altro percorso critico più tradizionale: secondo il programma veteropositivistico del *Cours* di Comte, il divenire storico degli ultimi cento anni ha avuto oggi come esito: la «Naturwissenschaft als Religion unserer Zeit»<sup>(30)</sup>.

Il destino della «Instauratio magna scientiarum» di Bacone, nella sua inattualità progettuale, non poteva che essere postumo: sono maturate nel nostro tempo sia le condizioni tecniche e tecnologiche che hanno reso eseguibile il progetto, sia i paradigmi culturali (razionalità empirica, razionalità formale) che ne hanno favorito il dominio e la volontà di potenza, senza consapevolezza di alcun limite.

Torniamo ora a inseguire il ragionamento di Pietschmann sul concetto di «limite ontologico» delle conoscenze fisiche alla ricerca di una

---

<sup>(30)</sup> ID., *Das Ende des Naturwissenschaftlichen Zeitalters*, cit., p. 170.

sua caratterizzazione finale fondamentale e di una sua peculiare implicazione epistemologica: l'apertura della razionalità scientifica o il suo rinvio all'ulteriorità: alla «ontologia regionale» e a una «ontologia globale» dialettica e problematica, che recupera alla «conoscenza» temi classici della filosofia e lambisce livelli di realtà specifici della teologia.

«Il terzo limite della conoscenza fisica, che esclude la parte contraddittoria della realtà, costituisce un problema personale di ogni uomo. Esso non è più logicamente dimostrabile (*beweisbar*), ma soltanto esperibile (*erfahrbar*). Io lo definisco il limite ontologico della conoscenza fisica e affermo che esso costituisce l'impulso (*Antrieb*) proprio di ogni ricerca fisica. Il desiderio (*Wunsch*) di concepire razionalmente la realtà, di ordinarla, di comprenderla logicamente, sta alla base di ogni lavoro fisico. Tale desiderio s'identifica col desiderio di spostare (*hinausschieben*) i limiti ontologici»<sup>(1)</sup>. Due cose sono da rilevare subito in questo testo: primo, che il limite ontologico, che la logica formale ha precostituito alla scienza, non segna la «fine» (si ricordi il gioco delle distinzioni tra *Grenze* e *Ende*) nè del dominio del conoscibile, nè, tantomeno, la fine del dominio del reale, e assume anzi la funzione di nuovo principio euristico; secondo, che il limite non può essere oggetto di dimostrazione (lo si dovrebbe dimostrare ricorrendo a un altro limite, innescando il processo del *regressus in infinitum* o quello della circolarità logica), ma solo di esperienza vissuta. Il limite della «forma» scienza si colloca fuori della scienza stessa, più propriamente dentro la storia biografica della comunità degli scienziati. Oppure: la scienza, nella sua «forma» logica dominante, non è che uno dei segmenti, sia pure il più evoluto, della «storia naturale della conoscenza»<sup>(2)</sup>; in questa prospettiva ha certo un limite, che è, poi, anche il suo vero fondamento: la «logica materiale dei processi biologici elementari»<sup>(3)</sup>.

Pietschmann, da scienziato «aperto», è convinto che la contraddizione è nel cuore della realtà; e sarebbe fuori luogo censurarlo razionalisticamente con una «emendatio intellectus» spinoziana, secondo la quale

<sup>(1)</sup> *ID.*, *Die drei Grenzen physikalischen Erkenntnis*, cit., p. 97.

<sup>(2)</sup> K. LORENZ, *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*, München 1973 (trad. it., *L'altra faccia dello specchio. Per una storia naturale della conoscenza*, Adelphi, Milano 1974).

<sup>(3)</sup> G. PRODI, *Le basi materiali della significazione*, Bompiani, Milano 1977, pp. 41-46.

la «contraddizione» (come dice il nome) non è una proprietà delle cose, e nemmeno del pensiero, ma del discorso: la contraddizione è una qualità della proposizione, come la verità: che, appunto, «non in re, sed in dicto consistit». Per Spinoza è un corollario dell'assioma razionalistico (formale) secondo il quale la logica delle cose è identica alla logica delle idee: «*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*»; Pietschmann, al contrario, pone radicalmente in discussione proprio l'assioma di Spinoza; la continuità dell'ordine geometrico, o anche solo la sua trasferibilità, senza residui, nella natura. Resta, infatti, nelle cose un elemento differenziale ineliminabile e irriducibile all'ordine razionale (oltre lo scarto tra la realtà fisica e il suo modello logico-matematico), che è configurabile come la parte o la dimensione contraddittoria della realtà stessa. Certo «la contraddizione non può essere pensata (*gedacht*) ma deve (*muss*) essere vissuta (*gelebt*)».

Lo spirito non può essere dimostrato, deve essere sperimentato (*erfahren*). Ciò esige però l'ammissione che le nostre azioni non sono mai definitivamente "giustificate" (*gerechtfertigt*), ma sono sempre decisioni personali che ciascuno deve assumere sopra se stesso. E ciò produce paura (*Angst*). Credo che molti tentano di ridurre la realtà (totale) alla realtà fisica per sottrarsi a tale paura»<sup>(34)</sup>.

### 3. Genealogia del discorso filosofico: continuità e alterità rispetto al discorso scientifico.

#### 3.1. *La relazione reciproca tra esperire (erleben) e conoscere (erkennen).*

Conoscenza e paura: il tema non è puramente letterario. Da Copernico in poi, intrecciandosi col tema dell'infinito cosmologico (*De l'infinito, universo e mondi*, 1584, di Bruno), dello sgomento e della speranza teologici (*le silence éternel de ces espaces infinis...* nelle *Pensée* di Pascal), dell'infinito poetico di Leopardi e «dei cenci e della miseria» della condizione umana nelle *Operette morali* (in particolare: *Il copernico*), attraversa tutta la cultura moderna e contemporanea. Si «complica» in Nietzsche, articolandosi in alcuni principi di critica radicale di ogni razionalismo possibile, censurato e censurabile sempre come «superstizione

<sup>(34)</sup> M. PIETSCHMANN, *Die drei Grenzen physikalischen Erkenntnis*, cit., p. 97.

dei logici» (*Aberglauben der Logiker*): i quali, perduto il senso delle dimensioni e delle radici biologiche della conoscenza, hanno «coltivato» l'idolo del soggetto logico e hanno rarefatto la densità «vitale» della conoscenza stessa nelle strutture formali dell'*Ich denke* di Kant e nelle esili trame del «pensiero calcolante» <sup>(35)</sup>.

Dal testo di Nietzsche, come dalle facce di un prisma, questi temi critici si diffrangono nel pensiero del Novecento, scomponendosi in molti sotto-temi, e assumendo significati filosofici e culturali diversi e talvolta opposti.

A fronte di quanto abbiamo esposto, assumendo come guida il «fisioco» Pietschmann, si rilegga ora un breve passo, forse il più significativo, da *Il caso e la necessità* del «biologo» Monod: «il caso puro, assolutamente libero, ma cieco, si trova alle radici stesse del meraviglioso edificio dell'evoluzione»; e poi la conclusione: «l'antica alleanza è infranta: l'uomo sa finalmente di essere solo nell'immensità indifferente dell'Universo, da cui è emerso per caso. Il suo dovere come il suo destino non è scritto in nessun luogo. A lui la scelta tra il Regno e le tenebre».

Detratta l'enfasi dello stile e l'*intentio* etica (dell'indifferenza morale) che l'autore vi ha — a mio giudizio — indebitamente sovrapposta, il testo di Monod evoca controintenzionalmente i sensi critici nei confronti della razionalità scientifica che percorrono nel profondo il contesto, scientifico e filosofico, ma anche artistico-letterario, e perfino teologico (Küng, 1987) del Novecento europeo.

Alcune coppie ricorrenti di concetti opposti tra di loro (come caso e necessità) rappresentano le figure che la razionalità assume nella sua tensione interna verso le proprie radici vitali, alla ricerca di un improbabile fondamento finale, oscillante tra la stabilità del *Grund* e l'indeterminazione dell'*Abgrund* heideggeriani: *Legge e Caso* <sup>(36)</sup>, «pensiero diurno» e «pensiero notturno», sono le due coppie di opposizioni più note che esprimono il conflitto interno della razionalità scientifica. Se ricorrono così di frequente, anche sotto altri simboli, è perché essi sono i termini del problema del fondamento e della fondazione. Che il problema sia non solo reale ma cruciale per la filosofia, lo dimostra il fatto

---

<sup>(35)</sup> A. NEGRI, *Nietzsche e/o l'innocenza del divenire*, Liguori, Napoli 1984, pp. 37-52.

<sup>(36)</sup> E. SEVERINO, *Legge e Caso*, Adelphi, Milano 1979.

che neppure il neopositivismo logico lo ha potuto eludere, protocollandolo, come gli altri problemi della filosofia classica, tra i problemi «senza senso» (*sinnlos*). Anzi è stato proprio Schlick a riproporlo implicitamente in tutta la dimensione filosofica nella coppia dei termini opposti: *erleben* e *erkennen* <sup>(37)</sup>.

Il verbo *erleben* è lo stesso che abbiamo trovato e analizzato nel testo conclusivo di Pietschmann, e con una affinità di campi semantici, a prima lettura sorprendenti. In effetti, qualsiasi tentativo di «definizione reale» del conoscere non può sfuggire all'obbligo di descrivere il conoscere stesso come un'attività che *trascorre*, in entrambe le direzioni, tra il polo dell'*erleben* individuale o dell'esperienza vitale (sfera prelogica e anche biologica), e il polo dell'*erkennen* o del conoscere interrogativo (sfera logico-razionale).

L'esito epistemologico di Schlick (e di tutto il Circolo di Vienna) è ovviamente opposto a quello di Pietschmann: l'uno vede nell'*erleben* la «fine» del conoscere, l'altro solo il *limite* che si apre ad un livello superiore di realtà e di razionalità argomentativo-dialettica <sup>(38)</sup>.

Ma rimane, nel neopositivismo, l'aporia di fondo: l'inconciliabilità tra il conoscere e la sua matrice. Certo, si dirà con Wittgenstein che sono due «forme di vita» diverse; ma sono anche — per Pietschmann — due forme di «discorso» diverse. Per Schlick ogni discorso è per definizione «scientifico»; ma la definizione, in questo caso, appare meramente stipulativa, e dunque convenzionale. La sua «regula significandi» può essere trasgredita ed è legittimo definire «discorso» conoscitivo anche quello «vissuto» della poesia e della letteratura.

Così, parlando del verismo del Verga, Auerbach trova, a un certo punto, un termine felice per caratterizzarne lo stile come «discorso vissuto»: «*erlebte Rede*»; che evoca poi la «*Lebensform*» di Wittgenstein <sup>(39)</sup> con i suoi possibili rimandi alla «*Lebenswelt*» di Husserl.

<sup>(37)</sup> M. SCHLICK, *Erleben, Erkennen, Metaphysik*, in «Kant-Studien», Bd. 31 (1930); ora in M. Schlick, *Gesammelte Aufsätze* (1926-1936), Gerold, Wien 1938, pp. 1-18; cfr. M. Cambula, *Il significato della conoscenza. Saggio sulla «Allgemeine Erkenntnislehre»* di M. Schlick, Herbita Ed., Palermo 1980, pp. 105-110.

<sup>(38)</sup> Della vasta letteratura su Wittgenstein, ormai abbastanza nota, mi limito ad indicare, «ratione auctoritatis», A.J. AYER, *Wittgenstein*, London 1985, con un elenco in appendice delle opere edite di Wittgenstein (trad. it., *Wittgenstein*, Laterza, Bari 1986).

<sup>(39)</sup> Cfr. A. GARGANI, *Scienza e forme di vita*, in «Nuova Corrente», — 72-73 (1977), pp. 107-141; con altra prospettiva, J. Bouveresse, *Wittgenstein: la rime e la raison. Science, ethique et esthetique*, Ed. de Minuit, Paris 1973 (trad. it., *Wittgenstein. Scienza etica estetica*, Laterza, Bari 1982, p. 61 e ss.).

Un caso empirico esemplare di conoscenza, dove la bipolarità dell'attività conoscitiva trascorre e «discorre», in un gioco indefinito di reciprocità di riferimenti, dall'*erleben* denso e «notturno» (dionisiaco), all'*erkennen*, rarefatto e «diurno» (apollineo), è la conoscenza del tempo.

I tempi *misurabili* e scientifici dei moti delle stelle e della velocità della luce, col loro procedere in infinite direzioni, acquistano intelligibilità in rapporto al tempo *vissuto* delle storie personali e collettive dell'uomo. Il tempo intersoggettivo, con le sue dimensioni di convenzionalità, ha le sue radici nel tempo soggettivo; il tempo *fisico* nel tempo *biologico*, del quale è una traduzione e una *riduzione*, e dunque un impoverimento e, almeno in parte, una versione falsata, nel senso di Nietzsche; secondo il quale ogni concettualizzazione della ragione calcolante è una «Verfälschung» della realtà.

Lo spazio critico della filosofia si apre proprio qui: nel constatare che la scienza è necessaria (e ovviamente utile) ma insufficiente, non solo a conoscere «esaustivamente» la realtà (pura idea regolativa) ma a coglierla nella sua varietà e complessità e nelle sue caratterizzazioni più fini e più proprie.

### 3.2. Epilogo metafisico-teologico.

Al di là della rappresentazione scientifica del mondo, della sua costruzione (o meglio: ricostruzione) logica, si apre la sfera del discorso filosofico alla ricerca dell'esperienza perduta, ossia di quella parte dell'esperienza, dalla quale la scienza deve, per statuto, prescindere.

La conoscenza del tempo misurato con precisione dall'orologio, antenato e simbolo del computer e delle operazioni, pur utilissime, ma *riduttive* che esso compie sull'esperienza, si offre ancora come modello.

L'orologio, come strumento della misurazione matematica del tempo, ha alterato l'oggetto stesso della misurazione. La vita quotidiana, scandita e regolata dai ritmi biologici (stimolo della fame e del sonno), in sintonia con le caratteristiche geografiche e climatiche del territorio, con l'invenzione dell'orologio meccanico (e oggi del computer) ha dovuto produrre una nuova percezione di se stessa e della realtà, e poi adattarsi per la necessità dell'organizzazione scientifico-tecnologica di tutto l'*operari* dell'uomo nel suo più vario e complesso articolarsi.

«Da allora l'uomo dovette sviluppare nuovi sensi per ritrovare se stesso. L'orologio aveva letteralmente creato una nuova realtà...; la trasformazione della natura e della percezione (*Wahrnehmung*) umana della realtà...

È importante tener presente che la nuova realtà rispetto alla precedente era e rimane un impoverimento (*Verarmung*), perché poggia su una rimozione della esperienza diretta ... Questa rimozione dell'esperienza immediata (*unmittelbare Erfahrung*) doveva poi diventare uno dei caratteri fondamentali della moderna scienza della natura» (40).

Dunque il tempo misurato e chiaro della fisica, il tempo «rapporto» tra spazio e velocità, è il risultato e la versione concettuale artefatta — certo per necessità del vivere stesso, oggi divenuta irreversibile — del tempo reale dell'esperienza umana, che, rimossa per statuto dalla scienza, è tematizzata e problematizzata dalla riflessione filosofica.

Riemergono all'analisi altri e diversi livelli di contenuto dell'esperienza. Nell'esempio: i tempi forti e densi delle decisioni morali e politiche, i tempi vissuti dell'esistenza. Essi, irriducibili ed eccedenti, rispetto alle procedure di oggettivazione scientifica adottate da Galileo (linearità e continuità del tempo), perfezionate da Newton (tempo assoluto «senza relazione con alcunché di esterno»), rivoluzionate, con riflessi soggettivistici, nel continuo quadridimensionale di Einstein (41), vanno acquistando intelligibilità e significati nuovi nel discorso *argomentativo e dialettico* della filosofia.

I modelli più noti di tale discorso, relativamente agli aspetti e alle dimensioni del tempo inesprimibili negli enunciati della scienza «esatta», sono quelli di S. Agostino e di Bergson. Il tempo della vita, sia come «*extensio* o *distensio animi*», sia come *dato immediato e durata della coscienza* (processo integrativo di istanti della vita sempre nuovi e creativi) è comprensibile — anche come punto d'intersezione di una pluralità di problemi teorici della filosofia (metafisici: il divenire; gnoseologici: intuizione o conoscenza?; etici: uso del tempo per il fine ultimo dell'uomo) a partire dall'esperienza comune di esso.

De tempo *vissuto*, tempo biografico e sotrico, tempo del «diario» dell'esistenza individuale e comune, la ragione, nel suo esercizio di riflessione filosofica, cerca una spiegazione generale capace di dar conto di tutti gli aspetti (non solo di quelli quantificabili) che vi sono implicati e «complicati»: tempo fisico, tempo storico, tempo biologico, tempo metafisico dell'essere e, anche, tempo teologico della salvezza.

(40) H. PIETSMANN, *Das Ende des naturwissenschaftlichen Zeitalters*, cit., p. 286.

(41) cfr. G. TORALDO DI FRANCA, *L'indagine del mondo fisico*, Einaudi, Torino 1976, pp. 299-307.

Questo tipo di ragionamento, applicato all'analisi dei due livelli di conoscenza del tempo (quella ottenuta mediante l'esperienza comune e quella fornita dalle deduzioni implicite nell'esperimento scientifico), dai quali si è rinviati, come per sviluppo necessario, ad un superiore livello di discorso, rappresenta un caso esemplare del modello generale specifico del ragionamento filosofico.

Poiché nessuno dei due livelli precedenti di conoscenza: né il livello dell'esperienza comune, né il livello dell'esperimento scientifico, esauriscono la totalità del reale, la sfera della conoscenza filosofica si apre ai confini della scienza e dell'esperienza comune come ricerca della loro giustificazione e del loro fondamento.

La lettura di uno scienziato contemporaneo attento, come è Piet-schmann, agli aspetti più complessi del sapere scientifico, e consapevole al contempo dei suoi limiti strutturali, ci ha riportato al modello greco originale — di formazione aristotelica — della filosofia, e in particolare della metafisica, intesa «essenzialmente come l'esito necessario della fisica, cioè di un'indagine che verte fundamentalmente sull'esperienza allo scopo di cercarne le cause prime, vale a dire il fondamento... La "metafisica" cui in tal modo si approda non è la "teologia", intesa sul modello della matematica, come assunzione di un principio (l'esistenza e la definizione del divino) e deduzione delle conseguenze che ne derivano (gli attributi del divino)... (ma) è una dialettica "forte" cioè che punta alla verità, intesa come necessità, incontrovertibilità... Essa tuttavia è pur sempre una dialettica, nel senso greco del termine, cioè un procedimento di dialogo, di discussione, di confronto tra posizioni opposte, che vive fintantoché vive tale confronto, e quindi non può mai porre fine alla ricerca» (42).

È questa la «versione padovana» — come giustamente la denomina Berti — della metafisica classica, autore M. Gentile, contraddistinta dalla «versione milanese» di Bontadini: mentre questa, infatti, sviluppa il principio di Parmenide col metodo dialettico di Zenone, quella invece, oltre il principio parmenideo di non-contraddizione, assume con Aristotele il principio di esperienza come totalità problematica «per mostrare che la negazione dell'esperienza implica contraddizione» (43).

---

(42) E. BERTI, *Ritorno alla filosofia?*, in «Il Mulino», n. 294, XXXIII (1984), pp. 521-545 (ora in *ID.*, *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 126-127).

(43) *Ibidem*, p. 126.

Il limite interno, «ontologico», che abbiamo rilevato analiticamente nella conoscenza fisica, inerisce anche alla esperienza comune che abbiamo del mondo e della vita: nel senso che la realtà esperita è sempre solo una parte della realtà totale. È dunque confutabile, in quanto contraddittorio, ogni discorso che tende ad assolutizzare l'esperienza, sia nel suo contenuto ontologico, sia nella sua forma gnoseologica.

Quanto alla forma gnoseologica, ciò che, infatti, rende possibile l'esperienza come atto conoscitivo, riscattandola dal suo stato nascente di pulviscolo di sensazioni puntiformi (di mera recezione dell'oggetto) è un principio ordinatore e costruttivo che la trascende: la ragione come sistema universale di regole strutturali e strutturanti. Ma il trascendimento avviene — sul piano gnoseologico — secondo una linea e uno schema di sviluppo che abbiamo già rintracciato nei rapporti tra la sfera della scienza (delle singole scienze) e quella della filosofia. Il discorso scientifico che rappresenta le parti di realtà esplorate da ogni singola scienza secondo i propri principi costitutivi — *iuxta propria principia* — è attraversato nelle sue trame concettuali di fondo da una *intenzionalità* filosofica.

Ai confini della conoscenza della natura, dove emergono gli aspetti più problematici dell'essere — quelli che Du Bois-Reymond definiva «i sette enigmi del mondo»<sup>(44)</sup> — la filosofia inizia la sua ricerca e compie i suoi sondaggi di approfondimento giustificativo e selettivo delle tesi in competizione.

La ricerca filosofica nasce e cresce organicamente all'interno delle strutture scientifiche. Per Aristotele la metafisica è lo sviluppo naturale della fisica. Per un biologo di oggi — come Giorgio Prodi, recentemente scomparso, — la filosofia, nella sua forma gnoseologica, è lo sviluppo naturale della biologia.

«La conoscenza è un dominio assai esteso: è anzi il solo *modo di essere* degli organismi. Precede le nostre convinzioni, la nostra filosofia, il nostro stesso esistere di uomini, e certifica una realtà più vasta da cui la conoscenza deriva. Non si limita alle attività che usualmente chiamiamo razionali: esse sono un aspetto specializzato della più vasta attività di esplorazione e rapporto col mondo. C'è una rete di interazioni

---

<sup>(44)</sup> E. DU BOIS-REYMOND, *Über die Grenzen des Naturerkennens. Die Sieben Weltwäthsel*, Leipzig, 1891 (trad. it., a cura di V. CAPPELLETTI, Feltrinelli, Milano, 1973).

che ha una sua logica, e ha elaborato la nostra, la quale certifica la oggettività di tali rapporti, e ne è per se stessa dimostrazione. Questi rapporti costituiscono in natura la logica selettiva, o categoriale, e l'altro tipo di logica, quella umana, che abbiamo chiamato proposizionale o discorsiva. Tale nostra riflessione l'abbiamo chiamata ora teoria, ora filosofia, ora metafisica (nel senso che si tratta di una fisica di tipo un po' speciale, solo in questa accezione)... La gnoseologia, a cui abbiamo ridotto la filosofia, è in realtà ontologia, perché non c'è dimostrazione dell'esistenza della realtà se non quella di esplorarla, vedendone le costanti logiche, vedendoci all'interno di quella.

Non è un pragmatismo, né una filosofia dell'azione: è proprio il contrario. Esploriamo e ricostruiamo costanti e leggi, normatività a categorie. Sono dati di fatto, chiamiamoli come si voglia» <sup>(45)</sup>.

È la *Conclusion* del libro più «filosofico» di G. Prodi, scritta qualche mese prima della sua morte prematura nei giorni della vigilia del Natale 1987. Del suo libro — *Gli artifici della ragione* — egli stesso scrive nella Prefazione: «Questo è esplicitamente un libro di filosofia: non di storia della filosofia, o di riflessioni generali sul mondo... Oggi i filosofi come tali sono piuttosto latitanti. Si occupano di storia della filosofia, di esegesi di testi, talvolta di questioni sociologiche, talaltra di scienza, e non pochi per tagliar corto, dicono che la filosofia è morta... Tuttavia la filosofia permane concreta in tutte le sue antiche ragioni. È ancora composta dagli interrogativi posti all'inizio» <sup>(46)</sup>.

I problemi posti o riproposti da Prodi dal punto di vista prospettico del biologo, pur essendo assai diversi, vanno nello stesso senso di ricerca di quelli posti o riproposti da Pietschmann dalla prospettiva del fisico: è la scienza stessa che, lungi dal liquidarla positivisticamente, si apre e si integra nella filosofia e nella metafisica, o, almeno, le «postula». Pietschmann, rispetto a Prodi, fa un passo più avanti e trova che anche la sfera del discorso teologico, pur lontanissima, non è contraddittoria rispetto alla scienza; come non è contraddittorio il discorso poetico, né lo stile del «pensiero poetante» e del «pensiero rimemorativo». La scienza si va dunque liberando dai divieti nei confronti di altre forme

<sup>(45)</sup> G. PRODI, *Gli artifici della ragione*, Ed. del Sole 24 ore, Milano, 1987, p. 234.

<sup>(46)</sup> *Ibidem*, p. 9.

di sapere e di altri *usi* della ragione e va riscoprendo in se stessa l'*intenzionalità* verso l'ulteriorità. Su questo terreno deve cadere anche il divieto veteroscientifico verso la teologia, intesa ancora spesso come discorso «privo di senso».

La ragione ha il diritto di tentare le vie dell'*altrove* e dei sensi diversi dell'esperienza del mondo e della vita di oggi. «Da una parte, c'è il mondo che ha vissuto la parabola dell'illuminismo ed entra ora nelle incertezze del post-moderno; dall'altra c'è il "rovescio della storia", il mondo dei non emancipati, l'infinita somma delle storie degli oppressi. È ad entrambi che la teologia deve guardare per parlare il più possibile il linguaggio di questo tempo reale...» (47).

Gli stessi oggetti della scienza posti sotto altre coordinate concettuali, sotto un'*altra* luce, da oggetti «visibili solo per profili senza densità» (è l'immagine di Sartre nella celebre pagina sulla radice del castagno), si trasformano in oggetti ricchi di senso problematico sulla loro natura e sul loro destino finale. Ma anche queste prospettive di senso si radicano nell'esperienza comune dell'uomo, dalla quale escono e si sviluppano *filosoficamente* per esplicitazione analitica. Infatti: mentre la scienza nasce a partire dall'esperienza come principio sintetico (somma di conoscenze singolari), la filosofia nasce a partire dall'esperienza come principio o contesto di una totalità analitica, dove i livelli di senso e di realtà si guadagnano per approfondimenti concettuali e non per sintesi sperimentali.

---

(47) B. FORTE, *La teologia come compagnia, memoria e profezia* Ed. Paoline, Torino 1987, p. 15.

MARIO CASU

## VIRGILIO DOLCISSIMO PADRE

L'epanalessi fortemente affettuosa che sigla in Purgatorio <sup>(1)</sup> l'avvenuto distacco di Dante pellegrino dalla sua guida si pone come forma di struggente addio e al tempo stesso come testimonianza d'un'intrinseca adesione dell'animo che non potrà venire inficiata neanche dalla lontananza e dall'assenza; riflesso di un legame fra il lettore di Virgilio e il suo autore che rimarrà esemplare per la definizione di un rapporto di lunga frequentazione poetica ed etica quale si è sviluppato certo in Dante, ma insieme, per lunga serie di secoli, prima e dopo di lui fino ad oggi: se è vero che Virgilio vive ancora nel gusto dei moderni <sup>(2)</sup> e che movimenti e correnti della cultura letteraria sono stati chiamati, di tempo in tempo, a prendere posizione nei suoi confronti.

Anche la stagione del decadentismo dannunziano corrispose all'invito; e nell'opera postuma d'un tipico esponente di quel gusto, Angelo Conti, si compendia un momento prezioso della fortuna poetica virgiliana.

Il libro adotta per titolo appunto le parole dell'invocazione dantesca, rilette nella forma modernamente vulgata che pronunzia «padre»

---

<sup>(1)</sup> *Purg.* XXX, 50.

<sup>(2)</sup> Tale il titolo e il senso del contributo di C. CARENA, *Virgilio nel gusto dei moderni*, «Paragone» 440 (1986), pp. 36-53. Anche, si può aggiungere, se lo specchio poetico di qualche contemporaneo restituisce, del tema virgiliano, un'immagine connotata di «deminuta» vitalità. Così Zanzotto (ed è autore di «ecloghe») coi versi di «Fuisse» in *Vocativo*: «Ed ah, ah soltanto, nei modi / obsoleti di umili / virgili, di pastori castamente / avvizziti nei libri»; esclamazione acuminatamente deformante, che tuttavia disegna, per contrasto, una sedimentazione perpetuata (quantunque ma perciò appunto dichiarata obsoleta), un'abitudine storica assai vicina all'uso della virtù: in definitiva una presenzialità postulata di purificazione e di verità; e non importa se riservata a «virgili» registrati con la minuscola: ma sono «umili»; od a pastori (certo di culta Arcadia) «avvizziti nei libri»: ma sono casti.

in luogo della forma (notoriamente «patre») accolta e tramandata dalla Vulgata antica (°).

Angelo Conti, di cui l'appartata ma rara fisionomia culturale è stata anche di recente opportunamente rivisitata (°), si colloca nei confronti del tema virgiliano in armonia con le inclinazioni categoriali che gli derivano dalla versatile esplicazione di interessi non solo filologici e letterari, ma anche di carattere storico-artistico, unitamente ad assunti ideologici di teorizzazione estetica e di simbolizzazione spiritualistica.

Se è vero che lo «status quaestionis» relativo alla figura di questo autore può raccomandare una rilettura analitica dei suoi testi, l'«indagine minuta, capillare» (°) che vi risponde può ben prendere avvio dall'occasione offerta dalla silloge sù richiamata di scritti d'argomento virgiliano. L'esame non dovrebbe rivelarsi infruttuoso, almeno per quel tanto che le qualità di scrittura potranno consentire di documentare come non sterili, dal punto di vista creativo, le pagine vergate dall'esteta dannunziano. E meglio se una loro efficacia di storica attualità potrà, in aggiunta, emergere dall'impegno d'un'approssimazione ermeneutica al testo antico.

In sintonia con l'intento, ben peculiare di Conti, di pervenire al concreto d'un'operazione d'accertamento e di verifica documentaria dei referenti artistici, la rievocazione della presenza storica virgiliana si affida volentieri a procedure di tipo specificamente archeologico, in pagine che testimoniano, e testimoniando propongono, perfino un'«attuabilità» effettuale delle suggestioni mitologiche, come, per offrire un esempio, attraverso la registrazione d'una vicenda d'esperienza fruitiva vissuta con Giacomo Boni:

«Andavo con Giacomo Boni a invocare Apollo sulla collina dov'era il tempio, che dominava l'antica città di Cuma. Indicavo all'amico la strada. (...) Portavamo con noi Virgilio; avremmo letto in quel sesto canto pensato davanti allo stesso mistero, l'antica preghiera.

---

(°) Cfr. D. ALIGHIERI, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a c. di G. Petrocchi, Vol. III (*Purgatorio*), Milano 1967, p. 518.

(°) Cfr. S. GENTILI, *Estetismo italiano fra Otto e Novecento - II. Il ruolo di Angelo Conti*, in ID., *Trionfo e crisi del modello dannunziano*, Firenze 1981, pp.85-142, e R. RICORDA, *Paesaggio e critica figurativa in Angelo Conti*, in «La Rassegna della Letteratura italiana» 91 (1986), n. 1-2, pp. 147-158.

(°) Cfr. S. GENTILI, *Estetismo italiano, cit.*, p. 141.

«Nei dintorni di Cuma e sulla collina sacra al Dio figlio di Latona si respira un'atmosfera che non è di questo mondo. Ivi, nel mito, senza alcuna fatica, ma per una legge naturale dello spirito, prendono forma i nostri pensieri, come le statue nelle rupi marmoree. Giacomo Boni sentiva la felicità. "Pianteremo, diceva, intorno all'Acropoli, un bosco di lauri. Questa via è sacra come quella che conduce al tempio di Giove Ottimo Massimo, perché è la più antica"»<sup>(6)</sup>.

Si tratta, come è chiaro, d'una mitologia ripercorsa così con il gusto dell'approccio immediato che è proprio dell'archeologo, come secondo la prospettiva d'una ribaltabilità sul presente che è tipica dello storico; e l'orientamento archeologico non manca di adeguate esplicitazioni e conferme, sia nella direzione d'una programmabile «lettura dei monumenti» ribadita e raccomandata anche a livello metaforico<sup>(7)</sup>, sia nella direzione d'una verifica attualizzante, didattica ed ecologica<sup>(8)</sup>, e perfino affettiva<sup>(9)</sup>. Anche se poi, fra le ipotesi di riattamento del sito tradizionale della tomba di Virgilio, lungo la salita di S. Antonio a Posillipo, Angelo Conti escluderà non solo perché «impossibile», ma anche come «assurda» quella, certamente d'un'indole più congeniale al Boni, che prevedeva «flora virgiliana da far crescere lungo il declivio inaridito»<sup>(10)</sup>.

L'accostamento quasi da sopralluogo alle memorie e alle vestigia antiche riceve altre conferme con variazioni, qualche tratto più in là,

---

<sup>(6)</sup> A. CONTI, *Virgilio dolcissimo padre*, Napoli 1931, pp. 48-49.

<sup>(7)</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 70-71: «(...) qui dove le cose più antiche sono a poco a poco riprese dalla natura che tutto avvolge nel suo manto eternamente giovane. Le rovine d'Ostia, quando le vedemmo, emergevano appena da terra qua e là, e tendevano a cancellarsi, come una pagina scolorita dal tempo».

<sup>(8)</sup> Cfr. *ibid.*, p. 33: «la conoscenza del paesaggio italiano, può servire (...) a proteggerlo»; e p. 20: «(...) dopo tanto abbandono e tanta distruzione d'alberi».

<sup>(9)</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 71-72: «(...) in una piccola stanza presso la caserma dei vigili d'ora una scuola di ragazzi, trovammo graffite sulle pareti alcune tracce di vita infantile, fresche e vivaci come fiori di siepe appena schiusi a primavera. Erano brevi frasi, scherzi, nomi che avevano serbato la serenità della voce dei fanciulli, segni che non avevano alcun carattere di vetustà, ma sembravano di ieri, d'un'ora prima. E quella apparizione di giovinezza umana fra quelle case morte, parve allontanare all'infinito nel tempo il mito ed anche la storia. In quale età era apparsa quella vita? Pareva impossibile pensare che fosse antica. Era l'alba della vita che riappare ogni mattina, che sorride ogni ora negli occhi dei bambini che nascono o che rinascono».

<sup>(10)</sup> *Ibid.*, p. 135.

con la rievocazione d'una consimile visita compiuta, in parallelo, ad un altro dei «luoghi» virgiliani:

«Fui la prima volta ad Ostia con Gabriele d'Annunzio (...) percorrendo l'una e l'altra sponda del Tevere, la Ostiense all'andata, la Portuense al ritorno» <sup>(11)</sup>. E le precisazioni quasi turistico-topografiche sembrano acquistare il sapore del compimento d'un rito, specie dove coincidono con puntuali rimandi alla genesi «verbale» del simbolismo di Conti.

Rileviamo qua infatti la connessione «l'una e l'altra sponda» così come altrove risuona, con effetto iterante, il segmento ritmico «da queste onde e da queste sponde» <sup>(12)</sup>, memore forse, nella sua fonìa, d'una corrispondente rima a eco dantesca <sup>(13)</sup> e tematicamente rivolto, com'è ovviamente plausibile, a «rive» anche simboliche di certo potenzialmente «beate».

Il riferimento, qui pratico e cronistico, alla sodalità con D'Annunzio offre d'altro canto occasione ad una registrazione non solo di contatti ed affinità che non tornerebbero nuovi, ma anche di alcuni elementi di diversità e di distacco dal modello predominante, a favore d'una differenziata ed autonoma enunciazione della voce poetica.

In pagine intese a comprovare la sempre rinnovata attualità del messaggio virgiliano, Angelo Conti isola e privilegia due fra le modulazioni tematiche da lui considerate più tipiche dei procedimenti inventivi posti in essere dal sommo latino. Innanzi tutto la mitizzazione della vita agreste (progenitrice, nei secoli, di tanta arcadia), perché chi legge Virgilio «si sveglia all'alba come Evandro ai primi richiami degli alati, contempla l'ondeggiare delle messi nel meriggio, e alla prima sera le ombre che dai monti discendono sulla pianura, mentre i tetti delle case fumano, pel ritorno imminente degli agricoltori» <sup>(14)</sup>;

e poi, nel medesimo ambito, a un livello comunicativo più elevato ed intenso, le reiterate forme di notturno; offerte ad un lettore che, appunto,

---

<sup>(11)</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>(12)</sup> *Ibid.*, p. 60. Quanto alla potenzialità simbolica di tali termini, essa è ovviamente raccomandata, attraverso un rilancio sinonimico, e in armonia coi parametri della poetica di Angelo Conti, dalla stessa intitolazione — *La beata riva*, appunto — del più celebre scritto dell'autore.

<sup>(13)</sup> Cfr. *Inf.* IX, 64/66: «E già venìa su per le torbide onde»; «per cui tremavano amdue le sponde».

<sup>(14)</sup> A. CONTI, *Virgilio dolcissimo padre*, cit., p. 24.

«più è rapito dallo spettacolo della notte, nella quale Virgilio ci fa vivere veramente tra le costellazioni come un primitivo navigatore o come un pastore antichissimo» (15).

Si può qui ravvisare un'impostazione parallela in qualche misura alle frequentazioni descrittive di certo immaginario dannunziano (16), ma non per quanto attiene alla maniera più intrinseca e stringentemente caratteristica del dettato letterario contiano; un dettato nelle cui peculiarità si traduce quel rapporto empatico con la natura che ha sempre accompagnato nel suo percorso (17) e che ora distingue e sigla conclusivamente l'attività produttiva dell'autore.

La prosa di Conti lascia su tale tematica trasparire una voglia di canto che percettivamente si concreta nella riconduzione delle unità melodiche (18) del discorso a sequenze di tipo versale.

Se è vero (BRIK) che il linguaggio poetico «deve essere compreso nella sua natura specificamente verbale», e se perciò, in linea generale, «deve essere compreso al tempo stesso nei suoi rapporti con la lingua parlata e nelle sue differenze da essa», si deve in particolare tener presente, quando si richieda di qualificare il linguaggio poetico di un determinato testo ed autore, il rapporto che intercorre fra un tale linguaggio e quello condiviso dal «milieu» circostante, linguaggio partecipato e diffuso che potrà anche non essere necessariamente sovrapponibile alla «lingua parlata» e potrà anzi consistere in forme di discorso già per loro conto e natura letterariamente elaborate.

Ciò appunto è quanto accade per i gruppi versali di Angelo Conti, che sembrano da vedersi in opposizione già in primo luogo con la prosa stessa critico-storica del loro autore, ma poi soprattutto con le scritture

(15) *Ibid.*, p. 25.

(16) Cfr. G. D'ANNUNZIO, *Elettra*, ediz. naz., Milano 1928, pp. 90-91 (vv. 21-34): «(...) Conosce dall'altezza / dell'Orse l'ora. Tutto il cielo è sereno. / Le sette Guardie tramontan sul Tirreno. / Il buon pilota mira le chiare stelle / dei marinai, le dolci Gallinelle / sul collo al Toro, nell'ala pegasèa / Markab, in bocca al Cane Sirio ardente, / e sulla spalla d'Orione Adhaèr, / e Vega e Arturo e Canopo e la Perla / D'antico tempo or gli soviene. Regge, / nella memoria, col pollice l'anello / dell'astrolabio e studia come ascenda / un astro e come si colchi, nel silenzio / dei mari. Gira sul capo il ciel sereno».

(17) Cfr. R. RICORDA, *Paesaggio e critica*, cit., *passim*.

(18) Da intendersi nel senso definito dal saggio di G.L. BECCARIA, *Ritmo e melodia nella prosa italiana*, Firenze 1964.

poetiche e non poetiche del contesto di riferimento, a cominciare da quelle costitutive della cerchia retorica dannunziana.

Se il metro, che sempre soddisfa (SHAPIRO e BEUM) «il desiderio di formalità, di rituale, di distacco», «può essere un mezzo per acquisire ciò che si chiama “distanza estetica” o “distanza psichica”», fondando un tipo di esperienza che si distingue nettamente da quello d'una «partecipazione in una situazione emozionale nella realtà», nel caso di A. Conti appunto il metro denuncia l'avvenuto scarto di livello tra il discorso dello studioso (storico, critico, erudito) ed il messaggio dell'«artifex additus artificii»<sup>(19)</sup>.

Assai diversamente da quel che ci si potrebbe forse attendere, le «scansioni metriche» di Angelo Conti non mostrano di configurarsi come amplificazioni esornative, ed anzi assolvono, in rapporto al tessuto prosastico che le ingloba, la funzione del condurre a sintesi, mediante un moto più spigliato e più fluido, l'analitica sontuosità costruttiva che governa la prosa dannunziana, magari proprio quella del *Fuoco*, in cui Angelo Conti compariva quale presenza intradiegetica nella controfigura Daniele Glauro, suo «ritratto firmato da D'Annunzio», come finemente postilla Sandro Gentili<sup>(20)</sup>.

Isolare le sequenze versali emergenti dal ritmo della pagina equivale a ritagliare, nel tempo stesso, figurazioni esemplari, sotto il profilo tematico, del patrimonio di gusto d'Angelo Conti.

Così per una scena di caccia la cui struttura melodica si sviluppa essenzialmente attraverso l'articolato concatenarsi d'una duplice serie di senari e di novenari<sup>(21)</sup>:

---

<sup>(19)</sup> Cfr. O. BRIK, *Ritmo e sintassi*, in AA.VV., *La metrica*, a c. di R. Cremante e M. Pazzaglia, Bologna 1972, p. 186, e K. SHAPIRO e R. BEUM, *Metro, ritmo, espressività*, *ibid.*, p. 116.

<sup>(20)</sup> In *Estetismo italiano*, *cit.*, p. 92.

<sup>(21)</sup> A. CONTI, *Virgilio dolcissimo padre*, *cit.*, p. 48. Se certamente è vero, in proposito, che «il riconoscere, in una linea di quattordici sillabe, un raggruppamento di sei e uno di otto non deve indurre senz'altro a parlare di senari e ottonari, dato che quantità simili in un impianto strutturale diverso assumono una differenza qualitativa» (PAZZAGLIA, in *La metrica*, *cit.*, p. 19), è anche vero però che «propensioni subliminali» d'autore possono render ragione d'una «larvata presenza» d'eventuali «indici ritmici» di misura versale in un contesto prosastico, almeno come si riconosce (CZERNY, HRUSOVSKI, *ibid.*, *loc. cit.*) che le medesime propensioni possano render ragione d'una larvata presenza d'indici ritmici tradizionali entro una successione di versi liberi.

«Il Nume intanto era presente nel sole, e la Sorella, la vergine Artemide, empiva di strali, quanti erano i raggi, la folta boscaglia. Vedemmo fuggire le lepri, passare, spezzando i virgulti, i cinghiali, lanciati al galoppo i daini atterriti. Tacevano i canti tra i rami»<sup>(22)</sup>; squarcio descrittivo che si direbbe memore, in traduzione verbale, di esemplari d'arte, prima ancora che levigatamente neoclassici, afferenti a un pittorico, arioso classicismo settecentesco non privo di eleganze sensistiche e rococò e di bagliori tardo-tiepoleschi.

Altrove la scansione evidenzia l'intendere alle voci della natura: «s'aprivano al suono del vento che aveva la voce di un organo immenso»<sup>(23)</sup>; «dal rombo del vento e del mare»<sup>(24)</sup>; o vi s'afferma il tema della riva<sup>(25)</sup> e quello, che gli è congiunto, del galoppo (già visto nel quadro

---

(22) Se ne può evidenziare la scansione segmentale di base, attribuendo a ciascuna unità la sua propria misura prosodica, trascrivendo in «linee A» (cfr. la distinzione di C.F.P. STUTTERHEIM, in *La metrica*, cit., p. 136, fra la riga del verso, o *A-line* e la riga tipografica di prosa, o *B-line*) molte «linee B» della prosa di A. Conti:

6 la vergine Artemide  
 6 empiva di strali  
 6 quanti erano i raggi  
 6 la fitta boscaglia  
 9 Vedemmo fuggire le lepri  
 9 passare, spezzando i virgulti     *oppure:*  
 9 spezzando i virgulti, i cinghiali  
 6 lanciati al galoppo  
 6 i daini atterriti  
 9 Tacevano i canti tra i rami

Si può notare come, nel senario sdrucchiolo che apre la serie («la vergine Artemide»), la cesura, forzando la sinalefe, divida il verso in due emistichi fra loro perfettamente corrispondenti per quantità sillabica e per assonanza (a-e-i-e /a-e-i-e) e come, nei due versi immediatamente successivi, abbia luogo una diversa ma altrettanto preziosa occorrenza di ipersignificazione da deputarsi alla metrica: giacché gl'indici lessicali dei due registri figurativi (quello mitologico e quello naturalistico), cioè «strali» e «raggi», significativamente consuonano fra loro in quasi-rima e nella collocazione privilegiata di fine verso, accentuando così l'ulteriore corrispondenza radicata sull'analogia metaforica.

(23) *Ibid.*, p. 51. Catena versale:

9 s'aprivano al suono del vento  
 6 che aveva la voce  
 6 di un organo immenso

(24) *Ibid.*, p. 49. Novenario.

(25) Cfr. *supra*, nota 12.

di caccia <sup>(26)</sup>), ora riferito alle onde: «le onde scagliate al galoppo» <sup>(27)</sup>. Come vi è pure connesso, in funzione culminativa, il tema geminato della musica e degli uccelli:

«Durava ancora nell'aria, all'ultima luce del tramonto, la festa delle allodole. Gli altri cantori tacevano tutti» <sup>(28)</sup>; «la musica degli usignuoli» <sup>(29)</sup>; «note lunghe senza fine» <sup>(30)</sup>; «immaginate, fra i tronchi e i rami, tutti gli uccelli dei boschi e dei canali presso il mare, dai corvi neri al Martin pescatore di color verde-azzurro cosparso d'una polvere d'oro» <sup>(31)</sup>; «E mi ricordo che quando al tramonto, dopo traversato il fiume, risalimmo verso la riva portuense, un popolo d'allodole si levò dai campi, per ritrovare in alto gli ultimi raggi del sole, e le vedemmo salire scintillando, ebbre di canto, e perdersi nella loro luminosa beatitudine, verso il cielo profondo dove la musica diventa silenzio» <sup>(32)</sup>:

collegamento di temi, questo qui realizzato fra musica e silenzio, che rappresenta una *junctura* corradicale alla poetica di Angelo Conti, secondo sue ragioni simboliche e spiritualistiche.

Di esse ben s'era accorto, fin dall'inizio, da sempre, Gabriele D'Annunzio, e le aveva riflesse nelle pagine del *Fuoco*, dove appunto il motivo dell'integrazione fra musica e silenzio compete al personaggio Daniele Glauro di teorizzare <sup>(33)</sup>.

Delle ragioni, poi, istituzionalmente letterarie, filologiche e critiche,

---

<sup>(26)</sup> Cfr. *supra*, note 21-22. E si veda come la figurazione propende verso una «naturalità» corposa e sensuosa di ascendenza, o matrice, riconoscibilmente dannunziana. Cfr. *La morte del cervo* (in *Alcyone*) ai vv. 39-40: «Repente trasaltò, di gran galoppo / sparì per mezzo agli arbori precipite», e, in *Canto novo*, la sezione X del Libro I ai vv. 19-26: «io passo correndo (...) / via sotto la jungla in caccia; / (...) M'arresto ai rovi (...) / si spezzan ne l'impeto i giovani tronchi, (...) / mi straziano i vepri».

<sup>(27)</sup> A. CONTI, *Virgilio dolcissimo padre*, cit., p. 53. Novenario.

<sup>(28)</sup> *Ibid.*

<sup>(29)</sup> *Ibid.*; novenario.

<sup>(30)</sup> *Ibid.*

<sup>(31)</sup> *Ibid.*, pp. 69-70.

<sup>(32)</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>(33)</sup> Cfr. G. D'ANNUNZIO, *Il fuoco*, a c. di G. Ferrata, Milano 1986, p. 192: «'E hai tu mai pensato che l'essenza della musica non è nei suoni?» domandò il dottor mistico. «Essa è nel silenzio che precede i suoni e nel silenzio che li segue. Il ritmo appare e vive in questi intervalli di silenzio. Ogni suono e ogni accordo svegliano nel silenzio che li precede e che li segue una voce che non può essere udita se non dal nostro spirito. Il ritmo è il cuore della musica, ma i suoi battiti non sono uditi se non durante la pausa dei suoni'».

che guidano l'approssimazione dello scrittore alla concretezza della poesia virgiliana, possono offrire valida testimonianza le varie congiunture di contatto verbale col testo antico; e non sarà inutile, riteniamo, osservare da presso le procedure e gli esiti d'uno fra i più specifici di tali incontri.

Richiamando il racconto virgiliano dell'arrivo di Enea alle foci del Tevere <sup>(24)</sup>, Angelo Conti fornisce dei versi corrispondenti (*Aen.* VII, 25-26) la seguente traduzione, che per comodità di analisi suddividiamo in sei quadri tematici, accompagnandoli in parentesi con il testo latino <sup>(25)</sup>:

- 1°) «Già il mare si colorava ai raggi del giorno e l'Aurora splendeva nel suo carro di rosa salendo verso l'alto cielo»,  
(*Iamque rubescebat radiis mare et aethere ab alto / Aurora in roseis fulgebat lutea bigis*)
- 2°) «quando cessò il vento, si tacque ogni brezza e fu necessario lottare coi remi contro l'onda immobile».  
(*cum venti posuere omnisque repente resedit / flatus et in lento luctantur marmore tonsae*)
- 3°) «Vide allora Enea sulla riva un bosco folto».  
(*Atque hic Aeneas ingentem ex aequore lucum / prospicit*)
- 4°) «Nel mezzo, la lieta corrente del Tevere trascina le gialle sabbie e con vortici rapidi si getta nel mare».  
(*Hunc inter fluvio Tiberinus amoeno / verticibus rapidis et multa flavus arena / in mare prorumpit*)
- 5°) «Intorno e sopra le acque gli uccelli abitatori del bosco e delle rive empivano l'aria di canto e volavano fra gli alberi».

---

<sup>(24)</sup> Cfr. A. CONTI, *Virgilio dolcissimo padre, cit.*, p. 72: «Virgilio fece dileguare la nostra tristezza, quando leggemmo insieme i primi versi dal ritmo eroico con i quali comincia il settimo libro dell'Eneide».

<sup>(25)</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 68-69.

(Variae circumque supraque / adsuetae ripis volucres et fluminis  
alveo / aethera mulcebant cantu lucoque volabant)

- 6°) «Enea ordina ai compagni di volgere la prora verso la terra ed entra lieto nel fiume ombroso».  
(Flectere iter sociis terraeque advertere proras / imperat et laetus  
fluvio succedit opaco).

La traduzione è condotta con ragguardevole sensibilità ed attenzione in rapporto alle più distintive connotazioni poetiche del passo virgiliano, e perciò, se si vuole, in aurea equidistanza sia, per un verso, dalle improprietà e approssimazioni che potrebbero rimontare (stranamente, a prima vista; ma, in realtà, per condizionamenti interni ineliminabili) ad un proposito di troppo rigorosa aderenza letterale, sia, per l'altro verso, dalla disinvoltura inventiva d'un rifacimento liberamente parafrastico eccessivamente svincolato dalla puntualità dei riferimenti alla fonte.

Si è già veduto, del resto, come sul piano — prosodico — d'una ricerca di «durata» musicale, il ritmo della pagina di A. Conti s'innalzi frequentemente verso il metro versale e si dimostri pertanto in possesso delle qualità necessarie per aprirsi a un cimento, come quello che qui si attua, con la memorialità paradigmatica del modello classico virgiliano.

Si possono utilizzare, come termini di confronto adatti a situare storicamente l'intervento interpretativo del Conti, innanzi tutto il classico letterario costituito dalla traduzione di Annibal Caro <sup>(36)</sup>, e due fra

---

<sup>(36)</sup> Cfr. A. CARO, *L'Eneide di Virgilio*, a c. di G. Lipparini, Torino 1948, pp. 192-193, che per i versi in esame suona così:

- 1°) Già rossegiava d'oriente il balzo, / E nel suo carro d'ostro ornata e d'oro / L'Aurora si traeva dell'onde fuori, /  
2°) Quando subitamente ogn'aura, ogn'alito / Cessò del vento, e ne fu 'l mare in calma / Sì ch'a forza ne gian de' remi a pena. /  
3°) Qui la terra mirando il padre Enea / Vede un'ampia foresta,  
4°) e dentro, un fiume / Rapido, vorticoso e queto insieme, / Che per l'amena selva, e per la bionda / Sua molta arena si devolve al mare. / Questo era il Tebro, il tanto desiato, / Il tanto cerco suo Tebro fatale: /  
5°) A le cui ripe, a le cui selve intorno, / E di sopra volando ivan le schiere / Di più canori suoi palustri augelli. /  
6°) Allor: Via, dice a' suoi, volgete il corso, / Itene a riva. E tutti in un momento / Rivolti e giunti, de l'opaco fiume / Preser la foce, e lietamente entrarono.

le più frequentate traduzioni contemporanee, l'una di Rosa Calzecchi Onesti <sup>(37)</sup> e l'altra di Luca Canali <sup>(38)</sup>.

Nel primo dei sei quadri sopra distinti, Angelo Conti ritrae, della figurazione virgiliana, la vasta spazialità che fa corrispondere a specchio il colorarsi del mare per l'azione dei raggi, e l'aerea ed aurea cromia dell'Aurora, scenograficamente introdotta su falsariga mitologica, evitando però tanto un'opposizione che franga l'unità di rapporto fra i due termini dell'invenzione paesistica, quanto l'obliterazione d'uno di essi a favore d'un predominio dell'altro. E con il nesso «del giorno» mantiene intatto il rapporto bilanciato a distanza fra la visione del mare e quella dell'Aurora, evitando che «i raggi» diventino quasi accessori della superficie dell'acqua infrangendo la continuità di collegamento con lo sfondo atmosferico (come di fatto accade un po' nella traduzione Calzecchi e molto più nella traduzione Canali), senza però ricorrere ad uno spostamento del punto di vista rispetto al suggerimento virgiliano, attribuendo

---

<sup>(37)</sup> Cfr. VIRGILIO, *Eneide*, trad. di R. Calzecchi Onesti, Milano 1971, pp. 301-302:

- 1°) Già sotto i raggi il mare arrossava, e dall'alto del cielo / l'Aurora nel roseo carro splendeva dorata,
- 2°) quando i venti posarono, all'improvviso ogni alito / cadde: nell'immobile piano si affaticano i remi. /
- 3°) E qui Enea grande, dal mare, un bosco divino / avvista.
- 4°) Nel mezzo, il Tevere con l'amena corrente, a mulinelli rapidi, biondo di molta arena, prorompe / in mare.
- 5°) E sopra e all'intorno, variopinti, gli uccelli / avvezzi alle rive e al greto dei fiumi col canto / accarezzavano l'aria e per il bosco volavano. /
- 6°) Piegare il cammino, volgere a terra le prore, questo comanda / ai compagni, e nell'ombroso fiume entra, lieto.

<sup>(38)</sup> Cfr. VIRGILIO, *Eneide*, Vol. IV (Libri VII-VIII), a c. di E. Paratore - Trad. di L. Canali, Fondaz. Lorenzo Valla - A. Mondadori ed., 1981, p. 9 (Canto VII, vv. 25-36):

- 1°) Già il mare rosseggiava di raggi, e dall'alto etere / l'Aurora dorata rifulgeva sulla rosea biga: /
- 2°) quando i venti posarono e ad un tratto ogni alito / cadde, e i remi si affaticano nel lento marmo delle acque. /
- 3°) Allora Enea dal mare scorge lontano / un ampio bosco.
- 4°) Nel mezzo il Tevere con amena corrente, / con rapidi vortici e biondo di molta sabbia, / sbocca nel mare.
- 5°) Variegati, intorno ed in alto, / uccelli avvezzi alle rive e all'alveo del fiume / carezzavano l'aria con il canto, e volavano per il bosco. /
- 6°) Comanda ai compagni di piegare la rotta e di volgere le prue / a terra, e lieto s'addentra nell'ombrosa corrente del fiume.

all'Aurora, in luogo di una veduta dall'alto, il moto di un affiorare dall'onde, come, peraltro, magistralmente, propone Annibal Caro.

Nel secondo quadro, il venir meno d'ogni sollievo di moto ed il faticoso contatto col gravame della materia inerte, ritratti e riscattati da Virgilio nell'animata figurazione d'un quadro marinaro, ricevono da Angelo Conti un'interpretazione agile e combattiva, poco propensa a cedere al descrittivismo di genere d'un bozzetto della bonaccia, e ancora meno a una mimesi meramente meccanica della situazione e degli atti considerati. La resistenza dell'«onda immobile» com'è raffigurata del Conti bene s'adeguа al «lento (...) marmo» virgiliano, senza che l'attenzione sia trasferita unicamente sui remi, come avviene nella versione del Caro, e senza la genericità o l'inerzia di soluzioni lessicali come «piano» (Calzecchi) o «lento marmo» (Canali).

Nel terzo quadro, viceversa, la presenzialità imponente del bosco visto dal mare, riflessa da Annibal Caro, quantunque allontanata per l'anteposizione di «vede», e segnalata dalla Calzecchi Onesti, in modo conforme al latino, con l'anticipazione di «grande» (ancorché a costo d'un'ambiguità di concordanza <sup>(39)</sup>), data l'assenza in italiano d'una possibilità di differenziazione per casi), non è tradotta da Angelo Conti, anche se la designazione della grandezza del bosco permane, ma solamente a livello denotativo, e vieppiù distanziata quanto ad «ordo verborum», nel riduttivo disegno del «bosco folto»: a vantaggio, dunque, d'una pittoricità inemotiva, che segneremo a risvolto ed a limite del taglio per il solito originale conferito dal Conti alla sua versione.

Nel quadro n. 4, la vasta ed animata rappresentazione del Fiume e del suo vigoroso mulinare e sfociare è tradotta da Angelo Conti con un gusto riconfermato del pittoresco, ma con ciò pure attenuando l'impeto vitalistico e personificante del passo virgiliano e in ogni caso evitando sia le amplificazioni eloquenti poste in opera da Annibal Caro, sia la minuta aderenza ai singoli tratti del testo.

Nel quinto quadro, lo spettacolo mosso e melodioso disegnato dai versi di Virgilio viene reso nella traduzione di Angelo Conti più quotidianamente realistico e familiarmente analitico con un risultato generale piuttosto riduttivo e modesto, tanto se lo si confronti con la perspicace

---

(<sup>39</sup>) Cfr., al v. 29, l'apparente binomio «Enea grande».

versione della Calzecchi Onesti (alla quale si può collegare la traduzione Canali), quanto se si faccia riferimento alla piacevole, classicamente condotta variazione descrittiva di Annibal Caro.

Nel sesto quadro, infine, la viva dinamicità ed il limpido incedere conclusivo, di tono purificato e sereno, impressi nella scena virgiliana, trovano in Angelo Conti una trasposizione adeguata, che appare più risolta e felice sia nei confronti di quella di Annibal Caro (ancora una volta fondata su amplificazioni e inversioni), sia relativamente alle proposte dei traduttori successivi, piuttosto problematiche o nelle adozioni lessicali (Canali: «piegare la rotta») o nella impostazione del ritmo (scazonte in clausola nella traduzione Calzecchi).

In definitiva, il confronto fra la sensibilità sorvegliata di Conti traduttore e la sostanza del testo virgiliano si svolge ad un livello interpretativo che suppone l'agire d'una adeguazione intuitiva non inceppata da preoccupazioni scolastiche e non dissolta da propositi innovativi: una approssimazione discreta, ma attenta ed avvertita, legata a una custodia memoriale della parola antica.

Di lì discende non solo l'impegno della traduzione conforme che abbiamo visto or ora testimoniato, ma il gusto d'una presenza silente, sottesa e sottintesa della poesia virgiliana rispetto alla superficie della scrittura ed all'occasionalità del discorso. Così che il testo poetico possa pure affiorare per trasparenza, come avviene, di fatto, nella prosecuzione della pagina <sup>(40)</sup>, con elementi tratti, questa volta, dal canto successivo dell'*Eneide*.

«Immaginate — scrive Conti — i due rami del fiume intorno all'Isola sacra adorni sulle sponde di pini, e, dove l'acqua lambisce la terra, di gigli rossi (quelli che vegetano lungo i fiumi e i torrenti e si chiudono a sera, *gli emerocalli* <sup>(41)</sup>, i belli di giorno), di salici, di canne palustri (...), e, nel folto, l'intrico delle edere e delle vitalbe, l'espandersi luminoso delle felci, i fiori delicati di più colori tra le foglie aguzze e le bacche metalliche dei ginepri; immaginate il respiro silenzioso e il ritmo canoro della selva, e ditemi se (...) non parrebbe veramente, a chi la vi-

<sup>(40)</sup> A. CONTI, *op. cit.*, pp. 69-70.

<sup>(41)</sup> Cfr. G. D'ANNUNZIO, *Elegie romane* (XXXIX - «Ave, Roma», vv. 13-16): «(...) Incurvasi il lido / come una lira, dove sorgono emerocàli / simili agli asfodeli che illustrano i clivi dell'Ade, / candidi».

sitasse veder passare nel fiume, ridivenuto ombroso, la nave (...) che va a fondare la Città e l'impero che non avranno fine»: è chiaro che le «canne palustri» rimandano all'ambientazione virgiliana dell'«*unda, / mitis ut in morem stagni placidaeque paludis*» di *Aen.* VIII, 87-88, e che la descrizione della selva con la rievocazione della nave che la risale cita implicitamente il «*nemus insuetum*» e il «*fluvio innare carinas*»<sup>(42)</sup>, quando i navigatori «*variisque teguntur / arboribus viridisque secant placido aequore silvas*»<sup>(43)</sup>, vedendo di lontano «*muros arcemque*» della città di Evandro, «*quae nunc Romana potentia caelo / aequavit*»<sup>(44)</sup>.

Anche l'attività di traduttore e di interprete, condotta con i mezzi d'una scrittura dotata d'una sua nativa inclinazione melodica e di una sua reattiva motilità semantica, conferma (così riteniamo) le potenzialità espressive di Angelo Conti, e in più l'esplicazione che esse hanno attinto, secondo una colma misura, non solo in occasione, ma in virtù, del contatto con le forme e coi temi della poesia virgiliana; aggiungendo in tal modo un paragrafo non cancellabile, vivo per sensibilità ed eleganza, alla vicenda perenne che assomma la ricezione del testo classico.

Perché — come dice Conti<sup>(45)</sup> — Virgilio dorme («È quella la montagna dove dorme il poeta»); però «non esiste nell'universo un sonno più ricco di sogni».

---

<sup>(42)</sup> VERG., *Aen.* VIII, vv. 92-93.

<sup>(43)</sup> *Ibid.*, vv. 95-96.

<sup>(44)</sup> *Ibid.*, vv. 98-100.

<sup>(45)</sup> A. CONTI, *Virgilio dolcissimo padre, cit.*, p. 121.

LUCIANO CICU

LA «VITA MARTINI» DI SULPICIO SEVERO  
APPUNTI DI NARRATOLOGIA AGIOGRAFICA

1. *Il modello.*

1. L'archetipo strutturale della agiografia cristiana, a partire almeno dal IV secolo, è senza dubbio la *Vita Antonii*, la singolare biografia del fondatore del monachesimo egiziano <sup>(1)</sup>. Quando nel 357 il pugnace vescovo di Alessandria, Atanasio (295-373), la scrisse con intenti di edificazione, ma non senza punte polemiche, il filone di ciò che possiamo catalogare sotto la voce «narrativa» cristiana <sup>(2)</sup>, era rappresentato in larga misura dagli scarni resoconti degli *Acta martyrum* e dalle testimonianze più o meno attendibili delle *Passiones*. Documenti drammatici, animati più dalla commozione dei narratori che dalle tecniche diegetiche, estranei in gran parte ai canoni della tradizione classica e

---

<sup>(1)</sup> È questa ormai opinione comune, ribadita fra gli altri da Chr. MOHRMANN, *La «Vita Martini» di Sulpicio Severo*, saggio introduttivo al volume della Fondazione Valla, *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola*, testo critico e commento a cura di A.A.R. BASTIANSEN e JAN W. SMIT, Milano 1975, p. IX, e da J. GRIBOMONT, *Panorama des influences orientales sur l'hagiographie latine*, «Augustinianum» 24 (1984), p. 10.

<sup>(2)</sup> «Per narrativa intendiamo tutte quelle opere letterarie, che sono distinte da due caratteristiche: la presenza di una storia e la presenza di un narratore». Nell'ambito di questa definizione, elaborata da R. SCHOLLES-R. KELLOG, *La natura della narrativa*, Bologna 1970, p. 4, rientrano, nonostante le possibili obiezioni, anche i racconti storici e leggendari, tramandati all'interno della comunità cristiana nei primi secoli. *Acta e Passiones* sono sempre animati dalla volontà di narrare, sebbene per lo più con fini diversi dalla letteratura. Esprimono infatti l'esigenza di un gruppo culturalmente omogeneo, assediato e minoritario, di crearsi propri eroi, e quindi una propria «epica», come modelli definitivi e consolanti, cui ispirarsi per rinforzare le capacità di resistenza alle pressioni esterne. Essi sono destinati ad un'*audience* molto vasta. Le loro semplici trame alimentano un'oralità infinita, che li varia, li integra, li modella secondo le aspettative e il gusto degli innumerevoli ascoltatori, accendono le devote fantasie e le stimolano ad inventare storie similari, ma più colorite e sempre straordinarie.

letterariamente piuttosto elementari <sup>(3)</sup>. In assenza dunque di modelli cristiani, Atanasio mutuò le strutture dalle biografie pagane, «soprattutto da quelle dei filosofi» <sup>(4)</sup>, ma impiegò di proposito «uno stile secco e piuttosto pesante» <sup>(5)</sup> per segnare in maniera tangibile il distacco dal genere laico e dalle sue regole. La rinuncia alle raffinatezze formali risultava tra l'altro funzionale al personaggio, ispido nella sua solitudine incolta, ma anche provocatoria nei confronti delle attese di un lettore educato nelle scuole di retorica.

Il gusto del paradosso, che percorre tanto cristianesimo primitivo, affiora anche in questa scelta. Non se ne discosta lo stesso protagonista. L'eroe è un eremita. Il suo modo di vivere evoca alla lontana massime epicuree e atteggiamenti dei cinici <sup>(6)</sup>, ma la dimensione religiosa cancella ogni possibile aderenza al pensiero pagano <sup>(7)</sup>. Una ferrea coerenza ideologica giustifica ogni atto e comportamento e riduce alla normalità anche tutto ciò che cozza contro le più solide e inveterate convinzioni della società classica.

Il personaggio dunque è nuovo e propone per un verso un modello di vita che perdurerà, vagheggiato nostalgicamente per lunghi secoli <sup>(8)</sup>

<sup>(3)</sup> Su un possibile rapporto fra gli *Acta martyrum* cristiani e gli Atti dei martiri pagani di Alessandria: H.A. MUSURILLO, *The Acts of the pagan Martyrs. Acta Alexandrinorum*, Oxford 1954; Chr. MOHRMANN, *Gli inizi dell'agiografia cristiana: Atti e Passioni dei martiri; Vite di vescovi*, saggio introduttivo a *Vita di Antonio*, testo critico e commento a cura di G.J.M. BARTELINK, Milano 1981, p. XIV.

<sup>(4)</sup> M. SIMONETTI, *La letteratura cristiana antica greca e latina*, Milano 1969, p. 203. Esula dagli obiettivi di questo articolo lo studio sistematico dei rapporti tra biografia cristiana e biografia pagana. Vi compariranno perciò solo riferimenti necessari ed essenziali. La questione ha una sua bibliografia, che è stata tenuta presente e alla quale si rinvia: F. LEO, *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*, Leipzig 1901; H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1921 (1966); G. LUCK, *Die Form der suetonische Biographie und die frühen Heiligenviten*, in *Mullus*, *Festschr. Th. Klauser* (Jahrbuch für Antike und Christentum), I (1964), p. 230 ss.; J. FONTAINE, *Sulpice Sévère, Vie de saint Martin*, (SC 133-135), Paris 1967, 1, 63 ss. Le diverse tesi sull'argomento sono state riassunte nella rassegna di S. CALDERONE, *Moduli della biografia classica nella biografia cristiana*, in *Mondo classico e cristianesimo*, Roma 1982, p. 133 ss.

<sup>(5)</sup> Chr. MOHRMANN, *La «Vita Martini» di Sulpicio Severo*, cit., p. IX.

<sup>(6)</sup> S. CALDERONE, *op. cit.*, p. 134.

<sup>(7)</sup> L'aveva già osservato A.J. FESTUGIÈRE, *Sur une nouvelle édition du «de vita pythagorica» de Jamblique*, «Revue des études grecques», 50 (1937), p. 489.

<sup>(8)</sup> Testimonia il prestigio del modello, oltre alla *Vita Martini* (10,2), anche il *Libber Vitae Patrum* di Gregorio di Tours: la massima lode per il vescovo Gregorio di Langres (VII 2, p. 687,22) è costituita dal fatto che egli era così assiduo nel digiuno e nella preghiera *ut effulgeret heremita*.

fin quasi alle soglie dell'età moderna, e per un altro uno schema letterario, cui si atterranno gli scrittori successivi, anche quando l'agiografia individuerà eroi attivi, come l'abate e il vescovo.

L'eremita si colloca accanto al martire nell'immaginario collettivo cristiano e nelle nuove condizioni dell'era costantiniana gli subentra con il suo messaggio e il suo esempio paradigmatico.

Non a caso il libro conseguì un enorme successo e le traduzioni in latino <sup>(9)</sup> e in altre lingue orientali <sup>(10)</sup> ne assicurarono una vastissima diffusione, e piuttosto rapida per i tempi, in tutte le aree dell'Impero.

2. Quando dunque Sulpicio Severo intorno al 397, a distanza di quarant'anni, si accinse a tracciare il suo ritratto di Martino di Tours, così come faceva Girolamo all'incirca nel medesimo tempo a Betlemme per le sue biografie semiromanzate, adottò le strutture narrative di quello che ormai era divenuto un «classico» del genere <sup>(11)</sup>.

L'utilizzo degli schemi non implicava una riproduzione meccanica o peggio il centone o il *pastiche*, come sostenne il Babut <sup>(12)</sup>, ma lascia un ampio margine di originalità. Il rapporto fra le due opere risulta così indiscutibile, ma lo è anche la loro differenza.

Né poteva essere altrimenti, dato che, come afferma Christine Mohrmann <sup>(13)</sup>, «c'erano parecchie ragioni perché le due opere, destinate entrambe ad un successo secolare, risultassero diverse: il profondo divario

<sup>(9)</sup> La più nota è quella di Evagrio di Antiochia, contemporaneo di Atanasio e amico di Girolamo. Piuttosto libera e non priva di qualità letterarie, ebbe larga diffusione, come testimoniano i numerosi manoscritti pervenuti. La seconda versione, rigidamente fedele all'enunciato dell'originale, è anonima e viene considerata anteriore a quella di Evagrio. Sul problema: Chr. MOHRMANN, *Note sur la version latine la plus ancienne de la Vie de S. Antoine par S. Athanase*, «Studia Anselmiana» 38 (1956), p. 35 ss. La medesima studiosa ritorna sull'argomento nel citato saggio introduttivo alla *Vita di Antonio*, pp. LXX ss.

<sup>(10)</sup> Il libro fu tradotto in copto, etiopico, siriano, assiro e georgiano. Sul problema: G. GARITTE, *Le texte grec et les versions anciennes de la vie de S. Antoine*, «Studia Anselmiana», 38 (1956), p. 1 ss.

<sup>(11)</sup> Significativa in questo senso la testimonianza di Paolino, *Vita Ambrosii*, 1,1. Un complessivo riesame critico delle diverse tesi elaborate sulla questione è stato operato da J. FONTAINE, *Sulpice Sévère, cit.*, p. 60 ss.

<sup>(12)</sup> E. Chr. BABUT, *Saint Martin de Tours*, Paris s.d. (1912). Rilievi critici sulle sue conclusioni ha espresso H. DELEHAYE, *Saint Martin et Sulpice Sévère*, «Analecta Bollandiana» 38 (1920), p. 41 ss.

<sup>(13)</sup> Chr. MOHRMANN, *La «Vita Martini» di Sulpicio Severo, cit.*, p. IX.

etnico, spirituale e culturale tra i due iniziatori del monachesimo antico, tra Antonio votato alla contemplazione e alla solitudine, e Martino, già uomo di spada, mosso da infaticabile volontà di azione; le differenze di temperamento, di formazione spirituale, culturale e letteraria, tra Atanasio e Sulpicio Severo».

La *Vita Martini* rappresenta una delle prime testimonianze del *genus* in Occidente <sup>(14)</sup>, dove divenne essa stessa «un riuscito prototipo letterario» <sup>(15)</sup> per la successiva produzione medievale.

Non è senza interesse pertanto indagare sui suoi processi narratologici. Non tanto per constatarne la congruenza con il modello, quanto per osservare il progressivo distacco dalle coordinate del mondo classico e le interazioni fra il nuovo sistema di idee e credenze e le forme letterarie, in cui trovò espressione.

## 2. La disposizione della materia.

1. I 27 capitoli del libro sono preceduti da un' *epistula dedicatoria*, indirizzata ad un amico «carissimo», Desiderio <sup>(16)</sup>. Sulpicio gli confessa, «con l'ipocrisia tipica dei letterati del tempo» <sup>(17)</sup>, non senza la civet-

---

<sup>(14)</sup> La precede la *Vita Cypriani*, scritta dal diacono Ponzio (Hieron. *de viris illustribus* 68) nella seconda metà del III secolo, una biografia che si innesta direttamente sulla letteratura degli *Acta martyrum* e ne riflette le prospettive e le problematiche. L'influenza dell'opera sullo sviluppo dell'agiografia occidentale, sopravvalutata da A. von HARNAK, *Das Leben Cyprians von Pontius, die erste christliche Biographie*, Leipzig 1913, p. 78, è stata ridimensionata dagli studi successivi, in particolare da J. MARTIN, *Die Vita et Passio Cypriani*, «Historisches Jahrbuch» 39 (1919), p. 674 ss. e da M. PELLEGRINO, Ponzio, *Vita e martirio di San Cipriano*, «Verba Seniorum» III, Alba 1955. Un quadro sintetico ed esauriente del problema è stato tracciato da Chr. MOHRMANN, *La «Vita Cypriani»*, saggio introduttivo al volume della Fondazione Valla, *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, testo critico e commento a cura di A.A.R. BASTIAENSEN, Milano 1981<sup>2</sup>, p. 14 ss.

<sup>(15)</sup> J. FONTAINE, *Sulpice Sévère*, cit., p. 1; p. 59. Il concetto è ribadito dal medesimo studioso in un articolo successivo: *Hagiographie et politique, de Sulpice Sévère à Venance Fortunat*, «Revue d'histoire de l'Eglise de France» 62 (1976), p. 113 ss.

<sup>(16)</sup> J. FONTAINE, *Sulpice Sévère*, cit., II, p. 362 ss., lo identifica *avec l'exigeant correspondant de saint Jérôme*, p. 362), e uno dei membri attivi della conventicola di aristocratici gallo-romani, convertiti all'ascetismo monastico, senza peraltro rinunciare *au culte des Muses et à la démangeaison d'écrire, et de bien écrire* (p. 365). L'individuazione è messa in dubbio da J.W. SMIT, *Commento alla «Vita Martini»*, in *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola*, cit., p. 245 ss. Sono almeno tre, a suo parere, i personaggi che si possono identificare nel Desiderio sulpiciano. Il profilo della loro personalità non presenta però sostanziali differenze.

<sup>(17)</sup> J. FONTAINE, *Sulpice Sévère*, cit., II, p. 389.

teria di una reminiscenza ciceroniana <sup>(18)</sup>, la perplessità a pubblicare il *libellum* per paura delle critiche al suo *sermo incultior*. Si sarebbe però lasciato convincere dall'idea che l'opera avrebbe avuto limitata diffusione e che comunque non bisognava attribuire eccessiva importanza alle eventuali *reprehensiones*, rivolte allo stile, in considerazione del fatto che l'*eloquentia* era ben poca cosa se commisurata alla *fides* e al *regnum Dei*.

Segue la *praefatio*, un vero proemio scritto con una certa ambizione di eleganza, dove sono richiamati i principi del cristianesimo, che illuminano e rendono logico l'operare e le scelte dell'eroe protagonista in contrapposizione con le concezioni pagane, e sono esposte le idee guida della nuova poetica.

Valori indiscussi come la letteratura, la *virtus bellica*, lo stesso *philosophari*, la gloria terrena <sup>(19)</sup>, sono considerati vaniloquio o pura *dementia* a fronte della vera *sapientia* del vivere *pie sancte religioseque*, che conduce *ad beatam illam aeternamque vitam*, unico fine degno di essere perseguito con tutte le forze.

La letteratura ha senso solo se edifica, se offre alla meditazione l'*exemplum* <sup>(20)</sup>, se tramanda il ricordo di colui che merita di essere imitato. Lo scrittore stesso non ricerca l'*inanem memoriam* che si acquista presso gli uomini, ma l'*aeternum a Deo praemium* (1,6). Tutto ciò spiega perché nel paragrafo finale dell'*epistula* esorti Desiderio a cancellare il

<sup>(18)</sup> Cic. *Catil.* 2, 1,1.

<sup>(19)</sup> La gloria terrena, che «per il Greco primitivo è quella forma di immortalità concessa anche al mortale» (B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1963, p. 239) ed è perciò un motore determinante dell'agire umano e punto di riferimento della *Weltanschauung* di tutta l'aristocrazia sociale e intellettuale della civiltà classica, viene rifiutata dal pensiero cristiano, non per le ragioni sintetizzate da Cicerone (*Tusc.* 1,10; *somn.* 20-25), ma alla luce del nuovo valore assoluto rappresentato dalla salvezza dell'anima e la conquista della vita beata. Questo atteggiamento produce i suoi effetti anche sulla conformazione dell'eroe cristiano: Antonio, Martino, Ilarione fuggono la notorietà e le lodi umane e agiscono di conseguenza. I. OPELT, *Note al viaggio di S. Ilarione*, «Augustinianum» 24 (1984), p. 314, sostiene addirittura che nella vita di quel santo il «leitmotiv» è proprio «la fuga dalla popolarità». Sui nuovi referenti del termine gloria: J. VERMEULEN, *The semantic Development of Gloria in early Latin*, Nijmegen 1956.

<sup>(20)</sup> *Vita Martini* 1,6: *unde facturus mihi operae pretium videor, si vitam sanctissimi viri, exemplo aliis mox futuram perscripsero, quo utique ad veram sapientiam et caelestem militiam divinamque virtutem legentes incitabuntur*. Sulla storia e la funzione dell'*exemplum* da Aristotele alla letteratura medievale: S. BATTAGLIA, *L'esempio medievale*, in *La coscienza letteraria del Medioevo*, Napoli 1965, pp. 447 ss.

nome dell'autore dal frontespizio del libro, sicché *pagina...loquatur materiam, non loquatur auctorem* <sup>(21)</sup>.

Sulpicio avverte quindi che ha operato una cernita tra i fatti (1,8) anche per una preoccupazione di ordine squisitamente tecnico: il desiderio di evitare al lettore sazietà e *fastidium* con la *copia congesta*, con una massa cioè informe e indiscriminata di notizie <sup>(22)</sup>.

Chiude il proemio una preghiera a coloro che leggeranno il libro: *ut fidem dictis adhibeant*.

L'esigenza di verità del racconto era una costante della novellistica milesia <sup>(23)</sup>, tanto che spesso chi narrava compariva come protagonista della vicenda o come testimone oculare <sup>(24)</sup>. Il senso del vissuto accresceva però solo il *pathos* e non rispondeva ad altri fini. Per Sulpicio e gli altri «narratori» cristiani invece il fatto doveva apparire reale, perché era indispensabile che fosse credibile. L'*exemplum* svuotato della testimonianza si riduceva al livello di qualunque invenzione romanzesca e poteva perdere così la sua efficacia probatoria. In questa logica si comprende l'affermazione finale del capitolo: *alioquin tacere quam falsa dicere maluissem* (1,9).

La dedica, l'enunciazione dell'argomento, la dichiarazione di poetica <sup>(25)</sup>, le finalità dell'opera sono le componenti stabili del proemio tradizionale, fissate dalla retorica. Sulpicio, sotto la spinta più o meno inconscia della sua formazione, li adopera tutti, ma solo come contenitori, in cui versa materia affatto nuova.

2. La scelta dei dati biografici e degli episodi è guidata dai criteri enunciati nella duplice premessa.

---

<sup>(21)</sup> Più coerente in quest'atteggiamento risulta l'autore della *Vita Cypriani*, che non rivela mai il suo nome, sebbene sia stato stretto collaboratore del santo, al punto di condividere con lui l'esilio (12,3) e da essergli accanto la notte che precedette il martirio (15,5). La vanità di Sulpicio ha la meglio sul *topos* letterario.

<sup>(22)</sup> *Vita Martini* 1,8: *Simul et legentibus consulendum fuit, ne quod his pareret copia congesta fastidium*.

<sup>(23)</sup> L. PEPE, *La narrativa, in Introduzione allo studio della cultura classica*, Milano 1972, p. 403 ss.

<sup>(24)</sup> Basti qui ricordare Petronio, *sat.* 85-87, dove Eumolpo è insieme narratore e protagonista della novella, o Apuleio, *met.* 1,5-15, che fa giurare al narratore della storia, Aristomene, di *vera comperta memorare* (1,5) e di aver visto con i propri occhi (1,13 *oculis meis aspexi*) le incredibili imprese delle maghe.

<sup>(25)</sup> J. FONTAINE, *Sulpice Sévère, cit.*, II, p. 359, sottolinea che la *Vita Martini* s'apre par un véritable «art poetique» du prosateur et du biographe.

Fino ai 40 anni Sulpicio individua in Martino quasi due vite parallele: una necessitata dalla contingenza sociale — origini familiari, condizione economica, professione —, l'altra tutta orientata da una precoce vocazione religiosa.

I dati biografici, radunati in due soli capitoli, il II e il IV, si limitano all'essenziale: nascita a Sabaria in Pannonia, educazione a Pavia, ceto sociale, genitori pagani, padre militare di carriera, editto che «costringe» Martino a seguire la professione paterna, suo congedo.

3. La carriera militare imbarazza non poco Sulpicio, che cerca in ogni modo di ridurne l'importanza, respingendola per quanto possibile in secondo piano e sommergendola con una serie di segnali di taglio eroico, che, quasi esche, preannunciano gli sviluppi futuri. Così a 10 anni *invitis parentibus ad ecclesiam confugit seque catechumenum fieri postulavit* (2,3); quindi *cum esset annorum duodecim eremum concupivit* (2,4), ma trova impedimento nella *aetatis infirmitas* (2,6). *Captus et catenatus sacramentis militaribus* (2,5) dall'età di 15 anni, tiene con sé un solo servo, ma, paradossalmente, dando segni di somma umiltà, *versa vice dominus serviebat* (2,5). La vita militare non lo corrompe e circa tre anni dopo, riceve il battesimo. Già prima dell'atto formale però Martino è profondamente cristiano al punto che *iam illo tempore non miles, sed monachus putaretur* (2,7) <sup>(26)</sup>.

L'episodio della «carità di Amiens», che Sulpicio introduce a questo punto, serve a confermare la tesi della doppia vita, ma adempie anche in maniera egregia alla funzione di diversione.

Sotto il profilo diegetico il racconto con la sua appendice «meravigliosa» (3,3), occupa un intero capitolo, un terzo cioè dello spazio dedicato all'esposizione dei fatti del primo quarantennio. La collocazione centrale gli attribuisce un particolare risalto e richiama l'attenzione del lettore. Non a caso Martino che spartisce la clamide con un pover'uomo nudo e semiassiderato *in porta Ambianensium*, è l'immagine che più di ogni altra si è impressa nella memoria popolare e ha fissato per sempre l'iconografia del santo.

---

<sup>(26)</sup> La precoce vocazione alla santità è un *topos*, testimoniato anche nella vita di Antonio (1,2-4) e di Ilarione (2-3). «Il motivo del bambino asceta — osserva J. W. SMIT nel citato commento, p. 259 — corrisponde a quello del bambino martire dell'età delle persecuzioni: un tema che era molto popolare alla fine del quarto secolo».

All'origine del disagio, che traspare evidente, c'erano senza dubbio motivi ideologici <sup>(27)</sup> e riflessi di una polemica forse ancora non sospita, ma anche ragioni di coerenza con il modello eroico del monaco, in cui il servizio militare non poteva trovare nessuno spazio logico. La tradizione non ne lasciava esempi. Antonio e Ilarione non conoscono una simile esperienza: giovanissimi migrano nel deserto e rompono ogni contatto con la società, la sua organizzazione e i suoi valori.

Un'ellissi su quel lungo periodo della vita e l'introduzione improvvisa e liberatoria del congedo offrono a Sulpicio le soluzioni diegetiche più idonee per archiviare rapidamente una pagina ingombrante.

4. L'ascesa spirituale, la conquista del potere di operare miracoli, l'elezione a vescovo sono condensati nei sei capitoli successivi.

Introduce significativamente la sezione l'incontro con la personalità di maggior prestigio della Chiesa gallica, Ilario di Poitiers. Il fine è quello di sottolineare subito, contro i detrattori, che il livello della spiritualità di Martino era stato riconosciuto e apprezzato da una indiscussa autorità.

Un viaggio, tema narratologico per eccellenza, anima il segmento biografico anteriore alla consacrazione episcopale. Martino attraversa le Alpi, supera Milano, giunge nell'Illirico, ritorna a Milano, viene coinvolto nelle vicende della crisi ariana, è cacciato dal vescovo Aussenzio, raggiunge Roma per incontrare Ilario, che tornava dall'esilio in Oriente, e infine rientra in Gallia. In questo arco di tempo realizza più volte esperienze di vita eremitica.

Il racconto procede per sommari, mescolando dati reali con notizie topiche del genere agiografico, quali l'incontro con il diavolo <sup>(28)</sup> e quello con i briganti <sup>(29)</sup>.

<sup>(27)</sup> Nota J.W. SMIT, *Commento, cit.*, p. 258, che il servizio militare di Martino «...offriva facile bersaglio alle critiche dei suoi detrattori».

<sup>(28)</sup> Nelle «vite dei santi» il diavolo ricopre il ruolo narratologico dell'oppositore principale. La sua funzione, specialmente nelle biografie degli eremiti, dove le vicende narrabili erano rare e poco significative, è quella di animare il racconto con interventi spesso spettacolari, che mettono a dura prova la determinazione del santo. Nella biografia di Antonio il tema occupa numerosi capitoli (5 ss.); anche Girolamo lo introduce abbastanza presto (3,9) nella vita di Ilarione. Sulpicio vi accenna già in 6,1-2.

<sup>(29)</sup> I briganti sono una componente quasi fissa nei romanzi greci e latini, dove rivestono spesso funzioni di attanti e comunque essenziali per lo sviluppo della *fabula*.

La comunicazione è di solito essenziale. Così la conversione dei genitori, causa e fine del rischioso viaggio dalla Gallia all'Illiria, viene raccontata con due brevi enunciati: *matrem gentilitatis absolvit errore, patris in male perseverante* (6,3). Nessuna descrizione dell'incontro con i familiari, che Martino non vedeva presumibilmente da molto tempo, nessun resoconto delle discussioni, che condussero la madre ad abbracciare il cristianesimo e il padre a perseverare nel paganesimo. Sulpicio salta senz'altro al risultato, tralasciando *in medio posita*. Un *itaque* conclusivo, che apre il paragrafo (6,3) brusco e inatteso, rinvia al lettore il compito di rimpolpare l'episodio immaginando *ad libitum* il procedere degli antefatti.

La tecnica si ripete anche nel paragrafo seguente. Cambia ancora l'argomento e viene introdotto il problema dei tempestosi rapporti fra Martino e l'*haeresis arriana*. In un periodaccio, pieno di subordinate e di implicite (6,4), Sulpicio raduna una serie di notizie, talora confuse, sulla vicenda. Informa il lettore che l'arianesimo era allora diffuso *per totum orbem et maxime intra Illiricum*, dove il santo allora si trovava; che egli *solus paene* combatté la *perfidiam sacerdotum*; che fu perseguitato, sottoposto a supplizi, *publice virgis caesus*, e cacciato dalla *civitas*; si sarebbe allora diretto verso l'Italia, perché anche la Gallia era sconvolta dall'eresia, dopo l'esilio di Ilario, e si sarebbe fermato a Milano, in un romitaggio. Dal periodo successivo si apprende che Ausenzio, *princeps arrianorum*, lo perseguitò a sua volta e *de civitate exturbavit*. Anche le ragioni di questi provvedimenti sono in gran parte affidate all'immaginazione del narratore o alle sue cognizioni. Vale la pena sottolineare che non una parola è destinata a spiegare i termini della polemica arriana. Si dà per scontato che il lettore ne sia informato.

Sulpicio non è interessato a raccontare il procedere degli avvenimenti nel loro concreto divenire, a illuminare con minute descrizioni luoghi, situazioni e stati d'animo. Il taglio delle notizie è sempre condizionato dalle funzioni dell'*exemplum*. Nella frase esaminata tende perciò

---

Si pensi fra i molti esempi che si possono addurre, al loro intervento nel romanzo di Caritone (1,9) e nelle *Metamorfosi* di Apuleio (3,28), che avvia tutte le peripezie, destinate a cessare solo con la fine della storia. Nelle *Heiligenviten* occupano uno spazio marginale e non incidono sull'andamento della vicenda biografica. Sono episodi conclusi in sé e servono a ribadire la serena sicurezza del santo e il suo potere di convertire anche gli uomini più malvagi, quali per statuto erano appunto i *latrones*.

a mettere in evidenza la titanica lotta dell'eroe, che da solo combatte contro l'eresia: ne accredita uno statuto di martire della verità e dell'ortodossia: lo fa approdare al *monasterium*.

5. Più articolato e animato, anche se non privo di ingenuità, risulta il racconto dell'elezione di Martino alla carica di vescovo di Tours nell'ultimo capitolo di questa sezione.

È il momento più importante della biografia e Sulpicio lo prepara con cura. Gli fa precedere infatti un nuovo e cordiale incontro con Ilario (7,1) e una nuova esperienza di vita eremitica vicino a Poitiers <sup>(20)</sup>. Vi prepone anche due straordinari miracoli, due resurrezioni, che accreditano l'immagine di un santo *potens etiam et vere apostolicus* (7,7) e ne diffondono la fama.

Con queste credenziali la sua chiamata alla carica episcopale appare del tutto giustificata e quasi ovvia.

Non sorprende dunque che la narrazione riprenda proprio con la proposta, fatta a Martino da persona non precisata, di assumere la guida *Turonicæ ecclesiae*. Il suo rifiuto è scontato: l'umiltà e l'attaccamento al *monasterium* gli impediscono di accettare.

L'ostacolo è aggirato con un piccolo inganno. Qui affiora l'ingenuità del racconto. Martino si lascia attirare in città da un certo Rusticio con una scusa (9,1). Lungo la strada lo attende una folla immensa <sup>(21)</sup> che lo acclama. Possiamo immaginare, anche se l'autore ne tace, che venne condotto in chiesa, dove già si accalcava altra gente ed erano presenti anche i rappresentanti della gerarchia ecclesiastica.

<sup>(20)</sup> Dopo i tentativi nei pressi di Milano (6,4) e nell'isola di Gallinaria (6,5) è questa la terza esperienza di vita eremitica che Martino realizzò, come apprendiamo da Gregorio di Tours (*de virtutibus sancti Martini* IV 30) e da Venanzio Fortunato (*Vita sancti Hilarii*, XII 41).

<sup>(21)</sup> Il tema della *multitudo*, che accorre per ammirare l'eroe, oltre che nel Nuovo Testamento, è presente nella narrativa classica. Particolarmente insistente risulta nel romanzo greco: Carit. 3,2; 5,2; 8,6; *passim*; Xen. Eph. 1,10; 1,12; *passim*. Non è difficile ritrovarlo anche in tutti gli altri romanzi e novelle. Di solito è la bellezza a richiamare le folle, talvolta, come in Petron. *sat.* 111,1, è la *puđicitia*. La matrona di Efeso con questa sua virtù attirava *vicinarum quoque gentium feminas*. Nel caso di Martino ovviamente è la santità a fare sì che una *incredibilis multitudo non solum ex illo oppido, sed etiam ex vicinis urbibus* si raduni *ad suffragia ferenda* (9,2), per sostenere la sua elezione. Il tema narrativo si adatta dunque a diverse situazioni laiche o religiose, rimanendo nella sua struttura intatto.

La proposta popolare non è accolta pacificamente: *pauci. et nonnulli ex episcopis qui ad constituendum antistitem fuerant evocati, impie repugnabant* (9,3). Si profila uno scontro fra la gerarchia e il popolo. Le ragioni degli oppositori, esposte in un'accesa discussione, che si intravede, ma ancora una volta non è documentata, vengono ribaltate dalla folla. Si crea una situazione di stallo, che verrà superata da una circostanza fortuita: la casuale lettura del versetto di un salmo sembra condannare il più ostinato degli avversari, un certo *Defensor*. Martino viene consacrato vescovo a furor di popolo, malgrado l'opposizione della gerarchia.

Il narratore in tutto l'episodio sorvola sulle intenzioni del santo, che si lascia portare alla carica dall'altrui volontà, secondo un modello di comportamento cristianamente ritenuto corretto <sup>(32)</sup>.

La tensione polemica, che anima la pagina, e la centralità del fatto nella vicenda biografica costringono Sulpicio a ricercare a tratti un maggior rigore narrativo e perseguire la verosimiglianza. La catena di casualità (9,5) è così giustificata da una spiegazione plausibile. Il *lector* ufficiale era rimasto *interclusus a populo*, la folla strabocchevole gli aveva cioè impedito di raggiungere il leggio. Ne era seguito imbarazzo e confusione e la cerimonia non poteva procedere. Fu allora che *unus e circumstantibus* prese il Salterio e, poiché non conosceva il passo pertinente alla cerimonia del giorno, lesse *quem primum versum invenit*.

Il fortuito razionalizzato predispone all'ipotesi del *divino nutu*, che subito verrà enunciata come causa prima ed originaria per legittimare l'elezione di Martino al di là di ogni possibile discussione.

Un ritratto entusiasta del santo, che sebbene vescovo, non cessa di vivere come un monaco e fonde quindi in sé l'eroismo cristiano dell'eremita con la *dignitas* della carica ecclesiastica (10,2), pone fine alla seconda parte della biografia e prepara il lettore alle storie di miracoli della terza.

---

<sup>(32)</sup> Emblematico in proposito il racconto di Gregorio di Tours, *Lib. hist.* VI 6, attinente un certo Catone che aspirava alla carica di vescovo e per ottenerla vanta tutti i suoi requisiti morali. I vescovi consacrati però gliela negano, non per l'insufficienza delle sue doti, ma per la *vana gloria*.

### 3. I miracoli.

1. La nuova sezione risponde ai canoni della biografia cristiana e si articola ancora secondo il modello atanasiano <sup>(33)</sup>. Sulpicio non lo nasconde, anzi lo dichiara con quell'*adgrediar* (11,1), che serve da segnale proemiale e di transizione.

Si entra nel regno del meraviglioso e degli *exempla*, dove il candore dello scrittore e il suo punto di vista stringono un saldo patto di collaborazione con la fede e le aspettative del narratario <sup>(34)</sup>.

I miracoli, per lo più ordinati secondo precise rubriche — esorcismi, guarigioni, resurrezioni — sono descritti in brevi unità narrative, che coincidono spesso con la misura del capitolo e comunque, come accade anche nella *Vita Antonii* e nella *Vita Ilarionis*, non la trascendono mai.

Sono storie di cui viene raccontato il momento finale e solo di rado si accenna ad uno sviluppo. Personaggi, luoghi, situazioni mutano costantemente: unico anello è la presenza benefica o severa di Martino. Vano ricercarvi altre individualità di spicco: sia coloro che ricevono il beneficio o gli intercessori o gli stessi avversari, di solito chiamati *quidam*, finiscono, salvo rare eccezioni, per recitare il ruolo di «spalle» o comparse.

Gli schemi diegetici ricalcano quelli dei miracoli evangelici, ripetuti con modeste varianti, che la convenzione dell'oralità e la tradizione narrativa cristiana suggerivano. Si riscontra talora la tendenza a disporre gli elementi del racconto in modo da suscitare *suspense* o a drammatizzare alcune fasi con colori ed espressionismo di gusto popolare o infine a sottolineare una certa teatralità dei gesti del protagonista.

---

<sup>(33)</sup> Nella *Vita Antonii* è compresa fra i capp. 57-62; in quella di Ilarione fra i capp. 7-15. Girolamo (15,1) afferma di aver effettuato una selezione tra i vari tipi di miracoli e di averne riferito solo alcuni. La medesima operazione dichiara di avere fatto anche Sulpicio: *sufficiant haec vel pauca de plurimis satisque sit nos et in excellentibus non subtrahere veritatem et in multis vitare fastidium* (19,5).

<sup>(34)</sup> Non si possono ignorare a questo proposito le conclusioni più recenti di studiosi come P. BROWN, (*Il culto dei santi*, Torino 1983, p. 42; 53; *passim*) sulla religiosità dell'uomo tardoantico: i miracoli non rispondevano solo alle istanze piuttosto ingenui del «volgo», ma, come ribadisce F.E. CONSOLINO, (*Modelli di santità femminile nelle più antiche Passioni romane*, «Augustinianum», 24 (1984), p. 111) «facevano parte integrante del concetto di santità anche per l'élite intellettuale». Ne consegue che il destinatario delle *Vitae* era costituito dall'intera comunità cristiana, gente umile e persone colte.

2. Uno dei motivi, che più di frequente veniva impiegato per generare *suspense* nella trama degli antichi romanzi greci, era costituito dal rischio di morte del personaggio principale. Non v'è episodio in pratica in cui ciò non accada.

Ebbene, anche Martino corre più volte pericolo di essere ucciso e Sulpicio è abile a variare il tema. Così una volta «un tale» tenta di pugnalare il santo intento a distruggere idoli (15,3), ma il coltello *in ipso ictu* gli schizza di mano e scompare. Un'altra (15,1-2) *unus* cerca di colpirlo con la spada, perché abbatte un tempio pagano. Con spavalderia Martino porge il corpo nudo, ma il suo avversario *resupinus ruit* e costernato implora perdono.

Un solo paragrafo è sufficiente per descrivere la prima vicenda, due la seconda.

3. Più ampio e articolato è il racconto del contrasto con gli abitanti di un villaggio pagano. Martino ha già distrutto loro il tempio e si accinge a tagliare anche un antico pino sacro. I *rustici* si oppongono con energia, finché *unus ex illis* lo sfida a lasciarsi legare al tronco dell'albero, dalla parte in cui è inclinato. Il rischio è grande, ma il santo ostenta fiducia nella protezione divina e accetta. Sulpicio rallenta ora la narrazione e, pur con brevi cenni, descrive le varie fasi della vicenda. Con la focalizzazione ora sulla *gentilium turba*, in gioiosa attesa della vendetta, ora sui monaci presenti, che *periculo iam proprio conterriti spem omnem fidemque perdererant, solum Martini mortem expectantes* (12,7), sottolinea gli opposti stati d'animo e accentua la drammaticità della scena. Il lieto fine però non si fa attendere: l'albero tagliato cade contro le leggi di gravità in direzione opposta a quella prevedibile, Martino si salva e quell'*immanis multitudo gentilium* si converte con tanto fervore che quei luoghi si ricoprono di chiese ed eremi.

4. Caratteri drammatici con accenti patetici compaiono anche nel racconto della ragazza paralitica di Treviri (16,1-8).

Già sul principio la situazione si presenta disperata, e *tristes ad solam funeris expectationem adstabant propinqui*. Una formula di transizione tipica, *cum subito*, annuncia la *peripeteia* e suscita inattese speranze. Si è infatti sparsa la voce che Martino era giunto in città. Il padre della ragazza si precipita per invocare la grazia e «per caso» lo incontra nella chiesa gremita di fedeli, presenti numerosi vescovi. L'attacco è subito

drammatico: *eiulans senex genua eius amplectitur*, espone la sua tragedia, prega il santo di restituire la salute alla figlia.

A sorpresa Sulpicio introduce a questo punto un elemento ritardante: contro ogni aspettativa Martino infatti oppone un rifiuto. Il vecchio non si arrende, ma in lacrime insiste *vehementius*, provocando l'intercessione anche degli altri vescovi presenti. Soltanto allora il santo si lascia convincere, si reca dalla ragazza, seguito da una gran folla, e con l'olio benedetto compie il miracolo della guarigione<sup>(35)</sup>.

L'abbozzo di dialogo, riportato parte in discorso diretto e parte in indiretto, il *pathos* della preghiera di un vecchio padre, personaggio tragico per eccellenza, la *suspense* e il rallentamento, l'ordinata successione degli avvenimenti, la doppia ambientazione, prima in chiesa e poi nella casa dell'ammalata, il popolo che funge da pubblico in tutte le fasi della vicenda, segnalano un intenzionale taglio scenico, pur elementare, del racconto, ma anche l'utilizzo di tecniche narrative più raffinate, evidentemente conosciute, ma attivate rare volte.

5. La mimesi di tipo scenico prende il posto del sommario, trasformato a sua volta in una sorta di didascalia intercalata fra le battute del dialogo, nei brani in cui Martino si misura con il diavolo.

È questo un tema topico nelle vite dei santi, che affascina narratori e lettori tardo-antichi e medievali. Un duello impari mette di fronte un uomo e un essere di ordine divino, ma la convenzione vuole che il più debole, con l'aiuto di Dio, vinca e metta in fuga «l'antico avversario». Tutto ciò è molto rassicurante per i credenti.

Così accade dunque nella *Vita Antonii*, dove il tema viene trattato con straordinaria varietà di situazioni, così in altre vite di santi. Non poteva mancare perciò anche in quella del vescovo di Tours.

---

<sup>(35)</sup> Lo schema diegetico di questo miracolo — e non è il solo — si ritrova anche in Girolamo, *Vita Ilarionis* 8. Protagonista è questa volta una madre, una nobildonna disperata per la malattia mortale che ha colpito i tre figli. Anche qui la situazione è senza vie d'uscita, sicché la donna *iacebat ululans*. La notizia che *quidam monachus* viveva *in vicina solitudine* le riaccende la speranza e *oblita matronalis pompae*, in tutta fretta va a trovarlo. Alla preghiera accorata della donna però Ilarione oppone un rifiuto, adducendo una scusa puerile, *dicente numquam se egressum de cella*. La madre insiste, strappa le lacrime a tutti i presenti, compreso Ilarione, che alla fine si lascia convincere, supera la paura della città, e, calato il sole, si reca a Gaza e compie il miracolo delle guarigioni. Evidente nel racconto una sobria ricerca di effetti patetici e di struttura scenica.

Sulpicio introduce più volte il «personaggio» nel ruolo di antagonista, con il compito ora di impaurire e dissuadere il santo ora di blandirlo e tentarlo. Significativo in questo senso l'ultimo breve episodio che chiude la biografia.

Il diavolo circonfuso *luce purpurea, veste etiam regia indutus, diadmate ex gemmis auroque redimitus, calceis auro inlitis, sereno ore, laeta facie* (24,4), si presenta a Martino immerso nella preghiera nella sua cella. Il santo resta in un primo momento *hebetatus*, ma sospettoso ascolta in silenzio le parole insinuanti. Quando però l'immagine luminosa, per alimentare il suo orgoglio, si presenta come il Cristo, Martino, *revelante sibi Spiritu*, scopre l'inganno e il diavolo è costretto a vergognosa fuga — *ut fumus evanuit* — lasciando nella cella un intenso fetore <sup>(36)</sup>, segno inequivocabile della sua identità.

Questo particolare insieme alla descrizione puntuale dell'apparizione diabolica è destinato ad accendere la fantasia popolare. La tecnica espositiva mista poi ricalca un procedimento simile, adottato, «sull'esempio della diatriba della declamazione scolastica filosofico-morale» <sup>(37)</sup>, nella predica cristiana con l'intento di tener desta l'attenzione dell'uditore e di comunicare il messaggio in forme più chiare e vive.

L'ultima parte del libro è costituita da tre capitoli. Ritorna in primo piano la voce del narratore-autore e viene svelata l'origine del suo punto di vista e quindi della particolare luce che riverbera sul santo e le sue vicende.

Sulpicio, non diversamente che Atanasio e Girolamo, ha riservato per sé lo spazio iniziale e quello finale e qui egli manifesta in prima persona umori e scopi, simpatie e polemiche.

Prima di affrontare i problemi della focalizzazione converrà soffermarsi su altri aspetti della tecnica diegetica della biografia martiniana.

#### 4. Tempo e spazio nella narrazione.

1. Sulpicio, come d'altra parte l'agiografia cristiana, dimostra scarso interesse per il tempo. È raro individuare dati cronologici esatti in tutto

---

<sup>(36)</sup> Il simbolismo connesso al buono e cattivo odore, così importante nella tradizione biblica e nei Padri (cfr. P. Meloni, *Il profumo dell'immortalità*. Roma 1975), sembra qui assente.

<sup>(37)</sup> E. AUERBACH, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, Milano 1983<sup>2</sup>, p. 36.

l'arco del racconto. Perfino i passi relativi alle tappe della vita del santo, contengono riferimenti temporali indiretti ed approssimativi. La stessa data di nascita non viene comunicata e gli anni della puerizia e dell'adolescenza sono scanditi di solito per lustri: a dieci anni sente per la prima volta la vocazione religiosa; a quindici inizia la carriera militare; a diciotto è battezzato e continua il servizio militare fino a vent'anni.

Con un ambiguo *interea*, che dà la sensazione della contemporaneità con gli avvenimenti narrati prima e che in realtà cancellano venti anni di vita da soldato, Sulpicio informa il lettore che Martino si è congedato sotto l'imperatore Giuliano. Siamo all'incirca nel 356 e finora nessuna data precisa è stata fornita. Non è più esatto l'anno in cui Martino incontra Ilario né il periodo di tempo — *aliquandiu* — in cui si sofferma presso di lui.

Estremamente vaghe sono anche le determinazioni cronologiche attinenti il viaggio nell'Illiria e le tappe successive fino al ritorno in Gallia presso Ilario. La lunghezza dei viaggi, le difficoltà degli spostamenti, gli accadimenti che s'intravedono lasciano presagire che siano trascorsi anni. Sulpicio cura però solo l'ordine dei movimenti.

Perfino l'elezione a vescovo è indicata con un *sub idem fere tempus*, che rimanda al racconto di un miracolo, avvenuto a sua volta *non multo post* un altro miracolo, ancorato al periodo della sua esperienza eremitica a Ligugé, presso Poitiers, intuibile, ma non determinato.

Ancora più generica risulta la determinazione cronologica degli *exempla* della terza parte. Si trova di solito sul principio della narrazione ed è costituita da avverbi o espressioni avverbiali o indicazioni indeterminate come *sub idem fere tempus* (14,1) *insequenti tempore* (12,1), *aliquandiu* (10,3), *per multum tempus* (16,2), *eodem tempore* (17,1), *interea* (18,1), *quodam tempore* (21,2) e altre simili.

2. Non diverso è il discorso sullo spazio. Se si eccettuano pochi riferimenti precisi — Sabaria, Amiens, Milano, Roma, l'isola di Gallinaria e pochi altri — non si riesce a localizzare con precisione le vicende. Martino attraversa le Alpi per sentieri impervi, ma non è detto in quale passo; pone il suo *monasterium haut longe ab oppido* (10,2), abbatte il pino sacro in *vico quodam*.

Destà quindi una certa sorpresa la descrizione circostanziata dell'eremo di Marmoutier nei pressi di Tours (10,4) *ex uno latere praecisa montis excelsi rupe ambiebatur, reliquam planitiem Liger fluvius reducto*

*paululum sinu clauserat; una tantum eademque arta via adiri poterat. Ipse ex lignis contextam cellulam habebat multique ex fratribus in eundem modum; plerique saxo superieci montis cavato receptacula sibi fecerant.*

Invano cercheremmo qualcosa di simile nel resto dell'opera. Il luogo invero ha qualcosa di magico per Sulpicio non solo perché ha favorito con le sue bellezze, il silenzio e la profonda solitudine l'ascesi del suo eroe, ma anche perché egli lo ha visitato nei suoi pellegrinaggi a Tours e nella memoria gli è rimasta l'immagine di una novella Arcadia religiosa.

Tempo e spazio «oggettivi» dunque, come sarà poi codificato per gli *exempla* medievali fino almeno alla novella di Boccaccio<sup>(38)</sup>, ricevono scarse attenzioni da parte dello scrittore. Di qui l'estrema rarità delle sequenze descrittive, i cenni generici alla realtà ambientale, le selezioni degli eventi, secondo norme non più aristoteliche<sup>(39)</sup>, il ricorso costante all'ellissi e al sommario, l'assenza di prolessi e analessi e di tutti quei processi narratologici che genera l'anacronia.

La tendenza prevalente è invece in direzione dell'acronia, diversa da quella cara alla narrativa novecentesca, di tipo bergsoniano, coerente invece con la concezione del tempo elaborata dal codice culturale allora dominante, dove la materia e le sue coordinate fondamentali avevano subito una marcata svalutazione ed erano state sostituite da un'idea di realtà superiore, imperniata su concetti come eterno, infinito, assoluto.

## 5. Il ritratto di Martino. «Il punto di vista».

1. Le nuove categorie filosofiche ed esistenziali della civiltà cristiana condizionano anche la focalizzazione del racconto, determinano i caratteri dell'eroe protagonista e suggeriscono infine il profilo del narratario. Il tutto passa naturalmente attraverso il filtro originale dell'assetto ideologico ed emozionale dello scrittore e della sua attrezzatura tecnica.

Sulpicio si comporta secondo lo statuto del narratore onniscente

<sup>(38)</sup> L'*exemplum* per definizione è posto fuori del tempo, in una dimensione di perennità, che sfugge al contingente. Sul concetto: S. BATTAGLIA, *op. cit.*, p. 466 ss.

<sup>(39)</sup> La catena narrativa segue una logica diversa dal concetto di unità proposto da Aristotele, *poet.* 1450 a, 30-36. D'altra parte il filosofo sembra aver perso molto della sua influenza sulla nuova cultura, come testimonia, forse con un po' di esagerazione, Girolamo, *comment. in epist. ad Galat.* III 487-488, PL 26, p. 428, *Quotusquisque nunc Aristotelem legit? Quanti Platonis vel libros novere, vel nomen? Vix in angulos otiosi eos senes recolunt. Rusticanos vero et piscatores nostros totus orbis loquitur, universus sonat.*

e giustifica questo suo privilegiato punto di vista con la testimonianza diretta del protagonista<sup>(40)</sup>. Signore assoluto della materia dunque, si riserva il diritto di selezionare, a suo insindacabile giudizio fra gli innumerevoli eventi quelli meritevoli di essere tramandati. Tutto il resto lo esclude.

2. Il ritratto di Martino, esteriore ed interiore, pur ispirato a paradigmi preesistenti, nella sua specifica caratterizzazione è il prodotto di questa scelta e risponde in gran parte alle simpatie intellettuali e religiose dell'autore.

Un quadro ben diverso ad esempio avrebbero dipinto gli avversari del vescovo di Tours. È significativo che al loro punto di vista sia stato affidato il compito di tracciare un ritratto fisico del santo. Per opporsi alla sua elezione alla carica episcopale essi adducono come motivo il fatto che egli sia *contemptibilem...personam, indignum episcopatu, hominem vultu despicabilem, veste sordidum, crine deformem* (9,3).

Le diversità di Martino, che spezza tutte le convenzioni e sconvolge i segni della rispettabilità sociale, irrita l'*establishment* della gerarchia. Ma Sulpicio, affascinato dall'immagine dei santi eremiti, giudica «empie» quelle ragioni, frutto di *dementia* e ribalta l'opinione dei *nonnuli ex episcopis* incapaci di cogliere la grandezza spirituale, che si nasconde sotto l'aspetto incolto. Più saggia la *multitudo* identifica in quell'uomo trasandato l'eroe che incarna l'ideale della perfetta vita cristiana. Il punto di vista di Sulpicio coincide con quello degli umili e contrasta con i pregiudizi del potere ecclesiastico.

Per il narratore l'esteriorità terrena è irrilevante: i valori stanno nello spirito<sup>(41)</sup>. Questo spiega perché il ritratto sia tutto costruito dal-

---

<sup>(40)</sup> L'autorità del santo viene chiamata a sostegno in modo esplicito nei segmenti narrativi, che, violando apertamente le attese dell'ordinaria esperienza, suscitano dubbio e incredulità. Perciò Sulpicio nel citato confronto con il diavolo si cautela dietro la seguente affermazione: *Hoc itaque gestum ut supra rettuli, ex ipsius Martini ore cognovi, ne quis forte existimet fabulosum* (24,8).

<sup>(41)</sup> Il concetto guida anche Atanasio. «È chiaro, osserva la MOHRMANN, *La "Vita Antonii"*, cit., p. LXXII, che per Atanasio il racconto della vita del suo eroe, i fatti non sono la parte essenziale dell'opera: egli ha voluto soprattutto dare un'idea dell'essenza di questa vita, la quale si manifesta nella dottrina, nella spiritualità e in tutto l'atteggiamento dell'uomo».

l'interno e dell'aspetto fisico del santo non si riscontri che qualche labile traccia <sup>(42)</sup>.

3. La dimensione spirituale è invece continuamente scandagliata e ribadita ora in forma esplicita ora in maniera indiretta attraverso le azioni.

Lo statuto eroico viene fissato già dalle prime pagine. Durante il servizio militare infatti Martino dimostra *multa circa commilitones benignitas, mira caritas, patientia vero atque humilitas ultra humanum modum* (2,7) ed inoltre un'ammirevole *frugalitas*: tutte le doti insomma del *monachus*. Non ancora battezzato pratica le massime evangeliche: *assistere laborantibus, opem ferre miseris, alere egentes, vestire nudos, nihil sibi ex militiae stipendiis praeter cotidianum victum reservare* (2,8). Dopo il battesimo queste virtù radicano «nel suo cuore» (10,2) tanto che, assunta la carica episcopale, vi aggiunge solo l'*auctoritas* e la *gratia*, proprie della *dignitas* vescovile, ma non abbandona *propositum monachi virtutemque* (10,2).

Il quadro ritorna anche nel capitolo autobiografico, dove Sulpicio, rimemorando l'incontro con Martino, svela insieme le profonde emozioni che ne ricevette e le ragioni del suo affettuoso entusiasmo <sup>(43)</sup>.

4. Per le virtù, fissate dal codice agiografico e praticate *ultra humanum modum*, Martino può essere collocato nella grande schiera dei santi e la sua vita equiparata ai modelli, che la comunità cristiana e la sua letteratura avevano innalzato al ruolo di eroi. Alla focalizzazione è invece affidato il compito di sottolineare e giustificare i tratti originali del carattere: la teatralità del gesto, l'ostentazione della *sancta libertas*, una certa arroganza nell'esercitare il potere taumaturgico, la spavalderia quasi guascone di taluni atteggiamenti, In breve quell'alcunché di eccessivo

---

<sup>(42)</sup> Non più di tanto è la nota sul modo di vestire del santo anche quando è divenuto vescovo (10,2): *eadem in vestitu eius vilitas*.

<sup>(43)</sup> Il ricordo dell'incontro con Martino risveglia perfino la sopita espressività retorica e la commozione ritrova le metafore (*desiderio illius aestuaremus; ardebat animus*), l'esclamazione (*me miserum!*), i superlativi (*praestantissimum...exemplum; summis opibus*) e specialmente le incalzanti anafore abbellite dall'isocolia o dagli omoteleuti (*qua me humilitate, qua benignitate; illum nobis sequendum, illum clamabat imitandum; quanta gravitate, quanta dignitas; quam acer, quam efficax erat, quam ... promptus et facilis; tantum scientiae, tantum ingenii, tantum tam boni et tam puri sermonis audisse*) il chiasmo (*quod erat factu impossibile possibile fecisse exemplo*) e specialmente un periodare ipotattico armonioso ed elegante.

e popolaresco, che sorprende il lettore moderno, ma doveva solleticare il lettore dell'epoca.

5. Quando lascia il servizio militare così, Martino non trova di meglio che avanzare la richiesta di congedo all'imperatore Giuliano in persona, nel momento più inopportuno e davanti a tutto l'esercito. Poiché Giuliano si adira, com'era prevedibile, e lo accusa di vigliaccheria, egli si dichiara pronto ad affrontare i barbari solo e disarmato (4,2-7). Altre volte porge spontaneamente il capo per essere colpito dall'inferocito abitante di un villaggio, cui aveva distrutto il tempio (15,2) o si lascia legare ad un albero, come nella citata sfida del pino sacro.

Con teatrale noncuranza offende l'imperatore Massimo, che lo aveva invitato ad un banchetto (20,1-9).

Laici e religiosi, sottolinea il narratore, vi offrivano un disgustoso spettacolo di *foeda adulatio*: soltanto Martino difendeva l'*apostolica auctoritas*, secondo un costume che raggiungerà gli esiti più clamorosi con Ambrogio <sup>(44)</sup>. Egli non chiede, ordina; anzi forte della sua supremazia morale, rimprovera il principe e lo spinge a discolarsi.

*Ad medium fere convivium*, secondo l'usanza, un servitore porge una larga coppa all'imperatore, perché brindi per primo, in quanto personaggio più importante del banchetto. Massimo però compie un atto di deferenza e ordina che venga offerta per primo a Martino, *expectans atque ambiens* di riceverla dalla sua destra. Il vescovo invece beve e passa la coppa ad un suo prete, che gli siede accanto. *Imperator omnesque qui tunc aderant admirati sunt* e il gesto piacque, commenta la voce del narratore, perfino a coloro che erano stati disprezzati.

6. L'intolleranza dell'eroe nei confronti dei pagani poi lo induce a gesti violenti ed una volta anche lo pone in una situazione, a dir poco, imbarazzante (12,1-5).

Un giorno dunque, mentre era in cammino, vede in lontananza una folla. Sospetta che i *rustici* eseguano riti pagani e con un segno di croce li immobilizza. Ignari i contadini si sforzano di avanzare, ma i loro gesti risultano vani e «ridicoli». Finalmente il santo comprende che la turba trasporta una salma e che quindi si tratta di un funerale. Solo allora

---

(44) Paulini, *Vita Ambrosii*, 22-23.

libera l'attonito corteo e impassibile continua il suo viaggio. Sulpicio conclude lapidario: *cum voluit, stare compulit et, cum libuit, abire permisit*. L'arroganza del punto di vista gli fa sottolineare soltanto la *potentia* del gesto <sup>(45)</sup> ed ignorare la violenza e la gratuità.

## 6. Il destinatario.

1. L'atteggiamento del santo, inatteso e contraddittorio, se valutato alla luce di concetti come *caritas* e *benignitas*, può forse trovare una spiegazione nell'euforia intollerante della comunità cristiana, provocata dall'irresistibile espansione della nuova religione ai danni del paganesimo. La scelta dell'episodio sembra dunque dettata più che da ragioni di *exemplum*, dal clima culturale e dalle attese dei lettori.

Sulpicio, a partire dalle dichiarazioni della premessa fino alle ultime righe del congedo, si rivela infatti sensibile agli umori e agli interessi delle diverse fasce di destinatari.

Non è perciò irrilevante tentare di capire a quale genere di lettore si rivolgesse e provare a tracciarne il profilo.

Bisogna intanto escludere il pubblico di formazione pagana e laica, non solo perché era improponibile la tipologia dell'eroe caldeggiata nel libro, ma anche perché molti episodi avrebbero assunto sapore di provocazione.

Il destinatario era dunque solamente cristiano. Esisteva ormai un'area sempre più ampia ed omogenea, che fruiva della nuova civiltà letteraria. Restringendo il campo il Fontaine <sup>(46)</sup>, seguito dallo Smit <sup>(47)</sup>, lo ha individuato in una cerchia ristretta, composta da Desiderio, il dedicatario, Eusebio, Aurelio, Paolino, Bissula, amici carissimi dell'autore e da tutti coloro che si ritrovavano uniti sotto l'ideale ascetico martiniano in Gallia.

La selezione appare però troppo rigida e limitata. Quei personaggi

---

<sup>(45)</sup> È utile ricordare a questo proposito quanto sottolinea P. BROWN, *L'ascesa dell'uomo santo nella tarda antichità*, in *La società del Basso Impero*, Bari 1983, p. 88: «l'uomo santo è prima di ogni cosa un uomo di potere». Le biografie insegnano che questo è un segno di Dio, un premio guadagnato con la sofferenza della vita ascetica, un privilegio che innalza il santo al di sopra della comunità, ivi compresi magistrati e imperatori, e colloca il suo operare in una sfera sottratta al comune giudizio.

<sup>(46)</sup> J. FONTAINE, *Sulpice Sévère*, cit., p. 76 ss.

<sup>(47)</sup> JAN W. SMIT, *Commento*, cit., p. 251.

e quell'ambiente furono senza dubbio gli ispiratori più immediati e Sulpicio ne percepì e condivise le posizioni dottrinali e ne assecondò i gusti letterari. A loro era destinata la *recusatio* della dedica, l'ostentata preoccupazione per il *sermo incultior*, nonché certe variazioni di registro stilistico, ma il pubblico, cui il *libellus* si rivolgeva, era molto più vasto e culturalmente differenziato. Il *quicumque legerit* (27,7) ipotizza una platea immensa, dove erano compresi anche gli avversari (27,4). Vero è che egli ha in mente in particolare «coloro che crederanno» alla veridicità del suo racconto, ma sembra preventivare pochi scettici se confida *illud facile...omnibus sanctis opusculum istud gratum fore* (27,6). Sulpicio non era d'altra parte scrittore che, alla maniera di Orazio, amasse pochi e scelti lettori, come testimonia il compiacimento che confessa in una lettera ad Eusebio, per essere venuto a conoscenza che il suo libro *studiose a multis legi* <sup>(48)</sup>. Non traggano perciò in inganno le preoccupazioni sulla possibile larga diffusione del libro: l'autore aspira al successo.

Esclusi dunque i pagani e gli scettici, il destinatario va identificato in quella fascia di credenti, cui la fede aveva aperto una nuova visione del mondo, dove si erano fatti incerti i confini tra umano e divino. La realtà si era dilatata fino a comprendervi gli spazi dello spirituale e l'*ultra humanum* era diventato familiare e quasi normale. Il suo *identikit*, quale si può ricostruire attraverso le indicazioni del libro, corrisponde all'immagine di un uomo, piuttosto ingenuo, affamato di meraviglioso, ma anche intollerante, con tendenza al fanatismo, pronto ad identificarsi con l'eroe vincente, che impersona i suoi ideali, amante dei sapori forti <sup>(49)</sup>. A lui sono destinate le scene ad effetto, le spaccionate, i racconti di miracoli sempre più straordinari, a lui le scene «comiche» dei poveri *rustici*, insultati e umiliati perché pagani. Antiche paure e nuove rivalse si mescolano insieme e non sempre il messaggio evangelico riesce a generare il dovuto equilibrio fra giustizia e carità. Il suo eroe è tagliato anche sui miti della cultura antropologica del IV secolo, dove già fer-

---

<sup>(48)</sup> Sulpicius Severus, *epist. ad Eusebium*, 1,1: *Hesterna die, cum ad me plerique monachi venissent, inter fabulas iuges longumque sermonem mentio incidit libelli mei, quem de vita beati viri Martini edidi, studioseque eum a multis legi libentissime audiebam.*

<sup>(49)</sup> Solo un pubblico con simili caratteristiche poteva leggere o ascoltare le truculente descrizioni delle passioni epiche e gustarne le asprezze espressionistiche con religiosa ammirazione.

menta il Medioevo. Non sarà un caso che la *Vita Martini* ebbe tanto e diuturno successo presso le generazioni che seguirono <sup>(50)</sup>.

A questo narratorio Sulpicio chiede collaborazione. Non soltanto lo designa suo interlocutore privilegiato, ma lo chiama anche ad integrare con le comuni cognizioni gli spazi bianchi delle cento ellissi e a ricostruire con la propria esperienza quotidiana la realtà ambientale, su cui l'autore sorvola.

Molte soluzioni narrative nascono proprio da questa cordiale intesa. Lo stesso predominio del registro linguistico «umile», se da un lato è prodotto dalla funzione etico-pedagogica della nuova letteratura, dall'altro è in sintonia con la semplicità, cui da tempo è avvezzo il lettore cristiano <sup>(51)</sup>.

---

<sup>(50)</sup> Il libro, come apprendiamo dallo stesso Sulpicio, *Dialogus* 1,23,4 s., raggiunge subito un buon successo e fu letto con interesse a Roma come in Africa e in Egitto. Sull'attendibilità di queste notizie: J. FONTAINE, *Sulpice Sévère*, cit., I, p. 49 ss. Il suo influsso sulla letteratura agiografica posteriore è stato sottolineato tra gli altri da E. DELARUELLE, *Sainte Radegonde, son type de sainteté et la chrétienté de son temps*, in *Études mérovingiennes*, Poitiers 1953, p. 69 s.; J. FONTAINE, *Hagiographie et politique*, cit., p. 116 ss.; J. CHELINI, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Paris 1968, p. 72 s.; M.P. CICCARESE, «Vita Martini»: tra miracolo e visione dell'aldilà, «Augustinianum» 24 (1984), p. 227 ss.

<sup>(51)</sup> Il rifiuto teorico dello stile alto, espresso da Sulpicio nella dedica (*a lectoribus postulabis, ut res potius perpendant et aequo animo ferant si aures eorum vitiosus forsitan nemo perculerit, quia regnum Dei non in eloquentia, sed in fide constat*) si fonda sulla contrapposizione tra *res* e *verba*, tra i valori sostanziali che conducono al regno di Dio e le «vanità» del linguaggio. Non si tratta, com'è noto, di una posizione originale, ma piuttosto di un atteggiamento diffuso fra i letterati cristiani, fissato già dall'insegnamento, anche se non dall'esempio (*August. de doctr. christ.* 4,20,39-43), di Paolo (I *ep. Cor.* 11,1,2). La convinzione dichiarata fu per lo più disattesa nella pratica dello scrivere e del parlare in pubblico. Significativa in questo senso la testimonianza di Girolamo (*comment. in epist. ad Galat.* III 485-486 (PL 26, p. 427 s.): *Si quis eloquentiam quaerit vel declamationibus delectatur, habet in utraque lingua Demosthenem et Tullium, Polemonem et Quintilianum. Ecclesia Christi non de Academia et Lycaeo, sed de vili plebecula congregata est.*) rivolta con la consueta energia del suo temperamento contro chi andava cercando negli scritti più l'eleganza dello stile che la profondità del messaggio. Il recupero dell'*eloquentia* e delle sue norme, adattate ai fini delle nuove destinazioni, fu sostenuto da Agostino, *de doctr. christ.* 4,12 ss. Sul problema: E. AUERBACH, *Lingua letteraria e pubblico*, cit., p. 38 ss. Sulla *simplicitas* del dettato, funzionale alla divulgazione della dottrina cristiana, si sofferma poi ancora Girolamo, nel citato commentario (III 487-488).



MARINA CONTI

## AMBROGIO IN DANTE

Sappiamo, dall'Enciclopedia Dantesca <sup>(1)</sup>, che Dante ha utilizzato Ambrogio per alcuni suoi brani <sup>(2)</sup>, ma ce n'è uno in cui si può dire, con una certa fondatezza, che il fiorentino si è servito di un brano ambrosiano non solo per dar voce al suo pensiero, ma ancor maggiore autorevolezza alle sue parole.

I vv. 54-55 del c. XVII del *Paradiso* della *Divina Commedia*,

*Tu lascerai ogni cosa diletta  
più caramente*

sono sempre stati interpretati letteralmente, cioè come drammatica spiegazione di ciò che ha rappresentato l'esilio per Dante. In realtà l'esegesi del testo, se si vuole andare al di là della lettera, è un po' più complessa.

Nella *Divina Commedia* Dante interpreta diversi ruoli, nel senso che il suo spirito, di volta in volta, si avvicina a coloro che hanno avuto o avrebbero potuto avere spirituale affinità con lui. Ecco quindi l'ammirazione per Farinata, per il conte Ugolino e per Ulisse; la commozione per Francesca, per Buonconte e per Piccarda e l'esaltazione e lo sdegno per i tempi presenti insieme a Sordello, a Giustiniano e a Carlo Martello.

Quando scrive la *Commedia*, Dante vuole sì fare un «indice» dei buoni e dei cattivi, svergognare i suoi nemici ed esaltare i pochi amici, ma ha anche un altro proposito, quello di fare un monumento a se stesso; chiarire che, negli avvenimenti storici contemporanei, cittadini, nazionali e non, egli ha rappresentato oltre che, assai onorevolmente la sua parte, anche quella del capro espiatorio, non in senso figurato, ma in quello letterale: è stato scacciato dalla sua città, così come nel *Vec-*

---

<sup>(1)</sup> *Enciclopedia Dantesca*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1970, vol. I, s.v. *Ambrogio*.

<sup>(2)</sup> *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. I, p. 201.

chio Testamento si cacciava nel deserto il capro, caricato delle colpe di tutti. Le funzioni di parafulmine alla collera divina, di responsabile degli altri e quindi di intermediario fra il popolo e Dio, nel *Nuovo Testamento* sono assunte dagli eletti, da coloro che il Signore chiama e che per questa chiamata abbandonano tutto e seguono Lui e la Sua legge.

Con i vv. 54-55 del c. XVII del *Paradiso*, Cacciaguida fa a Dante le sue profezie. Si tratta in realtà di una vera e propria investitura sacerdotale *sui generis*. La religione è la giustizia, anche se quella di Dante, ed egli ne diventa sommo sacerdote. La profezia dice, ai vv. 54-55: *Tu lascerai ogni cosa diletta / più caramente*. Trattandosi di una profezia *a posteriori* evidentemente è precisa e sulla sua spiegazione i commentatori non hanno avuto bisogno di dilungarsi o di cercare significati oscuri da sviscerare o da chiarire ed interpretare. È senz'altro così per quanto riguarda gli avvenimenti relativi al poeta che si trova in esilio, ma in realtà le sue parole dimostrano, una volta di più, anche la profonda cultura di Dante e la sua diretta conoscenza dei Padri della Chiesa. Infatti le parole, *tu lascerai ogni cosa diletta più caramente*, altro non sono che la traduzione, quasi letterale, di una frase di Ambrogio. Per la precisione, si tratta di un passo del *De fuga saeculi*, 2,7,17-18, ossia: *haec enim vera est sacerdotis fuga, abdicatio domesticorum et quaedam alienatio carissimorum* <sup>(3)</sup>.

Poiché Ambrogio non è fra gli autori comunemente ripresi o citati da Dante <sup>(4)</sup>, si potrebbe pensare anche ad un riecheggiamento di passi della Sacra Scrittura, relativi al sacerdozio e seguiti anche da Ambrogio. Ma nel *Vecchio Testamento* non c'è nulla di simile; i sacerdoti ebraici non sono «condannati» al distacco dagli altri e dal mondo, se non in modo assai parziale, sempre che non si voglia pensare all'isolamento delle capitali figure di Mosè, Aronne o Giosuè <sup>(5)</sup>.

---

<sup>(3)</sup> C.S.E.L., vol. XXXIII, *A. Ambrosii Opera*, Pars I, a cura di C. SCHENKL, Wiesbaden, 1962, *De fuga saeculi*, 2, 7, 17-18, p. 167.

<sup>(4)</sup> *Par.* X, 91-92; 118-120. Ambrogio citato da Tommaso d'Aquino: «Infatti, se la teologia scolastica commentava più Pietro Lombardo che i grandi dottori ricordati da Dante, ciò non vuol dire che lo studio delle loro opere non influenzasse ancora vivamente la pietà e la morale cristiana o più semplicemente la cultura in cui Dante era straordinariamente inserito». *Ep.* XI, 16: *iacet Gregorius tuus in telis aranearum, iacet Ambrosius in neglectis clericorum latibulis, iacet Augustinus abiectus, Dionysius Damascenus et Beda*. E.D. o.v. *Ambrogio*.

<sup>(5)</sup> U. Moricca, *Storia della Letteratura Latina Cristiana*, Torino, 1928, vol. II, 1, pp. 371-373.

Esempi portati da Ambrogio, nei brani precedenti a quello citato (4-5) come paradigmi per il lettore, sono quelli di Giacobbe, Mosè, David, i Profeti, gli Apostoli e Gesù stesso.

Fraasi che si avvicinano al testo di Ambrogio le troviamo nel *Nuovo Testamento*, e per la precisione in due passi del Vangelo di Marco, a 8, 34: *Si quis vult me sequi, deneget semet ipsum: et tollat crucem suam, et sequatur me*; e a 10, 28: *Et coepit ei Petrus dicere: Ecce dimisimus omnia et secuti sumus te. Respondens Iesus, ait: Amen dico vobis: Nemo est, qui reliquerit domum, aut fratres, aut sorores, aut patrem, aut matrem, aut filios, aut agros, propter me et propter evengelium* <sup>(6)</sup>.

Queste espressioni sono molto vicine al testo di Dante: è come se fornissero una traccia ai versi del fiorentino che risultano essere la traduzione delle parole di Ambrogio, che a loro volta derivano dal testo di Filone di Alessandria, dal *De fuga et inventione*, 89: ἡ δ' ἄψευδῆς φύγη στέρησις τῶν οικειοτάτων καὶ φιλάτων ἐστίν <sup>(7)</sup>.

Se è evidente che Filone è stato utilizzato da Ambrogio, e sappiamo quanto spesso ciò accada anche per opere diverse dal *De fuga et inventione*, sembra ugualmente evidente che Ambrogio è stato a sua volta riecheggiato, anzi tradotto, da Dante (dal momento che edizioni latine di Filone non ci furono in età utile per il fiorentino, anche se brani dell'autore greco giunsero a lui attraverso il tomismo), in modo da dare, una volta di più, forza ed importanza alle sue vicende personali, addirittura rendendole simili ad una investitura divina, non tanto per una forma esasperata di superbia, relativa ad avvenimenti che lo riguardano, quanto per elevare i suoi casi ad esempio per tutti, per mostrare come la persecuzione del giusto scomodo sia ormai una regola in un mondo sempre più lontano dall'equità.

Ancora una volta Dante riesce a trasformare un episodio che lo riguarda, anche dolorosamente in *exemplum* per il lettore, riuscendo a ribaltare con la sua forza una drammatica situazione che lo vede protagonista e vittima, trasformandosi da perseguitato in accusatore, ammantandosi addirittura delle parole del *Vangelo* per elevarsi al di sopra dei suoi persecutori e spazzarli via definitivamente.

<sup>(6)</sup> *La Sacra bibbia*, a cura di mons. Martini, Napoli, 1867, pp. 133 e 139.

<sup>(7)</sup> Philo, *De fuga et inventione*, a cura di F.H. Colson e di G.H. Whitaker, Cambridge, Massachusetts, 1968, p. 58.



MARIO MANCA

TRASPARENZE VIRGILIANE IN MILTON.  
L'ENEIDE E IL PARADISO PERDUTO

If thow beest he — but oh how fallen! how changed  
from him (P.L. I. 84-85)

Ei mihi, qualis erat quantum mutatus ab illo  
Hectore qui redit exuvias indutus Achilli  
(Aen. 2, 274-5)

La maggior parte dei biografi che hanno scritto sulla formazione culturale di John Milton alla St. Paul's School hanno messo in evidenza lo studio degli autori cristiani che il poeta inglese ricorda nei suoi scritti, ma non hanno dato la dovuta importanza a quei classici latini e greci che Erasmo aveva indicato come basilari ed essenziali nella formazione intellettuale del giovane studente. Eppure le «raccomandazioni» di Colet nello statuto della scuola, consegnato a William Lily il 18 Giugno 1518, erano abbastanza chiare: il latino da studiare doveva essere «quello usato al tempo di Tullio, Sallustio, Virgilio, e Terenzio, quello stesso latino che S. Gerolamo, S. Agostino e S. Ambrogio avevano a loro tempo imparato» (1). Lo studente doveva imparare a parlare il latino colloquiale di Terenzio e a scrivere nello stile puro e letterario delle composizioni in prosa e poesia di Cicerone, Virgilio e Sallustio. Sul metodo di insegnamento del latino Colet aveva raccomandato i suggerimenti di Erasmo, che nel «De Ratione Studii» così scrive:

---

(1) D. CLARK, *John Milton at St. Paul's School*, New York 1948, p. 101.

Ma devo chiarire i miei convincimenti che mentre una conoscenza delle regole di grammatica e di sintassi è estremamente necessaria allo studente, queste regole devono essere poche, semplici ed attentamente formulate. Io non ho pazienza con lo stupido insegnante medio di grammatica che spreca anni preziosi nel martellare regole nella testa del ragazzo. Perché non è con l'apprendimento delle regole che noi acquisiamo le capacità di parlare la lingua, ma con un colloquio quotidiano con coloro che sono soliti esprimersi con chiarezza ed esattezza e con una abbondante lettura dei migliori scrittori. (²)

Ma la rigida osservanza delle regole grammaticali nello studio del latino doveva ancora torturare gli studenti se lo stesso Milton nel suo *Tractate of Education*, scritto nel 1644, e cioè dodici anni dopo aver lasciato Cambridge, si lamenta del troppo tempo perduto nello studio delle regole ed eccezioni della grammatica greca e latina, invece di dedicarlo alla lettura diretta di quegli autori i cui scritti avrebbero arricchito «the mind with solid information and true wisdom» (³). Così come Erasmo, anche Milton era convinto che tutta la conoscenza necessaria all'uomo poteva essere attinta dalla lettura delle opere degli autori antichi.

Nonostante il metodo di apprendimento del latino non fosse quello indicato da Erasmo, Milton alla S. Paul's segue un *curriculum studiorum* abbastanza rigido ed impegnativo. Nei primi quattro anni della «Lower School» segue corsi di grammatica latina con esercitazioni di conversazione in lingua, redazione di semplici composizioni e lettura degli autori più facili. Nei quattro anni della «Upper School» studia quindi la grammatica greca e l'ebraico, oltre a leggere i poeti e gli scrittori latini più significativi.

Catone e le Favole di Esopo sono presenti già nella seconda classe; alla terza sono introdotti i *Tristia* di Ovidio, nella quarta le «metamorfosi» e le «Epistole» dello stesso Ovidio. Nella quinta classe, insieme a Marziale e Sallustio, fa la sua prima apparizione Virgilio, la cui lettura

---

(²) W.H. WOODWARD, *Desiderius Erasmus concerning the Aim and Method of Education*, Cambridge, England, 1904, p. 161.

(³) J. MILTON, *Of Education*, Columbia Milton, IV, pp. 267-281.

continua anche nella sesta classe. Nella settima classe si leggono, infine, Cicerone ed Orazio.

Le esercitazioni di grammatica sono correlate alla lettura delle opere letterarie che vengono addotte ad esemplificazione delle regole; la combinazione dello studio grammaticale e della lettura degli autori deve servire come guida all'allievo nell'apprendimento dell'arte del parlare e scrivere in un latino corretto. Il testo grammaticale adottato è la *Lily's Grammar*, un lavoro composto da Colet e Lily con suggerimenti di Erasmo. Come modelli da imitare sia Erasmo sia Colet suggeriscono Cicerone, Terenzio, Virgilio e Orazio.

La St. Paul's School è nata in pieno Rinascimento e la nuova ondata spirituale e culturale proveniente dall'Italia ha già varcato i confini dell'Europa continentale e si è diffusa anche in Inghilterra, grazie all'influenza esercitata sui letterati inglesi dai grandi umanisti Erasmo e Colet. I poeti inglesi identificano presto in Virgilio la quintessenza dello spirito latino, il poeta vate della grande Roma, il maestro dell'arte poetica. L'Eneide diventa il perfetto modello di poesia epica e questa, a sua volta, assurge alle vette più alte dell'espressione letteraria.

Virgilio fu certamente determinante nel tirocinio poetico dei giovani Spencer e Milton e i grandi poemi epici del Rinascimento inglese; la *Faerie Queene* e il *Paradise Lost*, devono gran parte della loro ispirazione all'«Eneide». In una delle sue «Lectures on English Poetry» Thomas Warton così vede Milton in rapporto a Virgilio: «When we enter the epic world of Milton we walk everywhere among Virgilian structures and I am of those who hear, as Dryden heard, and Worthsworth, and Tennyson and Bridges, beneath the Miltonic harmony the surge and sway of the Virgilian exameter» (4).

Il fatto che Milton preferisse i classici greci a quelli latini potrebbe far pensare che Omero sia stato il primo ispiratore del poema miltoniano. È ben vero che il tema, l'invocazione dell'aiuto divino, il racconto degli avvenimenti passati e le battaglie epiche non sono soltanto virgiliane, ma è anche vero che l'Eneide ai tempi di Milton era molto più conosciuta dei poemi omerici e costituiva il modello più congeniale della poesia epica soprattutto per le sue caratteristiche di brevità e di stile.

---

(4) T. WARTON, *Virgil in English Poetry*, British Academy, XVII, New York p. 12.

Pur tenendo presenti anche i poemi omerici, è l'Eneide virgiliana che Milton assume come modello principale per il suo grande poema epico.

Ma non è soltanto nella forma e nella sublimazione della poesia epica che il *Paradise Lost* si ispira all'arte virgiliana. Tanto Milton che Virgilio concepiscono nella loro opera una visione globale dell'universo. Il loro vero tema è la vita ed il destino dell'uomo sulla terra del quale descrivono la storia ed il pellegrinaggio, i mali che lo affliggono, le lotte, i doveri, le ansie, le speranze e la possibilità di redenzione. Il suo presente è visto alla luce del suo passato e del suo futuro, alla luce di qualcosa che è al di fuori di lui, l'Eterno, l'Assoluto. Ma mentre Virgilio canta la guerra e l'eroe come tema del suo poema, Milton esalta la «man's first disobedience», scrive Charles Buxton (?). Ciononostante i temi sono simili. Enea deve affrontare non solo l'ostilità e la guerra contro i popoli del Lazio, ma anche quella delle divinità tradizionalmente avverse ai troiani, così come Satana, l'eroe negativo del *Paradise Lost*, è costretto, insieme agli angeli reietti, a muovere guerra a Dio.

Alcuni critici vedono in Enea il modello di eroe epico su cui Milton costruisce il suo Satana. Lo scopo di Enea è quello di fondare una nuova civiltà, mentre quello di Satana è di creare in terra il suo regno del male (?). Siamo d'accordo con quei critici che considerano Satana «the best drawn of Milton's characters» e possiamo anche comprendere come il poeta inglese sia riuscito a creare in Satana uno dei più grandi eroi della poesia epica. Come osserva Elio Chinol, Milton è sempre stato un ribelle per natura e si sente poeticamente ispirato da personaggi come Satana ed Eva, anime ribelli, piuttosto che da personaggi come Adamo, che contrariamente al carattere del poeta inglese, può rappresentare lo spirito legalista e razionalista del diciassettesimo secolo (?).

Milton, comunque, pur sentendosi poeticamente attratto da Satana, è pur sempre il difensore della fede cristiana; e poiché il tema principale del poema è quello della disobbedienza, Adamo può essere considerato il protagonista dell'opera.

(?) C. BUXTON, *Prophets of Heaven and Hell*, Cambridge 1954, p. 1.

(?) R.W. CONDEE, *The Formalised Openings of Milton's Epic Poems* «J.E.G.P.», 1952, p.502.

(?) E. CHINOL, *Il dramma divino e il dramma umano nel Paradiso Perduto*, Napoli 1957, p. 65.

Adamo dunque sorge come nuovo eroe epico di grandi virtù. Egli si sottomette al volere di Dio e soffre per amore della verità. Il suo fine è superiore a quello di Enea, che persegue soltanto uno scopo terreno, scopo che con la sua supremazia nelle armi riesce a perseguire. Adamo invece trascende i meri fini terreni e si erge in alto verso il cielo.

Una volta chiarito il ruolo dei due personaggi principali dell'*Eneide* e del *Paradise Lost* ci pare opportuno rileggere il testo miltoniano in correlazione con quello virgiliano al fine di mettere in evidenza le diverse somiglianze di tono, di forma e di significato e di chiarire l'entità e la dimensione dell'impatto dell'opera virgiliana sul grande poema epico di John Milton.

Già nell'invocazione iniziale Milton imita Virgilio e segue il modello classico della forma epica.

Inizia coi versi:

Of Man's First Disobedience, and the Fruit  
Of that Forbidden Tree, whose mortal taste  
Brought Death into the World, and all our woe, (*P.L.* I. 1-4)

(Musa celeste, cantami la prima disobbedienza dell'uomo e il frutto dell'albero vietato il cui sapore funesto portò la morte nel mondo e tutti i nostri mali.)

che, al pari di quelli di Virgilio,

Arma virumque cano, Troiae qui primus ab oris  
Italiam fato profugus Laviniaque venit  
litora...  
...dum conderet urbem  
inferretque deos Latio, genus unde Latinum  
Albanique patres atque altae moenia Romae. (*Aen.* 1, 1-7)

indicano i fini e l'azione del poema.

In entrambe le opere i versi spongono le cause dell'azione: Giunone è contro Enea, così come Satana, che intende corrompere l'uomo come rivincita per essere stato scacciato dal Paradiso. Allo stesso modo

con cui Giunone interferirà sulle azioni di Enea, Satana interferirà sulle azioni di Adamo.

Entrambi i poeti invocano ora la Musa. Virgilio chiede di aiutarlo ad esporre le ragioni che spingono Giunone a perseguitare Enea, mentre Milton prega la sua Musa non soltanto di ispirarlo a raccontare, ma anche di cantare lei stessa («Sing Heav'nly Muse»).

Nel solco della tradizione epica, Milton apre la scena con la descrizione di Satana e dell'Inferno (P.L. I. 50-83), laddove Virgilio racconta dell'ira di Giunone e delle sue cause (Aen. I 12-33).

I passi paralleli tra l'Eneide e il *Paradise Lost* proseguono poi indipendentemente dal tema delle due opere; così la descrizione dell'inferno in Milton:

In utter darkness and their portion set  
As far removed from God and light of Heav'n  
As from the center thrice to th'utmost pole. (P.L. I. 72-74)

(nelle tenebre eterne ed il luogo assegnato, tanto remoto da Dio e dalla luce del cielo quanto tre volte dista il centro della terra dall'estremo polo.)

corrisponde a quella del tartaro virgiliano del sesto libro:

Tum tartarus ipse  
bis patet in praeceps tantum tenditque sub umbras,  
quantus ad aetherium caeli suspectus Olympum. (Aen 6, 577-579)

Ancora nel primo libro del *Paradise Lost* un riferimento al Monte Etna:

Of thund'ring Aetna, whose combustible  
and fuell'd entrails thence conceiving Fire, (P.L. I. 233-234)

(del rombante Etna, le cui viscere nutrite all'interno di combustibile concependovi fuoco...)

richeggia, seppure in forma più concisa, il passo virgiliano:

...iuxta tonat Aetna ruinis  
interdumque atram prorumpit ad aethera nubem  
turbine fumanten piceo et candente favilla  
attollitque globos flammaram et sidera lambit (*Aen* 3, 571-574)

La descrizione della costellazione di Orione, legata nell'antichità all'improvviso scoppiar di bufere sul mare, si ritrova in Milton:

Afloat, when with fierce winds *Orion* arm'd  
Hath vex't the Red-Sea coast, whose waves o'erthrew (*P.L.* I.  
305-306)

(disseminate, quando Orione armato di fieri venti ha vessato la costa del Mar Rosso le cui onde travolsero...)

e ricorda da vicino i versi virgiliani:

cum subito adsurgens fluctu nimbosus *Orion* (*Aen* 1, 535)  
saevos ubi *Orion* hibernis conditur undis (*Aen* 7, 719)

Verso la fine del libro I Milton usa un'altra immagine virgiliana quando paragona una folla di gente ad uno sciame di api:

As bees  
In spring time, then the Sun with *Tarus* rides,  
Pour forth thir populous Youth the Hive  
In clusters; (*P.L.* I 768-772)

(Come api in primavera, quando il sole s'avvicina con *Tauro*, versan fuori la prole popolosa prossima ad entrare a grappoli nell'alveare.)

Virgilio così descrive la stessa scena:

Qualis apes aestate nova per florea rura

exercet sub sole labor, cum gentis adultos  
educunt fetus, aut cum liquentia mella  
stipant et dulci distendunt nectare cellas (*Aen.* 1, 430-433)

L'immagine ricorda molto da vicino il passo virgiliano ove vengono descritte le anime che, nei campi Elisi, attendono di ritornare alla luce superna e si affollano presso le onde del Lete:

Hunc circum innumerae gentes populique volabant,  
ac velut in pratis ubi apes aestate serena  
floribus insidunt variis et candida circum  
lilia funduntur, strepit omnis murmure campus. (*Aen.* 6, 706-709)

La stessa immagine, comunque, ritorna altre volte in Virgilio, così che Milton può essersi ispirato a più luoghi del poeta latino (cfr. *Verg. Georg.* 4, 21 ss; 51 ss; 58 ss; *Aen.* 1, 430-433).

Gli angeli caduti sciamano come api e appaiono come piccoli folletti quando si riuniscono a consiglio:

Throng numberless, like that Pigmean race  
Beyond the Indian Mount, or Faery Elves  
Whose midnight Revels, by a Forest side  
Or Fountain some belated Peasant sees,  
Or dreams he sees, while over-heard the Moon (*P.L.* I. 781-785)

(Innumeri si affollano, simili a quella razza di pigmei di oltre i monti dell'India o ai fatali elfi, le cui folli ridde a mezzanotte sul limitare della foresta o presso ad una fonte l'attardato villano vede o sogna di vedere, mentre sopra il capo la luna.)

Questo passo ricorda Enea nei Campi Elisi, quando crede di veder Didone:

Inter quas Phoenissa recens a volnere Dido  
errabat silva in magna... (*Aen.* 6, 450-451)

Quando Satana si rivolge ai compagni riuniti in assemblea l'attenzione che egli suscita:

When such murmur fill'd  
Th' Assembly, as when holow Rocks retain  
The sound of blust' ring winds, which all night long  
Sea 'faring men o' erwatcht, (*P.L.* I. 284-287)

(che un mormorio si sparse per tutta l'assemblea come quando cave rocce tengono il suono di venti tempestosi per tutta la notte avevano turbato il mare ed ora con cadenza roca acquetano i marinai esausti per la lunga veglia.)

è simile a quella degli dei che, riuniti in Consiglio, annuiscono a Giunone come i venti che annunciano la tempesta ai marinai:

Talibus orabat Iuno cunctique fremebant  
caelicolae adsensu vario, ceu flamina prima  
cum deprensa fremunt silvis et caeca volutant  
murmura, venturos nautis prodentia ventos (*Aen.* 10, 96-9)

La dipendenza di Milton da Virgilio è qui più che sicura: non si tratta soltanto di pur probanti concordanze lessicali, bensì della ripresa di un'identica situazione, di una stessa atmosfera. Come infatti gli dei virgiliani assentono alle parole di Giunone, così l'assemblea annuisce a quelle di Satana, con un lungo mormorio («murmur fill'd», *P.L.* I, 284 = ... cunctique fremebant... adsensu vario *Aen.* 10, 96-97) che, in entrambi gli autori, viene paragonato al vento che i marinai ora temono (Milton) ora, invece, attendono ansiosi (Virgilio). Ed è proprio la similitudine, pur lievemente differenziata tra Virgilio e Milton, a convincerci della ispirazione virgiliana di Milton.

Nel suo discorso all'assemblea Belzebub annuncia la creazione della nuova razza umana e ricorda la promessa di Dio:

Pronounc'd among the Gods, and by an Oath,  
That shook Heav'n' Whole circumference,

confirm'd (*P.L.* 2, 352-353)

(Espresso fra gli dei e confermato con un giuramento che fece tremare il Cielo tutt'intorno)

Essa ci ricorda il giuramento di Giove a Cibele: Nel confermare la sua promessa:

adnuit et totum nutu tremefecit Olympum (*Aen.* 9, 106)

Satana stabilisce il suo regno fra gli uomini, Enea scende nell'Averno per sapere quale sarà la sua patria per sé e per i suoi: entrambi però, sanno quanto sia arduo il loro compito. Afferma infatti Satana che:

... long is the way  
And hard, that out of Hell leads up to light; (*P.L.* 2, 433-434)  
(lunga e dura è la via che dall'Inferno porta alla luce)

mentre la Sibilla rivolgendosi ad Enea, gli ricorda:

Tros Anchisiade, facilis descensus Averno;  
noctes atque dies patet atri ianua Ditis;  
sed revocare gradum superasque evadere ad auras,  
hoc opus, hic labor est... (*Aen.* 6, 126-130)

Nei due poemi sono molto simili anche le descrizioni dell'Inferno. Scrive Milton:

Our prison strong, this huge convey of Fire,  
outrageous to devour, immures us round  
Ninefold, and gates of burning Adamant  
Barr'd over us prohibit all egress. (*P.L.* 2, 435-439)

(la nostra forte prigione, quest'immenso cerchio di fuoco atroce nel divorare, che ne immura tutt'intorno in nove giri e ardenti porte diamantine sbarrate su di noi impediscono ogni uscita)

Così Virgilio:

fas obstat, tristisque palus inamabilis unda  
alligat et noviens Styx interfusa coërcet. (*Aen.* 6, 438-439)

e più in là:

Respicit Aeneas: subito et sub rupe sinistra  
moenia lata videt, triplici circumdata muro,  
quae rapidus flammis ambit torrentibus amnis,  
Tartareus Phlegethon, torquetque sonantia saxa.  
porta adversa ingens solidoque adamante columnae, (*Aen.* 6,  
548-552)

Si potrà, è ben vero, concordare sul fatto che la descrizione canonica dell'oltretomba, da Omero a Virgilio, da Dante ai vari scrittori medioevali <sup>(8)</sup> e sino a Milton prevedono un bagaglio di fiamme, fuoco, mura invalicabili e paludi con la presenza di demoni e creature mostruose: non si deve però dimenticare che i riscontri qui proposti concordano nei particolari più minuti non solo sotto l'aspetto lessicale, ma anche sotto quello narrativo e descrittivo.

Annoiati e stanchi alcuni gruppi di angeli ribelli si recano ad esplorare l'Inferno alla ricerca vana di un miglior luogo in cui vivere. I fiumi che esplorano sono lo Stige, l'Acheronte, il Cocito ed il Flegetonte, fiu-

---

<sup>(8)</sup> Per limitarci ai più noti fra gli italiani possiamo ricordare il *Libro delle tre scritture* (e, in particolare, la «scrittura negra») di Bonvesin da Riva; il *De Babylonia infernali* di Giacomo da Verona e, infine, le anonime *Visione di San Paolo*, la *Visione di Tundalo*, il *Purgatorio di San Patrizio*, il *Viaggio di San Brandano*; fra gli scrittori medioevali francesi si potrà ricordare l'*Anticlaudianus* di Alano da Lilla.

mi che ritroviamo nel VI libro dell'Eneide. Anche Milton ricorda il fiume Lete, l'onda dell'oblio,

Lethe the River of oblivion rolls (*P.L.* 2, 583)

(Lete, il fiume dell'oblio scorre)

Così come Virgilio:

...Lethaei ad fluminis undam  
securos latices et longa oblivia potant (*Aen* 6, 714-715)

Entrambi i poeti popolano l'Inferno di mostri immani e deformati, terribili e fantastici: in Milton essi sono al di là d'ogni immaginazione,

Than Fables yet have feign'd or fear conceiv'd,  
*Gorgons* and *Hydras*, and *Chimeras* dire. (*P.L.* 2, 627-628)

(che mai favole finsero o terrore concepì, Gorgoni, ed Idre e perfide Chimere)

mentre in Virgilio ricalcano più da vicino le mostruose raffigurazioni della mitologia classica:

Centaurs in foribus stabulant Scyllaeque bifformes  
et centumgeminus Briareus ac belua Lerna  
horrendum stridens flammisque armata Chimaera,  
Gorgones Harpyaeque et forma tricorporis umbrae. (*Aen* 6,  
286-289)

In entrambi i passi si potrà tuttavia cogliere una suggestione comune che scaturisce, almeno, dalla comune conoscenza d'una stessa narrazione mitologica e dalla concezione di un oltretomba popolato dalle stesse creature.

Così, quando Milton descriverà il suo custode dell'Inferno, l'omologo del virgiliano e dantesco Caronte, ma da lui identificato in Peccato, ecco che ricorrerà ancora un volta ad un'immagine simile a quella di un mostro della mitologia classica:

The one seem'd Woman to the waist, and fair,  
But ended foul in many a scaly fold  
Voluminous and vast, a Serpent armed  
With mortal sting: about her middle round  
A cry of Hell Hounds: about never ceasing bark'd (P.L. 2, 650-655)

(L'una pareva donna fino alla cinta, bella ma terminava in sudicio serpe armato di mortifero pungiglione in molte spine a scaglie voluminose e vaste.)

La stessa descrizione si trova già in Virgilio, ma non nell'ambito della catabasi, bensì attribuita al mitico mostro che sta a guardia dello stretto di Messina, e cioè la terrificante Scilla:

Questa la descrizione della Scilla di Virgilio:

Prima hominis facies et pulchro pectore virgo  
pube tenus, postrema immani corpore pistrix  
delphinum caudas utero commisa luporum. (Aen 3, 426-428)

Quando Satana si infuria con Peccato, egli è:

Incens't with indignation *Satan* stood  
Unterrifi'd and like a Comet burn'd (P.L. 2, 708-709)

(Satana stette acceso d'indignazione, imperterrito e ardente come una Cometa.)

Quasi allo stesso modo l'elmo di Enea brilla quando le navi si avvicinano al campo di Turno:

Ardet apex capiti cristisque a vertice flamma  
funditur et vastos umbo vomit aureus ignis. (*Aen.* 10, 270-271)

Anche nella descrizione del Paradiso Milton prende in prestito immagini virgiliane. Così egli scrive:

And where the river of Bliss through midst of Heav'n  
Rolls o'er *Elysian* Flow'rs her Amber stream; (*P.L.* 3, 358-359)

(e laddove il fiume della Felicità attraversa il cielo sparge su fiori elisi la sua corrente d'ambra.)

nello stesso modo in cui Enea describe le anime dei Campi Elisi:

Conspicit ecce alios dextra laevaue per herbam  
vescentis laetumque choro paeana canentis  
inter odoratum lauri nemus, unde superne  
plurimus Eridani per silvam volvitur amnis. (*Aen.* 6, 656-659)

Nel racconto di Adamo ed Eva così describe la fine di un giorno perfetto:

Thy goodness infinite, both when we wake,  
And when we seek, as now, thy gift of sleep. (*P.L.* 4 734-735)

(La Tua bontà infinita, sia quando ci destiamo, sia quando, come ora, noi cerchiamo il dono del tuo sonno.)

Che fa eco ai versi virgiliani:

Tempus erat, quo prima quies mortalibus aegris  
incipit et dono divom gratissima serpit (*Aen.* 2, 268-269)

La descrizione di Atlas di Milton potrebbe anch'essa essere influenzata dal quadro virgiliano:

Atlantis duri, caelum qui vertice fulcit,  
Atlantis, cinctum adsidue cui nubibus atris  
piniferum caput et vento pulsatur et imbri; (*Aen.* 4, 247-249)

Milton così termina la descrizione della bilancia che pesa il destino di Satana:

Hung forth in Heav'n his golden Scales, yet seen  
Betwixt *Astrea* and the *Scorpion* sign, (*P.L.* 4, 997-998)

(Sospesa in cielo l'aurea sua bilancia che ancor si vede fra l'Astrea ed il segno dello Scorpione)

che è simile alla descrizione virgiliana della bilancia che decide il destino di Turno e di Enea:

Iuppiter ipse duas aequato examine lances  
sustinet et fata imponit diversa duorum,  
quem damnet labor et quo vergat pondere letum. (*Aen.* 12, 725-727)

Nella prima scena del libro IV del *Paradise Lost* si legge il racconto del sonno di Eva. Nella descrizione della sua visione accanto all'albero ella dice:

By us oft seen; his dewy locks distill'd  
*Ambrosia*; on that Tree he also gaz'd (*P.L.* 5, 54-57)

(che noi spesso vediamo. Le sue chiome rugiadoso stillavano d'ambrosia: Anche egli guardava l'albero.)

È chiara qui l'ispirazione virgiliana dai versi nei quali viene descritto l'incontro tra Venere nelle spoglie di una fanciulla, e il figlio Enea. Quando la dea s'allontana, così la descrive il poeta:

Dixit et avertens rosea cervice refulsit  
ambrosiaeque comae divinum vertice odorem  
spiravere; pedes vestis defluxit ad imos  
et vera incessu patuit dea... (*Aen.* 1, 402-404)

Raffaele che va ad ammonire Adamo ed Eva dal pericolo della tentazione è così descritto:

Down thither prone in flight  
He speeds, and through the vast Ethereal Sky (*P.L.* 5, 266-267)  
(balzando agile attraversò in volo il cielo.)

e ricalca da vicino la figura di Mercurio che, in esecuzione degli ordini di Giove, si libera in volo nel cielo dirigendosi verso Cartagine:

haut aliter, terras inter caelumque, volabat  
...Cyllenia proles (*Aen.* 4, 256-258)

Nella parte centrale del libro V Adamo chiede a Raffaele di raccontargli come era il mondo prima di loro:

Thus *Adam* made request, and *Raphael*  
After short pause assenting, thus began: (*P.L.* 5, 561-562)

(Così Adamo a lui chiese e Raffaele dopo una breve pausa, consentendo, così iniziò.)

passo che ricorda il momento in cui Didone chiede ad Enea di raccontargli la sua storia:

Immo age, et a prima dic, hospes origine nobis  
insidias' inquit' Danaum casusque tuorum  
erroresque tuos;... (*Aen.* 1, 753-755)

Veniamo quindi al punto del poema miltoniano quando Raffaele racconta le vicende della guerra sostenuta in cielo dagli angeli ribelli a Dio. Milton così descrive le truppe:

as when the total kind  
Of Birds in orderly array on wing (*P.L.* 6, 73-74)

(Come quando gli uccelli d'ogni specie, in ordinati stormi, vennero sulle ali.)

I versi riecheggiano la stessa immagine del poema virgiliano

Ibant aequati numero regemque canebant,  
ceu quondam nivei liquida inter nubila cycni (*Aen.* 7, 698-699)

Verso la fine del libro VI Milton chiede:

In heavenly Spirits could such perverseness dwell (*P.L.* 7, 698-699)  
(Potrebbe la perversione dimorare in spiriti celesti?)

che è essenzialmente la stessa domanda che si pone Virgilio a proposito dell'ira implacabile che anima Giunone nei confronti dei Troiani:

...Tantaene animis caelestibus irae? (*Aen.* 1, 11)

Adamo chiede quindi a Raffaele di raccontargli la sua storia e definisce l'angelo come:

Divine Interpreter, by favor sent; (*P.L.* 7, 72)  
(Interprete divino, mandato per amore.)

definizione che è simile alla descrizione che Virgilio fa di Mercurio:

...nunc et Jove missus ab ipso  
 interpres divom fert horrida iussa per auras (*Aen.* 4, 378-379)

Sul racconto della creazione Raffaele così continua:

The Serpent subtl'st Beast of all the field  
 Of huge extent sometimes with brazen Eyes  
 And hairy Mane terrific, though to thee (*P.L.* 7, 495-497)  
 (il serpente, di tutti gli animali il più astuto, talvolta assai lungo,  
 con occhi bronzei e con pelosa giubba torrificca, sebbene a te...)

L'ispirazione è anche qui di chiara fonte virgiliana:

pectora quorum inter fluctus arrecta iubaeque  
 sanguineae superant undas, pars cetera pontum  
 pone legit sinuatque immensa volumine terga (*Aen.* 2, 205-207)

Dalla lettura del *Paradise Lost* si nota come l'influenza di Virgilio sia molto più evidente nella prima che nella seconda parte del poema. Abbiamo trovato riferimento all'opera virgiliana in ciascuno dei primi sette libri del *Paradise Lost*. Dal libro VIII in poi non troviamo che qualche rara immagine virgiliana. Notiamo una nuova allusione all'Eneide nei versi iniziali del IX Libro:

Of Turnus for Lavinia disespous'd  
 or Neptune's ire of Juno's that so long  
 Perplex'd the Greek and Cytherea's Son: (*P.L.* 9, 17-19)  
 (Di Turno per Lavinia a lui negata in nozze; oppure che l'ira di  
 Nettuno o di Giunone, che così a lungo fece raminghi il Greco  
 e il figlio di Citera.)

Come fa osservare lo Hughes (<sup>9</sup>), questi versi ci ricordano la lotta fra

---

(<sup>9</sup>) J. MILTON, *Complete Poems and Prose*, New York 1957, I, p. 1.

Enea e Turno per la mano di Lavinia, così come ricordano l'ingiustizia perpetrata da Giunone nei confronti di Enea: anche se il riscontro testuale è qui impossibile, l'esplicita menzione di Turno, Lavinia ed Enea e quella delle divinità tradizionalmente ostili ai Troiani come Nettuno e Giunone ci riportano indiscutibilmente nell'ambito del tema dell'Eneide.

Infine, per concludere con i riferimenti testuali precisi, un'ultima notazione, e questa volta di carattere psicologico: quando Eva dice ad Adamo che ella ha peccato, la sua reazione è la seguente:

Astonied stood and Blank, while horror chill  
Ran through his veins, and his Joints relax'd (P.L. 9, 890-891)

(Attonito ristette e sbalordito, un gelo d'orrore gli corse per le vene e si sentì fiacche le giunture)

Essa non può ricordare l'orrore di Enea, nell'episodio di Polidoro, quando vede il sangue che esce dalle radici e macchia il suolo di nero:

...mihi frigidus horror  
membra quatit gelidusque coit formidine sanguis. (*Aen.* 3, 29-30)

Più difficile risulta trovare, nei due poemi, connotazioni caratteriali o psicologiche simili, dato anche il tema diverso in essi sviluppato.

Ci sia permesso tuttavia di ricercare, a titolo puramente soggettivo, qualche possibile parallelismo, qualche spunto caratteriale che il poeta mantovano può avere suggerito al Nostro.

La baldanza giovanile, la spavalderia e la quasi tracotanza delle quali è permeato il Turno virgiliano non sono estranei al carattere dell'Eva di Milton, cui non mancano certo ardire e forti impulsi che le cagioneranno — così come a Turno — l'estrema rovina. Entrambi i personaggi hanno un alto concetto di sé che spesso sconfinava nell'alterigia, causa dei loro mali; in entrambi i casi il risultato di tali atteggiamenti è la tragedia. Turno è particolarmente simile ad Eva quando questa segue Satana verso l'albero convinta che mai cederebbe alla tentazione. Nei libri XI e XII del *Paradise Lost* osserviamo l'episodio di Michele che discende

dal cielo e spiega ad Adamo il futuro del genere umano; la previsione del futuro di Adamo è paragonabile alla previsione fatta da Anchise ad Enea sul futuro e la grandezza di Roma nel libro VI dell'Eneide.

L'ultimo libro del *Paradise Lost* continua la storia del mondo già iniziata nel libro precedente per concludere poi la sua *climax* con la nascita di Cristo. Michele spiega ad Adamo che se egli avrà fede virtù e carità egli non dovrà aver paura di lasciare il Paradiso dovunque egli andrà. Adamo ed Eva apprendono così che la loro pace e felicità dipenderà da loro stessi e non da chi li circonda. Saranno essi stessi gli artefici della loro felicità se obediranno alle leggi di Dio.

Con queste convinzioni essi lasciano il Paradiso ed entrano nel nuovo mondo nel quale essi genereranno l'uomo, il quale potrà redimersi dei suoi peccati e dedicarsi a ciò che è giusto; nel loro trionfo sul male Adamo ed Eva sono ora maturi e potranno anche riconoscere le debolezze degli altri <sup>(10)</sup>.

Come contrasto, nell'ultimo Libro dell'Eneide Turno si presenta dopo aver fatto tanti errori a causa della sua incostanza, della mancanza di autocontrollo, passione eccessiva, violenza, e sete di gloria. I suoi fini sono peccaminosi perché provocano la guerra civile ed egli non sa soccombere per il bene comune anche quando la sua causa è persa. Ciò che salva Adamo ed Eva, invece è la loro ammissione di colpa ed il successivo pentimento.

Con la scena finale di Enea che uccide Turno, l'Eneide non finisce in un tono di riconciliazione e di perdono come avviene nel *Paradise Lost*, perché Virgilio era convinto che le radici marce dovevano essere estirpate radicalmente per ottenere la pace. Pertanto il poema di Roma imperiale non chiude con un inno patriottico di speranza o di gioia per alte conquiste nazionali, ma con il pathos della morte di un giovane <sup>(11)</sup>.

La critica è concorde nell'identificare nel personaggio miltoniano di Satana il vero protagonista — un protagonista «negativo» — del poema; ci sembra, a questo proposito, che il Nostro abbia potuto risentire dell'influsso virgiliano; nell'Eneide, infatti, al vero protagonista, Enea, simbolo della *virtus* e della *pietas*, funge da contraltare, quasi da antago-

<sup>(10)</sup> C.M. BOWRA, *From Virgil to Milton*, London 1945, p. 24.

<sup>(11)</sup> C.M. BOWRA, *op. cit.*, p. 47.

nista, un'altra figura di eroe, quella di Turno. Essa risulta essenziale non soltanto nell'economia dell'Eneide, ma anche per la costruzione stessa sulla quale si basa la «rifondazione» virgiliana del mito sull'origine di Roma: Virgilio infatti non vuole né può sottacere l'importanza che, nell'evoluzione socio-politica e culturale di Roma, ebbe l'elemento latino il cui rappresentante non è il re omonimo, bensì proprio Turno, che riveste, seppure spesso in negativo, molte fra le caratteristiche peculiari dell'eroismo: il coraggio, seppur limitato dall'incoscienza, l'amor di patria, sebbene rasenti quasi il fanatismo, la passione civile, seppure sconfinante nel settarismo. Di rimando il personaggio di Satana si erge nel *Paradise Lost*, ad un'altezza eroica, sconosciuta, per esempio, ad Adamo: la sua ribellione a Dio, la sua fierezza, la pervicacia con la quale cerca di conseguire il suo scopo, lo collocano senza ombra di dubbio all'altezza dei suoi grandi antesignani epici quali Achille, Odisseo ed Enea.

Rimangono, in ogni caso, sostanziali differenze, soprattutto tematiche, fra il poema di Milton e quello di Virgilio: il poeta inglese presceglie un argomento epico estraneo a quelli classici, perché si innesta su una tematica essenzialmente teologica come quella biblica: ne conseguono differenze non trascurabili di tono poetico e di atmosfera narrativa. L'eroismo, in Milton, assume inevitabilmente caratterizzazioni e valenze morali, giacché anche la *virtus* e la *pietas* virgiliane sono lontane dai valori morali espressi da Milton e sottesi nel Cristianesimo.

E, tuttavia, il poeta inglese non trascura la grande lezione epica offertagli dai classici ed in particolare da Virgilio, dal quale mutua spesso, come abbiamo mostrato nel corso del presente lavoro, immagini, situazioni, echi, atmosfera poetica e, talora, il carattere dei personaggi, adattandoli, naturalmente, alle varie situazioni della sua narrazione e mai sovrapponendoli ad essa.

La poesia epica tradizionale, quella di Omero e di Virgilio, continua a vivere nel *Paradise Lost* perché Milton accoglie la grande lezione poetica offertagli dai classici e la riecheggia attraverso immagini e riferimenti, talora velati, quelli stessi che Giorgio Paquali ha efficacemente definito come «arte allusiva».

#### BIBLIOGRAFIA

- BOWRA C.M., *From Virgil to Milton*. London, 1945.  
 BUXTON CHARLES *Prophets of Heaven and Hell*. Cambridge.

- CHINOL ELIO, *Il dramma divino e il dramma umano nel Paradiso Perduto di Milton*. Liguori 1957.
- CLARK D.L., *John Milton At St. Paul's School*. New York 1948.
- CONDEE RALPH WATERBURY, «The Formalized Openings of Milton's Epic Poems», *JEGP*, L (1952), 502-508.
- DAICHES DAVID, *Milton*. London 1957.
- MILTON JOHN, *Complete Poems and Major Prose*. ed. Merrit Y. Hughes New York, 1957.
- MUIR KENNETH, *John Milton*. London. 1955.
- MURRAY GILBERT, *The Classical Tradition in Poetry*. Cambridge 1927.
- NICOLSON MARJORIE, *John Milton*. New York, 1963:
- NITCHIE ELISABETH, *Vergil and the English Poets*. New York, 1919.
- RICKS CHRISTOPHER, *Milton's Grand Style*. Oxford, England, 1963.
- SHAWCROSS JOHN T., *John Milton*. New York, 1966.
- VIRGIL, *The Aeneid of Virgil*. trans. C. Day Lewis. New York, 1952.
- WARTON THOMAS, *Virgil in English Poetry*. British Academy vol. XVII, 1931.
- WOODWARD W.H., *Desiderius Erasmus Concerning the Aim and Method of Education*, Cambridge, England, 1904.

SALVATORE A. PANIMOLLE

## LA GRAZIA DELLA VERITÀ

La parabola evangelica incentrata negli operai della vigna, chiamata dal sorgere del sole fino al tramonto (Mt 20,1ss), offre ampio spazio agli invitati dell'ultima ora (vv. 5ss). In questa raccolta di studi in onore del vescovo Pietro Meloni ancora una volta si è verificato il caso dell'operaio dell'ultima ora: il sottoscritto infatti è stato invitato a collaborare proprio verso la fine, poco prima della scadenza definitiva della consegna dei contributi per la stampa del volume celebrativo. Nonostante l'assillo dei numerosi impegni culturali in questi mesi, non ho potuto negare la mia adesione e il mio modesto contributo, per ragioni di profonda e diuturna amicizia con il festeggiato, dagli anni del comune perfezionamento degli studi biblici e patristici presso il Pontificio Istituto Biblico e la Pontificia Università Gregoriana di Roma nel periodo della contestazione (dal '67 al '72). Esiste inoltre una ragione di gratitudine, non solo perché Pietro ha seguito sempre con grande simpatia e frequentato assiduamente la mia comunità di Sorres, sostenendoci con la sua testimonianza sacerdotale e rallegrandoci con il suo fine «humour», ma anche perché ha contribuito efficacemente alla nascita e all'affermazione della mia rivista biblico-patristica *PAROLA SPIRITO E VITA*, che tanto successo ha incontrato in Italia e all'estero.

Come tema del mio articolo ho scelto un'espressione del Quarto Vangelo che offre l'opportunità per un'acuta analisi filologica e lo stimolo per una profonda azione pastorale. Si tratta infatti dell'endiadi  $\eta\ \chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \eta\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ , che conduce al cuore della Cristologia giovannea, dottrina che i discepoli di Gesù ma in modo speciale i vescovi hanno la missione di annunciare al mondo, per proclamare a tutti gli uomini, anche ai più angosciati e disperati, quanto essi sono amati da quel Dio che per loro ha donato l'unico suo Figlio diletto. Con questo modesto

contributo mi auguro di rallegrare l'amico Pietro, esimio filologo e ora Pastore della «Chiesa che è in» Gallura e in Anglona.

1. *L'endiadi ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια*

Il passo di Gv 1,17, che contiene l'espressione in esame, ha formato l'oggetto di una mia ampia e impegnativa monografia, pubblicata quindici anni or sono (1). In essa ho esposto le ragioni filologiche e semantiche che non solo invitano, ma costringono a considerare la formula ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια come un'endiadi ossia come un'espressione formata da due termini non coordinati, bensì subordinati, per cui bisogna renderla con: «la grazia della verità». La ragione più forte a favore di tale interpretazione «rivoluzionaria» che ha eliminato tanti falsi problemi sull'origine e la paternità di Gv 1,17, si trova nel numero del verbo retto da questa locuzione: esso è al singolare e non al plurale, quindi il soggetto non può essere formato da due sostantivi femminili coordinati. È vero che in greco un soggetto neutro plurale può e normalmente regge un verbo al singolare, ma ciò non sembra possibile per due termini maschili o femminili posti prima del verbo. In effetti in Gv 1,17 troviamo la frase ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια... ἐγένετο, che bisogna tradurre con: «la grazia della verità venne» e non, come fanno quasi tutte le versioni, compresa quella ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana utilizzata nella liturgia cattolica, con: «la grazia e la verità vennero». Tale traduzione con il verbo al plurale non solo tradisce il testo originale, ma suscita tanti falsi problemi, perché se qui il termine di confronto con *la legge* donata per mezzo di Mosè fosse *la grazia*, allora avremmo una dottrina caratteristica del sistema di S. Paolo e quindi bisognerebbe considerare questo passo come un'interpolazione paolina, conclusione cui giungono tanti grandi luminari dell'esegesi giovannea (2).

Se invece, come suggerisce la filologia, consideriamo ἡ χάρις καὶ

(1) S.A. PANIMOLLE, *Il dono della legge e la grazia della verità (Gv 1,17)*, Editrice A.V.E., Roma 1973 (pp. 550).

(2) Cfr. R. BULTMANN, *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium*, «EYXAPIETHPION» 2 (1923), 3; J.H. BERNARD, *A critical and Exegetical Commentary on the Gospel to St. John*, I, Edinburgh 1928, 25s. 29s; M.E. BOISMARD, *Saint Luc et la rédaction du quatrième évangile*, «Revue Biblique» 69 (1962), 209; E. HAENCHEN, *Probleme des johanneischen «Prologs»*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 60 (1963), 311.

ἡ ἀλήθεια come un'endiadi, allora tale supposizione non solo risulta inutile, ma perfino errata, perché questa espressione contiene l'essenza della teologia giovannea, incentrata nella grazia della verità ossia nel dono della rivelazione piena, ultima e definitiva, avvenuta per mezzo di Gesù Cristo, mentre per mezzo di Mosè abbiamo avuto il dono della legge che solo parzialmente e imperfettamente contiene la manifestazione di Dio.

In effetti Gv 1,17 è formato da un perfetto parallelismo progressivo nel quale il secondo membro presenta la perfezione del dono del Padre nella persona del Figlio, il Rivelatore escatologico, mentre Mosè rimane un semplice uomo, anche se il più grande dei profeti e l'amico di Dio, con il quale questi parlava faccia a faccia (cfr. Es 33,7ss). Si osservi infatti il testo strutturato di Gv 1,17 in forma:

A) LA LEGGE

B) *per mezzo di Mosè*

C) **fu donata,**

A') (però) LA GRAZIA DELLA VERITÀ

B') *per mezzo di Gesù Cristo*

C') **avvenne.**

Il parallelismo fra i due membri del passo risulta perfetto, perché la mediazione di Mosè (elemento B) è confrontata con quella di Gesù Cristo (elemento B'), inoltre i due verbi *fu donata* e *avvenne* (elementi C e C') si corrispondono, quindi *la legge* si trova in parallelo con «la grazia della verità». In effetti la legge e la verità sono presentate come due doni divini, il primo dei quali è imperfetto, mentre il secondo è pieno e definitivo, perché avvenuto o concesso per mezzo del Figlio di Dio.

Perciò il termine χάρις qui non indica la Grazia che giustifica, come nelle lettere di S. Paolo, ma è sinonimo di δῶρον o δωρεά, come spesso si costata nella letteratura ellenistica (<sup>1</sup>). Filone molto spesso conferisce a χάρις il significato di «dono» o «favore» (<sup>2</sup>). Nella Bibbia dei LXX non di rado si costata tale fenomeno semantico (cfr. specialmente Sir 26,14s; Sap 8,21).

Del resto la figura stilistica dell'endiadi è adoperata frequentemente non solo in ebraico, ma anche nel greco del Nuovo Testamento. Sia sufficiente qualche esemplificazione attinta al «thesaurus» del Gesenius:

<sup>1</sup>) Cfr. PANIMOLLE, *Il dono, cit.*, 298 ss.

<sup>2</sup>) Cfr. *Id.*, 312s.

«in signa et tempora» (Gen 1,14) = *in signa temporum*; «augebo molestiam tuam et graviditatem tuam» (Gen 3,16) = *augebo molestiam graviditatis tuae*; «aromata et species» (2Cro 16,14) = *species aromatum*; «successiones et agmina» (Gb 10,17) = *agmina continuo succedentia* (?). Ecco qualche altra espressione: «Servite (il Signore) con amore sincero (lett.: *con amore e sincerità*)» (Gs 24,14); «pace sicura» (lett.: *pace e sicurezza*) (Ger 33,6; Est 9,30); «prova di fedeltà» (lett.: *prova e fedeltà*) (2Cro 32,1); «luce della verità» (lett.: *luce e verità*) (Sal 43,3).

Il filologo M. Zerwick offre questi esempi del Nuovo Testamento: «propter spem et resurrectionem iudicor» = *propter spem in resurrectionem* (At 23,6); «dans pluvias et tempora fructifera» = *dans tempora pluviis fructifera*, «implens cibo et laetitia» = *implens laetitia de cibo* (At 14,17) (6). Noi ci limitiamo a portare altre due esemplificazioni dall'epistolario di S. Paolo: «grazia e apostolato» = *grazia dell'apostolato* (Rm 1,5); «la grazia e la comunione» = *la grazia della comunione* (2Cor 8,4).

Anche i poeti latini non di rado fanno ricorso all'endiadi; qui ci limitiamo a riportare qualche esempio di Tibullo e di Virgilio:

«tunc sucos herbasque dedi» = *sucos herbarum* (Tibullo, *Elegie* I,6,13) (?); «hic laticis, qualem pateris libamus et auro» = *pateris aureis* (Virgilio, *Georgiche* II, 192) (8); «hoc metuens molemque et montis insuper altos» = *molem montium* (Virgilio, *Eneide* I, 61) (9); «cum ferro accisam crebrisque bipennibus» = *bipennibus ferreis* (*Eneide* II, 627) (10).

## 2. Le reazioni degli studiosi

Con la mia poderosa opera esegetica su Gv 1,17 è stato portato un contributo alla ricerca scientifica in campo neotestamentario; esso è stato riconosciuto e apprezzato anche da sommo studiosi stranieri; per tutti sia sufficiente il giudizio critico di uno dei più qualificati esegeti

(?) GESENIUS, *Thesaurus philologicus criticus linguae Hebraicae et Chaldaicae Veteris Testamenti*, I, Lipsiae 1835, 394.

(6) M. ZERWICK, *Graecitas Biblica Novi Testamenti*, Roma 1966, 155. Cf. anche F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1970, 275 (altri numerosi esempi).

(7) Ed. M. PONCHONT, *Tibulle*, «Les belles-lettres», Paris 1968, 46.

(8) Ed. E. DE SAINT-DENIS, *Virgile. Géorgiques*, «Les belles lettres», Paris 1974, 26.

(9) Ed. H. GOELZER, *Virgile. Eneïde I-VI*, «Les belles lettres», Paris 1970, 8.

(10) Ed. *Id.*, 60.

tedeschi che ha dedicato quattro grossi volumi al commento del Quarto Vangelo, tradotto nelle principali lingue europee: R. Schnackenburg: «Dando un giudizio complessivo, si tratta di un'opera che onora grandemente la scienza biblica italiana e che dovrà essere considerata nella futura ricerca»<sup>(11)</sup>.

Evidentemente non tutti gli esegeti hanno accolto la mia tesi sul significato «endiadico» dell'espressione giovannea in esame, trascurando o sottovalutando le argomentazioni filologiche addotte. R. Robert, per esempio, rigetta tale spiegazione perché non s'imporrebbe<sup>(12)</sup>. Prima di lui, il già citato R. Schnackenburg si era mostrato alquanto negativo in merito alla mia spiegazione, appigliandosi alla presenza dell'articolo davanti ai sostantivi χάρις e ἀλήθεια<sup>(13)</sup>. A tale obiezione ho già risposto in un mio studio, mostrandola infondata, perché l'articolo non è determinante per riconoscere il carattere endiadico delle coppie di sostantivi. L'endiadi già riportata di 2Cor 8,4 contiene il duplice articolo (*la* grazia e *la* comunione) per indicare la grazia della koinonia ossia il favore della comunione fraterna espressa nella colletta. Inoltre molti esempi di endiadi riportati dai grammatici, contengono il duplice articolo<sup>(14)</sup>. Del resto a questa critica aveva già risposto I. de la Potterie, un altro luminaire dell'esegesi giovannea: «Contro la traduzione "la grazia della verità" in Gv 1,17b R. Schnackenburg obietta l'uso dei due articoli in ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια; questa costruzione in effetti, a prima vista sembra dare una reale autonomia ad ognuno dei due sostantivi. Ma l'argomento non vale: si possono riscontrare nel Nuovo Testamento esempi di endiadi con due articoli... Si può dunque considerare come certo che ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια in Gv 1,14.17 formi un'endiadi. Questo ha conseguenze esegetiche considerevoli: χάρις (che tematicamente corrisponde a ἐδόθη del v.17) non può significare che "dono", "grazia"... L'espressione non indica che una sola realtà: la "verità", considerata

<sup>(11)</sup> «Im ganzen ist es ein Werk, das der italienischen Bibelwissenschaft alle Ehre macht und auch in der übrigen Forschung beachtet werden sollte» (R. SCHNACKENBURG, *Zur johanneischen Forschung*, «Bibliche Zeitschrift» 18 (1974), 284).

<sup>(12)</sup> Cfr. R. ROBERT, *Une solution pour Jean, I, 16 «καὶ χάρις ἀντὶ χάριτος»*, «Revue Thomiste» 84 (1984), 245ss. 250; Id., *La double intention du mot final du prologue johannique*, «Revue Thomiste» 87 (1987), 440.

<sup>(13)</sup> Cfr. *Zur johanneischen Forschung*, 284.

<sup>(14)</sup> Cfr. S.A. PANIMOLLE, *La χάρις negli Atti e nel Quarto Vangelo*, «Rivista Biblica» 25 (1977), 154.

da Giovanni come un "grazia", venuta dal Padre in Gesù Cristo» (15).

M. Theobald, pur conoscendo e citando la mia opera esegetica già ricordata, non si pone neppure il problema del carattere «endiadico» dell'espressione ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια (16). C.H. Giblin parimenti sorvola tale questione (17) che è fondamentale per una corretta esegesi del Prologo giovanneo, come del resto fanno tanti altri autori, mostrando tutta la loro ignoranza (18). Qualche studioso invece ritiene possibile il carattere «endiadico» della formula «grazia e verità» nel Quarto Vangelo (19).

Infine alcuni esegeti hanno accolto la mia tesi (20). Mi soffermo sulla ricerca scientifica che il già citato I. de la Potterie ha consacrato al termine giovanneo «verità» (ἀλήθεια) (21), condividendo in pieno la mia spiegazione: «ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια in questo caso è un'endiadi, cioè una figura stilistica in cui due termini grammaticalmente sono coordinati, ma in cui l'uno dei due è logicamente subordinato all'altro. Lo scopo dell'endiadi è di esprimere un'unica idea mediante due sostantivi. La nostra formula dunque significa: «la grazia (il dono) della verità». Il termine ἀλήθεια, che ha il valore di un genitivo, in realtà non è più il soggetto di ἐγένετο. Bisogna dunque leggere come se vi fosse: ἡ χάρις (τῆς ἀληθείας) ἐγένετο. Il soggetto grammaticale della frase è ἡ χάρις, ma ἡ ἀλήθεια è il soggetto logico» (22).

---

(15) Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Χάρις paulinienne et χάρις johannique*, «Festschrift W.G. KÜMMEL» (1975), 275s.

(16) Cfr. M. THEOBALD, *Im Anfang war das Wort*, Stuttgart 1983, 56ss.

(17) Cfr. C.H. GIBLIN, *Two Complementary Literary Structures in John 1:1-18*, «Journal of Biblical Literature» 104 (1985), 89ss.

(18) Cfr. H. GESE, *Der Johannesprolog*, in Id., *Zur biblischen Theologie*, Tübingen 1983, 152ss; Y. IBUKI, *Lobhymnus und Fleischwerdung*, «Annual of the Japanese Biblical Institute» 3 (1977), 133ss; W. SCHMITHALS, *Der Prolog des Johannesevangeliums*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 70 (1979), 16ss.

(19) «"Grâce et vérité", que l'on peut rendre, à la suite de S.A. Panimolle et I. de la Potterie, par "don de la vérité", désigne au verset 17, tout comme le mot grâce au verset 16, la vie divine révélée et advenue en Jésus Christ» (G. ROCHAIS, *La formation du prologue (Jn 1,1-18)*, «Science et Esprit» 37 (1985), 33).

(20) Cfr. M. GIRARD, *Analyse structurelle de Jn 1,1-18*, «Science et Esprit» 35 (1983), 22.

(21) I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans Saint Jean*, Roma 1977 (due volumi di pp. 1128).

(22) *Id.*, 139s.

### 3. La grazia della verità, nucleo centrale della teologia giovannea

Interpretando l'espressione ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια come un'endiadi, non solo viene eliminato il falso problema sulla paternità paolina di Gv 1,17, ma questo passo si presenta addirittura come la chiave ermeneutica dell'intero Prologo (Gv 1,1-18) e il tema dominante del sistema teologico giovanneo. In realtà nel suo inno al Logos il Quarto Evangelista non fa altro che applicare al Verbo di Dio, anche se in modo eminente, le qualità meravigliose che gli scritti sapienziali biblici e giudaici avevano scoperto nella legge di Mosè. Quasi tutte le funzioni rivelatrici e salvifiche del Verbo (persona divina, vita e luce degli uomini, incarnatasi per rivelare Dio ecc.) sono reperibili negli antichi documenti letterari ebraici. Nel Prologo del Quarto Vangelo dall'inizio alla fine in sordina è presente tale parallelismo fra la Torà, considerata realtà divina creata prima del mondo che ha posto le sue tende in Israele per essere manifestazione della salvezza celeste, e la persona del Logos per mezzo del quale è avvenuta la grazia della verità ossia è stato concesso dal Padre il dono della rivelazione escatologica perfetta; perciò il Verbo è presentato come Dio, come vita, come luce, ma in modo pieno, mentre nella legge di Mosè solo parzialmente si trovano tali beni salvifici <sup>(23)</sup>.

Inoltre tutto il Quarto Vangelo in filigrana contiene questo confronto fra il dono della rivelazione imperfetta presente nella legge di Mosè e la grazia della verità portata da Gesù Cristo, anzi incarnata nella sua persona, per cui egli è la teofania vivente, la manifestazione piena e perfetta dell'amore di Dio per il mondo peccatore, per cui con tutte le espressioni del suo essere il Verbo incarnato rivela fino a qual punto il Padre ci ha amati (cfr. Gv 3,16). Si richiami per un istante alla mente il simbolismo e la contrapposizione fra il vino vecchio e il vino «buono» donato da Gesù alle nozze di Cana (Gv 2,1ss), fra l'acqua del pozzo di Giacobbe e l'acqua viva del Cristo (4,10ss), fra la manna donata per mezzo di Mosè e il pane celeste che è la persona del Figlio di Dio (6,31ss), fra la vite d'Israele e la vite «veritiera» che è Gesù (15,1ss) <sup>(24)</sup>.

<sup>(23)</sup> Chi desiderasse la documentazione scientifica di questo parallelismo può leggere il paragrafo «Parallelismo "Legge mosaica - Rivelazione di Gesù" sfondo del Prologo del IV Vangelo» (S.A. PANIMOLLE, *Il dono*, 177-198).

<sup>(24)</sup> Per ulteriore esemplificazione cfr. S.A. PANIMOLLE, *L'evangelista Giovanni. Pensiero e opera letteraria del quarto evangelista*, Borla, Roma 1985, 368-398.

Concludendo, dobbiamo riconoscere che la grazia della verità confrontata con il dono della legge mosaica forma il nucleo centrale e il principale filone conduttore del sistema dottrinale giovanneo. Tutti gli uomini sono invitati ad accogliere questo inestimabile favore celeste, per dissestarsi all'acqua viva donata dal Messia Salvatore e Rivelatore, trovando in lui la fonte della vita e della felicità autentica.

Tutti i credenti debbono sentire vivo l'impegno a far penetrare sempre più profondamente nel cuore la grazia della verità; i vescovi della Chiesa, poi, in modo tutto speciale, sono investiti della funzione divina di annunciare, con la vita e la parola, questo dono della rivelazione salvifica piena e perfetta, personificata nel Verbo Incarnato, il quale può dichiarare a buon diritto: «Io sono... la verità e la vita!» (Gv 14,6).

#### BIBLIOGRAFIA RECENTE SUL PROLOGO DEL QUARTO VANGELO

- ASHTON J., *The Transformation of Wisdom. A Study of the Prologue of John's Gospel*, «New Testament Studies» 32 (1986) 161-186.
- BERGER KL., *Zu «Das Wort ward Fleisch» Joh. I 14a*, «Novum Testamentum» 16 (1974) 161-165.
- BORGEN P., *Der Logos war das wahre Licht. Beiträge zur Deutung des Johanneischen Prologs*, in FUCHS A. (Hrs), *Theologie aus dem Norden*, Linz 1976, 99-117.
- CULPEPPER R.A., *The Pivot of John's Prologue*, «New Testament Studies» 27 (1980-1981) 1-31.
- DAHMS J.V., *The Johannine Use of Monogenês Reconsidered*, «New Testament Studies» 29 (1983) 222-232.
- DUMBRELL W.J., *Law and Grace: The Nature of the Contrast in John 1:17*, «The Evangelical Quarterly» 58 (1986) 25-37.
- FENNEMA D.A., *John 1.18: «God the Only Son»*, «New Testament Studies» 31 (1986) 124-135.
- GESE H., *Der Johannesprolog*, Id., *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, Tübingen 1983, 152-201.
- GIBLIN C.H., *Two Complementary Literary Structures in John 1:1-18*, «Journal of Biblical Literature» 104 (1985) 87-103.
- GIRARD M., *Analyse structurelle de Jn 1,1-18: l'unité des deux Testaments dans la structure bipolaire du Prologue de Jean*, «Science et Esprit» 35 (1983) 5-31.
- HOFRICHTER P., *«Egeneto anthropos». Text und Zusätze im Johannesprolog*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 70 (1979) 214-237.
- IBUKI Y., *Lobhymnus und Fleischwerdung. Studie über dem johanneischen Prolog*, «Annual of the Japanese Biblical Institute» 3 (1977) 132-156.

- MILLER Ed. L., *The Logic of the Logos Hymn: A New View*, «New Testament Studies» 29 (1983) 552-561.
- NEYRAND G., *Le sens de «logos» dans le prologue de Jean. Un essai*, «Nouvelle Revue Théologique» 106 (1984) 59-71.
- PAINTER J., *Christology and the History of the Johannine Community in the Prologue of the Fourth Gospel*, «New Testament Studies» 30 (1984) 460-474.
- POTTERIE I. DE LA, *Structure du prologue de Saint Jean*, «New Testament Studies» 30 (1984) 354-381.
- RAMAROSON L., *La structure du prologue de Jean*, «Science et Esprit» 28 (1976) 281-296.
- RISSI M., *John 1:1-18 (The Eternal Word)*, «Interpretation» 31 (1977) 394-401.
- ROBERT R., *Une solution pour Jean, I,16 «kaì chárin antì cháritos»*, «Revue Thomiste» 84 (1984) 243-251.
- ROBERT R., *La double intention du mot final du prologue johannique*, «Revue Thomiste» 87 (1987) 435-441.
- ROCHAIS G., *La formation du prologue (Jn 1,1-18)*, «Science et Esprit» 37 (1985) 5-44. 161-187.
- SCHMITHALS W., *Der Prolog des Johannesevangeliums*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 70 (1979) 16-43.
- THEOBALD M., *Im Anfang war das Wort. Textlinguistische Studie zum Johannesprolog*, Stuttgart 1983.



## LA «MELAGRANA» SIMBOLO DELLA «CHIESA».

Una lettura di Ambr. *Exam.* III, V 13, 56

Il frutto del melograno appare nelle opere di Ambrogio con multiple significati simbolici, ma sempre riconducibile all'immagine della Chiesa (<sup>1</sup>). Nell'Esamerone, Ambrogio offre la spiegazione più chiara e completa di questo simbolo: la Chiesa, a somiglianza della melagrana, è *speciosa* per il sangue dei martiri e soprattutto è *Christi cruore dotata*. In nome di questa realtà essa testimonia nel mondo lo splendore luminoso della fede, custodendo dentro di sé, sotto un'unica scorza, i numerosi frutti che abbracciano i *virtutum multa negotia*, a somiglianza dell'uomo sapiente dei Proverbi che *spiritu celat negotia*:

Nam plerumque cito florent mala granata et fructum adferre non possunt, nisi congruis peritorum remediis excolantur, plerumque sucus vanescit interior et foris species eius pulchra praetenditur.

---

(<sup>1</sup>) La melagrana, chiamata da Ambrogio *malum granatum* o *malum Punicum*, è presente in sei opere di Ambrogio, cinque volte a commento del Cantico (per tutti i versetti in cui compare) e una a commento di *Agg* 2,19. Esse sono: *de Iacob* 2,1,3; *de Isaac* 5,48 e 8,64; *de ob. Val.* 6-8 e 74-75; *exam.* III, V 13, 56; *exp. Ev. sec. Lc.* 7,196 e 171 ed *exp. Ps CXVIII* 19,26. La melagrana in Ambrogio ha diverse valenze simboliche, che si esplicano sul piano ecclesiologico e dipendono dalla composita morfologia del frutto, del quale Ambrogio valorizza la forma, il colore, il succo. Essa simbolizza, oltre la Chiesa, i sacerdoti (*de ob. Val.* 6-7) o il *sermo multorum sensuum* (*ibid.* 8 e 74-75), solo per fare alcuni esempi. Il frutto era ampiamente diffuso in Palestina, come dimostra la sua frequenza nella Bibbia (*Concordantiarum universae Scripturae Sacrae Thesaurus...*, Auctoribus PP. Peultier, Etienne, Gantois, Bruxelius 1897, s. *vv. malum granatum* e *malum Punicum*, p. 699 e 701) e nei toponimi (E. LEVESQUE, *Grenade, Grenadier*, DB 3 [1963], coll. 337-342; J. ENGHEMANN, *Granatapfel*, RCh 12 [1983], coll. 689-718). Frequentemente citato dagli autori classici (W. RICHTER, *Malum*, ThLL 8 [1936-1966], coll. 208-210; STEIER, *Malum Punicum*, PWK 14 [1928], coll. 928-942), si caricò di forte spessore simbolico già nella religione greca e mediterranea (J.G. FRAZER, *Il ramo d'oro*. Studio della magia e della religione, Torino 1973 (= 1922), voll. I-II, pp. 543 ss. e 6213 ss.; C. KERÉNYI, *Miti e misteri*, a cura di A. Brelich, Torino 1950, pp. 367-375; U. PESTALOZZA, *Religione mediterranea*, Milano 1951, pp. 1-55; M. LUGAUER, *Untersuchungen zur Symbolik des Apfels in der Antike*, Diss. Erlangen/Nürnberg 1967).

Quae non inmerito comparatur ecclesiae, ut habes in Canticis ad ecclesiam dictum: *Ut cortex mali Punici genae tuae* (Ct 6,6) et infra: *Si floruerit vitis, floruerint mala granata* (Ct 7,12). Ecclesia enim bonum fidei fulgorem confessionisque praetendit tot martyrum sanguine *speciosa* et quod est amplius Christi cruore *dotata*, simul plurimos intra se fructus usu istius pomi sub una munitione conservans et virtutum multa negotia complectens; *sapiens enim spiritu celat negotia* (Prov 11,13) (?).

Ad una prima lettura la comprensione del simbolo non è laboriosa: la melagrana è la Chiesa. Ma è l'analisi lessicale che aiuta a penetrare in profondità l'itinerario simbolico. La chiave di lettura del passo è insita nella comprensione dei termini *speciosa* e *dotata*. Essi presentano una grande complessità e, seppure densi di riferimenti profani, orientano l'interpretazione simbolica verso una dimensione teologica. Esegeticamente pregnanti, essi trovano spiegazione, oltre che nel linguaggio consueto di Ambrogio, in due passi intimamente legati a *exam.* III, V 13, 56 che sono presenti in altre due sue opere: il *de Iacob et vita beata* e il *de Isaac vel anima* (?).

Come si sa, l'Esamerone è opera che conserva tracce più evidenti della sua dimensione omiletica, mentre il *de Iacob* e il *de Isaac*, pur attestando il momento genetico orale, manifestano con maggiore evidenza

---

(?) AMBR. *exam.* III, V 13, 56. Seguo l'edizione di C. SCHENKL, *S. Ambrosii Opera*, CSEL 32.1, Vindobonae 1897 (rist. 1962); lo spaziatto è mio.

(?) Il legame che intercorre fra queste tre opere è rappresentato dall'esegesi al Cantico e in particolare ai versetti che riprendono il melagrano. Ambrogio commenta tutti i versetti del Cantico in cui si parla del frutto come risulta dalla sintesi seguente:

Ct 4,3 = Ct 6,6 commentato in *exam.* III, V 13,56 e *de ob. Val.* 6,7;

Ct 4,13 commentato in *de Isaac* 5,48-49 e *exp. Ps CXVIII* 19,26;

Ct 6,10 = Ct 7,12 commentato in *de Iacob* 2,1,3 e *de Isaac* 8,6,4;

Ct 8,2 commentato in *de ob. Val.* 8; 74-75.

Pur non avendo scritto un commento al Cantico, Ambrogio ne ha curato l'esegesi in tutte le sue opere: tre dei suoi scritti potrebbero essere considerati un commento ad esso: il *de virginitate*, l'*expositio Psalmi CXVIII* e il *de Isaac vel anima*. E. DASSMANN, *La sobria ebbrezza dello spirito. La spiritualità di S. Ambrogio vescovo di Milano*, Trad. Ital. B. Baroffio, Sacro Monte-Varese 1975 (= 1965), pp. 153-219 dedica intense pagine alla «scoperta» del Cantico. Per una bibliografia essenziale sui singoli commenti al Cantico cfr. P. MELONI, *Cantico dei Cantici*, in *Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, I (1983), col. 548. La spiritualità medievale apprezzò in particolar modo questa esegesi. Nel Medioevo, infatti, circolavano commenti al Cantico di Ambrogio ottenuti raccogliendo le citazioni desunte dalle sue opere; cfr. Ch. MOHRMANN, *Observations sur le De sacramentis et le De Mysteriis de Saint Ambroise*, in «Ambrosius Episcopus», SPM 6.1, Milano 1976, p. 121.

la rielaborazione scritta; esse hanno un taglio filosofico e risentono maggiormente, per la loro specificità, di echi platonici e neoplatonici (\*).

L'ermeneutica del termine *speciosa*, nella forma del sostantivo *species*, è fornita da Ambrogio nel *de Iacob* 2,1,3, passo in cui egli mette in relazione i versetti biblici di *Gen* 27,27: *Ecce odor filii mei tamquam odor agri pleni*, *Ct* 2,7: *Adiuravi vos, filiae Hierusalem, in virtutibus et fortitudinibus agri* e *Ps* 49,11: *Et species agri mecum est*.

3. Quid horum quae ad meritum beatitudinis spectant defuit sancto Iacob, qui tantum abfuit ab impiorum consortiis, ut ex eo fidelis populus nomen acciperet Istrahel dictus, quod deum mentis internae oculis intueretur peccati abstinens, a luxuriae ebrietate sobrius, ut dura laborum absorbuerit, otii secreta neglexerit? Nonne pulchre et vere de hoc dictum est quod et hic fructum dabit in tempore suo, de quo scriptum est: *Ecce odor filii mei tamquam odor agri pleni* (*Gen* 27,27)? Erat enim perfectus in omni flore virtutum et sacrae benedictionis atque caelestis beatitudinis redolebat gratiam. Ipse est enim ager, quem benedixit dominus, non iste terrenus aut horridus silvis aut fragosus torrentibus aut palustris

---

(\*) Da questo momento indicherò le due opere col solo titolo biblico: *de Iacob* e *de Isaac*. Seguo l'edizione S. Ambrosii Opera, *de Isaac vel anima*, rec. C. SCHENKL, CSEL 32.1, Vindobonae 1897, rist. anast., pp. 639-700; ID., *de Iacob et vita beata*, CSEL 32.2, Vindobonae 1897, rist. anast., pp. 5-70; e Sant' Ambrogio, Opere esegetiche III. *Isacco o l'anima*, Introduzione, traduzione, note e indici di C. Moreschini, Milano-Roma 1982, pp. 9-125; ID., *Giacobbe e la vita beata*, Introduzione, traduzione, note e indici di R. Palla, Milano 1982, pp. 215-333. Sulla filosofia di Ambrogio cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Le idee filosofiche di Sant' Ambrogio*, in «Sant' Ambrogio nel XVI centenario della nascita», Milano 1940, pp. 235-258; P. COURCELLE, *Plotin et Saint Ambroise*, «Revue de Philologie» 76 (1950), pp. 29-56, ora in ID., *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris 1968 (= 1950), pp. 106-117; si vedano anche le pp. 311-344; L. TAORMINA, *Sant' Ambrogio e Plotino*, in «Miscellanea di Studi di Letteratura cristiana antica» 4 (1953), pp. 41-85; A. SOLIGNAC, *Nouveaux parallèles entre S. Ambroise et Plotin: le «De Iacob et vita beata» et le περί εὐδαιμονίας* (Enn. I,4), «Archives de Philosophie», XX (1956), pp. 148-156; P. HADOT, *Platon et Plotin dans trois sermons de S. Ambroise*, REL 34 (1956), pp. 202-220; P. COURCELLE, *Nouveaux aspects du platonisme chez S. Ambroise*, REL 34 (1956), pp. 220-239, ora in *Recherches*, cit., pp. 319-336; G. MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris 1974, pp. 109-132 e 166-171 in particolare; alle pp. 9-20 dell'introduzione lo studioso discute lo *status quaestionis* degli studi. M. SPANNEUT, *Permanence du Stoïcisme. De Zénon à Malreaux*, Gembloux 1973, pp. 142 e 166-178, individua la presenza di elementi stoici, specialmente nel *de Iacob* e nel *de officiis*: «Un authentique stoïcisme, mais couronné par la grâce», p. 168.

pigrioribus aquis aut ieiunus frumentis aut inutilis vitibus, adhuc infecunda glarea saxosus aut hiulcus et aridus siccitate aut sanguine madidus aut sentibus incultus et spinis, sed ille ager, de quo dicit ecclesia in Canticis: *Adiuravi vos, filiae Hierusalem, in virtutibus et fortitudinibus agri* (Ct 2,7). Hic namque est ager, de quo et dominus ait: *Et species agri mecum est* (Ps 49,11). In hoc agro uva illa repperitur, quae expressa sanguinem fudit et mundum diluit, in hoc agro est ficus illa, sub qua sancti requiescent spiritalis gratiae suavitate recreati, in hoc agro est oliva illa fructifera dominicae fruens pacis unguentum, in hoc agro florent mala granata quae plurimos fructus uno fidei munimine tegunt et quodam fovent caritatis amplexu. 4. Hos igitur fructus redolebat Iacob... (?).

Fattori filologici, filosofici ed esegetici concorrono a spiegare il termine *species*, orientando la connotazione estetica del termine (*species* come bellezza) verso il significato teologico (?). L'esegesi si snoda lungo un filo conduttore che è il termine *ager*, tutta incentrata su citazioni del VT ma proiettata verso il NT (?). La *species agri* di Ps 49,11 ha come

---

(?) AMBR. *de Iacob* 2,1,3. Sulle fonti e la struttura dell'opera cfr. G. NAUROY, *La méthode de composition d'Ambroise de Milan et la structure du De Iacob et vita beata*, in «Ambroise de Milan. XVI<sup>e</sup> Centenaire de son élection épiscopale», Paris 1974, pp. 115-153; R. PALLA, *Introduzione a Giacobbe e la vita beata*, cit., pp. 215-223.

(?) L'area semantica del sostantivo *species* e del corrispondente aggettivo *speciosus* è molto vasta (cfr. AE. FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis* IV, Patavii 1837, s.vv. *species* e *speciosus*) e lo è anche in Ambrogio, la cui normativa esegetica, seguendo un procedimento caro alla scuola stoica e all'esegesi alessandrina di ispirazione rabbinica, riserva all'etimologia del vocabolo in genere un'attenzione specifica. L. LAVOREL, *Oblats et corps du Christ sur l'autel d'après saint Ambroise*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 24 (1957), pp. 205-224 propone un'analisi dettagliata del termine alle pp. 212-215, da cui dipenderanno le ricerche successive. Uno studio puntuale anche in G. FRANCESCONI, *Storia e simbolo*, Brescia 1981, pp. 167-197. Il concetto di bellezza della Chiesa ritorna ripetutamente in AMBR. *de ob. Val.* 5-7 e *passim* e in *de Isaac* 3,7 in cui il termine è legato al tema della *dos* di Rebecca-Chiesa, e il concetto si evolve fino a diventare *pulchritudo verbi*. Sul vocabolario ambrosiano e la frequenza degli aggettivi in *-osus* nelle opere oratorie si veda B. RIPOSATI, *Lingua e stile nelle opere oratorie di sant' Ambrogio*, in «Sant' Ambrogio nel XVI centenario della nascita», Milano 1940, pp. 261-305, p. 269 in particolare.

(?) Il metodo esegetico ambrosiano si basa saldamente sul VT, ma è interamente proiettato verso il NT; su questo rapporto binario fra i due testamenti cfr. L.F. PRIZZOLATO, *La Scrittura nella dottrina esegetica di sant' Ambrogio*, in «Ambrosius episcopus», cit., pp. 393-426, 414 ss. in particolare e ID., *La dottrina esegetica di Sant' Ambrogio*, Milano 1978, pp. 43-87 in particolare.

supporto *Gen* 27,27 e *Ct* 2,7. Considerato il triplice significato in cui ogni parola scritturistica va intesa, il campo perfetto di virtù e profumato di grazia e benedizione celeste di *Gen* 27,27 è Giacobbe, prefigurazione di Cristo; il campo forte e vigoroso di *Ct* 2,7 è Cristo, sposo mistico della Chiesa, secondo l'interpretazione ecclesiologica di Ambrogio ispirata ad Ippolito <sup>(8)</sup>. La *species* di *Ps* 49,11 ha una connotazione estetica che diviene teologica, o meglio cristologica: questa bellezza è Cristo <sup>(9)</sup>.

Data la particolare profondità dell'argomento, l'esegesi di Ambrogio fa leva sui tre livelli ermeneutici <sup>(10)</sup>. Infatti, se su un piano morale nel «campo» fioriscono le virtù, su un piano reale crescono piante, che solo per un attimo hanno senso letterale, perché immediatamente Ambrogio ne indica la dimensione mistica. Nel campo cresce l'uva, che pigiata diviene il sangue che ha lavato il mondo <sup>(11)</sup>; il fico, sotto il quale riposeranno i santi ricreati dalla dolcezza della grazia spirituale <sup>(12)</sup>;

---

<sup>(8)</sup> Nel corso del *de Iacob* il concetto che vede Giacobbe perfetto di virtù è costantemente presente; la *vita beata*, come dimostra la trattazione teorica del primo libro, è la vita del saggio, naturalmente in Cristo: AMBR. *de Iacob* 2,23: *erat* (scil. *Iacob*) *iustitiae fructu repletus*. È nell'*exp. Ps CXVIII* che Ambrogio sviluppa l'interpretazione ecclesiologica con maggior profusione, ma non è assente neanche nelle altre opere; cfr. R. PALLA, *Temi del commento origeniano al Cantico dei Cantici nel De Isaac di Ambrogio*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Classe di Lettere e Filosofia, serie III, vol. IX, 2 (1979), pp. 563-572, in partic. p. 564, n. 8. Cfr. anche F.L. PIZZOLATO, *Introduzione a Sant' Ambrogio. Opere esegetiche VIII/I*. Commento al Salmo CXVIII, Milano-Roma 1978, pp. 8-48. Il tema del profumo, non secondario a quello della *species* in questo passo, ritorna costantemente nell'esegesi ambrosiana. È stato finemente illustrato da P. MELONI, *Il profumo dell'immortalità: l'interpretazione patristica di Cant 1,3*, Roma 1975, pp. 221-265. Su *Gen* 27,27 si veda Ambr. *exam.* III, V 17,72; *Gen* 27,27 e *Ps* 49,11 sono commentati unitamente anche *ibid.* III, V 8,36.

<sup>(9)</sup> AMBR. *de Isaac* 8, 79. Ambrogio, come nota anche P. HADOT, *Platon et Plotin*, cit., p. 109 e n. 5, identifica il Bene con Cristo sulla base di *Col* 1,2. Tale identificazione è del tutto estranea, naturalmente, a tutta l'economia del sistema plotiniano.

<sup>(10)</sup> AMBR. *exp. Ps CXVIII* 1,3. Sui livelli esegetici dell'ermeneutica ambrosiana cfr. L.F. PIZZOLATO, *La dottrina esegetica*, cit., pp. 223-262 e ID., *La scrittura*, cit., p. 412 e relativa bibliografia.

<sup>(11)</sup> Il tema mistico dell'uva e del vino, *sangue d'uva*, ha un profondo sviluppo esegetico; si lega al tema di *Gen* 49,11 ed è già presente in Ippolito; cfr. P. MELONI, *Spirito santo e risurrezione nel linguaggio simbolico di Ippolito*, «Studi storico religiosi» VI 1-2 (1982), pp. 235-251, p. 243 in particolare.

<sup>(12)</sup> In senso ecclesiologico è già presente in ORIG. *in Mt XVI* 27 e XVIII 53 col significato di Chiesa (*figus bona*) o sinagoga (*figus mala*); a questo proposito cfr. anche AMBR. *de Isaac* 4,36 e *exam.* III, V 13,55.

l'*ulivo*, ricco di frutti che stillano l'olio profumato della pace del Signore <sup>(13)</sup>; e fioriscono i *melograni*, che proteggono i numerosissimi semi con l'unica protezione di fede, e li racchiudono, per così dire, in un abbraccio d'amore <sup>(14)</sup>.

Ma la complessità del termine *species* (*speciosus*) ha anche un fondamento filosofico. La posizione di Ambrogio appare come il superamento del concetto greco del «bello» (καλὸς κἀγαθός) e delle conseguenti accezioni platoniche e neoplatoniche <sup>(15)</sup>: *illud enim decorum et speciosum est, in quo nihil est mali, decorum enim quod bonum... Speciosa fe-*

<sup>(13)</sup> Già simbolo di pace e di *pietas* nel mondo classico (G. KUHLMANN, *Oliwa*, ThLL IX.2 [1974], coll. 563-565, in partic. il punto 2), diventa nel mondo cristiano simbolo della pace di Cristo e qui dell'unguento della pace di Cristo cioè simbolo cristologico.

<sup>(14)</sup> Vorrei evidenziare come ritorni la stessa terminologia a proposito di questo frutto anche in altre opere di Ambrogio. Si cfr. AMBR. *exam.* III, V 13,56; *de Iacob* 2,1, 3; *de Isaac* 8, 64; *exp. Ps CXVIII* 19, 26; *de ob. Val.* 8. L'attenzione di Ambrogio nei confronti del frutto è tuttavia volta ad evidenziare la sua unità e insieme la sua molteplicità: l'unità della scorza e insieme la molteplicità dei semi. È sintetizzato, in tal modo, uno degli aspetti della concezione ecclesiologica di Ambrogio: l'unità e la molteplicità della Chiesa. Sulla concezione della Chiesa in Ambrogio cfr. B. CITTERIO, *Lineamenti sulla concezione teologica della Chiesa in Sant' Ambrogio*, in «Sant' Ambrogio», *cit.*, pp. 31-68 e G. TOSCANI, *Teologia della Chiesa in sant' Ambrogio*, SPM 3, Milano 1974, *passim*.

<sup>(15)</sup> Il raffronto Ambrogio-Plotino, istituito inizialmente da P. COURCELLE, *Plotin*, *cit.*, pp. 29-56, si avvale di numerosi studi che confermano la dipendenza di Ambrogio da Plotino e si arricchiscono di nuovi paralleli testuali con L. TAORMINA, *Sant' Ambrogio*, *cit.*, pp. 41-85 e P. HADOT, *Platon et Plotin*, *cit.*, pp. 202-220. L'influenza di Plotino sul *de Iacob* è stata segnalata da A. SOLIGNAC, *Nouveaux paralleles*, *cit.*, pp. 148-156 e rafforzata dallo stesso P. COURCELLE, *Nouveaux aspects*, *cit.*, ora aggiornato in *Aspects variés du platonisme ambrosien*, in «Recherches», *cit.*, pp. 311-381. La dipendenza di Ambrogio da PLOT. *Enn.* 1,6 (περί τοῦ καλοῦ per cui cfr. PLOTIN, *Ennéades* I, texte établi et traduit par E. Bréhier, Paris 1960, pp. 95-106 e PLOTINO, *Ennéadi*, prima versione integra e commentario critico di V. Cilento, vol. I, Bari 1947, pp. 97-109) è stata segnalata e ampiamente corredata dal P. COURCELLE, *Plotin*, *cit.*, pp. 31-45; lo studioso dimostra che Ambrogio sostituisce frequentemente, nella parafrasi plotiniana, la nozione di *Bene* e quella di *Bello* e fa notare che per lui il Bene si identifica con Cristo. Alla n. 1, pag. 116 (ID., *Recherches*, *cit.*, da cui cito) lo studioso mette in evidenza che Ambrogio traduce spesso un termine greco con sinonimi latini e indifferentemente καλόν e ἀγαθόν con *pulchritudo*, *decus*, *pulchrum*, *bonum* e preferisce quest'ultimo termine. Anche P. HADOT, *Platon et Plotin*, *cit.*, p. 207, n. 3 segnala che in *de Isaac* 7, 60-61 *bonum* traduce καλόν di PLOT. *Enn.* 1,8, 2, 23-31. Mi chiedo se all'elenco fornito dal Courcelle si possano aggiungere *species* e *speciosus*, considerando *species* nella sua accezione etico-estetica.

*cunditas est bonorum operum*, egli afferma nel *de Isaac* (16). È il prodotto della fusione della dottrina di Plotino, a lui più vicina, e della spiritualità cristiana, che P. Courcelle ha felicemente definito «umanesimo cristiano» e che condensa in *speciosa* i valori del *bonum* (ἄγαθόν) e del *pulchrum* (καλόν), che si riuniscono naturalmente in Cristo (17).

(16) AMBR. *de Isaac* 60; tutto il paragrafo è incentrato su questo concetto. Cfr. anche *ibid.* 4,34, in cui si dice che l'anima possiede l'ornamento della vita eterna: *Veni prope, iam pulchra aeternae vitae decore... iam tota gratiae spiritalis; e ibid.* 8,78: *pulchritudo autem animae sincera virtus et decus verior cognitio superiorum, ut videat illud bonum ex quo pendent omnia, ipsum autem ex nullo*. È il *de Isaac* l'opera che offre maggiori ragguagli a questo proposito; il *de Iacob*, del resto, è opera di transizione (così E. DAS-SMANN, *La sobria ebbrezza*, cit., p. 29) e discute il concetto della *vita beata*. Vorrei notare, sulla scia dei Maurini, che in questo stesso paragrafo il termine *species* ricorre, come pure *ibid.* 8, 64, «pro quadam accidentali forma»: con lo stesso significato anche in AMBR. *exam.* III, V 13, 56 (precedente al passo qui esaminato).

(17) P. COURCELLE, *L'humanisme chrétien de Saint Ambroise*, «Orpheus» 9 (1962), pp. 21-34. Già precedentemente, lo stesso P. COURCELLE, *Le thème du regret: «Sero te amavi, pulchritudo...»*, REL 38 (1960), pp. 264-295, pp. 278-282 in partic., ha evidenziato come il concetto di *bonum et pulchrum* anche per Agostino trovi punto di coincidenza in Dio e individua in Plotino la fonte del concetto che proverrebbe ad Agostino da Ambrogio. Il lessico ambrosiano, nel già citato AMBR. *de Isaac* 60, si presenta ricco di sinonimi e di contrari, a chiarificazione del concetto etico-estetico della fusione dei valori del *Bello* e del *Buono*, così come Ambrogio li intende. La tecnica espositiva, retoricamente costruita e stilisticamente differenziata in un sapiente gioco di antitesi e parallelismi tutti al servizio della persuasione pedagogica, procede per gradi: ad un livello filosofico-speculativo di partenza si affianca una disquisizione tipologico-allegorica che gli permette di definire la natura stessa del Bene. Punto di partenza è la *fecunditas animae* che non è solo ricchezza di virtù, ma assenza di male: *quod nihil habeat in se mali*. Segue la discussione speculativa: *decorum et speciosum est, in quo nihil sit mali*; più chiaramente *decorum quod bonum* in antitesi a *indecorum, hoc malum*. Ma siccome *speciosa fecunditas, est bonorum operum*, alla *speciositas* si oppone la *sterilitas*, poiché colui che è sterile è privo di *specie vel decore* ed è quindi *infecundus*. Il linguaggio, in questo breve spazio si arricchisce di due nuovi termini *sterilis* e *infecundus* che gli permettono di introdursi nella sfera tipologica partendo dall'osservazione della natura: *terra bona est fertilis atque fecunda, mala ea ieiunia et sterilis*, e per non perdere di vista il concetto fondamentale, ribadisce: *quae vero fertilis haec decora*. Per rafforzare la connotazione estetica, inscindibile dal concetto di *fecunditas*, segue la poetica descrizione di un campo ondeggiante di messi e di una natura ricca di frutti (si noti il ricorrere di termini come *ager plenus* e *pulcher*). I conseguenti *exempla Scripturae* chiariscono ulteriormente il concetto: Giacobbe era *decorus* e perciò «odor agri pleni»; Esaù era *hispidus et indecorus* e di conseguenza *nullus fructus habere posset*. L'introduzione di Ps 91, 11 e 103, 2 ribadisce il concetto a livello teologico. A questo punto è come se l'oratore facesse una pausa per attirare maggiormente l'attenzione. Il concetto *liquet igitur decorum id esse quod fecundum, indecorum quod infecundum*, ha tutto il sapore di una gnome. Il discorso passa nuovamente su un piano tipologico; Ambrogio istituisce il paragone fra *solum* (che

Alla luce di questa spiegazione fornita da Ambrogio stesso, il sintagma *tot martyrum sanguine speciosa*, riferito alla Chiesa in questo passo dell'Esamerone, riveste una profondità, per così dire, inaspettata.

Il termine *dotata* ha d'altra parte una gravidanza tutta sua, in quanto la *dos* appartiene al linguaggio giuridico matrimoniale e ben si inserisce nel linguaggio del Cantico, considerato universalmente dai Padri come l'inno di un matrimonio mistico. Ambrogio lo utilizza con duplice connotazione: gli riconosce l'importanza giuridica e ne amplifica in senso cristiano l'uso metaforico. *Dos* nella tradizione classica indica la «dote» della sposa in senso letterale e traslato<sup>(18)</sup>. Di queste realtà è comprensivo il termine nel lessico ambrosiano, ma non solo.

Nel *de Isaac*, che è sostanzialmente un commento al Cantico, Ambrogio offre una spiegazione illuminante del termine *dos*, soprattutto a commento di *Ct* 4,12:

*Hortus clusus soror mea sponsa, hortus clusus, fons signatus; emissiones tuae paradisi malorum granatorum cum fructu pomorum Cypri (Ct 4,12). Laudatur sponsa, eo quod hortus sit habens in se odorem agri illius pleni, de quod dicit Isaac: Odor filii mei tamquam odor agri pleni (Gen 27,27). Bona ergo anima flagrat odores iustitiae. Et fortasse ager est patriarcha, hortus est anima inferioris aliquis quasi agri portio et hortus clusus, ne incursetur a bestiis, et*

---

richiama *ager*) e *anima*; il lessico si arricchisce ulteriormente: l'anima è *decora se fecunda meritis* e *consiliis*, al contrario è *indecora quae sterilis*. La speculazione ambrosiana continua nell'analisi dei due elementi *sterilitas* e *materia* che sono *infirmities animae* e si conclude con la definizione dell'entità del Bene: *bonum autem nullis eget, sibi abundat, mentem replet*, e l'anima, di cui ha parlato all'inizio del brano, *circa hoc versatur, hoc intro perspicit et deum cernit, bonis omnibus abundat (ibid. 61)*.

<sup>(18)</sup> Per la frequenza e la valenza semantica del termine nel mondo classico latino, in senso letterale e traslato, cfr. I. WOLFF, *dos* e *doto*, ThLL V (1909-1934), coll. 2041-2053 e 2056-2057; col. 2043, punto 3 documenta l'uso traslato del termine. In senso ecclesiale è già presente in RUF. ORIG. *In Cant I 1*, MG 13, coll. 83-84 e nello Ps. AUG. *De simb.* ML 40, coll. 637-668. Sull'istituto della dote (*dos, res uxoria*) cfr. C.A. CANNATA, *Dote* (diritto romano), in «Nuovissimo Digesto Italiano» VI (1979), pp. 257-259. La conoscenza del diritto romano è patrimonio culturale di Ambrogio, in particolare si veda: G. VIOLARDO, *Appunti sul diritto matrimoniale in Sant'Ambrogio* e O. GIACCHI, *La dottrina matrimoniale di Sant'Ambrogio nel decreto di Graziano*, in «Ambrogio nel XVI centenario della nascita», Milano 1940, pp. 485-531; J. GAUDEMET, *Droit séculaire et droit de l'église chez Ambroise*, in «Ambrosius Episcopus», cit., pp. 286-315. Un accenno al concetto di *dos* ancora in ID. *Les sources du droit de l'église en Occident du II<sup>e</sup> au IV<sup>e</sup> siècle*, Bar le Duc 1985, p. 70.

fons signatus, quae integritate signaculi perseuerantiaque fidei propria peccata diluerit. Nam quae de ecclesia accipit habet quod ad uirginitatis gratiam referat, eo quod in paradiso delectationis posita sine labore fructus capiat spiritales, ut ei patriarcharum animae rurali quodam labore fructus suos conferant, quo ista capere possit perpetuam suauitatem. Quae merito fons signatus dicitur, eo quod imago in ea dei inuisibilis exprimat. Laudant etiam murenae animae, quae missa sunt sponso, quibus dotata ueniebat. Dos autem pia animae boni odores sunt, murra aloe crocum, quibus spirat hortorum gratia et peccatorum faetor aboletur <sup>(19)</sup>.

Il riferimento biblico, come si può notare, è ancora una volta *Gen* 27,27. La sposa del Cantico, identificata con Rebecca sposa di Isacco, è l'anima, secondo la concezione origeniana accolta da Ambrogio in quest'opera; ma anche il giardino, cioè la Chiesa, nella complessità della sua

---

<sup>(19)</sup> AMBR. *de Isaac* 48. In AMBR. *de Isaac* 3, 7 e 6, 55 si ha la chiarificazione «storica» del termine *dos*; l'allusione si riferisce a *Gen* 24, 53-63, nozze di Isacco e Rebecca: Rebecca avanzava incontro a Isacco, *caelestibus iam dotata mysteriis*, portando cioè nobili ornamenti alle orecchie e alle mani, poiché l'*ecclesiae pulchritudo* emerge soprattutto nell'ascoltare e nell'operare. I Sermoni del *de Isaac* sono stati studiati in chiave ascetico spirituale da G. PICCOLO, *Per lo studio della spiritualità ambrosiana: i sermoni del «De Isaac vel anima»*, «La scuola cattolica» 98.1 (1970), pp. 32-74 e R. IACOANGELI, *Anima ed eternità nel «De Isaac» di sant' Ambrogio*, in «Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo», Convegno di studio e aggiornamento. Facoltà di lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis), Roma, 16-18 marzo 1984, a cura di S. Felici, Roma 1985, pp. 103-137. Fondamentale sulla tecnica compositiva è S. SAGOT, *La triple sagesse dans le De Isaac vel anima. Essai sur le procédés de compositions de saint Ambroise*, in «Ambroise de Milan XVI<sup>e</sup> Centenaire de son élection épiscopal», Étud. Aug., Paris 1974, pp. 67-144. Sulla tipologia di Isacco nella tradizione patristica cfr. J. DANÉLOU, *La typologie d'Isaac dans le Christianisme primitif*, «Biblica» 28 (1974), pp. 363-393; ID. *Sacramentum futuri. Les figures du Christ dans l'Ancien Testament*, Paris 1950, pp. 11-128 in partic.: l'allegoria delle nozze di Isacco. M.A. ARGAL, *Isaac y Rebeca, figuras de la Iglesia según san Ambrosio*, «Scriptorium Victoricense» 20 (1973), pp. 32-70, in particolare pp. 38-51: El matrimonio de Isaac; P. MELONI, *Il profumo*, cit., pp. 259-260. Sul testo del Cantico quale emerge dal *De Isaac*: S. SAGOT, *Le «Cantiques» dans le «De Isaac» d'Ambroise de Milan. Étude textuelle et recherches sur les anciennes versions latines*, «Recherches Augustiniennes» 16 (1981), pp. 3-57 ed R. PALLA, *Temi*, cit., pp. 563-572; si veda anche L.F. PIZZOLATO, *Introduzione al Commento al Salmo CXVIII*, cit., pp. 32-46 sulla presenza del Cantico in questo Salmo.

ermeneutica <sup>(20)</sup>: è lodata perché ha in sé il profumo del campo fertile, il profumo di Giacobbe e quindi di Cristo: *laudatur sponsa, eo quod hortus sit habens in se odorem agri illius pleni, de quo dicit Isaac: odor filii mei tamquam odor agri pleni* <sup>(21)</sup>. L'*odor agri pleni*, si specifica qui, consiste nei *munera animae*. Mediante l'uso di una terminologia mistica e amorosa, adatta ad un clima di *nuptiae spiritales*, vengono lodati i doni dell'anima, più chiaramente i *munera* che la sposa del Cantico porta in qualità di dote allo sposo Cristo: *laudant etiam munera animae, quae missa sunt sponso, quibus dotata veniebat* <sup>(22)</sup>. In che cosa consista tale «dote»

<sup>(20)</sup> Ambrogio si ispira alla concezione ecclesiologica di Origene; cfr. E. DASSMANN, *Ecclesia vel anima. Die Kirche und ihre Glieder in der Hohenederklärung bei Hippolyt, Origenes und Ambrosius von Mailand*, RQ 61 (1966), pp. 121-144 e ID. *La sobria ebbrezza, cit.*, pp. 189-203 e 215-217: lo studioso considera la *de Isaac* determinante per il problema della mistica ambrosiana dell'unione dell'«anima» con il «Verbum». Cfr. inoltre P. MELONI, *Il profumo, cit.*, pp. 240-252 in particolare e ID. *L'influsso del Commento al Cantico di Ippolito nell'Expositio Psalmi CXVIII di Ambrogio*, in «Studi in onore di E. Paratore», Bologna 1978, pp. 1-26. Per Rebecca prefigurazione della Chiesa cfr. AMBR. *Exp. Ps CXVIII* 4, 14: *Rebecca veniebat — typus in ea praefigurabatur ecclesiae —, parabantur nuptiae, in quibus sacramentum foret magnum*.

<sup>(21)</sup> Su *Gen* 27,27 e *Ct* 4,12 si veda P. MELONI, *Il profumo, cit.*, p. 260. Lo studioso specifica che l'*odor agri pleni* è odore di Cristo che ha dato fertilità alla Chiesa; allo stesso modo l'anima è bella se feconda di meriti e ogni uomo emana un buon profumo quando è fecondo di giustizia. La sposa Rebecca, anima e Chiesa, qui secondo me è soprattutto la Chiesa. L'esegesi si sviluppa in senso mistico: Rebecca, nella sua dimensione «storica», è solo un pretesto che Ambrogio ha ormai perso di vista nello slancio dello sviluppo esegetico, e la dote non ha più niente di materiale, è il «profumo» della grazia e della remissione dei peccati.

<sup>(22)</sup> AMBR. *de Isaac* 48. Nell'utilizzare il termine *munus* in questo punto del discorso, certamente Ambrogio ha presente tutta la tradizione classica del termine (A. LUMPE, *munus*, ThLL [1936-1966], coll. 1662-1667 special. C, col. 1667): in un contesto matrimoniale in cui il linguaggio è giuridico (*dos*) e amoroso (soprattutto amoroso, si noti la frequenza dei termini *sponsus, sponsa; copulae spiritali* *ibid.* 3,7; *unum osculum, plura oscula* *ibid.* 3,8; *ad sponsi requiem, canunt epithalamium, in die sponsalium, praeclarum munus sponsalium* *ibid.* 5,46; *coniugiorum foedera et usus copulae corporalis* *ibid.* 6,51; *camalis amplexus* *ibid.* 6,52 solo per fare alcuni esempi), il *munus* non può che essere *munus amatorium*, quello di cui CAT. 61, 231-235 dice: *...bonei/ coniuges, bene vivite et/ munere assiduo valentem/ exercete iuventam*. Naturalmente per Ambrogio siamo su un piano mistico di *nuptiae spiritales* di *copula caritatis* (*de Isaac* 73), dove le anime non conoscono i *coniugiorum foedera et usus copulae corporalis*, ma sono come gli angeli in cielo (AMBR. *de Isaac* 5, 44-6, 51). Sul concetto di dono nuziale che sposo e sposa, Cristo e Chiesa, danno e ricevono come frutto della loro unione cfr. E. DASSMANN, *La sobria ebbrezza, cit.*, p. 166. Ch. MOHRMANN, *Les emprunts grecs dans la latinité chrétienne* in «Études sur le latin des Chrétiens: latin chrétienne et liturgie», Roma 1965, vol. III, pp. 140-141 specifica che al termine *munus*, sia in Ambrogio sia in Agostino, non manca la connotazione spirituale di *gratia*; essi utilizzano, infatti, al posto del greco *charisma*, i termini latini *donum, donatio, munus* e soprattutto *gratia*. Si veda anche AMBR. *exp. Ps CXVIII* 18, 48.

dell'anima, specifica ancora Ambrogio: *Dos autem piaie animae boni odores sunt, mirra aloe crocum, quibus spirat hortorum gratia et peccatorum faetor aboletur* <sup>(23)</sup>. Dunque, la dote dell'anima, è la fragranza, la grazia dei giardini, i *boni odores* della mirra, dell'aloè e del croco che dissolvono il fetore dei peccati. I *boni odores* nel linguaggio teologico di Ambrogio consistono soprattutto nel profumo della grazia: Giacobbe *redolebat gratiam*; sono profumo vigoroso in grado di dissolvere il fetore del peccato: «Spira, infatti, nel Verbo il profumo della grazia e la remissione dei peccati, che, riversata su tutto il mondo, ha riempito ogni cosa come unguento versato, poiché in tutti quanti gli uomini è stata detersa la terribile sozzura delle colpe» <sup>(24)</sup>. La dote dell'anima fedele e quindi della Chiesa è, in ultima analisi, profumo di Cristo, il profumo della passione di Cristo, il *Christi cruor* <sup>(25)</sup>.

La «melagrana», simbolo della Chiesa, in questo passo dell'Esamerone viene elevata al rango di simbolo teologico (e in particolare cristologico), e la «bellezza» del frutto è immagine della «bellezza» della Chiesa, il cui seme piantato nel VT dà pieno frutto nella realtà salvifica del NT: come una «melagrana», la Chiesa è *tot martyrurum sanguine speciosa, e quod est amplius, essa è Christi cruore dotata* <sup>(26)</sup>.

---

<sup>(23)</sup> AMBR. *de Isaac* 48. Sul concetto di *dos* a proposito di *Cant* 2,6, l'abbraccio di Cristo alla Sposa, cfr. AMBR. *exp. Ps CXVIII* 14,31. Sul termine mirra, AMBR. *exp. Ps CXVIII* 18,22.

<sup>(24)</sup> AMBR. *de Isaac* 3,9: *Adspirabat enim in verbo odor gratiae et remissio peccatorum, quae in totum diffusa mundum omnia tamquam exinanito replevit unguento, quia per universos gravis conluvies detersa vitiorum est*. La traduzione è di C. MORESCHINI, *Isacco o l'anima*, in Sant' Ambrogio, *Opere esegetiche* III, Milano 1982, p. 49. Sul tema del profumo anche in rapporto a Origene e all'*unguentum exinanitum* cfr. P. MELONI, *Il profumo, cit.*, pp. 259-260.

<sup>(25)</sup> È lo splendido dono delle nozze di Cristo: il suo sangue e la sua passione: AMBR. *de Isaac* 5,46: *hoc praeclarum munus sponsalium Christi, sanguis eius et passio*.

<sup>(26)</sup> Nel parallelismo *martyrurum sanguine/Christi cruore* i termini *sanguine* e *cruore* non sono solo una *variatio* della tecnica compositiva ambrosiana che, come ha ben dimostrato J. FONTAINE, *Prose et poésie: l'interférence des genres et des styles dans la création littéraire d'Ambroise de Milan*, in «Ambrosius Episcopus», *cit.*, pp. 124-170 *passim*, è sempre tesa alla realizzazione della *suavitas* e non solo tecnica. Essi sono stati scelti per differenziare la sostanza: il *cruor*, indica il sacrificio cruento, la passione di Cristo; il *sanguis* la parentela mistica, la consanguineità del sacrificio dei martiri col sacrificio di Cristo (cfr. AMBR. *de Isaac* 8, 76 e 1, 6, 23). Sul concetto di martire e martirio in Ambrogio cfr. M. PELLEGRINO, *Ricerche patristiche (1938-1980)*, TORINO 1982, pp. 583-595. Sul significato dei termini *cruor* e *sanguis* cfr. rispettivamente H. HOPPE, *cruor*, ThLL IV (1906-1909), coll. 1241-1246; AE. FORCELLINI, *Lexicon, cit.*, pp. 217-218.

Alla luce di questa spiegazione, la lettura del passo dell'Esamerone svela tutta la sua profondità. La melagrana, nella sua unità e molteplicità, manifesta la Chiesa come comunità profondamente e intimamente legata al messaggio salvifico di Cristo; essa è simbolo ecclesiologico, ma anche teologico (e cristologico): ecclesiologico perché la sua molteplicità ne puntualizza la dimensione comunitaria e l'unità mistica con Cristo, cristologico perché la ricchissima «dote» le deriva dal sacrificio di Cristo stesso.

ANNA MARIA PIREDDA

## L'ANELLO EPISCOPALE

La *traditio anuli* nel rito dell'ordinazione episcopale risale, secondo le testimonianze della liturgia, al VII secolo (<sup>1</sup>). Il significato simbolico dell'anello che viene donato al vescovo affonda, però, le sue radici in una tradizione più antica.

Gli Atti del IV Concilio di Toledo del 633 decretano che ad un vescovo ingiustamente depresso, durante la cerimonia di reintegrazione nella carica ecclesiastica, debbano essere riconsegnati l'anello, la stola e il pastorale:

*Episcopus... si a gradu suo iniuste deiectus in secunda sinodo innocens reperiatur, non potest esse quod fuerat, nisi gradus amissos recipiat coram altario, de manu episcopi, orarium, annulum et baculum* (<sup>2</sup>).

Il testo non fornisce alcuna spiegazione sul significato proprio del rito e lascia intendere che si tratta di una prassi già nota ed affermata (<sup>3</sup>).

Isidoro di Siviglia, che aveva convocato e presieduto quel Concilio provinciale, offre nel *De ecclesiasticis officiis* una spiegazione dell'inse-

---

(<sup>1</sup>) Cfr. A. SANTANTONI, *L'ordinazione episcopale. Storia e teologia dei riti dell'ordinazione nelle antiche liturgie dell'Occidente*, *Analecta liturgica* 2, Roma 1976, pp. 150-161; D. FORSTNER, *Die Welt der Symbole*, Innsbruck 1961, pp. 593-594; P. SALMON, *Étude sur les insignes du pontife dans le rite romain*, Roma 1955, pp. 24-25; P. BATIFOL, *La liturgie du sacre des évêques dans son évolution historique*, «Revue d'Histoire Ecclésiastique» 23 (1927), p. 755; L. DUCHESNE, *Origines du Culte Chrétien, Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris 1925, p. 417; H. LECLERCQ, *Anneaux*, in *DACL* 1,2 (1924), coll. 2181 ss.

(<sup>2</sup>) J.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t.X, Graz 1960 rist. anast., col. 627.

(<sup>3</sup>) Cfr. A. SANTANTONI, *L'ordinazione episcopale*, cit., p. 150.

gna episcopale: «L'anello viene dato come segno della dignità del pontefice, e anche come sigillo dei segreti. Infatti, sono molte le cose che i sacerdoti pongono come sotto un sigillo occultandole ai sensi degli esseri carnali e di coloro i quali non comprendono, perché non vengano svelati agli indegni i sacramenti di Dio»:

*Datur et annulus propter signum pontificalis honoris, vel signaculum secretorum. Nam multa sunt quae carnalium minusque intelligentium sensibus occultantes sacerdotes, quasi sub signaculo condunt, ne indignis quibusque Dei sacramenta aperiantur* (\*).

La bivalenza semantica del «sigillo», il quale indicava sia l'impronta sia lo strumento usato per imprimerla, cioè l'*annulus*, aveva introdotto quest'ultimo termine nel linguaggio esegetico e catechetico, dove *signaculum* era già ritenuto sinonimo di «battesimo» (?). Nel passo in esame, però, al significato simbolico battesimale se ne sovrappone un altro, quello «sacerdotale». Il sigillo che imprime il sacramento di Dio deve essere posseduto dal vescovo, perché egli è figura di Cristo «che è la vera guida dei popoli, il vero principe dei sacerdoti e signore dei pontefici» (?). L'anello è espressione sensibile del sacramento (?), e quindi è segno della dignità del vescovo, perché lui solo può trasmettere lo Spirito Santo

(\*) ISID. *eccl. off.* II 5,12 (PL 83, col. 784).

(?) Sul sigillo come termine battesimale si veda G. FITZER, *σφραγίς*, in «Grande Lessico del Nuovo Testamento», trad.ital., XIII (1981), coll.413-414. Tertulliano per primo conferisce all'anello il significato della *sphragis* battesimale nel commentare la parabola del figliol prodigo: *et anulum denuo, signaculum lavacri* (pud. 9,11; CC 2, p. 1298); *Anulum quoque accipit tunc primum, quo fidei pactionem interrogatus obsignat* (pud. 9,16).

(?) ISID. *eccl.off.* II 5,4 (PL 83, col. 781): *Jesus Christus, qui est verus dux populorum, verus princeps sacerdotum, et dominus pontificum*. Cristo è vescovo già nella I *Petr* 2,25, cfr. J. LECUYER, *Épiscopat*, in «Dictionnaire de Spiritualité» 4,1 (1960), col. 883; H.W. BEYER, *ἐπίσκοπος*, in «Grande Lessico del Nuovo Testamento», trad.ital., III (1967), col. 774.

(?) A. CARPIN, (*Il battesimo in Isidoro di Siviglia*, Bologna 1984) ha constatato una fluttuazione di significato del termine *sacramentum* in Isidoro: esso indica sia il materiale usato per la celebrazione liturgica (la *res*), sia l'azione liturgica stessa (l'*actio*), sia la realtà divina espressa da entrambi (p. 102). Lo studioso ha messo in luce l'influsso della teologia isidoriana sulla speculazione sacramentale del Medioevo (pp. 99 e 187). Isidoro dà una definizione di *sacramentum* in *etymol.* VI 19,39, (W.M. Lindsay, Oxford 1971 = 1911: *Sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit ut aliquid significare intellegatur, quod sancte accipiendum est*).

ai battezzati <sup>(8)</sup>. La sua dimensione simbolica è determinata dalla tipologia sacerdotale, di cui in questa parte dell'opera sono illustrate le caratteristiche.

L'*ordo sacerdotalis* ha avuto inizio nel NT con l'apostolo Pietro, che ha ricevuto da Cristo la *ligandi solvendi que potestas* <sup>(9)</sup>, ed è prefigurata nel VT da Aronne <sup>(10)</sup>. Ma l'antichità dell'istituzione risale ai patriarchi, i quali hanno svolto un ruolo sacerdotale *spontanea voluntate, non sacerdotali auctoritate* <sup>(11)</sup>; con l'imposizione delle mani, infatti, Isacco ha benedetto Giacobbe e questi, a sua volta, i propri figli <sup>(12)</sup>.

Isidoro non accenna all'anello episcopale in altre opere, ma nelle *Quaestiones in Vetus Testamentum* attribuisce all'anello di Gen 41,42 lo stesso significato di quello episcopale. Giuseppe, figlio di Giacobbe, riceve dal Faraone «l'anello, cioè il pontificato della fede: con questo sigillo di salvezza sono segnate le anime dei credenti e con il segno della croce è riprodotta sulla nostra fronte e sul nostro cuore la figura del re eterno»:

*Accepit quoque et annulum, pontificatum scilicet fidei, quo credentium animae salutis signo signantur, frontibusque et cordibus nostris per signum crucis figura aeterni regis exprimitur* <sup>(13)</sup>.

---

<sup>(8)</sup> Isidoro è in linea con la prescrizione di Innocenzo I che riserva la facoltà di battezzare ai vescovi, non ai presbiteri, perché questi non hanno l'apice del pontificato e non possono trasmettere lo Spirito Santo: «*papa sanctus Innocentius... dicit enim, non ab alio quam ab episcopo fieri licere, nam presbyteri, licet sint sacerdotes, pontificatus tamen apicem non habent*» (eccl.off. II 27,3, PL 83, col. 825); cfr. A. CARPIN, *Il battesimo in Isidoro, cit.*, pp. 150-156.

<sup>(9)</sup> ISID. eccl.off. II 5,5 (PL 83, coll. 781-782): *In Novo autem Testamento post Christum sacerdotalis ordo a Petro coepit. Ipsi enim primum datus est pontificatus in Ecclesia Christi; ... Hic ergo ligandi solvendi que potestatem primus accepit, primusque ad fidem populum virtute suae praedicationis adduxit.*

<sup>(10)</sup> ISID. eccl.off. II 5,3 (PL 83, col. 781): *Quo loco contemplari oportet Aaron summum sacerdotem fuisse id est, episcopum.* I figli di Aronne sono figura dei presbiteri: *nam filios eius presbyterorum figuram praemonstrasse* (Ibid.).

<sup>(11)</sup> ISID. eccl.off. II 5,1 (PL 83, coll. 780-781): *Initium quidem sacerdotii Aaron fuit. Quanquam et Melchisedech prior obtulerit sacrificium, et post hunc Abraham, Isaac et Iacob. Sed et isti spontanea voluntate, non sacerdotali auctoritate ista fecerunt.*

<sup>(12)</sup> ISID. eccl.off. II 5,9 (PL 83, coll. 782-783): *Quod vero per manus impositionem a praecessoribus Dei sacerdotibus episcopi ordinantur, antiqua institutio est. Isaac enim patriarcha sanctus ponens manum suam super caput Iacob, benedixit ei (Gen 27,28); similiter et Iacob filii eius.*

<sup>(13)</sup> ISID. quaest. VT Gen. XXX 18 (PL 83, col. 274).

Giuseppe, *qui typum Christi induerat* <sup>(14)</sup>, riceve dal Faraone l'anello sigillare ed il potere su tutto l'Egitto, simbolo della facoltà di battezzare e della *potestas praedicandi et iudicandi* <sup>(15)</sup> che Cristo riceverà dal Padre. L'anello di Giuseppe, come quello episcopale, ha una dimensione sacramentale e sacerdotale, perché colui che lo riceve è figura di Cristo. In entrambi i passi esaminati il simbolismo è frutto della lettura allegorica delle Sacre Scritture, cui Isidoro attinge per la teologia sacramentale e per la liturgia <sup>(16)</sup>.

Tale constatazione induce a spostare l'indagine sull'origine del simbolismo dell'anello episcopale all'ambito della tradizione esegetica, dove si possono rintracciare le fonti del commento a *Gen* 41, 42 <sup>(17)</sup>.

Gregorio di Elvira nel *Tractatus de Libris Sacrarum Scripturarum* afferma che Giuseppe possedeva l'anello regale «ma Cristo possiede l'anello principale della fede, il sigillo della salvezza dell'anima con il quale vengono segnati i credenti»:

*Habuit Ioseph anolum regalem; sed et Xpistus principalem fidei anolum tenet, quo credentes animae salutis signo signantur* <sup>(18)</sup>.

Cristo, di cui Giuseppe è figura, possiede l'anello della fede con

<sup>(14)</sup> ISID. *quaest.* VT *Gen.* XXX 17 (PL 83, col. 273).

<sup>(15)</sup> ISID. *quaest.* VT *Gen.* XXX 18 (PL 83, col. 274).

<sup>(16)</sup> Per il valore delle Sacre Scritture in Isidoro si vedano: J. FONTAINE, *Isidore de Séville*, in «Dictionnaire de Spiritualité» 7 (1971), coll. 2110-2111.

<sup>(17)</sup> Le *Quaestiones in Vetus Testamentum*, come dichiara Isidoro nella prefazione, hanno come fonti i Padri della Chiesa: *In hoc opusculo exequentes intexuimus, veterumque ecclesiasticorum sententias congregantes, veluti ex diversis pratis flores lectos ad manum fecimus* (praef. 2, PL 83, col. 207); *Quod enim ego loquor, illi dicunt; et vox mea ipsorum est lingua. Sumpta itaque sunt ab auctoribus Origene, Victorino, Ambrosio, Hieronymo, Augustino, Fulgentio, Cassiano, ac nostri temporis insigniter eloquenti Gregorio* (praef. 5, PL 83, col. 209). Tale dipendenza, se da un lato ha privato la sua opera di originalità, dall'altro è servita a tramandare la concezione tipologica dell'AT alla teologia medievale. Si vedano sull'argomento: A. CARPIN, *Il battesimo in Isidoro di Siviglia*, cit., 89-98; D. RAMOS-LISSON, *Der Einfluss der soteriologischen Typologie des Origenes im Werk Isidors von Sevilla unter besonderer Berücksichtigung der «Quaestiones in Vetus Testamentum»*, in *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*, Herausgegeben von Margot Schmidt in Zusammenarbeit mit Carl Friedrich Geyer, Internationales Kolloquium, Eichstätt 1981, pp. 108-130; V. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *La utilización de los Padres por San Isidoro*, in *Isidoriana*, Leon 1961, pp. 211-221.

<sup>(18)</sup> GREG. IL. *tract.* V 31 (CC 69, p. 41). Per la datazione dei *Tractatus* accolgo la proposta di M. Simonetti (cfr. *Gregorio di Elvira*, in *Patrologia*, vol. III a cura di A. Di Bernardino, Casale 1978, p. 79) e pertanto considero il testo posteriore a quello di Ambrogio.

il quale imprime il sigillo battesimale. Il parallelismo tra Isidoro di Siviglia e Gregorio di Elvira, già segnalato da C. Vona per la seconda parte di questo *Tractatus*, è messo in evidenza dalla corrispondenza terminologica <sup>(19)</sup>.

Ambrogio di Milano nel *De Ioseph* ritiene che Giuseppe abbia meritato dei «premi mistici» perché ha parlato di «cose mistiche», e si domanda quale significato possano avere questi doni <sup>(20)</sup>. «Che cosa infatti intende indicare l'anello al suo dito, se non farci capire che gli è stato conferito il pontificato della fede affinché lui segni gli altri»:

*Quid enim sibi vult anulus digito eius insertus, nisi ut intellegamus pontificatum ei fidei esse delatum, ut alios ipse signaret* <sup>(21)</sup>.

L'anello conferisce il pontificato della fede, ed il suo significato è legato, come in Isidoro, alla figura di Giuseppe, la cui storia è letta in chiave mistica <sup>(22)</sup>. Come Dio ha mandato Cristo *in similitudine carnis peccati* per redimere l'umanità, così Giuseppe ha indossato la «tunica colorata» ed è stato mandato da suo padre Giacobbe a visitare i fratelli <sup>(23)</sup>. Egli è figura di Cristo incarnato e, come tale, è figura sacerdo-

<sup>(19)</sup> Cfr. C. VONA, *Gregorio di Elvira. I Tractatus de Libris Sacrarum Scripturarum. Fonti e sopravvivenza medievale*, Roma 1970, p. 122. Isidoro fa largo uso dei *Tractatus* di Gregorio, che conosce attraverso la tradizione diretta e indiretta, contribuendo anche alla loro diffusione presso gli scrittori medievali (*Ibid.* pp. 26 e 36-37). La dipendenza di Isidoro da Gregorio è stata sottolineata anche da U. DOMÍNGUEZ DE VAL, *Isidoro de Sevilla y los Tractatus Origenis de Gregorio de Elvira*, in *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen*, T.U. 125, Berlin 1981, pp. 149-160. La *variatio: credentium* (ISID.)/ *credentes* (GREG. IL.) non modifica il contenuto del testo.

<sup>(20)</sup> AMBR. *Ios.* 7,40 (CSEL 32,2, p. 100): *Unde magis mystica meruisse praemia Ioseph arbitror, quia de mysticis est locutus.*

<sup>(21)</sup> AMBR. *Ios.* 7,40. Nel commento alla traduzione italiana R. Palla rileva l'affinità esistente tra Ambrogio e Gregorio di Elvira (AMBROGIO, *De Ioseph. Introduzione, traduzione e commento* a cura di R. Palla, in *Opera Omnia di Sant' Ambrogio*, vol. 3, Milano 1982, p. 381, n. 45).

<sup>(22)</sup> Si veda l'introduzione di R. Palla in AMBROGIO, *De Ioseph*, cit., pp. 338-339; L.F. PIZZOLATO, *La dottrina esegetica di Sant' Ambrogio*, Milano 1978, p. 222; G.P. FRANCESCONI, *Storia e simbolo. «Mysterium in figura»: la simbolica storico sacramentale nel linguaggio e nella teologia di Ambrogio di Milano*, Brescia 1981, pp. 73,79.

<sup>(23)</sup> AMBR. *Ios.* 2,6 e 3,9 (pp. 75,77). Ambrogio è stato il solo esegeta cristiano a dedicare un'intera opera al patriarca Giuseppe, la cui tipologia appartiene alla tradizione occidentale e siriana ed ha origine nel Giudeo-cristianesimo; cfr. J. DANÉLOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, trad. ital., Bologna 1975, pp. 312-313; P.M. GUILLAME, *Ioseph (le Patriarche)*, in «Dictionnaire de Spiritualité» 8 (1974), col. 1282.

tale, perché Cristo con l'incarnazione è divenuto mediatore tra Dio e il mondo, rivestendo insieme la funzione di vittima e di sacerdote <sup>(24)</sup>. L'ermeneutica biblica manifesta la concezione ambrosiana sul sacerdozio.

L'analisi non ha precedenti nell'esegesi patristica di *Gen* 41,42 ed Ambrogio lascia intendere che si tratta di una riflessione personale, premettendo esplicitamente *arbitror* <sup>(25)</sup>. Solo Filone Alessandrino nel *De Iosepho* aveva dato un'interpretazione allegorica dell'anello, ma in chiave essenzialmente politica:

L'anello che il re gli dà è il simbolo evidentissimo della fiducia che il popolo-re accorda all'uomo politico e questi a sua volta al popolo-re <sup>(26)</sup>.

Giuseppe, figura generalmente negativa nell'ermeneutica filoniana, appare in quest'opera come il buon politico, e il dono del Faraone indica la fiducia che si instaura tra lui e il popolo-re <sup>(27)</sup>.

Ambrogio ripropone per primo questa allegoria, trasferendola dalla sfera etico-politica a quella religiosa e imprimendo alla lettura dell'Alessandrino una connotazione cristiana <sup>(28)</sup>; identifica infatti la *fides* con quella battesimale, di cui l'anello è simbolo <sup>(29)</sup>. Ma il dono ricevuto dal

<sup>(24)</sup> Nell'incarnazione si è compiuta la funzione sacerdotale di Cristo: AMBR. *de fug.* 3, 16, cfr. R. GRAYSON, *Le prêtre selon saint Ambroise*, Louvain 1968, pp. 49-60 (su Giuseppe come figura di Cristo si vedano le pp. 211-212).

<sup>(25)</sup> Cfr. la nota 20. Non ho trovato alcun accenno al simbolismo dei doni del Faraone nelle opere degli esegeti precedenti ad Ambrogio. Tertulliano parla dell'anello come simbolo del potere politico in *idol.* 17,2 (CC 2, p. 1118) e *nat.* II 8,17 (CC 2, p. 54). Origene parla del principato di Giuseppe in Egitto, ma non fa riferimento all'anello, in *hom. Gen.* II 5,65; XV 1,40 (SCh 7 bis., pp. 102 e 352).

<sup>(26)</sup> PHILO, *Ios.* 149 (trad.ital. di C. KRAUSS REGGIANI, *Filone Alessandrino, De Opificio mundi - De Abrahamo - De Iosepho. Analisi critiche, testi tradotti e commentati*, Roma 1979, p. 328).

<sup>(27)</sup> Per la figura di Giuseppe in Filone cfr. C. KRAUSS REGGIANI, *Filone Alessandrino, cit.* pp. 257-298; P.M. GUILLAME, *Joseph, cit.*, col. 1279.

<sup>(28)</sup> Sul concetto di fede in Filone cfr. R. BULTMANN, πιστεύω, in «Grande Lessico del Nuovo Testamento», trad.ital., X (1978), coll. 412-415.

<sup>(29)</sup> Seguendo la tradizione esegetica che vedeva nell'anello un simbolo battesimale, Ambrogio chiama quello della parabola lucana 15,22 *fidei pignus* e *Sancti Spiritus signaculum* nel *De paenitentia* II 3,13 (SCh 179, p. 144) e *sincerae fidei signaculum* ed *expressio veritatis* nell'*Expositio Evangelii secundum Lucam* VII 231 (CC 14, p. 294). In quest'opera ne precisa il significato e fa acquisire al simbolo una precisa connotazione trinitaria: *Qui autem anulum habet et patrem habet et filium et spiritum sanctum, quia signavit deus. Cuius imago Christus, et dedit pignus spiritum in cordibus nostris, ut sciamus hoc anuli istius qui in manu datur esse signaculum, quo cordis interiora factorumque nostrorum ministeria signantur. Ergo signati sumus, sicut et legimus: «credentes» inquit «signati estis*

patriarca possiede anche un'altra valenza simbolica, che gli deriva dal fatto di essere segno manifesto del potere esercitato su tutto l'Egitto, prefigurante misticamente la potenza di Cristo nei cieli e sulla terra <sup>(20)</sup>. Giuseppe è figura del sacerdozio terreno e celeste di Cristo, di cui assomma in sé la natura divina ed umana <sup>(21)</sup>. Il procedimento ermeneutico risponde a profonde esigenze di ordine teologico e pastorale, dettate dalla necessità di ribadire concetti costantemente in discussione nella lotta contro l'eresia, cui si fa riferimento anche in quest'opera <sup>(22)</sup>.

L'anello indica il potere che ha Cristo (= Giuseppe) di trasmettere con il battesimo lo Spirito Santo, il quale restituisce all'anima la condizione originaria «*ad imaginem Dei*» <sup>(23)</sup>. Il vescovo, essendo figura di

---

*spiritu sancto*)» (VII 232). L'anello è il *signaculum spiritale* che viene dato ai battezzati da Cristo: si affronta uno dei temi più dibattuti della controversia ariana, quello di Cristo «Immagine di Dio» e si ribadisce l'uguaglianza tra le persone della Trinità. Per l'epinoia cristologica si veda R. CANTALAMESSA, *Cristo «Immagine di Dio»*. *Le tradizioni patristiche su Colossesi 1,15*, «Rivista di Storia e Letteratura religiosa» 16 (1980), pp. 352 s.

<sup>(20)</sup> AMBR. *Ios.* 12,70 (pp. 115-116): *Haec dicit filius tuus Ioseph: «Fecit me deus dominum totius terrae Aegypti»* (Gen 45,9). *Et in evangelio ait...: «Data est mihi omnis potestas in caelis et in terra»* (Mt 28,18).

<sup>(21)</sup> La prima parte del *De Ioseph*, sino all'incarcerazione è prefigurazione mistica dell'incarnazione e morte di Cristo, la seconda parte pone l'accento sulla gloria e divinità di Cristo. Gli avvenimenti della vita di Giuseppe come quelli della vita degli altri patriarchi sono *futurorum mysteria* (*Ios.* 14,85). Il grano ed il vino che Giuseppe dà ai fratelli sono simbolo eucaristico (7,41 e 11,60). Egli, inoltre conferisce al fratello Beniamino (= S. Paolo) il *munus sacerdotale* (11,63) ed invia i fratelli ad evangelizzare (13,74).

<sup>(22)</sup> Ambrogio fa riferimento alla lotta ariana quando dice di non voler raccontare l'interpretazione del sogno dell'eunuco sovrintendente dei panettieri (*Gen* 40,16-22), perché nella sua triste fine vede la prefigurazione della storia dell'eunuco Calligono, ciambellano di Valentiniano II che nel periodo più infuocato della lotta antiariana a Milano aveva proferito parole minacciose nei suoi confronti; questi, infatti, caduto in disgrazia presso l'imperatore, era stato condannato a morte. *Ios.* 6,30: *Alterius somnium non licet dicere. Meministi certe verborum meorum, quod etiam tunc refugerim eius interpretationem in eo, cuius exitum refugio, mortem horresco* (si veda la nota al testo di R. Palla in AMBROGIO, *De Ioseph*, p. 371 n. 32).

<sup>(23)</sup> Lo Spirito Santo, che è il sigillo dell'Immagine (Cristo), ci viene dato al battesimo (AMBR. *de virginibus* 8,48, PL 16, col. 213: *quoniam Patris imaginem habemus in Filio, sigillum Filii habemus in Spiritu. Hac Trinitate signati caveamus diligentius, ne quod accepimus pignus in cordibus nostris, aut morum levitas, aut ullius adulterii fraus resiguet*) ed è l'artefice della rigenerazione dell'uomo a immagine di Dio (AMBR. *Spir. Sanct.* II 7,66, *Opera Omnia di Sant'Ambrogio*, vol. 16, Milano 1979, p. 204: *Sancti igitur spiritus opus est regeneratio ista praestantior, et novi huius hominis, qui creatur ad imaginem Dei, auctor est spiritus*).

Cristo, ha questo potere, che Ambrogio definisce con una formula che avrà fortuna «pontificato della fede» <sup>(34)</sup>. L'esegesi lascia supporre che l'anello sigillare del vescovo avesse cominciato ad assumere nelle coscienze del tempo un significato più ampio di quello strettamente giuridico ed anche di quello primario legato alla tipologia battesimale. Ad Ambrogio spetta il merito di aver legato questa interpretazione alla tipologia cristologica e sacerdotale.

---

<sup>(34)</sup> Ambrogio presenta Giuseppe come figura episcopale nell'*epistola* II 19 ss. (PL 16, coll. 922 ss.), indirizzata a Costanzo, che ha ricevuto l'ordinazione episcopale (*munus sacerdoti* II 1) per governare la Chiesa di Forum Corneli. Sul sacramento dell'ordinazione in Ambrogio cfr. J. LECUYER, *Le sacrement de l'Ordination. Recherche Historique et Théologique*, Paris 1983, pp. 172-175 e R. GRYSOY, *Le prêtre selon saint Ambroise*, cit., pp. 229-233.

LA FORMULA ETRUSCA *TUŠTI ΘUI*

Nel 1951 G. Maetzke ha segnalato, nei seguenti termini essenziali, una iscrizione etrusca inedita: «scolpita su lastrone di arenaria costituente la parete di fondo di una tomba a camera scoperta ed esplorata nell'ottobre 1950 in località 'il Passaggio' presso Mezzavia [Cortona]. Lettere regolarmente e profondamente incise, alte in media cm. 11. Il lastrone non presenta traccia di altre lettere: la faccia iscritta è perfettamente conservata, recando ancora freschi i colpi di gradina. L'iscrizione è quindi da ritenersi in sé completa. *tušti θui*».

Il Maetzke ha poi aggiunto: «La formula *tušti θui* non è nuova per il territorio cortonese. Essa appare all'inizio della iscrizione incisa all'architrave di una porta interna della tomba del «I Melone» del Sodo, con la variante grafica *tušθi* (Neppi Modona, *Cortona*, 84; Pernier, *Mon. Ant.* XXX, 108; Buonamici, *Epigrafia*, 335) e, con la medesima grafia *tušti*, sul coperchio in travertino di urna, scoperto presso Farneta (Neppi Modona, *Cortona*, 85). Sicuro il valore avverbiale del secondo elemento, che appare frequentissimo nelle iscrizioni funerarie (Buonamici 350; Pallottino, *Elem.l.etr.*, paragr. 89 e 123) = 'hic'; resta invece dubbio quello del primo elemento, che per l'iscrizione del Melone del Sodo era stato interpretato dal Ribezzo come «letto», dal Trombetti come «insieme», o addirittura come abbreviazione per *tus/surθi* «coniugi» dal Corsen (cfr. Pallottino, *Elem.*: glossario p. 90). — Il fatto che qui, come nella già ricordata iscrizione su coperchio di urna, appaia isolato insieme al solo avverbio *θui* non permette attribuirgli alcuno dei significati proposti, ma rende necessario un nuovo esame» (1).

(1) «Studi Etruschi» 21 (1950-1951), pp. 389-390. Cfr. *TLE* 630, 631, 655.

Premesso che il Maetzke è tutto da lodare, per l'accuratezza documentaria, per il sintetico ma essenziale commento linguistico ed infine per la sensata conclusione, dico che con la presente nota intendo accettare il suo implicito invito a fare un nuovo esame della formula *tus̄ti θui*. Preciso che intendo presentare le mie argomentazioni in maniera nettamente distinta, dato che mi sembra che la presente nota possa avere anche una finalità paradigmatica rispetto ai metodi ermeneutici messi in atto.

1) Dal ritrovamento della iscrizione *tus̄ti θui* nella parete di una tomba, sul coperchio di un'urna-ossuario e infine in una iscrizione sepolcrale, e cioè dai *contesti extralinguistici*, si può dedurre con sicurezza che siamo di fronte ad una iscrizione funeraria.

2) Siccome essa si ripete tale e quale — a parte la lieve differenza fonetica fra *tus̄ti* e *tus̄θi* — siamo indotti a supporre che si tratti di una «formula funeraria».

3) Come abbiamo già visto, del secondo elemento *θui* ha scritto il Maetzke che è «sicuro il valore avverbiale (...) = 'hic'». Da parte sua M. Pallottino nell'ultima edizione del suo trattato *Etruscologia* ha scritto: «Sicurissimo è il significato locativo dell'avverbio *θui*, 'qui'»<sup>(2)</sup>. Ed io dico di essere perfettamente d'accordo su questo punto coi due studiosi.

4) Ricorrendo al *metodo bilinguistico* rivolto alle usanze funerarie dei Romani e più precisamente alla loro terminologia sepolcrale, siamo in grado di appurare che nelle iscrizioni sepolcrali romane l'avverbio *hic* ricorre frequentissimamente affiancato da due forme del verbo *quiescere* o del suo composto *requiescere* = «riposare»: *hic (re)quiescit*, *hic (re)quiescunt*<sup>(3)</sup>.

5) Nella iscrizione della tomba del Sodo: *tus̄θi θui hupninedi arnt mēfanateš veliak hapisnei* (TLE 630) il contesto linguistico ci autorizza senz'altro ad interpretare la nostra formula come *hic quiescunt* al plurale, anzi, con l'inversione, *quiescunt hic*. Senonché, col ricorso al *metodo combinatorio*, constatiamo che gli altri due casi in cui la formula compare, *non ce lo consentono*. In questi infatti *tus̄ti θui* interpretato come *quiescunt hic* = «riposano qui», senza alcun precedente o seguito, ad esem-

<sup>(2)</sup> M. PALLOTTINO, *Etruscologia*, Milano 1984, VII ediz. rinnovata, p. 477.

<sup>(3)</sup> Cfr. *Indices* del vol. VI pars VII del CIL.

pio, di antroponimi oppure di teonimi, appare come una formula priva di un plausibile significato o senso effettivo.

6) Procedendo all'*analisi morfologica* del lemma *tuſti*, *tuſθi*, siamo spinti a supporre che sia caratterizzato dalla terminazione *-t(i)*, *-θ(i)*, che è notoriamente quella dell'imperativo (\*). Possiamo pertanto ipotizzare questa interpretazione: *tuſti ōui* = *quiescite hic* (?).

7) È possibile dare qualche significato plausibile a questa supposta interpretazione e precisamente individuare la «persona» grammaticale cui quell'imperativo si rivolge? A me sembra di sì: si tratta di richiamare una credenza che era diffusissima fra i popoli antichi, quella secondo cui le «anime» dei defunti, soprattutto quelle per le quali non fossero state effettuate certe ritualità funerarie, vagassero nel mondo *senza pace*, anche spaventando i vivi. Credenza che non è ancora scomparsa del tutto fra le popolazioni europee e — ciò che è più notevole — è perfino entrata surrettiziamente nella ritualità funebre dei cristiani e nella preghiera che essi recitano per i loro morti: *Requiem aeternam dona eis Domine (...); requiescant in pace!* Preciso che sto parlando di «ingresso surrettizio», nella preghiera ed anche nella ritualità del Cristianesimo, di una credenza che in effetti non trova alcun appiglio nel patrimonio dogmatico dello stesso Cristianesimo.

Ebbene, ritengo che la formula etrusca *tuſti ōui* = *quiescite hic* fosse *un invito e un augurio fatto alle anime dei defunti perché trovassero pace nella tomba per esse preparata*.

8) In questo modo trova esatta spiegazione anche la posizione dell'avverbio di luogo *ōui* = «qui», cioè «in questa tomba», il quale, messo per ultimo, risulta linguisticamente *evidenziato*. Si deve infatti considerare che nel linguaggio, sia parlato che scritto, l'evidenziazione di un particolare vocabolo si effettua col metterlo per ultimo, dato che in questo modo lo si propone ed impone alla attenzione dell'ascoltatore o del lettore.

---

(\*) Cfr. M. PALLOTTINO, *Ele.* §§ 106, 135; A.J. PFIFFIG, *Die Etruskische Sprache*, Graz 1969, § 122; G.L. BONFANTE, *Lingua e cultura degli Etruschi*, Roma 1985, p. 117.

(?) L'interpretazione di *tuſθi* come un imperativo *plurale*, come la citata iscrizione della tomba del Sodo ci suggerisce di fare, ci autorizza forse anche a trarre questa conseguenza: nelle coppie *ar/arθ*, *nunen/nunθenθ*, *rax/raxθ*, *repine/repinθi*, *trin/trinθ(i)* del *Liber linteus* la prima forma è un *imperativo singolare*, mentre la seconda è un *imperativo plurale*? Si tratta evidentemente di una questione assai importante, che però si dovrà trattare a parte.

9) Dal punto di vista strettamente morfologico ritengo, dunque, che *tustī* sia un imperativo plurale, uguale a quello latino *quiescite* o *requiescite*. Ma, siccome siamo di fronte — come ho già detto — ad una «formula funeraria», non è improbabile che alla lunga essa abbia finito con l'assumere un altro valore semantico lievemente diverso, cioè *quiescite bene!* oppure *quiescite in pace!* Che sono formule analoghe alle altre che si trovano in innumerevoli iscrizioni sepolcrali, dai tempi antichi fino ai nostri giorni: *bene quiescant!* e *requiescant in pace!*

Ebbene, con riferimento ai contesti extralinguistici e in termini di metodo combinatorio, si vede subito che una tale formula funeraria si adatta ai tre casi in cui essa compare, *alla perfezione*.

10) Nella terminologia sepolcrale dei Romani l'avverbio *hic* compare spesso accompagnato anche da due forme del verbo *iacere* «giacere»: *hic iacet*, *hic iacent*. Ritengo però che l'etr. *tustī* non corrisponda a tale verbo latino, dato che questo non implica alcun riferimento al concetto di «pace», di cui ho parlato nelle notazioni precedenti.

11) Possiamo adesso tradurre senza difficoltà l'iscrizione della tomba del Sodo già citata:

*tustī θuī hupnīneθī Arnt Mefanateś Veliak Hapisnei  
quiescite hic in dormitorio Arruns Mefanas Veliaque Apisia*

Rispetto a *hupnīneθī* è evidente che accetto appieno la spiegazione data da G. Buonamici dell'appellativo *hupina* = «“dormitorium”, luogo del sonno (eterno) “e poi urna, sarcofago”, ecc.»<sup>(6)</sup>. Più di preciso accetto la connessione dell'etr. *hupina* col gr. ὕπνοσ «sonno», connessione già sostenuta dal Lattes e dal Ribezzo<sup>(7)</sup>.

<sup>(6)</sup> «Studi Etruschi» 9 (1935) p. 229 ss.

<sup>(7)</sup> E. LATTES, *Saggio di un indice lessicale etrusco*, III «Mem. Acc. Napoli», 1914, p. 186; F. RIBEZZO, *Riv. Ind. Gr. It.*, XII (1928) p. 84 nota 4, e «Studi Etruschi» 4 (1930) p. 455.

MARÍA A. ROCA MUSSONS

DOCUMENTI E CRONACA INTORNO  
AL MONASTERO DEL «NIÑO PERDIDO» DI TEMPIO

1. L'impoverimento della piccola nobiltà del luogo e la conseguente necessità di trovare una adeguata sistemazione alle fanciulle che venivano a trovarsi senza la dote per potersi maritare d'accordo con il proprio rango, pare abbiano spinto i notabili di Tempio (una piccola località del nord di Sardegna), a redigere nell'aprile del 1679 un curioso (ma in quel tempo, non inusuale) documento. In questo vengono segnalati i pericoli cui vanno incontro le giovinette poiché «casándose sin dote vienen a tomar gente de baja esfera por cuyo inconveniente suceden riñas y pendencias y muchas veces muertes...»<sup>(1)</sup>. Essendosi riuniti per procurare una soluzione a così grave problema «y habiendo discurrido y pensado sobre el remedio de esto», giunsero a deliberare che «no se ha podido hasta ahora hallar temperamento para atajar tal inconveniente sino fuera el que se fundara un convento de monjas para que dichas doncellas y viudas pudieran entrarse en aquél, que con facilidad puede tener el dote conveniente para el monasterio que para casarse...»<sup>(2)</sup>. Fu deciso dunque di chiedere la fondazione alle suore di Santa Chiara della città

---

<sup>(1)</sup> Per una più agevole lettura dei brani riportati, si è creduto opportuno adoperare la trascrizione storica, che implica lo scioglimento delle abbreviazioni, l'uso dell'accentatura e dell'interpunzione moderna, la separazione delle parole congiunte, l'uso moderno delle consonanti c, s, z, q, x, b, v, h, y in lingua spagnola, così come delle maiuscole. Le carte dei Documenti non sono numerate. Archivio Capitolare di Tempio (ACT): «...sposandosi senza la dote sono costrette a prendere [per marito] persone di ceto inferiore, il che fa sorgere liti e risse e in molte occasioni, morti». Devo la consultazione di questi documenti alla gentilezza di Mons. P. Meloni e dell'architetto T. Teclmer.

<sup>(2)</sup> ACT, *cit.*, «...e avendo ragionato e pensato per trovare una soluzione al problema, finora non si è trovato altro espediente per risolverlo se non la fondazione di un convento di suore, affinché le suddette fanciulle e vedove possano entrarvi poiché più facilmente si può avere dote adeguata per il monastero che per sposarsi».

di Sassari e, per garantire la manutenzione decorosa della vita del convento, fu stabilito di assegnare la somma ricavata da «todo aquel derecho de seis dineros por libra que pagamos sobre el queso, cueros, lana et alias...» (2) sulla merce che s'imbarcava nei porti di Longosardo e Terranova (attuali Santa Teresa di Gallura e Olbia). Qualche giorno più tardi, altri documenti (4) lo confermano, i maggiori di Aggius, Bortigianas, Calangianus, Luras, Nughes e Terranova firmarono analoghe dichiarazioni.

Quando la richiesta venne formulata al re di Spagna (5), si ebbe cura di segnalare che si era già provveduto alla costruzione dell'edificio nella parte più bella e salubre della città (6). Inoltre il sovrano venne rassicurato come non vi fosse alcun pericolo per il monastero «por ser (la località) tierra adentro cuarenta millas y no haber habido jamás invasión alguna de enemigos, por ser montaña y camino áspero y siendo asistido de mucha nobleza de caballeros y gente principal...» (7). In questo documento non si tralascia d'indicare che all'opportunità di una sistemazione sociale, il convento possa costituire pure il rifugio di anime chiamate alla preghiera e al sacrificio.

La documentazione ufficiale produsse negli anni i suoi beneplaciti affinché l'opera venisse compiuta (8), ma le clarisse non arrivarono mai a Tempio. Sappiamo però che vi giunsero le cappuccine: nella stessa cartella che all'Archivio Capitolare di Tempio custodisce tutto il materiale

(2) ACT, *cit.*, «ogni diritto di sei danari per libra che paghiamo sul formaggio, pelli, lana et alias...».

(4) ACT, *cit.*, si tratta delle richieste fatte dagli altri comuni del circondario.

(5) Carlo II (1661-1700).

(6) ACT, *cit.*, «...se ha fabricado casa apta para dicho monasterio en el mejor lugar de dicha villa»: «...è stata costruita casa adatta per il suddetto monastero nel luogo migliore della suddetta città». La zona cui il documento si riferisce corrisponde all'attuale piazza Gallura, anticamente chiamata delle Cappuccine a motivo del convento che ivi si trovava.

(7) ACT, *cit.*, «...poiché [la località] è situata a quaranta miglia dalla costa e non vi è mai stata invasione di nemici perché è montagna e la strada difficile e la proteggono molta nobiltà di cavalieri e persone illustri».

(8) ACT, *cit.*, Da Madrid scrive il Re all'arcivescovo Vicerè di Sardegna in data 6 giugno 1684, informandolo della richiesta dei sindaci galluresi e invitandolo a provvedere. Altro documento è quello firmato l'undici giugno dello stesso anno dal conte di Fuensalida, Vicerè di Sardegna autorizzando la fondazione di un convento di suore dell'Ordine di San Francesco.

citato, quattro documenti attestano questa asserzione. Nel primo, scritto a Tempio il 27 agosto 1686, si legge come, non avendo avuto luogo la fondazione dell'Istituto di Santa Chiara, sia stato deciso di offrire quanto stabilito alle suore cappuccine della stessa città. Il secondo, proveniente da Sassari in data 28 maggio 1687, contiene il permesso che il vescovo di Ampurias e Civita, Don Francisco Sampiro rilasciò autorizzando la nuova fondazione. Il terzo, di non facile lettura per i danni prodotti dal tempo, sembra sia stato redatto a Sassari e riporta, tra le altre notizie, l'elenco dei nomi delle monache elette per la nuova fondazione. L'ultimo, compilato a Tempio il 13 giugno 1687, contiene la rinuncia all'usufrutto del privilegio dei 'sei denari' che la badessa del nuovo convento assieme a tutta la comunità sottoscrisse in nome del voto di povertà cui è soggetta la loro Regola.

Distrutti, smarriti o trafugati, gli incartamenti che costituivano le maglie di collegamento nella rete procedurale lasciano aperti gli interrogativi riguardanti la nuova scelta. Ma in una precedente ricerca <sup>(9)</sup> è stato rinvenuto un diverso tipo di documento nelle cui pagine vengono illustrati i quesiti. Si tratta di un voluminoso manoscritto autobiografico, la cui stesura venne iniziata a Tempio il 23 gennaio 1693, precisamente nel convento del Niño Perdido. A redigerlo fu una monaca cappuccina, María Rosalía Mancusa che da Sassari vi si trasferì (insieme ad altre consorelle) per fondare il nuovo monastero.

2. Il Manoscritto Mancusa s'inserisce nella tradizione delle autobiografie religiose, dove per ubbidienza ed esemplarità vengono fissate nel racconto le esperienze straordinarie di soggetti singolari. Lo svolgersi della narrazione si completa con la relazione di piccoli fatti ordinari del microcosmo in cui la voce narrante si trova ad agire. Nel nostro caso specifico, Rosalía Mancusa (che iniziò la sua vita di comunità nel gennaio del 1674), serba chiara memoria di un evento che la vide protagonista e lo registra poco dopo l'inizio del suo ampio resoconto: «Tratábase en este tiempo una fundación de monjas calzadas que habían de fundar en esta villa de Tempio» <sup>(10)</sup>. Il filo della sua memoria ci riconduce al

---

<sup>(9)</sup> M.A. ROCA MUSSONS, *Raccontare e raccontarsi in Sardegna: la scrittura di María Rosalía Mancusa, suora cappuccina del '600*, in «Biblioteca Franciscana Sarda», II, 1988.

<sup>(10)</sup> «In quel periodo si conducevano le pratiche necessarie perché un Istituto di monache calzate venisse a fondare in questa città di Tempio». (Manoscritto Mancusa (MM), C. 31v.

periodo delle trattative che i gentiluomini tempiesi instaurarono con il convento di Santa Chiara. Si apprende in tal modo che le contrattazioni furono lunghe e travagliate a causa della richiesta delle monache di non essere soggette ai frati francescani bensì al vescovo. Quest'esigenza non ebbe una risoluzione positiva e le trattative vennero interrotte. La relazione della Mancusa curiosamente ci fornisce l'anello di collegamento tra la rinuncia di un istituto e l'accettazione dell'altro: dopo aver dato notizia di come le posizioni assunte da clarisse e francescani rendessero difficile l'impresa, racconta della visita che uno dei sindaci designati per il negoziato compì presso le cappuccine e come, lamentandosi con la badessa delle difficoltà, ella le rispondesse: «Señor mío: usted se ahorre de todos estos trabajos y lleve las capuchinas» <sup>(11)</sup>. Tempi di «honra» permisero la replica del nobiluomo: «Señora, yo soy caballero y he dado mi palabra y es menester cumplirla» <sup>(12)</sup>. Ma la proposta della badessa fu valutata positivamente da Don Miguel Pes il quale promise di portare le cappuccine a Tempio allorché venisse sciolto l'impegno con l'altra comunità.

La notizia turba la quiete del convento e Rosalía riferisce la propria richiesta rivolta al Cristo sulla possibilità e opportunità dell'impegno. Puntualmente giunge la risposta celeste che ella trascrive scrupolosamente: «*Ello se hará y tú irás a ella; ya te dije no se había de hacer la de Caller sino otra antes de ella*» <sup>(13)</sup>. Le parole divine rassicurano e confermano due interventi anticipatori che la cronista aveva trascritto precedentemente: in occasione di una sua malattia le venne rivelato che non sarebbe morta a Sassari <sup>(14)</sup>, predizione corroborata più avanti da voci interne che qualificano la protagonista come «Piedra Fundamental», quando si accennava per la prima volta all'eventualità della fondazione <sup>(15)</sup>. Pochi giorni dopo si viene a sapere che le clarisse vi

<sup>(11)</sup> «Si risparmi tutte queste fatiche e porti le cappuccine» (MM, C. 32).

<sup>(12)</sup> «Signora, io sono un gentiluomo e ho dato la mia parola ed è necessario rispettarla» (MM, C. 32).

<sup>(13)</sup> «*Questa si farà e tu vi andrai; ti avevo detto che non si sarebbe fatta quella di Cagliari ma prima un'altra*», (MM, C. 32). I frammenti sottolineati corrispondono ai brani redatti in scrittura umanistica posata che riportano le parole divine.

<sup>(14)</sup> «No has de morir acá: «Non morirai qui» (MM, C. 19).

<sup>(15)</sup> «En este tiempo me decían en mi interior que había de ser Piedra fundamental, que para eso me tenían guardada»: «In quel tempo mi dicevanodentro di me che sarei stata Pietra fondamentale, che per quello mi serbavano» (MM, C. 22). Il riferimento al 'già detto' riguardante Cagliari, non dispone nel manoscritto di riscontro testuale. Poiché la lettura successiva ci avverte che diversi plichi di carte scritte andarono perse, non appare azzardato supporre che tra queste venissero smarrite le carte dove se ne dava notizia.

hanno rinunciato. È periodo di quaresima e il cavaliere promette che, giungendo Pasqua, sarebbe tornato a Sassari con altri gentiluomini per accompagnare le fondatrici a Tempio.

Ma, a questo punto, la voce narrante è costretta a registrare un fatto strano che mette in pericolo l'impresa: una conversa, di assai cagionevole salute, prende a immaginare che se la badessa parte, la sua anima si condannerà e a motivo di ciò insiste nel voler partire anche lei. La sua condizione di malata non lo permette ma ella, determinata nella sua ostinazione, ricorre a un efficace espediente: vuole confessarsi soltanto con l'arcivescovo della città da cui dipende l'approvazione. Il ricatto della salvezza spirituale funziona e il prelado non autorizza l'opera. Racconta Rosalía della propria amarezza e del biasimo e dispiacere che viene a provare Don Miguel, annotando che «el caballero sintió tanto esta acción, que después de haberle dado palabra le salían con esta frialdad, que no quiso saber más de la materia y era en tanto extremo que cuando su mujer le hablaba en esto, (...) luego decía se mudara de conversación. A tanto extremo llegó su sentimiento» (16). Nel mese di settembre, improvvisamente il nobiluomo si ammala e muore, lasciando nel suo testamento del 14 settembre 1686, casa e chiesa alle cappuccine. La sola condizione a rispettare è che le monache devono prenderne possesso entro i dodici anni successivi, passati i quali non avranno alcun diritto su questi beni.

La morte del benefattore portò dolore nel convento ma implicò in qualche modo l'allontanamento dell'iniziativa. Uscito di scena il principale promotore, tutto lasciava immaginare che neanche le cappuccine sarebbero arrivate a Tempio. La narratrice è disorientata ma, a rassicurarla sopraggiungono nuovamente le parole del Cristo: «No desmayes, mi palabra se ha de cumplir» (17). Il 22 marzo dell'anno successivo muore la conversa che così negativamente aveva influito sull'esito dell'opera. Pochi giorni più tardi la Mancusa racconta come inaspettatamente l'arciprete di Bosa (Dott. Francisco Garrucho), che era originario di Tempio, prese l'impegno di portare a compimento la fondazione. Il 4 aprile

---

(16) «Al cavaliere dispiacque tanto questa azione, che dopo averle dato la parola ne uscivano con questo disinteresse, che non ne volle più sapere ed era arrivato al punto che quando sua moglie prendeva questo argomento (...) lui subito diceva si cambiasse la conversazione. Fino a tale punto arrivò il suo dispiacere» (MM, C. 35).

(17) «Non scoraggiarti, la mia parola si avvererà» (MM, C. 35).

l'ecclesiastico è a Sassari per assolvere le pratiche pertinenti. Lo zelo con il quale dovette svolgere l'incarico non deve essere stato di poco conto se, con immensa gioia, la relatrice può riferire che al poco tempo l'arcivescovo diede il suo beneplacito. Ma il corso degli eventi incontra un ulteriore ostacolo: questa volta, a negare l'autorizzazione è il vescovo della diocesi dove il monastero deve istituirsi, adducendo la povertà del luogo.

Quest'altalena di assensi e dinieghi si presenta all'interno del testo complessivamente articolata nel registro minuzioso della relatrice, bene attenta a fornirci anche le motivazioni recondite. Costretta a segnare il comportamento poco generoso della consorella (inspiegabile nella logica delle istanze conventuali), effettua uno spostamento nell'attribuzione delle responsabilità assegnando queste al 'maligno'. Commenta Rosalía: «... pero como el demonio es tan interesado en impedir estas obras con licencia que Dios le da, pues luego empezó a urdir sus embustes y para esto se valió de un instrumento flaco de una pobre enferma lega» (18). Ed è così che, seguendo uno schema ricorrente nel testo, la voce narrante presenta in corrispondenza al precedente intervento divino che agevolava un'iniziativa, la comparsa dell'azione diabolica che cerca di neutralizzarlo. Questo tentativo fallisce sempre e il potere divino viene maggiormente esaltato.

Nel resoconto della fondazione Rosalía deve riferire anche l'opposizione del confessore (19), quando l'avvio dato da Monsignor Garrucho promette risultati favorevoli: il sacerdote giustifica la sua posizione alludendo al numero esiguo di suore. In seguito sarà rassicurato da elementi celesti attraverso la mediazione della cronista: «a mí me dijo una voz interior que dijese [al confessore] no lo estorbara que así era la voluntad de Dios. Yo obedecí y se lo dije y respondió que si era voluntad de Dios, se hiciera pero que su Merced no inclinaba a ello» (20). Benché appaia poco ben disposto all'impresa, nella relazione si spiega come

---

(18) «...ma essendo il demonio così attento a impedire queste opere con il permesso dato da Dio, incominciò subito a tramare le sue menzogne e per farlo si servì di uno strumento debole, una povera conversa ammalata» (MM, C. 32).

(19) ACT, *cit.*, si tratta del reverendo Dott. Miguel Villa, rettore di Sant'Apollinare.

(20) «Una voce interiore mi disse di raccomandare [al confessore] che non ostacolasse [la fondazione], che quella era la volontà di Dio. Io ubbidii e glielo dissi e rispose che se era volontà di Dio, si facesse ma che lui non era favorevole» (MM, C35v).

fu grazie al suo intervento (vagamente guidato da ispirazione divina), che il vescovo firmò l'autorizzazione. Il prelado si trovava a Sassari in attesa di essere consacrato. La circostanza, annota la cronista, lo rendeva giulivo, tanto da essere diventato più duttile su certe posizioni. Forse il confessore si accorse dell'occasione favorevole e, chiedendo all'improvviso il documento alla badessa andò a trovarlo e ottenne l'approvazione: era il 28 maggio 1687 <sup>(21)</sup>. Una lieve ironia permea il seguito del discorso della suora quando costei puntualizza che la consacrazione del vescovo non avvenne in quei giorni, il che non aiutò a mantenere le predette condizioni di spirito del prelado.

Quando sembra che tutto sia risolto giunge inaspettata una richiesta dei gentiluomini tempiesi: le monache dovranno mangiare carne (non c'è pesce nel paese), e ammetteranno educande (non esiste altro convento per giovinette). La badessa, che Rosalía pittorescamente qualifica «sugetaso de marca y de gran espíritu» <sup>(22)</sup>, annulla l'accordo non essendo le richieste compatibili con il proprio istituto.

Tutti questi passaggi dalla gioia alla frustrazione esasperano la Mancusa che come sempre cerca la spiegazione nel Cristo. Alla risposta celestiale che la fondazione si farà, la monaca per un attimo si spazientisce: «Dije yo, a buen tiempo, que ya nuestra Madre se ha despedido [dei cavalieri]» <sup>(23)</sup>. A conferma delle parole divine, i nobiluomini bussano alla porta e ricevuti, dichiarano di accettare che la fondazione abbia luogo con le modalità proprie dell'Ordine.

Qualche giorno più tardi si nominano le suore che andranno al nuovo monastero. Vengono elette cinque religiose: tra esse appare il nome di Rosalía Mancusa <sup>(24)</sup>. Ella deve superare il dolore che il futuro distacco

<sup>(21)</sup> Il documento originale si trova nella cartella più volte citata dell'ACT.

<sup>(22)</sup> «Tipo straordinario e di grande spirito» (MM, C. 36).

<sup>(23)</sup> «Lo dissi, a buon'ora ormai la nostra Madre si è congedata [dai cavalieri]» (MM, C. 36).

<sup>(24)</sup> ACT, *cit.*, «...la Madre Sor Juana Francisca Castillo y Osorio natural de Madrid, abadesa que era de dicha Villa y Corte de Madrid por espacio de nueve años y continuado en el de Sasser por espacio de catorce años en dicho empleo y actual abadesa del monasterio de esta presente villa; la Madre Sor Juana de la Cruz de la dicha ciudad de Sasser, vicaria nombrada por este monasterio; la Madre Sor María Rosolía Josepha Mancusa de dicha ciudad de Sasser, maestra de novicias en el dicho monasterio; Sor María Anna Satta, natural de esta villa de Tempio, tornera mayor de este monasterio y de la Madre Soror Dominica Josepha Sacaiona de dicha ciudad de Sasser, obrera de este dicho monasterio»: «...la Madre Sor Juana Francisca Castillo y Osorio, nata a Madrid,

causa alla madre, al fratello e alle consorelle ma la sua gioia per la missione da compiere le conferisce sicurezza e forza per farlo.

La narrazione prosegue nel racconto dei preparativi per la partenza: il viaggio si farà in calesse, la data fissata il 10 giugno alle due di pomeriggio. Ciò nondimeno un ultimo intoppo si presenta la notte prima, espresso nell'ostilità che i frati osservanti di Tempio manifestavano per la nuova fondazione. A recare la notizia è il cappellano che, ormai sostenitore dell'iniziativa, consiglia le suore di avviarsi segretamente la notte stessa. Rosalía prosegue esponendo lo sviluppo avventuroso della partenza: «A nueve de Junio, a las doce de la noche salimos sin haber tomado en toda la noche descanso alguno por razón de los sentimientos que había en toda la ciudad» (23). E più avanti sottolinea la buona riuscita dello stratagemma commentando: «cata aquí, la mañana se hallaron todos en Sasser burlados y las monjas salidas» (24).

Prosegue il resoconto dell'itinerario che segna la prima tappa in una non individuata chiesa dedicata allo Spirito Santo, dove si riposano dalla stanchezza e dal caldo. La relatrice, colta da malore, spiega come lo rimedia con acqua «de nieve» e come felicemente si sente pervasa da un sereno raccoglimento interiore «sirviéndome de motivo para ello ver aquel campo y el cantar de los pájaros» (25).

Ripartono all'una e il caldo sembra attenuarsi con le nubi che providenzialmente compaiono. Impiegano due giorni per arrivare a Tempio. Entrando nella cittadina le accoglie il festoso suono delle campane e l'allegria della gente che accompagna il calesse fino alla casa di Doña Angela María Pes Sardo, vedova del benefattore morto, che le ospiterà

---

che era badessa in questa città e Corte di Madrid durante nove anni e ha continuato in quello di Sassari con questo incarico per quattordici anni ed è l'attuale badessa del monastero di questa presente città; la Madre Sor Juana de la Cruz, della suddetta città di Sassari, vicaria nominata da questo monastero; la Madre Sor María Rosolía Josepha Mancusa della suddetta città di Sassari, maestra di novizie del suddetto monastero; Sor María Anna Satta, originaria di Tempio, monaca addetta alla ruota di questo monastero e della Madre Soror Dominica Josepha Sacaiona della suddetta città di Sassari, operaia del suddetto monastero».

(23) «Il nove giugno, a mezzanotte partimmo viaggiando tutta la notte senza sosta a causa delle complicazioni sorte in città» (MM, C. 36v).

(24) «Da notare che al mattino i sassaresi si svegliarono beffati e le monache partite» (MM, C. 36v).

(25) «...aiutatandomi a raggiungerlo il vedere quel campo e il canto degli uccelli» (MM, C. 36v).

fino a quando i lavori del convento non saranno ultimati. Nel mese e mezzo che vi rimangono devono lottare con l'opposizione dei frati, che fanno causa alle monache osteggiando la nuova istituzione.

Ma Tempio vuole il monastero e, candidamente, Rosalía racconta con fierezza che «toda la villa decía que antes habían de salir ellos [i frati] a palos que volver las monjas» <sup>(28)</sup>. Finalmente il 16 luglio entrano nell'edificio del nuovo convento, chiudendosi nella clausura. La voce narrante fa una descrizione accurata della cerimonia riferendone i momenti più solenni in un tracciato suggestivo e puntuale: «Vino el Cabildo a tomarnos y así, procesionalmente, nos llevaron a la iglesia Mayor. Allí tomamos el Santísimo Sacramento que llevaba el señor Deán. De allí salimos, de dos en dos canónigos iba una monja, y fuimos hasta a la iglesia de los reverendos Padres Escolapios. Allí hicimos oración y rodeamos muchas calles, que nos acompañaba gran concurso. Llegamos a nuestra iglesia donde entramos y pusieron el Santísimo Sacramento. Luego cantaron el *Te Deum laudamus*, en acción de gracias. Luego se plantó la cruz fuera de la iglesia, haciendo todas sus ceremonias. Con esto se dio fin a la procesión y nos encerramos con gran gozo y regocijo de nuestras almas» <sup>(29)</sup>.

E in questo modo il nuovo monastero pare abbia iniziato a partecipare alla vita cittadina, assumendo il ruolo per cui era stato sollecitato. La scrittura della Mancusa continua a svolgersi riportando i racconti che la vedono protagonista di esperienze interiori prodigiose, non tralasciando mai il suo compito di testimone nella cronaca degli avvenimenti che, ora all'interno del convento ora all'esterno, in qualche modo vengono a prendere contatto con essa.

Cronista di particolare personalità, la sua istanza narrativa produce

---

<sup>(28)</sup> «Tutta la cittadinanza diceva che meglio si sarebbero sbarazzati di loro a bastonate che far ripartire le monache» (MM, C. 37).

<sup>(29)</sup> «Venne il collegio dei canonici a prenderci e così, processionalmente, ci portarono alla chiesa principale. Lì prelevammo il Santissimo Sacramento che portava il Decano. Da lì uscimmo, ogni due canonici c'era una suora, e arrivammo fino alla chiesa dei reverendi Padri Scolopi. Lì pregammo e girammo lungo molte strade e ci accompagnava molta gente. Giugemmo alla nostra chiesa, nella quale entrammo e misero il Santissimo Sacramento. Poi cantarono il *Te Deum Laudamus* in ringraziamento. Poi fissarono la croce fuori dalla chiesa, eseguendo tutte le loro cerimonie. Con questo si concluse la processione e noi ci chiudemmo con grande gioia e contentezza delle nostre anime» (MM, C. 37).

il memoriale che organizza il ricordo degli eventi vissuti. Nel caso dell'episodio esaminato, abbiamo potuto rilevare una curiosa sovrapposizione tra il contenuto dei documenti ufficiali che riguardano l'argomento e il racconto della suora. Il reperimento dei due tipi di fonti documentarie di matrice diversa permette una lettura che consente di fruire, attraverso l'integrazione di entrambi i contenuti, una più ampia, documentata e suggestiva conoscenza dei fatti avvenuti.

LEONARDO SOLE

## RELIGIONE, MINORANZE E MASS MEDIA

### 1. *Linguaggio e società complessa.*

Una riflessione sui rapporti oggi assai complessi fra religione, mass media e sistemi linguistici e culturali delle minoranze implica una rilettura del nuovo quadro concettuale di riferimento, formatosi soprattutto per effetto della graduale ma intensa penetrazione delle tecnologie informatiche e telematiche in tutti gli ambiti della comunicazione sociale e nelle stesse relazioni interpersonali.

I sistemi sociali, come è noto, sono costituiti da comunicazioni <sup>(1)</sup>: detto altrimenti, sono le forme della comunicazione che fondano e caratterizzano le società

Nelle società stratificate del passato le relazioni di ruolo erano poco differenziate e la comunicazione caratterizzata da un basso tasso di informazione (fortemente ritualizzata), da repertori linguistici relativamente ridotti, e da scarso dinamismo sia in senso diacronico che sincronico.

Ma una società complessa e polifunzionale come la nostra rende anche le relazioni di ruolo complesse ed estremamente variabili, e determina l'inclusione del singolo «in tutti i campi funzionali» <sup>(2)</sup>. La comunicazione sociale è oggi caratterizzata dalla crescita inarrestabile delle comunicazioni elettroniche regolate da codici informatici, da relazioni di ruolo estremamente dinamiche, varie e intercambiabili, dal costituirsi di situazioni comunicative precarie e fluidificanti.

---

<sup>(1)</sup> LUHMANN, N., *Informazione, Comunicazione, Conversazione: un approccio sistematico*, in Curi, I. (a cura di), *La comunicazione umana*, Milano, 1985, pp. 202-204.

<sup>(2)</sup> LUHMANN, N., *Gesellschaftsstruktur un Semantik*, Frankfurt am Main, 1980; trad. ital. *Struttura della società e semantica*, Bari, 1983.

Per poter efficacemente sostenere la precarietà dei ruoli e allo stesso tempo conservare la capacità di produttori e regolatori del proprio linguaggio, è necessario possedere dei repertori verbali (e semiotici in senso lato) ricchissimi e articolati in una molteplicità di registri.

Questi repertori dovranno ormai comprendere i media informatici e telematici, che consentono un incremento notevole delle forme e delle stesse strutture di comunicazione, sia nel senso di una ulteriore specializzazione funzionale che della quantità delle informazioni trasmesse.

Ma i codici e i media informatici non consentono interazioni comunicative personalizzate e deprimono la vita di relazione in una massa indiscriminata, quantitativamente rilevante ma qualitativamente povera, di informazioni, che cadono a cascata le une sulle altre, impedendo quella elaborazione culturale e quella crescita di sapere tradizionalmente legata alle forme e ai canali della comunicazione quotidiana interpersonale e alla conseguente formazione di strutture gestaltiche.

«Non bisogna confondere la conoscenza con una somma di informazioni. Qualsiasi conoscenza della realtà», ammonisce Ferrarotti (<sup>1</sup>), «rimanda necessariamente a un apparato teorico concettuale», vale a dire all'attività modellizzante del soggetto.

Non è perciò possibile accettare, con Luhmann (<sup>2</sup>), un'ipotesi di sistema sociale come qualcosa di autonomo, in cui l'uomo non è più al centro e viene risospinto a margine, come ambiente problematico, del sistema. Il sistema semantico prende le distanze dai concreti bisogni e usi comunicativi e diventa col Luhmann un'entità indipendente e astratta.

Se è vero che in questo modo si rischia, come obietta Habermas, la colonizzazione del mondo della vita e la sclerotizzazione di qualunque gioco comunicativo, nel senso che questo termine ha avuto da Wittgenstein in poi, è altrettanto vero che l'antidoto fornito da Habermas col suo agire comunicativo fondato su una nuova azionalità e sulla mutua accettazione degli atti linguistici (<sup>3</sup>), lascia aperto il problema della

(<sup>1</sup>) FERRAROTTI, F., *Il paradosso del sacro*, Bari, 1983; *La storia e il quotidiano*, Bari, 1986.

(<sup>2</sup>) LUHMANN, N., *Strutture*, cit., p. 17.

(<sup>3</sup>) HABERMAS, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. I-II, Frankfurt am Main, 1981; trad.ital. *Teoria dell'agire comunicativo*, voll. I-II, Bologna, 1986; *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, 1985; trad.ital. *Il discorso filosofico della modernità*, Bari, 1987.

precisa caratterizzazione della nuova razionalità cui egli fa costante riferimento, che non potrà in ogni caso non essere il prodotto di giochi linguistici concretamente situati nelle reti della comunicazione quotidiana.

Nel suo tentativo di fondare una nuova razionalità come base dell'agire comunicativo, non sembra che Habermas abbia dato il dovuto peso agli aspetti sistemici sui quali tanto insiste Luhmann né, conseguentemente, ai fenomeni di ristrutturazione indotti dalla «turbolenza sistemica» nelle zone periferiche lontane dall'equilibrio <sup>(6)</sup>.

La più rigorosa tipologia di atti linguistici e di situazioni comunicative può apparire una griglia sfrangiata poco utilizzabile, se si tien conto che in un sistema dinamico instabile comunicare significa situarsi di volta in volta in un punto in cui contemporaneamente confluiscono e defluiscono le trame delle comunicazioni possibili. Se parlare è una forma di vita, viviamo all'interno dei giochi linguistici nel momento stesso in cui li costruiamo. I significati delle nostre parole diventano così effimeri e polivalenti, come frecce lanciate in diverse direzioni.

Ciò potrebbe forse consentirci di abbracciare territori inesplorati dell'immaginario e del reale. Tutto infatti è centro dove non è più centro. Questa consapevolezza di essere nel mucchio e di districarsi dal mucchio può infatti offrire nuove visioni e nuove dimensioni al linguaggio, allargarne i confini e consentire nuove opzioni semantiche e, attraverso queste, un ampliamento indefinito delle stesse strutture (sistemi grammaticali, lessicali, ecc.) e delle funzioni (usi sociali) dei codici.

## 2. Il senso della vita.

Ma nessuna ipotesi o progetto di nuova comunicazione e di nuova società sono possibili se non si introduce una variabile troppo spesso trascurata in questo tipo di analisi, vale a dire il problema dei contenuti e dei valori.

Non possiamo infatti dimenticare che il linguaggio è in primo luogo un potenziale semantico, cioè un sistema di significati funzionale alle infinite opzioni semantiche della vita di relazione <sup>(7)</sup>.

<sup>(6)</sup> PRIGOGINE, Y., STENGERS, I., *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science*, Paris, 1979; trad.ital. *La Nuova Alleanza*, Torino, 1981.

<sup>(7)</sup> HALLIDAY, M.A.K. 1976 *System and Function in Language. Selected papers edited by G. R. Kress*, Oxford, 1976; trad.ital. *Sistema e funzione nel linguaggio*, Bologna, 1987; *Language as social semiotic. The social interpretation of language and meaning*, 1978; trad.ital. *Il linguaggio come semiotica sociale. Un'interpretazione sociale del linguaggio e del significato*, Bologna, 1973.

Abbiamo visto che le nuove tecnologie dell'informazione, contribuendo alla riduzione di complessità del sistema sociale ne consentono anche la sopravvivenza, ma non sono gratificanti per l'individuo, né offrono alcun appiglio per una personalizzazione dei codici, ed un loro uso in funzione delle prime fondamentali razionalizzazioni delle emozioni e del vissuto.

L'uomo attuale, è stato detto <sup>(8)</sup>, è affamato di significati che consentano la liberazione del potenziale umano soffocato dalla razionalità tecnica, la quale tende ormai ad invadere gli spazi di ogni altra razionalità possibile. «Viviamo in un'epoca in cui si trovano contraddittoriamente presenti un massimo di comunicazioni interpersonali, persino interplanetarie, e la disperazione quotidiana di solitudini insuperabili» <sup>(9)</sup>.

A parte il fatto che preferiremmo in questo caso parlare di comunicazioni e di codici ultrapersonali e non interpersonali, la solitudine cui accenna Ferrarotti nasce chiaramente dalla difficoltà di elaborare risposte valide ai problemi quotidiani in situazioni estremamente variabili e con attori sociali continuamente diversi. I significati sono infatti frutto di rapporti comunicativi che durano nel tempo, nell'ambito di una comunità dai confini chiaramente delimitati, che possa cioè tenere distinti (non separati) lo spazio semiotico del «noi» da quello degli «altri». «Richiede altresì tempo», osserva Luciano Gallino <sup>(10)</sup>, «il dispiegarsi dei giochi interattivi tra Ego e Alter, posto che l'individuazione come l'identificazione sono un sistema di segni, lo stato cognitivo, emotivamente predicato, d'un modello del mondo che sta nella mente di Ego, ma sono anche condizioni oggettive della validità del modello che risiedono nella mente di Alter». È la consapevolezza di appartenere al gruppo e di essere allo stesso tempo distinti dal gruppo che consente l'elaborazione di un'identità personale. Parallelamente, è la consapevolezza di identificarsi in un «noi», distinto ma in rapporto dialettico con gli «altri», che consente e determina l'elaborazione di un automodello e di un'immagine della propria cultura, che serva di orientamento nella vita quotidiana.

La società di massa risponde a questo bisogno di significati e di

---

<sup>(8)</sup> FERRAROTTI, F., *Il paradosso*, cit.

<sup>(9)</sup> FERRAROTTI, F., *Il paradosso*, cit., p. 145.

<sup>(10)</sup> GALLINO, L., *L'attore sociale*, Torino, 1987, p. 172.

vita comunitaria con una duplice offerta: a) il villaggio elettronico globale in cui tutti comunicano secondo modalità omogeneizzate ed omogeneizzanti; b) il ricupero delle etnie, della nazionalità, della religione, dell'associazionismo, delle feste locali, dei riti. Nazione e religione offrono attualmente, secondo Luciano Gallino <sup>(11)</sup>, «il mezzo più efficace per ritrovare forme categoriali di identificazione/opposizione, atte a sfuggire all'omogeneizzazione operata dai sistemi tecnologici». La prima alternativa (quella legata alle nuove tecnologie dell'informazione, che categorizzano la realtà sulla base di codici binari del tipo uno/zero, sì/no, tutto o niente) conserva la sua validità a livello di informazioni binarie, è falsa dal punto di vista delle risposte ai problemi fondamentali dell'esistenza, in quanto risolve l'urgenza delle istanze esistenziali in simulacri di risposte e secondo una logica spettacolare. Lungo questo versante la stessa religione diventa spettacolo: «Qualsiasi tentativo di presentare la religione come un'attività umana dotata di profonde basi storiche e sacre», osserva Neil Postman <sup>(12)</sup>, «è eliminato: niente rituali, niente dogmi, tradizioni, teologie, e soprattutto, niente trascendenza spirituale».

La seconda alternativa è valida dal punto di vista della acquisizione di significati vitali, di un'immagine plausibile del «noi» e di stimolo costante alla crescita dell'identità individuale e di gruppo; ma presenta anche il pericolo dell'incomprensione tra i gruppi e della chiusura. È comunque l'unica strada percorribile, ed effettivamente percorsa oggi, dalla religione e dalle chiese. D'altra parte un buon antidoto contro il particolarismo viene fornito dai contenuti «universali», vale a dire funzionali ai bisogni quotidiani e profondamente autentici dell'uomo, delle religioni storiche.

L'emergere del sacro in tutte le forme, anche patologiche, nella società attuale è appunto legato al riconoscimento di quei significati meta-individuali «che allo stesso individuo danno senso e orientamento» <sup>(13)</sup>. L'individuo dissociato «dalle molte menti» <sup>(14)</sup> per la contemporanea appartenenza a diversi sistemi acentrici e disassati (e quindi regolati

---

<sup>(11)</sup> GALLINO, L., *L'attore cit.*, p. 200. Sui rapporti fra nazione e linguaggio cfr. HAUGEN, E., *Dialect, Language, Nation*, in «American Anthropologist», 68, 1966, pp. 922-935.

<sup>(12)</sup> POSTMAN, N., *Amusing Ourselves to Death*, 1985; trad.ital. *Divertirsi da morire*, Milano, Longanesi, 1986.

<sup>(13)</sup> FERRAROTTI, F., *Il paradosso, cit.*, p. 137.

<sup>(14)</sup> GALLINO, L., *L'attore, cit.*, p. 224.

da modelli di razionalità diversi e contraddittori), cerca in questo modo di rispondere al deficit di identità e di razionalità univoca e coerente.

Io credo che a coprire questo spazio del **sacro**, nel senso «laico» appena indicato, possa contribuire potentemente la religione, agendo a livello della semiosi sociale e attivando dall'interno la capacità di elaborare senso, e in primo luogo il senso del **sacro**, del sistema.

È chiaro che una riattivazione delle reti linguistiche periferiche (costituite secondo Hymes <sup>(15)</sup> dall'unione dei campi *linguistici*, il repertorio dei tipi di parlata, e dei *campi di linguaggio*, il repertorio dei modi strutturati di parlare, all'interno dei quali l'individuo può muoversi agevolmente) potrà avvenire solo a patto di una utilizzazione sempre più ampia e mirata delle lingue e degli altri sistemi segnici dei gruppi minoritari e di un reinserimento dei testi prodotti nei circuiti normali (e non solo in quelli festivi) della semiosi sociale <sup>(16)</sup>.

La maggior rapidità dell'informazione che si realizza «in ogni punto» dei sistemi complessi <sup>(17)</sup> potrebbe in tal caso consentire all'insieme dei sistemi segnici (lingue verbali e non verbali) che costituiscono il linguaggio delle minoranze, di sopravvivere e di rafforzarsi, contribuendo in tal modo a vincere l'entropia del sistema.

«I gruppi minoritari che occupano una posizione marginale rispetto ai circuiti dominanti», sottolinea Prigogine <sup>(18)</sup>, «sembrano aver avuto spesso una notevole importanza innovatrice nella storia». In un universo in cui da più parti si auspica la totale centralizzazione dell'informazione e telematizzazione della società, secondo la metafora tristemente invocata dei nuovi media come nuovo sistema nervoso centrale del corpo sociale, il linguaggio delle minoranze, arricchito e innervato di valori «universali» da un rapporto sempre più vitale con la religione, potrebbe assumere una funzione centrale per la stessa sopravvivenza del sistema e, soprattutto, di garanzia per una convivenza democratica.

---

<sup>(15)</sup> HYMES, D., *Foundations in sociolinguistics - An Ethnographic Approach*, London, 1974; trad.ital. *Fondamenti di sociolinguistica. Un approccio etnografico*, Bologna, 1980.

<sup>(16)</sup> SOLE, L., *Sardegna: bilinguismo e cultura di frontiera*, «Quaderni per la promozione del bilinguismo», 29/30, 1981; *La Sardegna tra bilinguismo e diglossia*, in «Sociologia della comunicazione», I, 1982, pp. 123-135. V. anche FREDDI, G. (a cura di), *L'Italia plurilingue*, Bergamo, 1983.

<sup>(17)</sup> PRIGOGINE, Y., STENGERS, I., *La Nouvelle Alliance*, cit., p. 175.

<sup>(18)</sup> PRIGOGINE, Y., STENGERS, I., *La Nouvelle Alliance*, cit., p. 175.

GIUSEPPA TANDA

A PROPOSITO DELLE FIGURINE «A CLESSIDRA»  
DI TISIENNARI, BORTIGIADAS

Le figurine «a clessidra», comunemente interpretate come rappresentazioni antropomorfe, compaiono nella domus de janas di Tisiennari, incise a martellima, sulla parete SW della cella b (Fig. 1,4). Il motivo non è nuovo: è stato, infatti, osservato in altri ipogei, scolpito a bassorilievo o dipinto. Figure «a clessidra», inoltre, (o riconducibili ad esse) sono state descritte su ceramiche di cultura Ozieri (fine IV-I metà del III millennio a.C.).

Il ritrovamento fortuito nel Sinis di frammenti ceramici decorati con figurine di questo tipo (sch. n. 19) ha dato lo spunto per tracciare un quadro delle problematiche ad esse pertinenti, articolato come segue: 1. *Catalogo*; 2. *Analisi interna dei motivi figurativi*; 3. *Confronti e cronologia*; 4. *Il significato*; 5. *Aspetti socio-economici*.

1. *Catalogo* (1).

FIGURINE SU PARETE DI DOMUS DE JANAS

1. Bortigiadas (SS), Tisiennari (fig. 1,4, nn. 1-2 e 6,1).

Due motivi incisi, ciascuno dei quali costituito da due schemi a «V» uniti per il vertice.

Dimensioni: n. 1 (residuo), alt. complessiva cm 3,5, largh. cm 5,1; n. 2, alt. cm 16, largh. cm 3,4/4.

G. TANDA, *Le incisioni della «domu de janas» di Tisiennari Bortigiadas*, «Archivio Storico Sardo di Sassari», III, 3 (1977), p. 199 e segg.; G.

---

(1) Sono riassunti i dati finora editi (fatta eccezione per cat. 19), purtroppo non sempre completi poiché ancora in corso di studio da parte di vari studiosi (cfr. schede specifiche).

TANDA, *L'arte delle domus de janas nelle immagini di Ingeborg Mangold*, Sassari 1985, pp. 172-174, fig. 21, tav. 36.

2. Bortigiadas (SS), Tisiennari (fig. 1,4, e 6,1).

Un motivo «a clessidra» variata.

Alt. cm 18, largh. cm 2,8/5,2

G. TANDA, *Le incisioni... cit.*, p. 199 e segg., fig 1 (n. 29); G. TANDA, *L'arte delle domus de janas... cit.*, 1, c.

3. Ossi (SS), Mesu 'e Montes II (fig. 6,2)

Figura a bassorilievo sovrastante un duplice motivo corniforme di stile curvilineo (tipo B, III, 4). Alt. cm 18-19; largh. cm 3/4-7, 5/7,8; rilievo cm 1-2.

G. TANDA, *L'arte delle domus de janas... cit.*, pp. 143-147, tav. 29 a-d (ivi bibl. prec.).

4. Ossi (SS), Tomba delle clessidre.

In corso di studio da parte di A. Moravetti.

G. TANDA, *L'arte delle domus de janas... cit.*, pp. 24 (n. 19), 45-46, fig. 4.

5. Thiesi (SS), Madra Antine III (fig. 1,5).

Tre coppie di triangoli contrapposti per il vertice, dipinti di nero.

Alt. media cm 10; largh. media cm 6,7.

E. CONTU, *Tombe preistoriche dipinte e scolpite di Thiesi e Bessude (Sassari)*, «R.S.P.» XIX (1964).

## FIGURINE INCISE SU CERAMICA

6. Mara (SS), grotta di Sa Ucca de su Tintirriolu (fig. 3,4)

Denominazione: Sa Ucca 1.

Ciotola carenata (inv. n. 15.406). Impasto grigio-marrone, superfici lucide marrone. Decorazione solo sulla superficie esterna: due linee orizzontali, impresse a segmento dentellato, al di sopra e al di sotto della carena; quattro figure vestite, ad incisione rialzata da pasta bianca e superfici campite da tratteggio verticale.

Caratteristiche figurine: testa delimitata da un cerchio (tre casi) oppure da tre cerchi concentrici (uno), campita da tratti verticali; collo lungo delineato da linee verticali; spalle ad ali appuntite; braccia piegate all'altezza dei fianchi e rivolte ambedue da un lato; gambe filiformi.

Abito lungo con gonna a campana.

Diam. bocca cm 31, alt. cm 13,5, spess. cm 1.

R. LORIA - D.H. TRUMP, *Le scoperte a «Sa Ucca de su Tintirriolu» e il Neolitico sardo*, «Mon. Antichi Lincei», serie miscellanea, II-2 (1978).

7. Mara (SS), grotta di Sa Ucca de su Tintirriolu (fig. 1,6).

Denominazione: Sa Ucca 2.

Frammento di vaso a cestello (inv. 14.479); impasto e superfici nocciola scuro. Decorazione solo sulla superficie esterna, realizzata ad incisione rialzata da pasta bianca: una serie di archi, appena sotto l'orlo; due bande circolari e concentriche, campite da tratteggio obliquo (residue); una figurina femminile vestita, alta cm. 3,2.

Figurina: testa circolare, lungo collo segnato da due linee verticali; braccia filiformi, ripiegate al gomito e volte verso l'alto; mani delineate da trattini a forcella, gambe filiformi.

Abito corto senza maniche: carrè a punta con motivo a «V», ricamato o intessuto, lungo i margini convergenti verso il basso; corpetto aderente e gonna appena svasata.

R. LORIA, *Figurette schematiche femminili nella ceramica eneolitica della Sardegna*, «R.S.P.», 1 (1971), p. 184 e segg.; R. LORIA - D.H. TRUMP, *Le scoperte... cit.*, pp. 151-152; fig. 26,1, tav. XXXI, 1 (punto C).

8. Mara (SS), grotta di Sa Ucca de su Tintirriolu (fig. 2,2).

Denominazione: Sa Ucca 3.

Frammento di ciotola emisferica (inv. 14.481); impasto scuro, superfici nero-lucide; dimensioni cm 8,8x9,3x0,9 (spess.).

Decorato ad incisione su entrambe le superfici. Superficie esterna: bande spiraliformi ed angolari tratteggiate. Superficie interna: due figure residue maschili ad incisione rialzata da pasta rossa; testa ovale con barba e capelli; lungo collo filiforme; spalle ad ala appuntita; busto triangolare; braccia con mani a cinque dita, filiformi, piegate alla vita e rivolte su un lato.

R. LORIA - D.H. TRUMP, *Le scoperte... cit.*, p. 152; fig. 26,7; tav. XXXI, 7; tr. H-2°.

9. Mara (SS), grotta di Sa Ucca de su Tintirriolu (fig. 2,4).

Den.: Sa Ucca 4.

Frammento di vaso a cestello (inv. 14.477); orlo lobato; impasto grigio oscuro, superfici nero-lucide; dimensioni cm 5,5x3,9x0,9.

Decorazione incisa e rialzata da pasta rossa su entrambe le superfici. Superficie esterna: banda orizzontale tratteggiate da cui pende una banda

tratteggiata a semicerchio. Superficie interna: figurina residua, alta cm 3,1, caratterizzata da testa triangolare con lati arrotondati e vertice volto in basso, campita da tratteggio verticale; lungo collo filiforme; busto forse triangolare con spalle orizzontali.

R. LORIA, *Figurette schematiche... cit.*, fig. 2, d; R. LORIA - D.H. TRUMP, *Le scoperte... cit.*, pp. 151-152; fig. 26,2; tav. XXXI, 2.

10. Mara (SS), grotta di Sa Ucca de Su Tintirriolu (fig. 2,5).

Den.: Sa Ucca 5.

Frammento di vaso a cestello (inv. 14.478); impasto grigio, superfici nero lucide; dimensioni cm 5,1x4,9x0,9.

Decorazione incisa a banda tratteggiata; tracce di pasta rossa. Superficie esterna: banda orizzontale sotto l'orlo, dalla quale pendono tre bande oblique. Superficie interna: testa a forma di triangolo con il vertice rovesciato, campita da tratteggio verticale; lungo collo filiforme; busto triangolare tratteggiato, con linea di spalla orizzontale; braccia a banda tratteggiata. Alt. cm 3,1, largh. spalle cm 4,5.

R. LORIA - D.H. TRUMP, *Le scoperte... cit.*, p. 152, fig. 26,3; tav. XXXI, 3.

11. Mara (SS), grotta di Sa Ucca de su Tintirriolu (fig. 3,1).

Den.: Sa Ucca 6.

Frammento di ciotola emisferica (inv. 14.484); impasto bruno, superfici lucide marrone; dimensioni cm 4,5x4,6x0,7.

Decorazione ad incisione su entrambe le facce. Nessuna traccia visibile di pasta. Superficie esterna: bande circolari concentriche tratteggiate. Superficie interna: figurina femminile vestita di cui residuano un tratto di gonna a campana e di gamba.

R. LORIA - D.H. TRUMP, *Le scoperte... cit.*, p. 152; fig. 26,6; tav. XXXI, 6; tr. G-1°.

12. Mara (SS), grotta di Sa Ucca de su Tintirriolu (fig. 3,3).

Den.: Sa Ucca 7.

Frammento di fondo di ciotola (inv. 14.482); impasto grigio scuro, superfici nero lucide. Decorazione incisa a banda tratteggiata solo sulla superficie esterna: una figura femminile vestita, all'interno di un motivo stellare. Residuano un tratto di gonna e gli arti inferiori segnati da due linee oblique. Nessuna traccia visibile, attualmente, di pasta.

R. LORIA - D.H. TRUMP, *Le scoperte... cit.*, p. 152, fig 26,5; tav. XXXI, 5; tr. B-10°.

13. Mara (SS), grotta di Sa Ucca de su Tintirriolu (fig. 3,5).

Den.: Sa Ucca 8.

Frammento di vaso dalla forma non definibile; impasto nero, superfici nero-lucide; dimensioni cm 4,6x3,9x0,8. Decorazione incisa: tre braccia ripiegate, mani abbozzate da trattini. Incisioni rialzate da pasta rossa.

R. LORIA - D.H. TRUMP, *Le scoperte... cit.*, p. 152; fig. 26,4; tav. XXXI,6; tr. D-2°.

14. Sassari, Monte d'Accoddi, altare (fig. 1,2).

In corso di studio da parte di E. Contu.

Frammento di piatto. Diam. cm 31,2.

Decorazione solo sulla superficie esterna: zig-zag campiti da tratteggio e figurine femminili «a clessidra» vestite. Incisione rialzata da pasta bianca.

Figurine: testa circolare, lungo collo filiforme; braccia ripiegate alla vita e rivolte sullo stesso lato; arti inferiori filiformi.

E. CONTU - M.L. FRONGIA, *Il nuovo Museo «Giovanni Antonio Sanna» di Sassari*, «Itinerari dei Musei e Monumenti d'Italia», Roma 1976, tav. I, g; G. TANDA, *Le incisioni... cit.*, fig. 5,a.

15. Illorai (SS), Molia, tomba 1.

Frammento di vaso a cestello (?); impasto e superfici grigio-bruno. Decorazione solo sulla superficie esterna: due linee a segmento dentellato sotto l'orlo; due braccia incise e sottolineate da pasta bianca, ripiegate al gomito, ad angolo acuto, volte verso l'alto, mani con dita.

G. TANDA, *Notiziario-Sardegna*, «R.S.P.» XXXII, 1-2 (1977), p. 361.

16. Thiesi (SS), grotta di Monte Maggiore (fig. 1,1).

Frammento di vaso dalla forma non determinabile impasto e superfici grigio-scuro; dimensioni cm 9,6x6,6x1,5.

Decorazione sulla superficie esterna: figurina femminile vestita (alt. cm 5, largh. cm 2,2/3,8), banda circolare eseguita ad incisione rialzata da pasta bianca.

Figurina: testa circolare residua; lungo collo filiforme; braccia con mani, ripiegate al gomito e volte verso l'alto; linea della spalla orizzontale; arti inferiori filiformi con piedi ben evidenziati. Abito senza maniche, con taglio verticale al centro, interamente plissettato (o tessuto a righe), arricchito di una balza ricamata alla base della gonna a campana.

Banda circolare (ghirlanda?) a zone tratteggiate.

R. LORIA, *Figurette schematiche.. cit.*, p. 180 e segg.; E. CONTU - M.L. FRONGIA, *Il nuovo Museo... cit.*, tav. I,1; G. TANDA, *Le incisioni... cit.*, p. 206, fig. 3,a.

17. Cuglieri (OR), domus de janas II di Serrugiu.

Frammento di vaso dalla forma non determinabile (misure non conosciute). Decorazione solo sulla superficie esterna, eseguita ad incisione rialzata, forse, da pasta bianca o rossa (mancano informazioni al riguardo), raffigurante un personaggio femminile vestito, residuo.

Visibili gli arti inferiori, segnati da due segmenti paralleli.

Abito corto a vita lunga ed ampia gonna a pieghe.

E. CONTU, *Nuovi petroglifi schematici della Sardegna*, «B.P.I.», XVI, 74 (1966), p. 69, nota 1; R. LORIA, *Figurette schematiche... cit.*, p. 179, nota 1, p. 193.

18. San Vero Milis (OR), Serra is Araus, tomba III (fig. 2,1).

Ciotola emisferica ad orlo rientrante. Decorazione solo sulla superficie esterna, eseguita ad incisione a banda tratteggiata. Motivi: due duplici bande ad arco, disposte sotto una banda orizzontale parallela all'orlo; una banda circolare sul fondo; due figurine antropomorfe vestite.

Le due figurine, di differente altezza, hanno le seguenti caratteristiche: testa circolare; capigliatura a raggi, a zig-zag oppure a tratti rettilinei; collo filiforme; corpo nascosto da una banda rettangolare tratteggiata (abito a sacco?); arti inferiori accennati. Dimensioni non precisabili per assenza di informazioni in merito.

In corso di studio ad opera di E. Atzeni.

E. ATZENI, *Aspetti e sviluppi culturali del Neolitico e della prima Età dei metalli in Sardegna*, «Ichnussa», Milano 1981, p. XXXI, 10 a, p. 16.

19. Cabras (OR), da un probabile villaggio del Sinis (figg. 4-5, 7-8).

Pisside decorata ad incisione rialzata da pasta bianca. Forma chiusa carenata. Orlo assottigliato rientrante con labbro convesso a margini arrotondati; breve collo a parete rettilinea. Carena alta arrotondata; vasca troncoconica a pareti leggermente concave, fondo piano. Impasto fine color bruno, lavorato con scarsa cura. Superficie esterna lisciata e lucidata color grigio scuro; superficie interna lisciata molto rozzamente, color grigio bruno. Alt. cm 5,1, diam. di bocca cm 9, diam di carena cm 12,8, diam. di fondo cm 6,6, spess. cm 0,4/0,8.

Decorazione: banda orizzontale, a tratteggi verticali, sotto l'orlo, sulla carena e alla base della vasca; stella a cinque punte risparmiata entro un cerchio campito di tratteggi sul fondo. Sul collo: quattro (forse cinque) motivi costituiti da bande a duplice arco tratteggiato, sottolineate da un arco e da una linea incisa parallela alle bande. Sulla vasca: tre figurine femminili vestite, alternantisi ad un motivo formato da tre bande circolari concentriche e tratteggiate oppure da due archi concentrici e tratteggiate, sottolineati da un arco inciso. Quest'ultimo motivo si ripete tre volte, di cui due in diretta successione. Considerata l'impostazione rigorosamente alternata dei motivi, appare assai probabile che uno di essi sostituisca, per ragioni a noi ignote, una figura femminile. Delle tre figurine, vestite con abito senza maniche, una è residua. Analoghe sono le caratteristiche: impostazione a clessidra, braccia piegate al gomito e rivolte verso l'alto, mani a forcilla, testa circolare, lungo collo filiforme, arti inferiori filiformi, piede segnato da due trattini orizzontali.

Differenze si osservano negli abiti: nella prima figurina (residua) si individua una gonna scampanata con tre tagli verticali e balza sul fondo; nella seconda si osservano un taglio verticale, il «carrè» orizzontale pieghettato, balza all'orlo anch'essa pieghettata, probabili drappaggi sul corpetto e sulla gonna; nella terza un doppio «carrè» orizzontale o due pieghe larghe ed una doppia balza all'orlo, con tagli particolari, sul corpetto e sulla gonna.

I frammenti ceramici provengono da cumuli di terra smossa da mezzi meccanici in località vicina a Cuccuru s'Arriu - Cabras.

A causa del loro pessimo stato di conservazione — dovuto, presumibilmente, alla lavorazione ed alla cottura poco accurate — si è ritenuto opportuno sottoporli a consolidamento con Paralloid. Questo lavoro e quello di giuntura dei pezzi e conseguente ricostruzione della forma sono stati eseguiti egregiamente da Franco Satta.

Al fine di determinare alcune caratteristiche fisico-chimiche del manufatto, presso l'Istituto di Chimica Agraria dell'Università di Sassari sono state eseguite, ad opera del Prof. Pietro Melis, le seguenti analisi: diffrattometria ai raggi X (XRD) e termo gravimetrica (DTG).

L'analisi diafrattometrica ha fornito dati sulle sostanze cristalline presenti nel campione, non rilevabili per via ottica e la loro combinazione. Dal diafrattogramma (fig. 7) risulta che l'impasto è costituito da mine-

rali argillosi del tipo dell'illite, ai quali vennero aggiunti come degrassante (o forse erano già presenti nell'argilla) il quarzo e i feldspati.

La XRD rivela anche la presenza di carbonati.

Per un approfondimento di questo dato e per accertare, sia pure in prima approssimazione, il livello di cottura del reperto, è stata eseguita l'analisi termo-gravimetrica. L'esame del grafico di fig. 8 mostra un picco a 675° (attribuito alla trasformazione di  $\text{CaCO}_3$ ), rivelando che il manufatto ha subito una cottura a temperatura inferiore a 675°, e confermando, così, in modo oggettivo, le caratteristiche di ceramica d'impasto mal cotto e, pertanto, poco duro, osservate ad un esame ottico.

La presenza stessa del carbonato di calcio, che si decompone (in presenza delle condizioni favorevoli perché ciò avvenga) verso gli 800° può essere considerato come un indizio a favore di una temperatura di cottura inferiore, appunto, agli 800°.

Il manufatto è inedito.

20. Cabras, insediamento di Conca Illonis (fig. 1,3).

Peso fittile da telaio, di forma trapezoidale, decorato su tutte le facce.

Dodici fori pervi disposti superiormente, lungo la base minore.

Alt. cm 5,8; largh cm 6,1/7,1.

Su di una faccia è incisa una figurina caratterizzata da testa circolare, capigliatura a trattini disposti a raggera, collo segnato da due linee verticali e parallele, linea rialzata delle spalle, un braccio con mano aperta e pettine (rametto?) tra le dita, l'altro braccio abbassato, recante analogo oggetto.

A lato della figurina una banda circolare tratteggiata.

Ritrovamento sporadico.

E. ATZENI, *La Dea Madre nelle culture prenuragiche*, Sassari 1978, tav. VIII, 1-4, pp. 15-17.

## 2. *Analisi interna dei motivi figurativi.*

Riguardo ai motivi incisi su ceramica (nn. 6-20) si rileva la loro presenza su vasi fittili di tipo noto per la cultura Ozieri: ciotola emisferica (Sa Ucca 3,6,7), ciotola a calotta con orlo rientrante (S. Vero Milis), ciotola carenata (Sa Ucca 1), vaso a cestello (Sa Ucca 2,4,5 Molia), piatto (M. d'Accoddi), pisside (Cuccuru s'Arriu), peso da telaio (Conca Illonis). Di alcuni vasi (Sa Ucca 8, M. Maggiore, Serrugiu) non è definibile la forma.

Prevalgono, quindi, due tipi: vaso a cestello (n. 4) e ciotola emisferica (n. 3). I vasi n.d. (di forma non definibile) sono appena n. 3: Sa Ucca 8, M. Maiore, Serrugiu.

In generale i motivi appaiono eseguiti solo sulla superficie esterna (n. 10 pezzi: Sa Ucca 1-2 e 7-8, Monte d'Accoddi, Molia 1, M. Maiore, Serrugiu, Sa Vero Milis, Cuccuru s'Arriu); in quattro esemplari anche sulla superficie interna (Sa Ucca 3-6). Appare decorato su tutte le superfici il peso da telaio di Conca Illonis.

Spesso il solco d'incisione che disegna i motivi è rialzato da pasta: bianca (n.5: Sa Ucca 1-2, Monte d'Accoddi, Molia, Cuccuru s'Arriu) oppure rossa (n. 3: Sa Ucca 3-5). In sette esemplari non si osservano tracce di pasta, presumibilmente scomparsa.

Le figurine parietali differiscono nella tecnica di esecuzione: incisione a Tisiennari, bassorilievo a Mesu 'e Montes II, pittura a Mandra Antine. L'impostazione appare rigorosamente schematica in tutti gli esempi e sostanzialmente analoga pur nelle varianti a clessidra (Tisiennari 1-2 e Thiesi) e a clessidra variata (Tisiennari 3 e Mesu 'e Montes II).

Tale impostazione si riconosce (nelle sue linee fondamentali) nelle figurine incise su ceramica. In esse, però, sono presenti particolari come la testa, la capigliatura, le braccia, le mani, gli arti inferiori, gli abiti, i quali, mentre danno una connotazione realistica alle rappresentazioni, nello stesso tempo costituiscono un elemento differenziatore qualificante, forse anche in senso cronologico.

Sul problema dei rapporti tra i motivi parietali e i motivi eseguiti su ceramica si è già trattato in una nota alla quale si rinvia, per brevità<sup>(2)</sup>. In questa sede si sottolinea lo stretto rapporto non solo figurativo ma anche ideologico e culturale esistente fra le due serie.

L'analisi interna e comparata della struttura e dei particolari figurativi delle rappresentazioni su ceramica permette di individuare due tipologie figurative e due *unica*:

1, motivo singolo, con braccia piegate al gomito e sollevate, nella posizione comunemente definita dell'«orante» (Sa Ucca 2,8, Molia, M. Maiore, Cuccuru s'Arriu);

---

(<sup>2</sup>) G. TANDA, *Arte e Religione in Sardegna. Rapporti tra i dati monumentali e gli elementi della cultura materiale (Nota preliminare)*, «Actes of the Valcamonica Symposium 1979. The intellectual expressions of Prehistoric Man: Art and Religion, Valcamonica, 28 July - 3 August, 1979», Capo di Ponte (BS) 1983.

2, motivo in teoria, con braccia piegate all'altezza dei fianchi e rivolte ambedue sullo stesso lato, in atteggiamento di danza (Sa Ucca 1,3, M. d'Accoddi);

3, motivo singolo con il braccio destro sollevato, recante in mano un oggetto definibile, secondo il noto repertorio dell'arte schematica, come un alberiforme (una felce? un pettine?) e quello destro abbassato, anch'esso con analogo oggetto in mano (Conca Illonis);

4, motivo di coppia (Serra is Araus).

I particolari figurativi, inoltre, sia quelli ripetitivi (che, perciò, hanno valore di costante) sia quelli unici suggeriscono utili elementi di valutazione d'ordine culturale e cronologico. Appare, pertanto, interessante osservare che nei tipi 1 e 2 (e limitatamente alle figurazioni complete) compare lo stesso tipo di testa, rotonda e priva di capigliatura (con una sola eccezione, Sa Ucca 3, in cui si riconoscono figure maschili). Negli *unica*, invece, la testa è fornita di capigliatura, disegnata a guisa di raggiera, a tratti rettilinei, regolari e paralleli (Conca Illonis e San Vero Milis) oppure ondulati (Sa Ucca 3 e figura di sinistra di S. Vero).

A proposito della testa si sottolinea la prevalenza (sempre riferendosi ai motivi utilizzabili) della forma rotonda (Conca Illonis, Cuccuru s'Arriu, Monte d'Accoddi, Sa Ucca 1-3, Serra is Araus) su quella triangolare (Sa Ucca 4-5), complessivamente dodici su due (?).

Il collo, nelle figure in cui compare, è disegnato per lo più da una linea unica, lunga e sottile (Cuccuru s'Arriu, M. d'Accoddi, Sa Ucca 3-5, Serra is Araus, M. Maggiore) o doppia (Conca Illonis, Sa Ucca 2) o triplice e quadruplici (Sa Ucca 1).

La linea della spalla (nei motivi utilizzabili) (\*) è di due tipi: orizzontale (Conca Illonis, Cuccuru s'Arriu, M. d'Accoddi, Sa Ucca 2,4-5, S. Vero Milis, Thiesi) o rialzata (Sa Ucca 1 e 3), con prevalenza del primo tipo sul secondo.

Le mani, presenti su nove pezzi (?), sono indicate da tre (Sa Ucca

(?) Nel conteggio sono comprese *tutte* le figure, esaminate singolarmente. Si rimanda, pertanto, alle schede nn. 6 (Sa Ucca 1: n. 4 figure); 7 (Sa Ucca 3: n. 2); 14 (M. d'Accoddi: n.2); 18 (S. Vero Milis: n. 2); 19 (Cuccuru s'Arriu: n. 3, di cui una priva di testa).

(\*) Esclusi, quindi, Molia, Sa Ucca 6-8, Serrugiu.

(?) Cinque figurazioni sono incomplete (Sa Ucca 4-7 e Serrugiu); in una, S. Vero Milis, non compaiono affatto.

2), da quattro (Cuccuru s'Arriu, Conca Illonis, Molia, M. Maiore, M. d'Accoddi, Sa Ucca 1,8) oppure da cinque trattini (Sa Ucca 3), divergenti dal polso, obliqui ma rivolti verso lo stesso lato.

I piedi, segnati su otto esemplari, appaiono rappresentati da uno (Sa Ucca 1-2) o da due trattini orizzontali (Cuccuru s'Arriu, S. Vero Milis); da uno (Sa Ucca 6) o da due trattini obliqui (Sa Ucca 7); da quattro trattini divergenti dalla base degli arti e disposti sullo stesso lato (M. Maiore).

Particolare interesse sociale ed economico presentano gli abiti indossati dai personaggi rappresentati <sup>(6)</sup>: essi, infatti, mentre testimoniano nella loro ricchezza e raffinatezza l'esistenza di un artigianato tessile di lusso, nello stesso tempo forniscono indizi sull'organizzazione sociale delle comunità di cultura Ozieri.

Alcuni abiti sono disegnati con cura minuziosa (a), altri solo nelle linee essenziali (b), di altri, infine, (purtroppo frammentari) sono abbozzati solo alcuni particolari (c).

Si materializza, così, una «collezione» di modelli «eleganti» (a) che, in alcuni casi, non sembrano, poi, tanto lontani dal gusto o dalla moda attuali:

- abito con «carré» triangolare, ricamato sui bordi obliqui, corpetto aderente e gonna «longuette» arricciata lungo un taglio obliquo (Sa Ucca 2);
- abito con «carré» a fascia orizzontale pieghettata, corpetto con apertura verticale, gonna scampanata di lunghezza normale con balza all'orlo anch'essa pieghettata (Cuccuru s'Arriu, figura n. 2);
- abito con due larghe pieghe orizzontali (o doppio «carré»?) a partire dalle spalle, corpetto aperto fino alla vita e mosso da un doppio taglio convergente, gonna a campana di lunghezza normale con tagli obliqui e doppia balza all'orlo (Cuccuru s'Arriu, figura n. 3);
- abito con apertura verticale fino all'orlo, corpetto plissettato in senso orizzontale, gonna a campana con motivo di file di ellissi (M. Maiore).

---

<sup>(6)</sup> L'abito non compare nella figura di Conca Illonis (a quanto ci è dato da argomentare, considerata la frammentarietà del pezzo) e nei due frammenti di Sa Ucca 8 e Molia.

Anche negli abiti disegnati con minor cura di particolari (*b*) si delineano alcuni modelli:

- abito a spalla orizzontale e gonna a campana di lunghezza normale (M. d'Accoddi);
- abito a spalle rialzate (con imbottitura ?) e gonna lunga a campana (Sa Ucca 1).

Nelle figurine frammentarie (*c*) si individuano parti di vestiario:

- gonne a campana (Sa Ucca 6) o con leggera svasatura all'orlo (Sa Ucca 7);
- abito con corpetto aderente, vita lunga e gonna a larghe pieghe (Serrugiu).

Vesti singolari sembrano essere quelle indossate dalla coppia di S. Vero Milis: un sacco rettangolare che copre interamente il corpo, nascondendo ogni elemento anatomico. Potrebbe trattarsi o di un abito di funzione particolare, ad esempio da cerimonia, oppure di un abito da travestimento.

In due motivi, infine, Sa Ucca 3 e 5, si osservano le maniche disegnate da una banda angolare campita di tratteggio orizzontale. A Sa Ucca 3 tale banda è la continuazione di quella che sottolinea le spalle rialzate.

### 3. *Confronti e cronologia.*

Nell'intero arco del Neolitico isolano (VI-I metà III millennio a.C.) (?) è attestato — con frequenza ed impostazione differenti, in relazione ai diversi momenti del Neolitico — l'uso di decorare con motivi antropomorfici oggetti fittili e litici. Nel Neolitico Antico I (°) si trat-

---

(?) E. ATZENI, *Il Neolitico della Sardegna*, Estratto dagli «Atti della XXVI Riunione Scientifica dell'Istituto Italiano di Preistoria e Protostoria, Firenze, 7-10 novembre 1985», Firenze 1987; G. TANDA, *Nouveaux éléments pour une définition culturelle des matériaux de la Grotta Verde (Alghero - Sassari, Sardaigne)*, «Premières communautés paysannes en Méditerranée Occidentale. Actes du Colloque International du C.N.R.S. (Montpellier, 26-29 avril 1983)», Paris 1987, pp. 425-431.

(°) G. TANDA, *Il Neolitico Antico e Medio della Grotta Verde, Alghero*, «ISTITUTO ITALIANO DI PREISTORIA E PROTOSTORIA. Atti della XXII Riunione Scientifica nella Sardegna

ta di decorazioni plastiche riservate alle anse. Nel Neolitico Medio (cultura di Bonuighinu) è presente la stessa tecnica decorativa, ma interessa solo motivi zoomorfi (?). Il motivo antropomorfo, invece, si individua,

---

centro-settentrionale, 21-27 ottobre 1978», Firenze 1980, p. 54, 3; fig. 4, d'-d''; fig. 10,e; fig. 9,a-b. Inoltre: EAD., *Il Neolitico Antico della Sardegna*, «Le Néolithique Ancien Méditerranéen, Actes du Colloque International de Préhistoire. Montpellier 1981», Montpellier 1982, pp. 333-337; EAD., *Le culture preistoriche*, in AA.VV., *La provincia di Sassari - I Secoli e la Storia*, Milano 1983, pp. 11-12; EAD., *Nouveaux éléments... cit.*

Nelle more di pubblicazione di quest'ultimo lavoro nuove scoperte e nuove pubblicazioni hanno permesso di chiarire alcuni temi proposti. Ad una attenta lettura di D.H. TRUMP, *La grotta di Filiestru a Bonu Ighinu, Mara (SS)*, «Quaderni - 13», Sassari 1983, si delinea una fase intermedia (non evidenziata dall'A.), posta tra lo strato basale e quello successivo di Filiestru (quest'ultimo denominato cultura di Filiestru e caratterizzato da ceramiche non decorate).

La linea di demarcazione di tali strati d'altronde non era netta. Il Trump citato (p. 28), infatti, osserva, a proposito di D 7, una «presenza sparsa di cenere più o meno continua, che delimitava chiaramente un orizzonte, sebbene ci fosse poca differenza nel tipo di deposito sopra e sotto».

Lo strato intermedio, caratterizzato dal rarefarsi della decorazione impressa cardiale e strumentale e dal permanere dei tipi d'impasto, delle forme globulari e delle anse a maniglia, interessa i tagli superiori di D 7 ed i tagli basali di D 6. Si riassumono appresso alcune note significative che giustificano il riconoscimento, in questo strato intermedio, di una fase del Neolitico Antico, denominata Neolitico Antico II (G. TANDA, *Nouveaux éléments... cit.*, p. 424 e segg.):

la ceramica ingubbiata, presente in quantità leggermente superiore nei tagli più alti di D 7, continua con percentuali analoghe in D 6 (D.H. TRUMP, *La grotta... cit.*, p. 41); la ceramica a cordoni aumenta nei tagli superiori di D 7, continua in D 6 (D.H. TRUMP, *La grotta di Filiestru... cit.*, p. 41) con percentuali inalterate;

le olle globulari a collo concavo cominciano nei tre tagli superiori di D 7, continuano in D 6 (ID., *La grotta di Filiestru... cit.*, p. 43);

la decorazione cardiale e strumentale è documentata da n. 8 frammenti «provenienti dal taglio più basso di D 6», a contatto con D 7 (ID., *La grotta di Filiestru... pp. 44-45*); nessun frammento decorato cardiale proviene dai tagli successivi di D 6 (ID., *La grotta di Filiestru... cit.*, pp. 44-46).

La distinzione in tre fasi del Neolitico Antico è sostenuta anche da E. Atzeni (E. ATZENI, *Il Neolitico della Sardegna*, Estratto dagli «Atti della XXVI Riunione Scientifica dell'Istituto Italiano di Preistoria e Protostoria, Firenze, 7-10 novembre 1985», Firenze 1987, p. 384.

Dopo la pubblicazione di E. CASTALDI, *Villaggio con santuario a Biriai (Oliena-Nuoro) (Il relazione preliminare)*, «R.S.P.» XXXVI 1-2 (1981), pp. 153-221, pare definitivamente dimostrato che le ceramiche di Grotta Rifugio-Oliena (G. TANDA, *Nouveaux éléments... cit.*, p. 428, B, 3; p. 430) debbano essere attribuite al Calcolitico, precisamente alla cultura di Monte Claro. Resta ancora aperto il problema della classificazione delle ceramiche decorate a foglioline impresse dalla grotta di Sa Ucca de su Tintirriolu (G. TANDA, *Nouveaux éléments... cit.*, p. 428, B, 2 e p. 430).

(?) Ad es. a Sa Ucca de su Tintirriolu (R. LORIA - D.H. TRUMP, *Le scoperte... cit.*, fig. 9), a M. Maggiore-Thiesi e Puisteris-Mogoro (G. TANDA, *Arte e religione... cit.*, p. 262, ivi prec. bibl.). Si veda anche E. ATZENI, *Il Neolitico... cit.*, p. 389.

assai stilizzato, nel manico di una spatola in osso e nella scultura a tutto tondo degli idoli <sup>(10)</sup>. Torna il motivo antropomorfo — spesso in associazione o in presenza del motivo zoomorfo <sup>(11)</sup> e talvolta di motivi vegetali <sup>(12)</sup> — nel Neolitico recente (cultura Ozieri) e nell'età del Rame, *comunque nel III millennio a.C.*, con una ricca gamma di tecniche d'esecuzione (plastica, bassorilievo, incisione) e di tipi figurativi, con differenti collocazioni, su materiali (ceramiche, oggetti d'ornamento in pietra, idoli, statue-menhirs) e su monumenti o siti (domus de janas, grotte naturali), con diverse attribuzioni culturali (cultura Ozieri, cultura di Filigosa).

Tale ampiezza e ricchezza di classi di materiali e di motivi figurativi sono il segno tangibile del rinnovato interesse, da parte delle comunità preistoriche del III millennio a.C., nei confronti del mondo circostante (uomini, piante, animali).

---

<sup>(10)</sup> La spatola proviene da Sa Ucca de su Tintirriolu (R. LORIA - D.H. TRUMP, *Le scoperte... cit.*, fig. 10,1).

La definizione di stile o tipo naturalistico per la plastica a tutto tondo sta in G. TANDA, *ARTE PREISTORICA IN SARDEGNA. Le figurazioni taurine scolpite dell'Algherese nel quadro delle rappresentazioni figurate degli ipogei sardi a «domus de janas»*, «Quaderni-5», 1977, pp. 25-27. Sono note altre definizioni, comparse successivamente: idoli di schema volumetrico-naturalistico (E. ATZENI, *La Dea Madre nelle culture prenuragiche*, Sassari 1978, p. 58); di tipo volumetrico-ellissoidale. (A. ANTONA RUJU, *Appunti per una seriazione evolutiva delle statuette femminili*, «I.I.P.P. Atti della XXII Riunione Scientifica nella Sardegna centro-settentrionale, 21-27 ottobre 1978», Firenze 1980, pp. 120 e segg.); di tipo volumetrico (AA. VV., *Il Museo Sanna in Sassari*, Sassari 1986, pp. 31-32, 60).

Alla attuale classificazione cronologico-culturale si arrivò dopo la scoperta della necropoli di Cuccuru s'Arriu-Cabras (V. SANTONI, *Il mondo del sacro in età neolitica*, «Le Scienze», n. 170 (ottobre 1982), pp. 70-80). Diverse erano state le precedenti attribuzioni cronologiche: ad una «prima fase di cultura Ozieri» secondo Lilliu (G. LILLIU, *La civiltà dei Sardi dal Neolitico all'età dei Nuraghi*, Torino, 1957, ristampa 1984, p. 141); alla fine del Neolitico Medio-inizi del Neolitico Recente per Tanda (G. TANDA, *Arte preistorica... cit.*, 1977, l.c.); alla cultura Ozieri per Atzeni (E. ATZENI, *La Dea madre... cit.*, 1978, pp. 68-69); ad una «primissima fase della cultura Ozieri» per Antona (A. ANTONA RUJU, *Appunti per una seriazione... cit.*, 1980, p. 128).

<sup>(11)</sup> Si citano in proposito le rappresentazioni corniformi incise, scolpite e dipinte delle domus de janas (cfr. G. TANDA, *Arte e religione della Sardegna preistorica nella necropoli di Sos Furrighesos-Anela*, Sassari 1984, ivi bibl. prec.; EAD., *L'arte delle domus de janas nelle immagini di Ingeborg Mangold*, Sassari 1985).

<sup>(12)</sup> Ad esempio il motivo alberiforme impresso a segmento dentellato su di un frammento ceramico proveniente da Sa Ucca de su Tintirriolu (R. LORIA - D.H. TRUMP, *Le scoperte... cit.*, fig. 14,1) o gli alberiformi incisi su due accette litiche da M. d'Accoddi-Sassari

Passando ai confronti specifici (cioè ai motivi antropomorfici) ed esemplificativi, si rileva l'esistenza di analogie tematiche ma non figurative con motivi interi o frammentari, eseguiti su differenti classi di materiali attribuiti alla cultura Ozieri o, raramente, alla cultura di Filigosa.

A questo proposito si ricordano le raffigurazioni su oggetti:

- il motivo di tipo B' III 1 <sup>(13)</sup>, inciso su ceramica, dalla tomba III di M. d'Accoddi (SS) <sup>(14)</sup>;
- il motivo «faccia-occhi» <sup>(15)</sup>, inciso su di un'accettina litica da Bau 'e Porcus - Oristano <sup>(16)</sup> oppure ottenuto con decorazione plastica su ceramica da Puisteris-Mogoro <sup>(17)</sup>;
- la figurazione plastica antropomorfa, forse idoliforme, su ceramica di cultura Filigosa, proveniente dall'altare di M. d'Accoddi <sup>(18)</sup>;
- i motivi «ad ancora» <sup>(19)</sup> o «a candelabro» <sup>(20)</sup> ottenuti a bassorilievo su statue-menhirs (post Ozieri, precampaniformi);
- il motivo antropomorfo a bassorilievo, che ricalca il tipo inciso B'III 2 <sup>(21)</sup>, della stele di M. d'Accoddi (cultura di Filigosa) <sup>(22)</sup>.

---

(esposte al Museo «G.A. Sanna» di Sassari, sala di M. d'Accoddi: cfr. E. CONTU - M.L. FRONGIA, *Il Nuovo Museo «Giovanni Antonio Sanna» di Sassari*, Roma 1976, p. 22).

<sup>(13)</sup> G. TANDA, *Arte e religione... cit.*, I, p. 24.

<sup>(14)</sup> Una prima notizia in F. LO SCHIAVO, *I tre guerrieri*, estratto da «Studi di Antichità in onore di Guglielmo Maetzke», I, Roma 1984, p. 67 e segg.

<sup>(15)</sup> E. ANATI, *Arte rupestre nelle regioni occidentali della Penisola Iberica*, «Archivi di Arte Preistorica», 2, Capo di Ponte (BS) 1968, p. 50.

<sup>(16)</sup> E. ATZENI, *Nuovi idoli della Sardegna prenuragica (Nota preliminare)*, estratto da «Studi Sardi», XXIII (1973-74), Sassari 1975, tav. VII, 1; è avvicinato dall'A. a vasi antropomorfi e placche-idolo da Troia, all'idolo di Arnesano, ad una stele da Avignon (ID., *Nuovi idoli... cit.*, tav. VIII).

<sup>(17)</sup> Frammentario e privo di rappresentazione di occhi (E. ATZENI, *Nuovi idoli... cit.*, tav. VIII, 1). È raffrontato al motivo a «T» del dolmen di Soto e ad un vaso da Swino (Danimarca) (cfr. ID. *Nuovi idoli... cit.*, tav. VIII, 2-3).

<sup>(18)</sup> G. TANDA, *Rapporti fra i dati... cit.*, p. 262.

<sup>(19)</sup> Risultano pubblicate, finora, sette statue-menhirs con motivo «ad ancora» capovolto: Genna Arrele I, Nuraghe Orrubiu II-III, V. Perda Iddocca II e VI, Barrili: cfr. EAD, *Arte e religione... cit.*, pp. 133-134 (ivi bibl. prec.).

<sup>(20)</sup> EAD., *Arte e religione... cit.*, p. 120, fig. 35, c (ivi bibl. prec.); è capovolto.

<sup>(21)</sup> G. TANDA, *Arte e religione... cit.*, I, p. 24.

<sup>(22)</sup> EAD., *Arte e religione... cit.*, II, p. 78, note 673 e 680.

Numerose appaiono anche le analogie tematiche con motivi attribuibili per lo più alla cultura di Filigosa, realizzati su monumenti (domus de janas) o in grotta. Si citano a questo riguardo i motivi ancoriformi di tipo B' IV IV<sup>(23)</sup>, incisi<sup>(24)</sup> o scolpiti<sup>(25)</sup>; i motivi antropomorfi di tipo B' I-II, incisi<sup>(26)</sup> o scolpiti; i motivi idoliformi incisi di Montessu - Santadi<sup>(27)</sup> o a bassorilievo di Monte Littu - Ossi<sup>(28)</sup>. Sono motivi attribuiti alla cultura di Filigosa, fatta eccezione per gli ultimi due, di cultura Ozieri.

Quanto alle analogie con particolari figurativi, a proposito delle spalle rialzate si osserva la stretta affinità «di linea» con gli idoli fittili da Sa Ucca de su Tintirriolu, di cultura Ozieri<sup>(29)</sup> (fig. 2,3,6). La spalla rettilinea è, invece, comune agli idoli a placca, intera o traforata (questi ultimi di cultura Filigosa)<sup>(30)</sup>. La rappresentazione dei piedi è nota da un motivo plastico da Sa Ucca de su Tintirriolu (fig. 3,2) e da un piede fittile da Perfugas, entrambi di cultura Ozieri<sup>(31)</sup>.

<sup>(23)</sup> EAD., *Arte e religione... cit.*, p. 24.

<sup>(24)</sup> A Sos Furrighesos - Anela IX, Tomba Branca-Cheremule, Tomba dell'Emiciclo e Tomba Nuova Ovest: cfr. EAD., *Arte e religione... cit.*, tab. 27,4, p. 133 (ivi bibl. prec.).

<sup>(25)</sup> EAD, *Arte e religione... cit.*, p. 133, fig. 35,1,4.

<sup>(26)</sup> Tipo B'I: nelle domus de janas di Tomba Branca-Cheremule e Tomba dell'Emiciclo-Oniferi; nella grotta del Bue Marino-Dorgali.

Tipo B'II: figura scolpita a falso rilievo della Tomba del Capovolto-Pontesecco; figure incise della stessa tomba e, inoltre, delle domus VIII-IX di Sos Furrighesos e Tomba Branca.

Tipo B'III: figure incise della Tomba dell'Emiciclo, Tomba Nuova Ovest, Tomba Branca e nella grotta del Bue Marino.

<sup>(27)</sup> E. ATZENI, *La Dea Madre... cit.*, tav. XXXV.

<sup>(28)</sup> G. TANDA, *Rapporti... cit.*, p. 262, fig. 103, a.

<sup>(29)</sup> Sono tre idoli, provenienti dalle trincee F3°, H1° ed H2°: il primo ed il terzo in contesto non sconvolto di cultura Ozieri. Cfr.: R. LORIA - D.H. TRUMP, *Le scoperte... cit.*, pp. 152-153, fig. 27-1-3, tav. XXXII, 1-2,4.

<sup>(30)</sup> Cfr. E. ATZENI, *La Dea Madre... cit.* Sulla cronologia degli idoli a placca traforata si registrano, in realtà, posizioni differenti: Atzeni li attribuisce alla cultura Ozieri (E. ATZENI, *La Dea Madre... cit.*, pp. 3-5, 68-69); Tanda (G. TANDA, *Arte Preistorica... cit.*, 1977, pp. 28-29; EAD, *Rapporti... cit.*, 1983, p. 261 e ss.), Contu (E. CONTU, *La Sardegna prenuragica*, 1988, in stampa) ed Antona (A. ANTONA RUJU, *Appunti... cit.*, pp. 132, 137-138) alla cultura di Filigosa.

<sup>(31)</sup> Per Sa Ucca de su Tintirriolu cfr. R. LORIA - D.H. TRUMP, *Le scoperte... cit.* Il piede fittile di cultura Ozieri da Perfugas è stato mostrato a chi scrive, nel 1979, dalla dott.ssa Paola Lampus, facente parte, allora, della Coop. Sarda CE.AR., gruppo

Numerosi appaiono i confronti europei ma poco utilizzabili, in genere, in quanto privi dell'indispensabile supporto della coincidenza cronologica (come verrà più avanti precisato).

Lo schema dell'orante, ad esempio, è attestato su ceramiche dell'Ungheria, a Szelevenin-Vadas (ceramica a nastro, V millennio a.C.)<sup>(32)</sup> e Vucedol (stile di Bukk, 5500-4500 a.C.)<sup>(33)</sup> o di Philacopì-Melo (2500-2000 a.C.)<sup>(34)</sup>.

La rappresentazione di figure in coppia, come a S. Vero Milis, è documentata nei Balcani, a Cascioarele (cultura di Gulmenitza: fine V millennio a.C.)<sup>(35)</sup>, a Gomolova<sup>(36)</sup> e Vinça<sup>(37)</sup> (cultura di Vinça, fase antica e media, V millennio a. C.), nell'arte schematica iberica<sup>(38)</sup>.

Quanto allo schema bitriangolare o «a clessidra», oggetto precipuo del presente lavoro, nella sua impostazione basale, a prescindere, quindi, dagli elementi che lo arricchiscono, variandolo e differenziandolo in senso non solo figurativo ma anche cronologico, si osserva la sua diffusione in un'area assai più vasta che va dalla Romania, a Train-Dealul Tîntînilor (fase tarda di Cucuteni: circa 4.000 a.C.)<sup>(39)</sup>, nella Russia

---

dislocato a Perfugas. L'interessante reperto è conservato nel magazzino dell'istituendo Museo Archeologico comunale di Perfugas.

<sup>(32)</sup> N. KALICZ, *L'âge de pierre et de cuivre en Hongrie*, Budapest 1970, tavv. 28-29; V. BORONEANT, *Le caractère magico-religieux de l'art Epipaléolithique du Sud-Ouest de la Roumanie*, «Valcamonica Symposium 72. Actes du Symposium International sur les religions de la Préhistoire, Capo di Ponte 1975», pp. 107-108, fig. 47.

Per la cronologia: S. PIGGOTT, *Europa antica. Dagli inizi dell'agricoltura all'antichità classica*, Torino 1976, pp. 57.

<sup>(33)</sup> P. LAVIOSA ZAMBOTTI, *Le più antiche culture agricole europee*, Milano 1943, tavv. XXX/2,5; XXXI, 17. Cronologia da M. GIMBUTAS, *The Gods and Goddesses of Old Europe 7000 to 3500 B.C.*, London 1974, p. 19,

<sup>(34)</sup> CH. ZERVOS, *L'art des Cyclades*, Paris 1957, p. 9, figg. 171-172.

<sup>(35)</sup> M. GIMBUTAS, *The Gods... cit.*, p. 245, fig. 243; su Gulmenitza sono note due datazioni C 14: 4350 e 4450 ± 120 B.C..

Inoltre V. DUMITRESCU, *L'arte preistorica in Romania fino all'inizio dell'età del ferro*, «Origines», Firenze 1972, tav. 52,1.

<sup>(36)</sup> M. GIMBUTAS, *The Gods... cit.*, figg. 100-101.

<sup>(37)</sup> EAD., *The Gods... cit.*, figg. 86 e 92.

<sup>(38)</sup> Ad esempio al Castillo (O. ACANFORA, *Pittura dell'età preistorica*, Milano 1960, p. 244) e La Viñas (EAD., *Pittura... cit.*, pp. 246 e 252).

<sup>(39)</sup> M. GIMBUTAS, *The Gods... cit.*, p. 15, figg. 92,110; V. DIMITRESCU, *L'arte... cit.*, figg. 1-4, tav. XXVIII.

meridionale, su una stele di cultura Usatova (3.000 a.C.) <sup>(40)</sup>, in Bulgaria, a Grotta Magourata (eneolitico bulgaro) <sup>(41)</sup>, a Melo (Philacopi: 2500-2000 a.C.) <sup>(42)</sup>, a Malta (Tarxien, 2430  $\pm$  150) <sup>(43)</sup>, alla Spagna, nella Sierra Morena <sup>(44)</sup> e nel Bacino della Guadiana (eneolitico, II metà del III millennio a.C.) <sup>(45)</sup>, al Portogallo, a Velez Bianco e Lapa do Bugio (eneolitico: II metà del III millennio a.C.) <sup>(46)</sup>.

Un'area più ristretta, invece, a quanto ci è dato di sapere, è interessata da un elemento distinto notato in due figurine sarde, la testa trapezoidale. Questa forma peculiare è, infatti, presente nell'Asia Minore su idoli <sup>(47)</sup>, a Malta in figurine incise su ceramiche di stile Zebbug (Zebbug: 3190  $\pm$  150 a.C.) <sup>(48)</sup> e su idoli da Skorba (Red Skorba:

<sup>(40)</sup> V. BORONEANT, *Le caractère magico-religieux... cit.*, fig. 48, p. 108.

<sup>(41)</sup> ID., *Le caractère... cit.*, p. 108.

Per la cronologia cfr. E. ANATI, *Magourata Cave, Bulgaria*, «Boll. Camuno di Studi Preistorici» VI (1971), pp. 83-107, figg. 39, 49-50, 53, 68.

<sup>(42)</sup> Cfr. nota 34.

<sup>(43)</sup> J.D. EVANS, *Segreti dell'antica Malta*, Milano 1961, Pl. 85; ID., *The Prehistoric Antiquities of the Maltese Islands*, London 1971, Pl. 47,6, fig. 67.

<sup>(44)</sup> Ad esempio alla Covatilla del Rabanero (H. BREUIL, *Les peintures rupestres schématiques de la Péninsule Ibérique*, III, Sierra Morena, Imprimerie de Lagny 1933, p. 67, fig. 32), al Riparo del Monje (ID., *Les peintures... cit.*, III, p. 73, fig. 35, Pl. XXXIII), alla Cueva de la Sierpe (ID., *Les peintures... cit.*, III, p. 37), ad El Escorialajo (ID., *Les peintures... cit.*, III, p. 91, fig. 47, Pl. XXXVII, 1-2, 4-5). Per la cronologia dell'Eneolitico della Penisola Iberica cfr. M. ALMAGRO GORBEA, *Las fechas del C 14 para la Prehistoria y la Arqueología peninsular*, «Trabajos de Prehistoria», 27, pp. 9-43. In questo lavoro vengono riportate alcune datazioni C 14 (non calibrate) sull'Eneolitico: Los Millares sep. 19, 2430  $\pm$  120 e 2345  $\pm$  85; Almizaraque, 2200  $\pm$  120; Cueva encantada do Martis, 2530  $\pm$  250 e 1620  $\pm$  250; Ereta del Pedregal, 1980  $\pm$  250.

<sup>(45)</sup> Ad es. a Puerto Palacios (Almaden) (H. BREUIL, *Les peintures... cit.*, II, Basin du Guadiana, 1933, p. 5, fig. 4), a Las Moriscas (ID., *Les Peintures... cit.*, II, p. 88, fig. 27), a Las Viñas (Zarza-Junto-Alange) (ID., *Les Peintures... cit.*, II, p. 121, fig. 38).

<sup>(46)</sup> Motivo inciso su un vaso almeriano da Velez Blanco o su osso (O. ACANFORA, *Pittura... cit.*, pp. 201-203, ivi bibl. prec.) oppure su una placchetta di schisto da Lapa do Bugio (V. PINGEL, *Beziehungen zum Westlichen Mittelmeer*, «Kunst und Kultur Sardiniens vom Neolithikum bis zum Ende der Nuraghenzeit», Milano 1980, pp. 162, Abb. 119).

<sup>(47)</sup> Nell'idolo di Dietsenhausen (W. TORBRÜGGE, *L'arte europea delle origini. Preistoria e Protostoria*, Milano 1969, p. 62.

<sup>(48)</sup> J.D. EVANS, *Segreti... cit.*, pp. 52-53, figg. 5c e 6a (dalla tomba 4 di Zebbug); ID., *The Prehistoric... cit.*, fig. 67.

3225 ± 150 d.C.)<sup>(49)</sup>; è caratteristica di alcuni idoli cicladici da Naxos e Syros<sup>(50)</sup>, ma è altrettanto peculiare ed assai più frequente nell'arte schematica<sup>(51)</sup> e negli idoli o placchette-idolo della Penisola iberica (II metà del III millennio a.C.)<sup>(52)</sup>.

Una valutazione più approfondita, sotto l'aspetto cronologico, del complesso delle analogie figurative europee più sopra evidenziate, sembra indicare l'esistenza non di un'unica area bensì di aree diverse e ben distinte non solo geograficamente ma anche cronologicamente:

- 1, area balcanica (V-IV millennio a.C.);
- 2, Sardegna (fine IV-I metà del III millennio a. C.);
- 3, area cicladica (post 2700 a.C.: I metà del III millennio a.C.);
- 4, area iberica (II metà del III millennio a. C.);
- 5, Malta (II metà del III millennio a.C.).

Si sottolineano, pertanto, i seguenti dati:

- parziale coincidenza tra le aree 1 e 2, tra la 2 e la 3, tra la 2, la 4 e la 5;
- anteriorità dell'area 1;
- posteriorità delle aree 4 e 5;
- contemporaneità (sia pure parziale) tra le aree 2 (esiti finali della cultura Ozieri), 3 e le aree 4-5.

Sembra, quindi, possibile, accorpendo le aree minori (sulla base di quanto più sopra evidenziato), individuare due aree più vaste di diffusione:

A, l'area più antica, legata alla Sardegna;

<sup>(49)</sup> ID., *The Prehistoric... cit.*, Pl. 34, 2a,d; fig. 67, p. 38.

<sup>(50)</sup> CH. ZERVOS, *L'Art des Cyclades*, Paris 1957, da Syros (Pl. 244-245, 247, 250-251, 254-255) e da Naxos (Pl. 40-42, 158).

<sup>(51)</sup> Cfr. note 44-45; inoltre alla Piedra Escrita-Sierra Morena (H. BREUIL, *Les peintures... cit.*, III, p. 85, figg. 42-43), a Escorialejo (ID., *Les peintures... cit.*, III, p. 91, fig. 47).

<sup>(52)</sup> V. PINGEL, *Beziehungen... cit.*, p. 162, Abb. 119; O. ACANFORA, *Pittura... cit.*, pp. 201, 216; G. STACUL, *La Grande Madre. Introduzione all'arte neolitica in Europa*, Roma 1963, figg. 94-95; pp. 93-94.

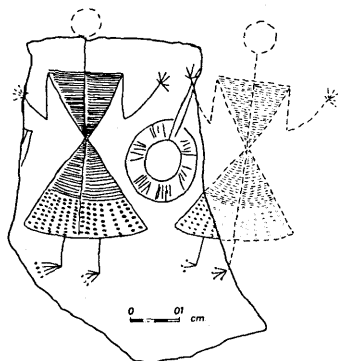
B, l'area più recente, interessante la Sardegna (esiti evoluti e finali di cultura Ozieri), l'area cicladica, Malta e la Penisola Iberica, ristretta, sul piano cronologico, al periodo 2700-2300 a.C., cioè al Neolitico Recente ed alla fase iniziale dell'età del Rame.

L'interpretazione storica di queste elaborazioni si presenta assai difficile per numerosi aspetti: definizione geografica, cronologia, eventuali raccordi tra aree. Attribuire, infatti, un significato storico all'area A, porta ad ammettere l'esistenza di relazioni tra l'area balcanica e la Sardegna<sup>(3)</sup>. Allo stato attuale della ricerca tale ipotesi non ha il supporto non solo di elementi di prova ma neppure di indizi consistenti. Pertanto la spiegazione del fenomeno analogico può rientrare tra i fenomeni di convergenza. Potrebbe, quindi, trattarsi di analogie figurative individuali come risposte figurative di comunità umane che abbiano agito in contesti socio-economici affini ma storicamente lontani. Potrebbe, però, trattarsi anche di risposte collocabili al di là di qualsiasi similarità di contesto, ponendosi fuori dell'esegesi storica.

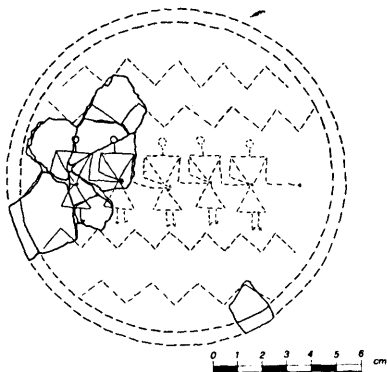
Esistono difficoltà interpretative anche per l'area B. L'ipotesi di accorpamento proposta, infatti, mentre sottintende una priorità cronologica sarda nell'elaborazione dei motivi figurativi in argomento (lasciando aperto il problema dell'origine dei motivi e, di conseguenza, dell'eventuale raccordo con l'area A), non rivela, però, elementi che spieghino o suggeriscano i meccanismi (e la loro natura) della conseguente trasmissione dei motivi nelle altre aree che, in apparenza, appaiono dipendenti dall'area sarda (comunque posteriori, almeno in parte, ad essa). Tanto si osserva se si pone la tesi dell'esistenza di una trasmissione di motivi figurativi dalla Sardegna nelle aree interessate (ipotesi difficilmente sostenibile in quanto priva di elementi probatori).

---

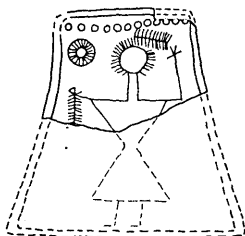
<sup>(3)</sup> A proposito della cultura Ozieri De Marinis nota «tracce di influenze balcaniche sia nelle forme vascolari che negli stili ornamentali (soprattutto Vinča e Butmir)» (B. BAGOLINI-R. DE MARINIS, *Scoperte di arte neolitica al Riparo Gaban (Trento)*, «Boll. del Centro Camuno di Studi Preistorici», 10 (1973), p. 72). Il medesimo A. ritiene che la figura dell'orante di Tomba Branca (cfr. note 24, 26) e di Sion, Valcamonica, Valtellina, Lengyel, Vinča e Cucuteni A2 siano in rapporto tra loro (ID., *Scoperte... cit.*, p. 73). Allo stato attuale quest'ipotesi, assai suggestiva, non sembra essere sostenuta da validi elementi.



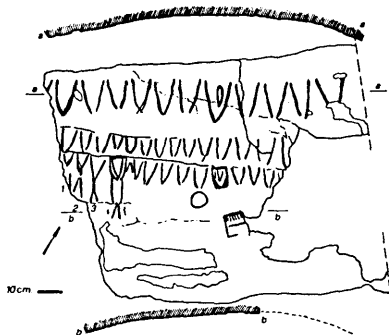
1



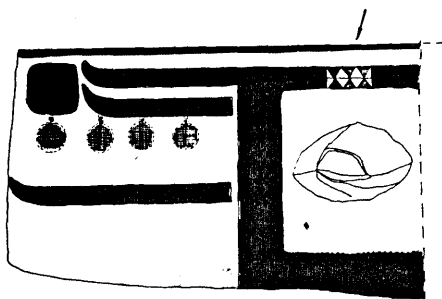
2



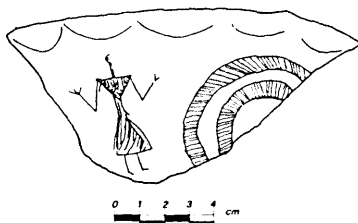
3



4

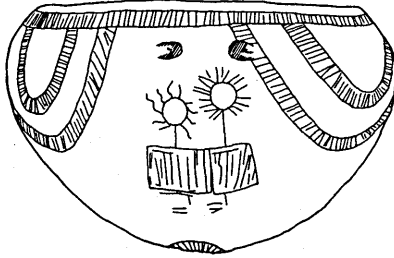


5

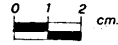
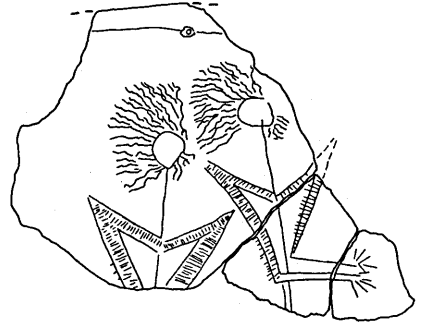


6

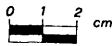
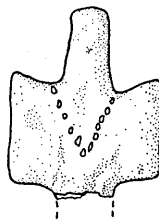
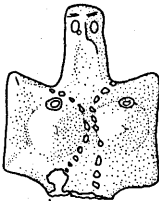
Fig. 1. Motivi «a clessidra» incisi su ceramica: 1, Monte Majore-Thiesi; 2, Monte d'Accoddi-Sassari; 3, Conca Illonis-Cabras; 6, Sa Ucca de su Tintirriolu-Mara. Motivi eseguiti su parete: 4, Tisiennari-Bortigiadas; 5, Mandra Antine-Thiesi.



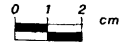
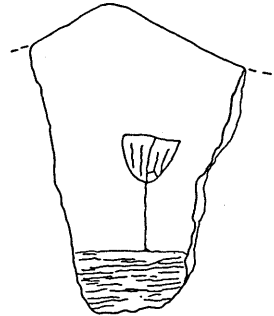
1



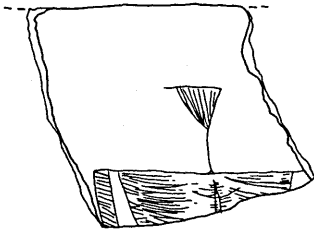
2



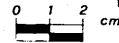
3



4



5



6

Fig. 2. *Motivi incisi su ceramica*: 1, San Vero Milis; 2, Sa Ucca de su Tintirriolu-Mara n. 3; 4, Sa Ucca de su Tintirriolu n. 4; 5, Sa Ucca de su Tintirriolu n. 5. *Figurine fittili*: 3 e 6, da Sa Ucca de su Tintirriolu.

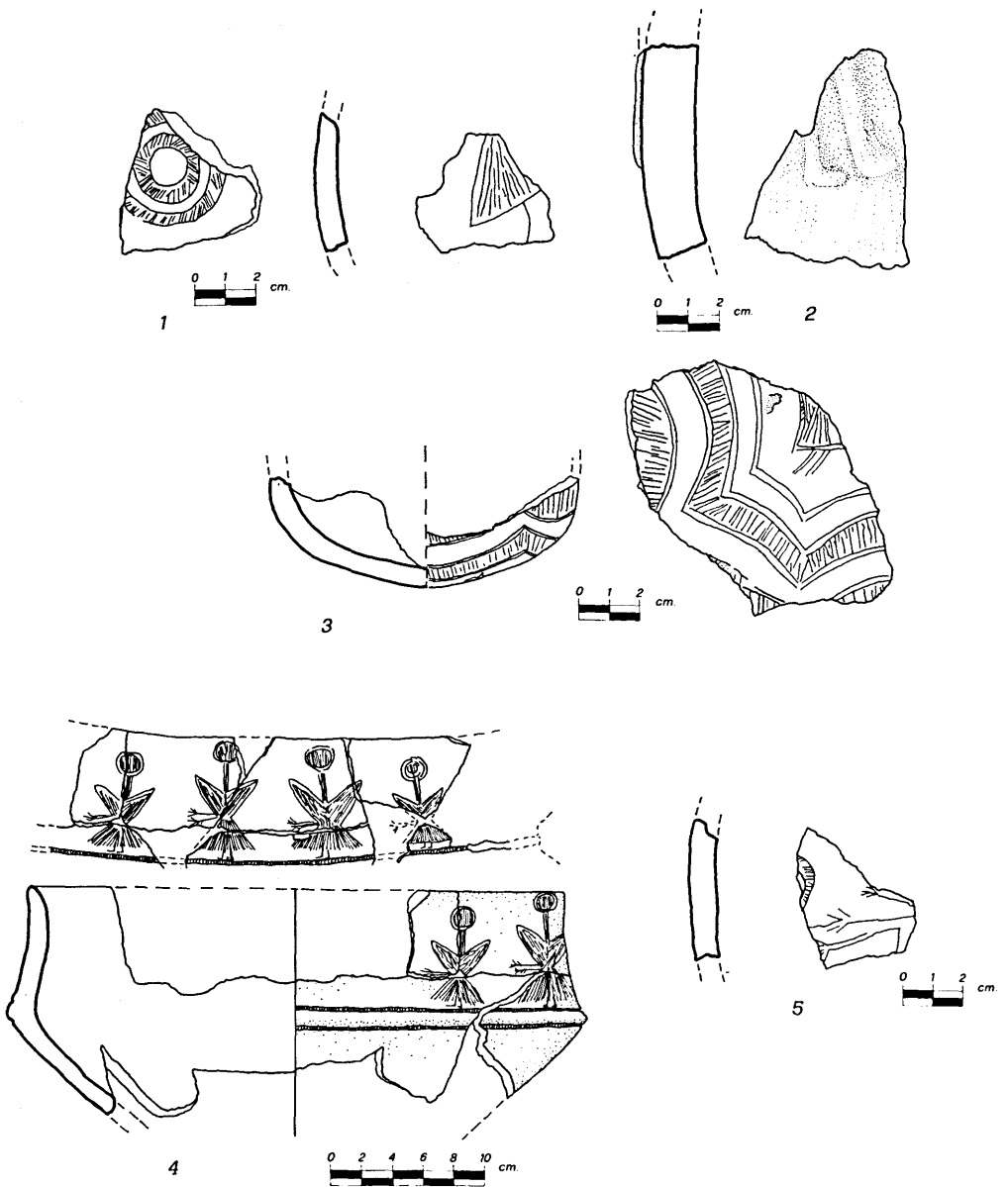


Fig. 3. *Motivi incisi su ceramica*: 1, Sa Ucca de su Tintirriolu-Mara n. 6; 3, Sa Ucca de su Tintirriolu n. 7; 4, Sa Ucca de su Tintirriolu n. 1; 5, Sa Ucca de su Tintirriolu n. 8. *Decorazione plastica*: 2, Sa Ucca de su Tintirriolu.

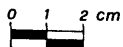
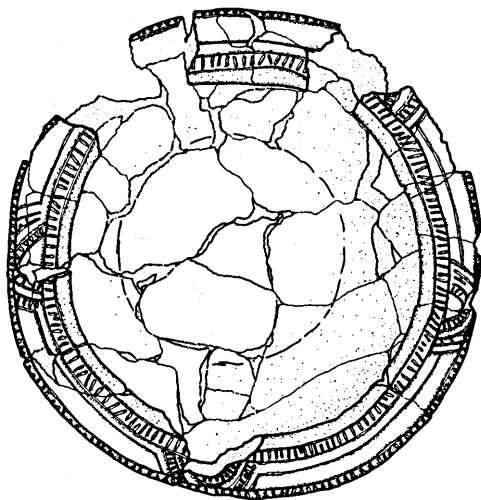
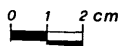
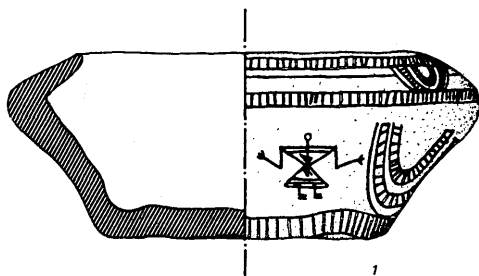


Fig. 4. Pisside da Cuccuru s'Arrius-Cabras (?): 1, prospetto e sezione; 2, visione dall'alto.

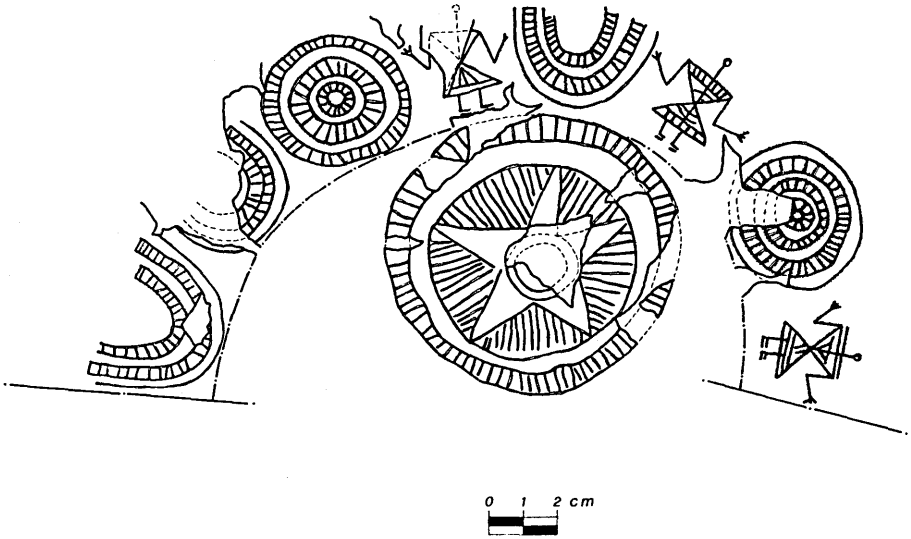
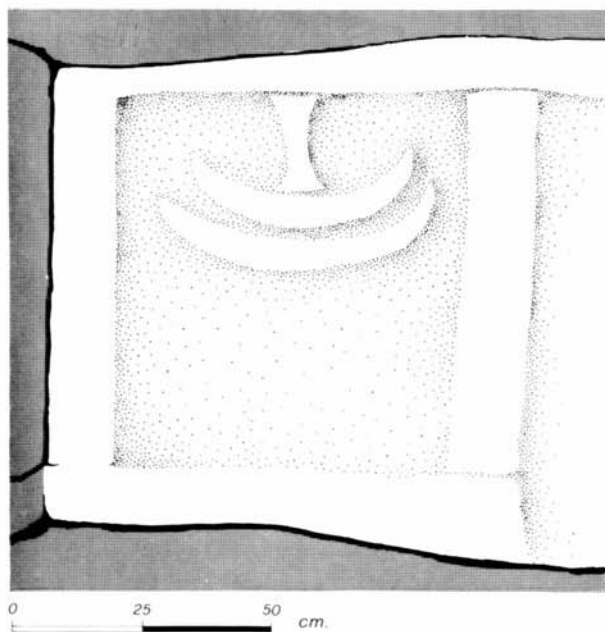


Fig. 5. Sviluppo della decorazione incisa sulla superficie esterna della pisside da Cuccuru s'Arriu (cat. 20).



1



2

Fig. 6. 1, motivi «a clessidra» incisi sulla parete della domus de janas di Tisiennari-Bortigiadas; 2, motivo a clessidra scolpito della domus de janas di Mesu 'e Montes II-Ossi.

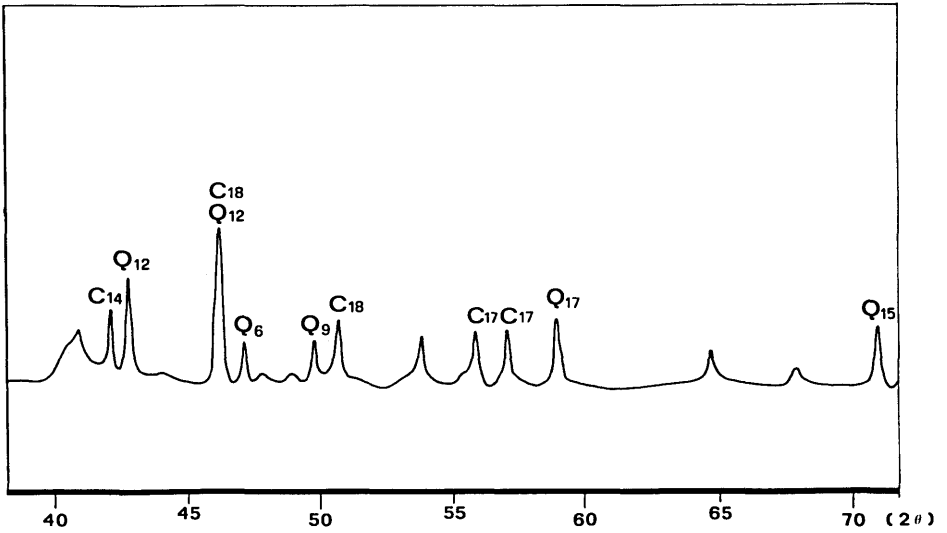
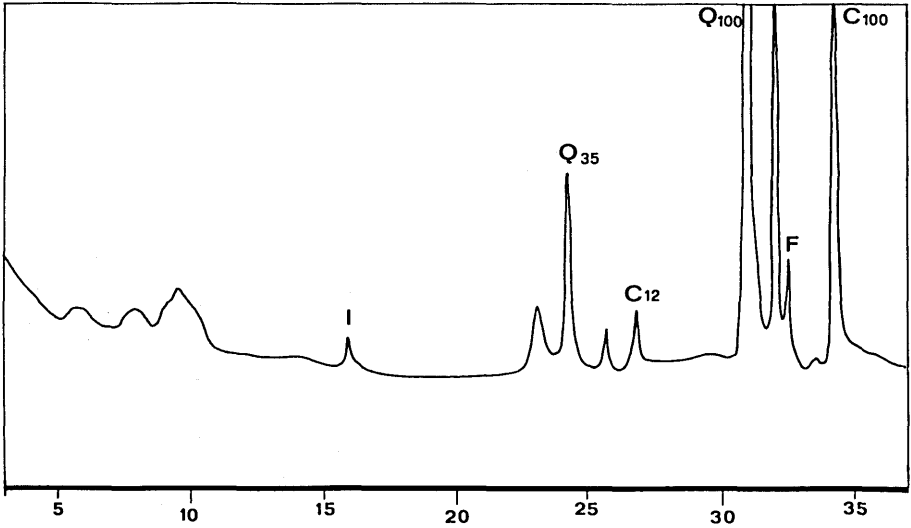


Fig. 7. Diffratogramma di un campione ceramico da Cuccuru s'Arriu-Cabras (cat. 20).

I = Illite; Q = Quarzo; F = Feldspati; C = Carbonato di calcio.

Campo 2 Theta: 3 73 1

Parametri: 5 10 100

Scala cps: 1000.

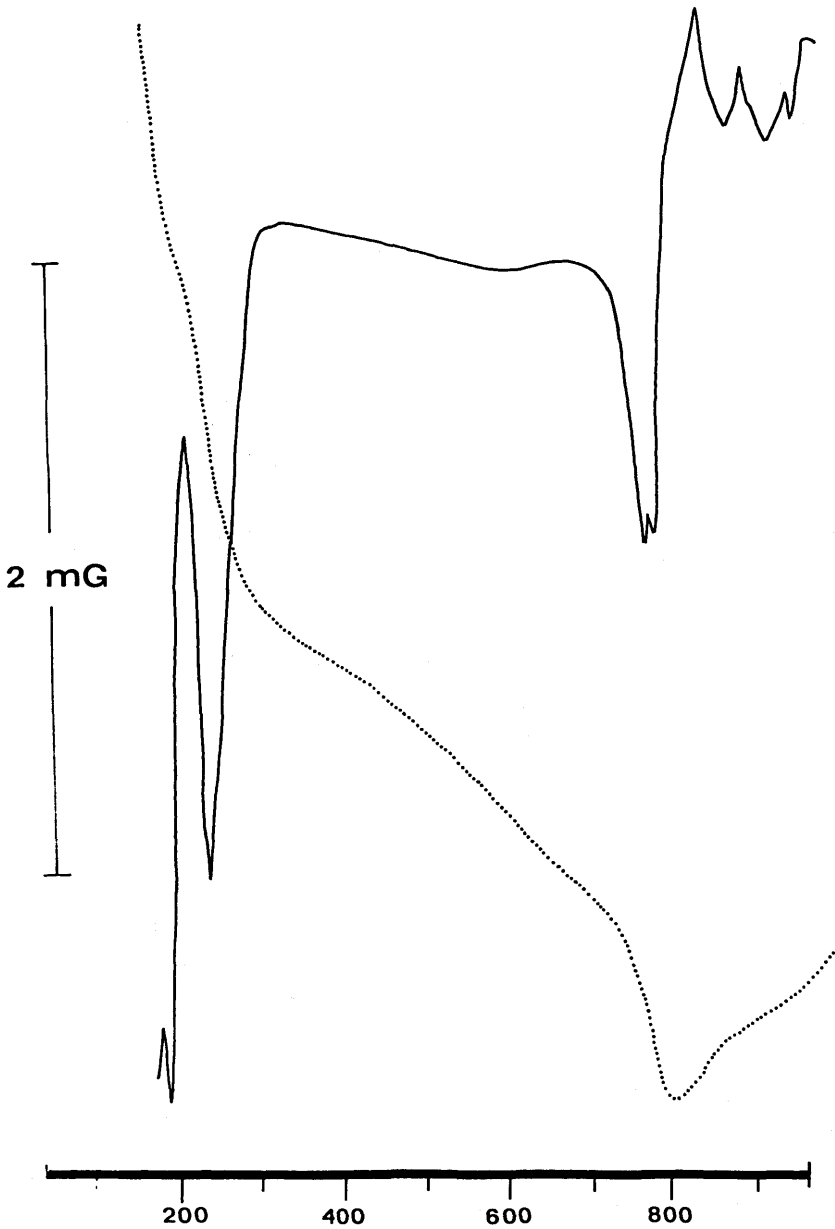


Fig. 8. Analisi Termogravimetrica: grafico relativo ad un campione ceramico da Cuccuru s'Arriu-Cabras.

A questo punto della trattazione mi pare opportuno osservare che i problemi sollevati non trovano soluzioni convincenti forse perché il quadro tradizionale della cultura Ozieri, in cui trovano la loro collocazione i motivi figurativi «a clessidra», mutato a seguito delle grandi scoperte effettuate negli ultimi dieci anni <sup>(24)</sup>, appare caratterizzato da vuoti, da apparenti contraddizioni ed incongruenze. È sembrato perciò opportuno ai paletnologi che operano in Sardegna riesaminare, per una verifica doverosa, alcuni problemi riguardanti questa cultura; ad esempio la sua origine, lo sviluppo, l'articolazione in fasi, le relazioni esterne e gli esiti finali <sup>(25)</sup>.

La verifica è appena iniziata: non resta che aspettarne i risultati, augurandosi che siano fruttuosi, utili, quindi, per una più puntuale interpretazione storica della cultura Ozieri e, in particolare, per risolvere o avviare a soluzione qualcuno dei problemi delineati a proposito dei motivi figurativi in argomento.

#### 4. Il significato.

Alcune caratteristiche dei materiali e dei monumenti decorati forniscono utili suggerimenti sul significato e sul valore dei motivi stessi.

A proposito delle ceramiche, a suo tempo è stata sottolineata la presenza di figurazioni antropomorfe non solo all'esterno dei recipienti ma anche all'interno (cfr. p. 213). Questa circostanza singolare, unita alle caratteristiche delle ceramiche — impasti fini e ben cotti oppure poco cotti (e perciò poco resistenti), trattamento generalmente accurato delle superfici (in generale ben lucidate) raffinatezza e minuziosità delle decorazioni — fa escludere un uso abituale di quei recipienti e propendere, invece, per un uso straordinario.

Sulla loro funzione qualche indizio viene dalla tipologia vascolare. L'assenza dei vasi da cucina e dei contenitori di derrate, la presenza esclu-

---

<sup>(24)</sup> Nelle grotte di Sa Ucca de su Tintirriolu (R. LORIA - D.H. TRUMP, *Scoperte... cit.*), Filiestru (D.H. TRUMP, *La grotta... cit.*), e Corbeddu-Oliena (P.Y. SONDAAR - P.L. DE BOER - M. SANGES - T. KOTSAKIS - D. ESU, *First Report on a Paleolithic Culture in Sardinia*, «B.A.R.» - S229 (1984), «The Deya Conference of Prehistory», pp. 30-47).

<sup>(25)</sup> G. TANDA, *Beziehungen zum östlichen Mittelmeer*, «Kunst und Kultur Sardiens vom Neolithikum bis zum Ende der Nuraghenzeit», Karlsruhe 1980, pp. 171-179; EAD., *Rapporti... cit.*, pp. 261-279.

siva di forme aperte e di dimensioni per lo più medie o elevate (Sa Ucca1: diam. cm 31; M. d'Accoddi: diam. cm 31,2), la prevalenza delle ciotole (n. 5) e dei vasi a cestello (n. 4) sulle altre forme suggeriscono l'ipotesi di una ceramica di lusso e di rappresentanza.

Completano il quadro degli indizi la funzione dei luoghi di ritrovamento e le caratteristiche strutturali dei motivi stessi.

I materiali provengono, infatti, dalla grotta culturale di Sa Ucca de su Tintirriolu (n. 8); dall'altare di M. d'Accoddi (n. 1); da domus de janas (n.3); dalla grotta di M. Maiore (n. 1) (la cui funzione non è stata ancora del tutto chiarita) <sup>(6)</sup>; dai villaggi di Cuccuru s'Arriu e di Conca Illonis (n. 2), in rinvenimento sporadico <sup>(7)</sup>. È, quindi, certa la loro provenienza *prevalentemente* da luoghi di culto (in tre casi funerario).

La pertinenza di questa ceramica al culto (ma senza possibilità di precisare, allo stato attuale, la natura di tale culto e la funzione specifica degli oggetti), sembra, quindi, l'ipotesi più attendibile.

D'altronde i motivi stessi, esaminati nelle caratteristiche strutturali, confermano quest'ipotesi. Le figurine intere, infatti, sono rappresentate in atteggiamento di preghiera oppure di danza, presumibilmente rituale o, comunque, legata ad usi di carattere sacro. La loro ripetitività è il chiaro segno di questo legame rituale.

Riguardo ai motivi delle domus de janas — e di Tisiennari, in particolare — il rapporto esistente con le figurine incise sulle ceramiche e la loro esecuzione sulle pareti di una tomba portano alle medesime conclusioni.

### 5. *Aspetti socio-economici.*

Le figure antropomorfe forniscono indizi, come più sopra è stato affermato, su alcuni aspetti socio-economici della vita delle comunità di cultura Ozieri. Testimoniano, infatti, con l'evidenza della rappresen-

---

<sup>(6)</sup> A causa dello sconvolgimento di gran parte del deposito: cfr. A. FOSCHI, *Il Neolitico antico della Grotta Sa Korona di Monte Majore (Thiesi, Sassari). Nota preliminare*, «Le Neolitique Ancien Méditerranéen. Actes du Colloque International de Préhistorie», Montpellier 1981», Montpellier 1982, pp. 339-346).

<sup>(7)</sup> Pare assai probabile che all'interno dei villaggi esistesse un'area sacra, dedicata al culto delle divinità: cfr. G. TANDA, *L'arte delle domus de janas... cit.*, p. 100-110 (ivi bibl. prec.).

Non si esclude, pertanto, che le ceramiche in argomento provengano da aree di questo tipo.

tazione figurativa, l'esistenza di un artigianato tessile assai progredito, specializzato anche nella tessitura di stoffe di lusso e nella confezione di abiti dello stesso livello. Sono purtroppo poco numerosi i documenti utili per la ricostruzione storica di questo artigianato sia sul piano particolare (fibre usate, tecniche e strumenti per la tessitura, per il ricamo e per la colorazione) sia sul piano generale (la natura e l'organizzazione produttiva). Nondimeno l'interpretazione degli scarsi dati, alla luce delle acquisizioni note d'ambito mediterraneo ed europeo, ci consente di arrivare ad una ricostruzione per grandi linee.

Anche fuori della Sardegna le più antiche testimonianze sull'uso di stoffe per addobbi di abitazioni o per abiti sono di natura figurativa; risalgono al Mesolitico, all'arte del Levante Spagnolo (Riparo Cogul, Alpera, Minateda) <sup>(58)</sup> o al Neolitico Antico e Medio [Çatal Hüyük <sup>(59)</sup>, Ljubljana-Iugoslavia <sup>(60)</sup>].

Altra interessante documentazione è successiva (Neolitico Recente ed Età del Rame) e di vario tipo: addobbi (ad es. incisioni dell'*allée couverte* di Göhlitzsch-Mesemburgo (Germania) <sup>(61)</sup>, impronte di tessu-

---

<sup>(58)</sup> O. ACANFORA, *Pittura... cit.*, p. 157; H. MASUREL, *Les premiers tissus*, «Archeologia», n. 188, marzo 1984, p. 46 e segg. La scena è denominata «La danza delle donne»; vi sono raffigurati personaggi femminili in rosso e nero, con gonna di media lunghezza scampanata verso l'orlo.

<sup>(59)</sup> Enciclopedia dell'Arte Antica, Classica e Orientale, VII (1966), p. 762, voce «tessuti».

Nel livello VII sono stati trovati otto sacelli, dei quali due (i nn.6 e 7) presentano pareti dipinte con motivi tipici dei tessuti.

<sup>(60)</sup> H. MASUREL, *Les premiers tissus*, o.c., p. 46: figurina fittile vestita con abito decorato a motivi geometrici dello stesso tipo di quelli realizzati sulle ceramiche.

<sup>(61)</sup> H. BREUIL, *Les peintures rupestres... cit.*, I, Au Nord du Tage, p. 63, fig. 39; J.D. CLARK, *Europa Preistorica, Gli aspetti della vita materiale*, Torino 1969, p. 263, fig. 131.

I disegni sono per lo più zig-zag orizzontali o verticali, disposti su fasce. Particolarmente interessante appare il motivo a «V» quadruplico ricorrente sotto la linea del soffitto. Tale motivo richiama la fascia a denti di lupo realizzata a bassorilievo, sotto la linea del soffitto, su due pareti laterali della tomba II di Mesu 'e Montes-Ossi (G. TANDA, *L'arte delle domus de janas... cit.*, pp. 142-147, fig. 29 d). Non si esclude che tale fascia abbia il medesimo significato delle incisioni a «V» ricorrente di Göhlitzsch, cioè che possa interpretarsi come parte di addobbo di pareti decorate. D'altronde la concezione della tomba come traduzione in roccia della casa del vivo è ormai un dato acquisito per la preistoria della Sardegna. Su questa linea l'ipotesi su Mesu 'e Montes testè avanzata appare attendibile. Per la sua discussione e per una verifica ed un esame dei dati finora

ti sulle ceramiche <sup>(62)</sup>, fibre o frammenti di tessuto recuperati o rinvenuti in scavo <sup>(63)</sup>.

Risultano ampiamente documentati fin dal Neolitico anche gli strumenti per la lavorazione delle fibre, per la loro filatura e tessitura <sup>(64)</sup>. Il telaio verticale è attestato sia dai pesi sia da rappresentazioni figurate (ma su urne halstattiane <sup>(65)</sup>, in tempi piuttosto tardi, quindi). Di que-

editi sull'argomento si rimanda all'articolo G. TANDA, *La tomba II di Mesu 'e Montes (Ossi-Sassari)*, in corso di elaborazione.

Su una delle pareti dell'allée di Göhlitzsch sono incisi, a lato delle fasce di motivi, un arco ed una faretra piene di frecce: sono le armi a disposizione del defunto. L'uso è documentato anche per la Sardegna. Si vedano, in proposito: G. TANDA, *L'arte delle domus de janas... cit.*, fig. 5, 3 e, inoltre, EAD., *Arte e religione... cit.*, II, p. 130 e segg.

<sup>(62)</sup> La cultura della ceramica a cordicella, così denominata per la tipica decorazione eseguita per impressione di una cordicella, presumibilmente fatta di fibre vegetali, sulla pasta fresca (Enciclopedia dell'Arte Antica, Classica e Orientale, voce «ceramica a cordicella», II (1959), pp. 827-828; V. CHILDE, *L'alba della civiltà europea*, Torino 1971, p. 188 e segg.) è una dimostrazione, di per sè, della consuetudine di filare e torcere fibre.

Impronte di tessuti su ceramiche sono note da varie località europee. Alcuni esemplari sono conservati presso il Museo delle fibre tessili di Nümunster (H. MASUREL, *Les premiers tissus... cit.*, pp. 46-47; L. VOGT, *Geflechte und Gewebe der Steinzeit*, Basel 1937; ID., *Vanneries et tissus à l'Age de la Pierre et du Bronze en Europe*, Les Cahiers Ciba n. 15 (1948). La conoscenza e l'uso dell'intreccio delle fibre vegetali sono, parimenti, testimoniati dalle impronte di stuoie nei vari tipi conosciuti (a spirale, ad intreccio attorcigliato, a diagonale, a scacchi) riconosciute in Europa (J.D. CLARK, *Europa preistorica... cit.*, pp. 286-287, fig. 130).

<sup>(63)</sup> Trovati per lo più in Svizzera, provenienti da depositi lacustri neolitici. Le fibre note sono vegetali (ortica e soprattutto lino; nessun reperto di lana è stato, finora, recuperato).

Si citano alcuni di questi ritrovamenti, assai famosi: il frammento da Irgenhausen (J.D. CLARK, *Europa preistorica*, p. 224; H. MASUREL, *Les premiers tissus ... cit.*, pp. 48-49), conservato presso il Museo di Zurigo, studiato e riprodotto, in via sperimentale, dal Vogt (cfr. *supra*); quello del Musée des Antiquités Nationales de Saint Germain en-Laye e del Musée d'Art et d'Histoire-Gènevè (H. MASUREL, *Les premiers tissus ... cit.*, pp. 48-49), dal Lago di Paladru, a Charavines.

Sono noti anche i frammenti di stuoie dei tipi più sopra nominati (cfr. nota 62) e da varie parti d'Europa: dalla Spagna (Los Murcielagos), dall'Italia settentrionale, dalla Svizzera, dalla Germania, Danimarca, Britannia ecc. (J.D. CLARK, *Europa preistorica... cit.*, pp. 286-287).

<sup>(64)</sup> J.D. CLARK, *Europa preistorica... cit.*, pp. 293-297.

<sup>(65)</sup> ID., *Europa preistorica... cit.*, p. 296, fig. 133.

Giustamente il Clark osserva che il peso in terracotta è un indizio non una prova certa dell'esistenza del telaio verticale, in quanto i pesi venivano usati anche per altri scopi (pesca), così come la sua assenza non è la prova che non esistesse il telaio con pesi (infatti al posto dei pesi in terracotta potevano essere usate delle pietre).

sta ampia documentazione la Sardegna possiede ben poco: sono note solamente impronte di stuoie su basi di vasi fittili <sup>(66)</sup> e di un tessuto di lino dal villaggio di S. Vittoria-Nuraxinieddu <sup>(67)</sup>, pesi da telaio <sup>(68)</sup> e fusaiole <sup>(69)</sup> di varia tipologia. Questi reperti, tenuto conto sia delle analogie figurative sia del quadro materiale più sopra riassunto sull'argomento, permettono di delineare anche per la Sardegna un'ipotesi di artigianato tessile non molto diversa da quella europea, per quanto riguarda gli aspetti evidenziati finora (fibre, tessuti, tecniche e strumenti di tessitura). Sembra, pertanto, che fossero conosciute ed utilizzate sia le fibre vegetali [certamente il lino selvatico, il *linum angustifolium* pianta endemica sarda <sup>(70)</sup>; non si esclude l'ortica <sup>(71)</sup>] che quelle animali (peli di capridi e cervidi filati). Dei tipi di telaio era certamente usato quello verticale (come dimostrerebbero i pesi).

Per quanto concerne la natura e l'organizzazione produttiva, l'assenza di dati materiali (ad esempio resti di locali adibiti per la tessitura su larga scala, come le baracche per la tessitura halstattiane di Goldberg, presso Neresham) <sup>(72)</sup> porta a supporre un sistema produttivo su scala limitata o, al massimo, per piccoli gruppi.

---

<sup>(66)</sup> Ad esempio su ceramiche del neolitico, da Puisteris e Conca Illonis (G. LILIU, *La civiltà... cit.*, tav. III b).

<sup>(67)</sup> F. CHERCHI - PABA, *Evoluzione storica dell'attività industriale agricola caccia e pesca in Sardegna*, I, 1974, pp. 98 e 101-102. Il Paba ritiene che queste impronte riguardino un fine tessuto a reticolo semplice «identico a quello reperito nelle palafitte di Robenhausen» (F. CHERCHI - PABA, *Evoluzione Storica... cit.*, pp. 97 e 102).

<sup>(68)</sup> Di forma troncopiramidale (come quello pubblicato nel presente lavoro), piramidale, a navicella (E. ATZENI, *La Dea Madre... cit.*, fig. 6), a rene (E. CONTU - M. FRONGIA, *Il nuovo Museo... cit.*, p. 23, tav. III f).

<sup>(69)</sup> Numerose ad esempio a M. d'Accoddi, dagli scavi dell'altare preistorico (ID., *Il nuovo Museo... cit.*, p. 23) e nella grotta di Sa Ucca de su Tintirriolu (R. LORIA - D.H. TRUMP, *Le scoperte... cit.*, fig. 37).

<sup>(70)</sup> È, infatti, presente in tutte le regioni della Sardegna: evidentemente è una pianta acclimatata e adattata. Compare in tutte le zone aride del Mediterraneo: di qui si sarebbe diffuso nel resto d'Europa (F. CHERCHI - PABA, *Evoluzione... cit.*, p. 29).

<sup>(71)</sup> Come per l'Europa: J.D. CLARK, *Europa preistorica... cit.*, p. 289).

<sup>(72)</sup> Di tempi successivi alla cultura Ozieri. Per le baracche halstattiane cfr. J.G.D. CLARK, *Europa preistorica... cit.*, p. 296 (ivi bibl. prec.).

Resta un ultimo problema: chi è rappresentato nelle figurine? Sono, intanto, per lo più, personaggi femminili, fatta eccezione per gli individui di Sa Ucca 3, maschili, in quanto forniti di barba.

Gli uni e gli altri sono raffigurati in atteggiamento statico e ripetitivo, di danza e di preghiera. Questa peculiarità denuncia il collegamento con la sfera culturale.

Non si esclude, pertanto, che in queste figurazioni antropomorfe siano adombrati personaggi di rango religioso oppure personaggi comuni, impegnati però nell'esecuzione di cerimonie e rivestiti, per questo, di abiti adeguati alla circostanza sacra.

I disegni delle figg. 1-3 sono opera di Roberta Meloni, su originali di vari Autori; quelli delle figg. 4-5 sono dovuti interamente a Franco Satta; quelli delle figg. 6,2 e 7-8 a Francesco Carta.

*Provenienza degli originali.*

- Fig. 1: 1,6, R. LORIA - D. TRUMP, *Le scoperte ... cit.*; 2,4, G. TANDA, *Le incisioni ... cit.*;  
3, E. ATZENI, *La Dea Madre ... cit.*;  
5, E. CONTU, *Tombe dipinte ... cit.*;  
Fig. 2: 1, E. ATZENI, *Aspetti e sviluppi ... cit.*;  
2-6, R. LORIA - D. TRUMP, *Le scoperte ... cit.*;  
Fig. 3: 1,3-5, R. LORIA - D. TRUMP, *Le scoperte ... cit.*;  
2, inedito

*Proprietà dei disegni e delle fotografie*

Disegni tratti da R. LORIA-D. TRUMP, da E. CONTU e da G. TANDA: Soprintendenza ai Beni Archeologici per le Province di Sassari e Nuoro; da E. ATZENI: di proprietà del medesimo.

Disegni di Cuccuru s'Arriu e di Mesu 'e Montes II: proprietà di chi scrive.

La fotografia di fig. 6,1 è opera dell'A.



RAIMONDO TURTAS

## LA RIFORMA TRIDENTINA NELLE DIOCESI DI AMPURIAS E CIVITA.

Dalle relazioni «ad limina» dei vescovi  
Giovanni Sanna, Filippo de Marymon  
e Giacomo Passamar (1586-1622)

1. La notizia ufficiale che il re di Spagna Filippo II aveva presentato il suo nome alla Santa Sede, cioè a Sisto V, designandolo come futuro vescovo di Ampurias (provincia ecclesiastica di Sassari, in Sardegna), Giovanni Sanna allora decano di Ales la dovette apprendere proprio a Roma sullo scorcio dell'estate del 1586 <sup>(1)</sup>. Vi si era recato come altre volte per intraprendere, su incarico dell'Arciconfraternita del Gonfalone, un viaggio per riscattare malcapitati cristiani catturati dai pirati di Barberia, in particolare da quelli che facevano capo ad Algeri, in quel momento e per lungo tempo in seguito, il più importante centro organizzatore delle varie fasi di questa singolare attività economica <sup>(2)</sup>. Tra-

---

<sup>(1)</sup> Su questo vescovo, cfr. F.A. DE VICO, *Historia general de la Isla y Reyno de Sardenia*, Barcellona 1639, parte 6, cap. 11, f. 46; P. TOLA, *Dizionario biografico degli uomini illustri di Sardegna*, III, Torino 1838, p. 164; C. EUBEL, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, III (1503-1592), Münster 1923, p. 107; la sua attività nel riscatto di schiavi cristiani è stata studiata, con un puntuale spoglio dell'archivio dell'Arciconfraternita romana del Gonfalone, da C. MANCA, *Un decano d'Ales redentore di schiavi cristiani in Barberia sul finire del Cinquecento*, in AA.VV., *La diocesi di Ales-Usellus-Terralba. Aspetti e valori*, Cagliari 1975, pp. 287-301. Come per le altre diocesi sarde, il re di Spagna aveva il diritto di presentazione anche su quelle di Ampurias e Civita: cf. R. TURTAS, *Note sui rapporti tra i vescovi di Alghero e il patronato regio nel secolo XVII*, in *L'Alguer, la Catalunya, la Mediterrània* (Giornate di studio, Alghero, 30 ottobre - 2 novembre 1985), in corso di stampa. Sulla data precisa in cui il Sanna ricevette la notizia della sua presentazione da parte di Filippo II, cf. nota 3, *infra*.

<sup>(2)</sup> Nel già citato C. MANCA, *Un decano cit.*, pp. 290-293, cf. i risultati ottenuti dal Sanna nei suoi viaggi ad Algeri nel 1584 e 1585. Più di una volta gli schiavi furono da lui riscattati «de denari suoi proprij»; una precisazione che indica quanto meno che il Sanna anticipò le somme necessarie per vari riscatti per i quali non aveva ricevuto uno specifico mandato: *Ibidem*; cf. dello stesso C. MANCA, *Il modello di sviluppo economico delle città marittime barbaresche dopo Lepanto*, Napoli 1982; sull'incidenza della pirateria barbaresca in Sardegna, persino sul finire del secolo XVIII e l'inizio del XIX,

mite le sue aderenze presso la corte pontificia, egli dovette sapere presto che non vi erano obiezioni di sorta nei suoi confronti, ch  anzi poteva considerare ormai scontata quella promozione; non a caso egli veniva poco dopo autorizzato ad emettere la prevista professione di fede durante il prossimo viaggio, prima ancora che Sisto V procedesse alla nomina canonica che ebbe luogo durante il concistoro segreto del 26 novembre 1586 <sup>(?)</sup>. In quel momento il decano Sanna si trovava gi  ad Algeri. Avrebbe raggiunto la nuova sede solo nel giugno dell'anno seguente <sup>(\*)</sup>.

2. Fin dall'inizio del secolo, la circoscrizione ecclesiastica che ora egli veniva a dirigere era formata dall'unione delle due antiche diocesi di Ampurias e Civita <sup>(?)</sup>; abbozzata da Alessandro VI su richiesta di Ferdinando il Cattolico e portata a termine dal Giulio II, la ristrutturazione territoriale delle diocesi sarde aveva lo scopo di ridurre drasticamente, come di fatto avvenne, il numero di queste da 18 a 8, ma con soli 7 vescovi: proprio le diocesi di Ampurias e Civita, pur conservando cia-

---

cf. E. BUSSI, *Per la storia dei rapporti colle reggenze barbaresche*, Padova 1952 e, soprattutto, E. LUXORO, *Tabarca e i Tabarchini. Cronaca e storia della colonizzazione di Carloforte*, Cagliari 1977.

<sup>(?)</sup> Sul grande prestigio di cui godeva presso la potente Arciconfraternita del Gonfalone, lo strumento di cui la Santa Sede si serviva per riscattare gli schiavi, cf. C. MANCA, *Un decano* cit., pp. 288 ss.; la notizia sulla professione di fede la dobbiamo alla prima delle relazioni *ad limina* dello stesso Sanna: ARCHIVIO SEGRETO VATICANO, Congregazione del Concilio, *Relationes ad limina, Ampurien et Templen, pars secunda* (= *Amp. II*), 2v; la data del 26 novembre, infine, ci   fornita da C. EUBEL, *Hierarchia*, cit., III, p. 107.

<sup>(\*)</sup> Le tappe di questo terzo viaggio per conto dell'Arciconfraternita del Gonfalone vengono descritte in C. MANCA, *Un decano* cit., pp. 293-299; non dovette essere un caso che tra i numerosi schiavi riscattati vi fossero ben 23 sardi, fra i quali 8 provenivano dalla sua futura diocesi: *Ibidem*, pp. 295-297.

<sup>(?)</sup> Per i vescovi delle due sedi prima del riordino territoriale ferdinando, cf. S. PINTUS, *Vescovi di Fausania, Civita, Ampurias*, «Archivio Storico sardo» (= «ASS»), IV (1908), pp. 97-115 e C. EUBEL, *Hierarchia catholica medii aevi* I, pp. 86 e 188-189; II, 86-87 e 129, Münster, 1913-1914. Sulla ristrutturazione territoriale delle diocesi sarde, cf. R. TURTAS, *Erezione, traslazione e unione di diocesi in Sardegna durante il regno di Ferdinando II d'Aragona (1479-1516)*, VII Convegno di Storia della Chiesa: Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla met  del XVI secolo (Brescia, 21-25 sett. 1987), in corso di stampa.

scuna la propria autonomia, avrebbero dovuto essere rette da un unico vescovo <sup>(6)</sup>.

Sulle loro condizioni religiose di abbandono, ancora ai primordi dell'incipiente riforma tridentina, possediamo due interessanti lettere scritte dallo stesso loro vescovo Ludovico di Cotes nell'ottobre 1546 <sup>(7)</sup>. Giunto in sede da pochi mesi, aveva saputo che l'ultima visita pastorale datava da almeno 25 anni prima; per ciò che aveva potuto constatare, la maggior parte degli ecclesiastici non sapeva nemmeno leggere, trascurava l'amministrazione dei sacramenti, molti di loro si erano addirittura «sposati con contratti matrimoniali» <sup>(8)</sup>. Quanto ai fedeli, essi non erano meno ignoranti e trascurati dei loro preti in materia di religione, a tal punto che, nella stessa sede vescovile di Castellaragonese, su circa 1500 persone obbligate alla confessione neanche un centinaio conosceva il «credo», ossia il sommario dei punti fondamentali della fede cristiana, o le preghiere che avrebbero dovuto essere note persino ai bambini di 5-6 anni; la pratica della confessione non raggiungeva neppure la quinta parte delle persone che vi erano obbligate; senza dire che, fra queste, «i nove decimi avevano l'abitudine di giurare il falso, praticavano l'usura, erano dediti a mille superstizioni e ad altre pratiche che qui non si possono neanche mettere per iscritto». Secondo il Cotes, insomma, sarebbe stato molto meno faticoso evangelizzare gli indios del Perù che tentare di riformare questi cristiani, perché «difficilius est dedocere quam docere», era più difficile rettificare una formazione distorta che impartirne una nuova e giusta <sup>(9)</sup>.

Non sappiamo quali risultati egli riuscì ad ottenere durante il suo non breve governo <sup>(10)</sup> o che cosa fecero i quattro vescovi che gli suc-

---

<sup>(6)</sup> Cf. R. TURTAS, *Note sui rapporti, cit.*, nota 7.

<sup>(7)</sup> Su questo vescovo, cf. C. EUBEL, *Hierarchia, cit.*, III, p. 107. Le lettere in questione sono state edite da G. SORGIA, *Due lettere inedite sulla condizione del clero e dei fedeli in Sardegna nella prima metà del secolo XVI*, ASS, XXIX (1963), pp. 145-148.

<sup>(8)</sup> *Ibidem*, p. 147; su questo stesso argomento, cf. A. MARONGIU, *Nozze proibite, comunione di beni e consuetudine canonica* (a proposito di un documento del 1568), «Ephemerides iuris canonici» III (1947), n. 4 e «Studi sardi», VIII (1948); ora anche in EIUDEM, *Saggi di storia giuridica e politica sarda*, Padova 1975, pp. 163-183; la data indicata nel sottotitolo va, però, corretta in «1560» al posto di «1568».

<sup>(9)</sup> G. SORGIA, *Due lettere, cit.*, pp. 147-147.

<sup>(10)</sup> Cf. C. EUBEL, *Hierarchia, cit.*, III, p. 107.

cedettero tra il 1568 e il 1586, fino cioè alla venuta di Giovanni Sanna, per dare esecuzione ai decreti di riforma <sup>(11)</sup>.

3. Ben più ampie invece, sono le nostre conoscenze sul ruolo del vescovo Sanna il cui ventennale governo rappresentò per le due diocesi il momento di decollo della riforma tridentina e il conseguente passaggio a un diverso tipo di religiosità che si sarebbe conservato in larga parte anche nei secoli seguenti. Di questa transizione, le relazioni triennali presentate dal vescovo alla congregazione romana preposta alla retta interpretazione dei decreti del concilio di Trento in occasione delle visite *ad limina*, costituiscono, pur con tutti i loro limiti, una documentazione insostituibile <sup>(12)</sup>.

---

<sup>(11)</sup> *Ibidem*: essi furono Francesco Thoma (il suo cognome non era Thoma, come lascerebbe pensare l'Eubel, ma de Taxaquet: cf. M. BATLLORI, *Catalunya a l'època moderna*, Barcellona, 1971, p. 216), nominato il 23 marzo 1558 *post obitum* del de Cotes; Pietro Noarro, nominato il 30 luglio 1572 *post obitum* del de Taxaquet; Gaspare Vincenzo Novella, nominato il 18 settembre 1575 per trasferimento del Noarro; Michele Rubio, nominato il 26 giugno 1579 per trasferimento del Novella.

<sup>(12)</sup> Sul ruolo della *visitatio liminum apostolorum* nel quadro delle riforme volute da Sisto V per promuovere e controllare l'osservanza dei decreti tridentini, cf. L. VON PASTOR, *Storia dei papi*, vol. X. *Sisto V* (trad. ital.), Roma 1955, pp. 101-102: tutti i vescovi erano obbligati a visitare, a scadenze fisse, determinate a seconda della lontananza delle rispettive sedi da Roma, le tombe degli apostoli Pietro e Paolo; in caso di legittimo impedimento, la visita poteva essere compiuta tramite un procuratore; in ogni caso, tuttavia, si doveva far pervenire alla Congregazione del Concilio la relazione sullo stato della diocesi a partire dalla precedente visita *ad limina*; per l'Italia, come pure per Sicilia, Sardegna, Corsica, Dalmazia e Grecia, la visita doveva essere fatta ogni triennio. Sulla attendibilità delle notizie e dei dati presenti nelle *relationes ad limina*, cf. T. CABIZZOSU, *Chiesa e Società nella Sardegna Centro Settentrionale (1850-1900)*, Ozieri 1976, pp. 13-17.

Relativamente alle diocesi unite di Ampurias e Civita, ci sono rimaste le seguenti relazioni *ad limina* di cui viene indicata la data e la collocazione:

- a) vescovo Giovanni Sanna (1586-1607):  
Roma, 18 dicembre 1590, *Amp. II*, 2r-3r; un secondo esemplare con *subscriptio* autografa, *Ibidem*, 4r-5r;  
Cagliari, 6 gennaio 1594, *Amp. II*, 8r-v;  
Castellaragonese (attuale Castelsardo), 10 aprile 1598, *Amp. II*, 14r-14v e 16r-17r;  
Castellaragonese, 18 maggio 1601, *Amp. II*, 20r-21v;  
Castellaragonese, 28 giugno 1604, *Amp. II*, 26r-v;  
Castellaragonese, 11 marzo 1607, *Amp. II*, 30r-31r.
- b) vescovo Filippo de Marymon (1608-1613):  
Sassari, 5 settembre 1610, *Amp. II*, 32r-v.
- c) vescovo Giacomo Passamar (1613-1622):  
Sassari, 27 dicembre 1613, *Amp. II*, 37r;

Un primo limite — che insieme ad altri si possono riscontrare in quasi tutte le relazioni del periodo preso in esame — pensiamo consista nel fatto che esse non sembrano seguire un questionario ben preciso al quale esse rispondano altrettanto dettagliatamente. Questo fa sì che vengano omesse informazioni di estrema importanza; basti pensare che, per tutto il periodo compreso tra la prima relazione del vescovo Sanna (1590) e l'ultima di Passamar (1621), non conosciamo il nome delle parrocchie, il numero dei loro abitanti <sup>(13)</sup>, quello dei preti in cura d'anime o che si dedicavano ad altre attività; meno ancora ci è noto il numero degli altri semplici *clerici* compresi quelli coniugati, coloro cioè che, dopo essere entrati nello «status» di persone ecclesiastiche con la tonsura e magari con qualcuno degli ordini minori, si erano poi sposati ma continuavano a conservare i privilegi — importantissimo quello del foro giurisdizionale — propri dello stato ecclesiastico.

Va aggiunto che, durante il trentennio che ci interessa, la relazione presentata da un vescovo allo scadere del suo primo triennio viene più d'una volta ripresentata tale e quale, o soltanto con qualche leggera variante, per qualcuno almeno dei trienni seguenti; talvolta si tratta di relazioni estremamente compendiose, per non dire sommarie; capita così che, per il lungo episcopato del Sanna (1586-1607) possediamo soltanto tre relazioni veramente diverse tra loro: quella del 1590, abbastanza ricca di informazioni, quella del 1594, poco più di una paginetta, e quella del 1598, il cui testo viene poi sostanzialmente ripreso in quelle del 1601, 1604 e 1607. Del suo successore de Marymon abbiamo una sola relazione, piuttosto striminzita (solamente due pagine), relativa al 1610. Molto più ampie, invece, sono la seconda e la quarta relazione del vescovo Passamar (1613-1622) che però non sfugge, neanche lui, al vezzo di ripresentare per il 1618 quella del 1616; c'è da supporre, però che tra questi due anni non ci siano state grandi novità.

---

Castellaragonese, 20 novembre 1616, *Amp.II*, 40r-44r;

Castellaragonese, 20 ottobre 1618, *Amp.II*, 49r-52r;

Castellaragonese, 8 novembre 1621, *Amp.II*, 58r-60r.

<sup>(13)</sup> Si deve aspettare la relazione di Passamar del 1616 (*Amp.II*, 42r) per conoscere il numero non dell'intera popolazione ma delle sole «animae confessionis», di coloro cioè che erano tenuti ad accostarsi al sacramento della penitenza almeno una volta l'anno.

Succede, inoltre, che alcuni importanti problemi che pure dovevano essere da lungo tempo presenti nella diocesi (matrimoni tra consanguinei, utilizzazione degli edifici di culto da parte di malviventi come loro rifugio o come base d'operazioni, difficoltà di conciliare l'osservanza di alcuni precetti ecclesiastici con la transumanza praticata dai pastori galluresi) e che magari avevano sollecitato l'attenzione e lo sforzo pastorale di più d'un vescovo non vengono menzionati se non in relazioni successive. Capita anche che, dopo un accenno nella prima relazione, non se ne parli più nelle seguenti, dando magari l'impressione che un determinato problema non esista più; come si vedrà in seguito, uno sguardo alle relazioni dei successori, anche di quelli collocati fuori del nostro periodo, è sufficiente per convincerci del contrario.

Vi sono, infine, altri gravissimi problemi che vengono accennati solo di sfuggita oppure che sono addirittura ignorati: si pensi, ad esempio, alla pressione fiscale, all'amministrazione della giustizia o alle continue minacce che venivano dal mare per opera dei pirati barbareschi; non si trattava, per certo, di questioni di cui i vescovi non s'accorgevano; basti ricordare, per non parlare che dell'ultimo problema relativo ai pericoli dal mare, la già nota attività del Sanna prima di essere nominato vescovo. La spiegazione di questo silenzio pensiamo vada piuttosto ricercata nel genere letterario di questi documenti che non vogliono essere altro che rapporti informativi sulla situazione religiosa della diocesi; ne segue che le questioni di per sé connesse con questa problematica sono taciute o menzionate nella misura in cui si verifica una loro qualche connessione con la pratica religiosa. Tanto per fare qualche esempio: la transumanza dei pastori galluresi viene esplicitamente collegata col fatto che essa rende estremamente difficile l'osservanza del precetto pasquale; la presenza minacciosa dei pirati viene ricordata unicamente quando i vescovi si scusano di non poter venire personalmente a Roma per la visita *ad limina*; la pressione fiscale è menzionata soltanto quando si vuole sottolineare l'esiguità delle rendite vescovili che non possono finanziare la costruzione di un seminario; infine, alla diffusione del banditismo viene data tanta risonanza soprattutto perché ci vanno di mezzo gli edifici di culto e questo provoca nuove frizioni con l'autorità civile <sup>(14)</sup>.

---

<sup>(14)</sup> Tralasciando gli altri argomenti che verranno ripresi nelle pagine seguenti, cf. uno dei rarissimi cenni alla pressione fiscale sulle rendite vescovili, in *Amp. II*, 16v (per

Questi rapporti triennali sullo stato della diocesi non possono quindi aver la pretesa della completezza; essi si limitano ad esporre la problematica religiosa della stessa diocesi così come ciascun vescovo la percepisce, collocandone i vari aspetti in una successione di priorità e di scelte operative sulle quali egli ha già indirizzato o intende dirigere il proprio impegno. Di qui anche la netta impressione di un certo ridimensionamento che talvolta emerge nel confrontare tra loro la valutazione su una determinata questione espressa da un vescovo e quella analoga stilata dal suo immediato predecessore <sup>(15)</sup>.

4. La prima di queste relazioni il vescovo Sanna la consegnò personalmente a Roma nel dicembre 1590, dopo aver visitato i *limina apostolorum* e prima di tornare nella sua diocesi che reggeva ormai da 3 anni e mezzo <sup>(16)</sup>. Una parte rilevante era dedicata a informazioni di carat-

---

il 1598). La minacciosa presenza dei pirati viene invece presentata da tutti i vescovi come giustificazione valida per non affrontare la traversata fino a Roma; cf. per il Sanna: *Ibidem*, 8r (per il 1594), 14r (per il 1598), 20r (per il 1601), ecc.; così, anche per gli altri vescovi: 32r (de Marymon per il 1610), 49r (Passamar per il 1618; per il 1616, egli si era limitato a scusarsi «propter iam ingravescentem aetatem»: 40r); eppure, lo aspettavano ancora 30 anni di vita, di cui 22 come arcivescovo di Sassari (1622-1644); cf. C. EUBEL, *Hierarchia*, IV, p. 350. Sulle minacce che venivano dal mare, per una diocesi le cui coste si stendevano da Punta Tramontana presso Castelsardo fin quasi a Capo Comino, cf. E. PILLOSU, *Un inedito rapporto cinquecentesco sulla difesa costiera della Sardegna di Marco Antonio Camos*, «Nuovo Bollettino Bibliografico sardo», IV (1959), n. 22, p. 12 e n. 23, pp. 3-5. Né va dimenticato che, oltre gli allarmi estivi di routine, Castellaragonese subì anche un tentativo di occupazione da parte di quattro tartane francesi nella notte tra il 14 e il 15 agosto 1597; l'assalto venne respinto dalla modesta guardia aiutata dalla popolazione senza che, nonostante i numerosi colpi di cannone sparati, dalle ville vicine o dalla stessa Sassari si accorresse in soccorso: così, almeno, si lamentavano sia gli amministratori cittadini sia il comandante della piazza nelle loro lettere scritte il giorno seguente al governatore di Sassari e del Capo di Logudoro (il settore nord-occidentale dell'isola), lettere riportate in copia, in altra scritta al re dall'arcivescovo di Cagliari, allora anche presidente del regno: ARCHIVO DE LA CORONA DE ARAGÓN, *Consejo de Aragón, Secretaria de Cerdeña* (= ACA, *Secr. Cerd.*), leg. 1089: Cagliari, 22 agosto 1597.

<sup>(15)</sup> Basta ricordare, ad esempio, il giudizio espresso dal vescovo de Marymon a proposito dell'istruzione del clero che egli trovò insoddisfacente, mentre la valutazione del suo predecessore era stata più tranquillizzante: *Amp. II*, 34v e 16r.

<sup>(16)</sup> *Ibidem*, 2r-3r e 4r-5r per la seconda redazione. Resta inteso che, se non viene indicato altrimenti, tutte le notizie contenute in questo e negli altri quattro capoversi che seguono sono tratte dalla prima relazione del Sanna.

tere storico-burocratico e finanziario. Innanzi tutto, il trasferimento operato da Alessandro VI, nel 1502, della cattedrale dall'antica chiesa di S. Pietro «de Flumine», sita «un tempo nella città di Ampurias abbandonata a causa dell'insalubrità dell'aria e dell'avversità dei tempi», alla chiesa parrocchiale di Castellaragonese detta del «priorato di S. Antonio»<sup>(17)</sup>; in seguito, nel 1568, Pio V aveva trasferito a questa stessa chiesa anche i diritti e le competenze dell'altra antica cattedrale «sita nel villaggio detto Civita di Terra Nova»<sup>(18)</sup>, la cui diocesi — quella di Civita, appunto — venne pertanto «suppressa et extincta»<sup>(19)</sup>; simile sorte era toccata a quel capitolo, con la trasformazione in canonicato dell'unica *dignitas* presente, quella di arciprete, e il declassamento delle altre 5 prebende canonicali in parrocchiali. Al momento, il capitolo della diocesi era composto da un arciprete e 8 canonici che, insieme a 5 ebdomadari e 4 cappellani, assicuravano i servizi religiosi nella cattedrale e l'amministrazione dei sacramenti ai fedeli; le loro entrate, se si eccettuavano i 300 ducati annui della prebenda dell'arciprete e di altri due canonici e i 120 di un terzo loro collega, non superavano mediamente i 40 ducati, le distribuzioni quotidiane cui avevano diritto i presenti si aggiravano attorno ai 4-5 soldi; ovviamente, la situazione degli ecclesiastici che non appartenevano al corpo del capitolo era ancora più precaria, visto che si dovevano spesso contentare delle sole distribuzioni quotidiane, che per loro non andavano oltre la metà della quota spettante ai canonici. Nettamente superiori le entrate della mensa viscovile,

---

<sup>(17)</sup> Cf. D. SCANO, *Codice diplomatico delle relazioni tra la S.Sede e la Sardegna*, II, Cagliari 1941, pp. 230-233: con provvedimento datato da Roma, 20 dicembre 1491, Innocenzo VIII conferiva a Diego vescovo di Ampurias il «prioratus Sancti Antonii Castri Ianuensis [la Cancelleria pontificia non si era ancora aggiornata sulla nuova denominazione — fin dal 1448 — di questa cittadina che dal 1767 si chiamerà Castelsardo: J. ARCE *España en Cerdeña*, Madrid 1960, p. 392] ordinis Sancti Benedicti» vacante per la morte del precedente priore Agostino Pincto.

<sup>(18)</sup> Quindici anni prima, esattamente il 31 luglio 1553, unità della flotta turca vi avevano effettuato un'incursione; dandone notizia a Carlo V, il viceré di Sardegna Lorenzo Fernandez de Heredia (Cagliari, 3 agosto 1553) scriveva che «oy que thenemos tress del presente ha llegado corrio como la dicha armada [turca] havia tomado a Terranova, que es un lugar a la marina de CC [200!] casas poco más o menos, el qual es de don Pero Maça y que estava allí surta y que la gente y rropa hera salvada»: ARCHIVIO GENERAL DE SIMANCAS (= AGS), *Guerra Antigua*, leg. 51, 102.

<sup>(19)</sup> Nonostante questa «soppressione ed estinzione» il nome della diocesi di Civita non scompare dalla *intitulatio* del vescovo Sanna e dei suoi successori; cf. più avanti.

stimate in 3000 scudi annui, sui quali però si dovevano pagare 171 fiorini e  $\frac{2}{3}$  alla Camera pontificia e 700 scudi, sotto forma di versamenti al tribunale dell'Inquisizione e di pensioni: al vescovo rimanevano comunque circa 2200 scudi <sup>(20)</sup>.

Dietro questi dati vi erano importanti risvolti pastorali: in mancanza di rendite derivanti da cospicui patrimoni immobiliari <sup>(21)</sup>, sia il vescovo sia il capitolo attingevano la parte più rilevante dei loro cespiti dai benefici parrocchiali, essi stessi derivanti per lo più dalle decime o dalle primizie versate dai fedeli e quindi destinate prioritariamente ad assicurare il mantenimento del parroco o di chi ne faceva le veci nell'esercizio della *cura animarum*. Con una discutibile finzione giuridica, quest'ultima incombenza veniva assunta, a seconda di chi era l'effettivo beneficiario della rendita, dal vescovo o dal capitolo che, non potendo espletarla personalmente, vi destinavano un sostituto il quale, solitamente, non era tanto il più preparato e idoneo a quel servizio quanto il più disposto a contentarsi del compenso più modesto, anche perché poteva

---

<sup>(20)</sup> Cf. i dati offerti da C. EUBEL, *Hierarchia* cit., III, p. 107 e IV, p. 81, che riferisce la tassa di 171 fiorini e  $\frac{1}{3}$  (non  $\frac{2}{3}$  come invece scrive il Sanna), ma solo a partire dal 1622; per i periodi precedenti, cf. *Ibidem*, I, p. 188 (la tassa è indicata solo per Civita: 50 fiorini); II, p. 86 (Ampurias paga tra 100-122 fiorini), p. 129 (Civita: 50); III, p. 107 (Ampurias e Civita unite pagano 100 fiorini su una rendita di 300). Si riportano i dati sulle rendite — espresse in lire sarde — dei benefici ecclesiastici delle diocesi di Ampurias e Civita, avvertendo che nel documento (trasmesso dal viceré Vivas nel 1620) dal quale le trascriviamo (ACA, *Secret. Cerd.*, leg. 1127, 27/3) non manca qualche vistoso errore, come quello di attribuire all'arcivescovo di Cagliari una rendita di sole 12.000 lire mentre essa era di circa 14-15.000 scudi (1 scudo sardo = 10 reales castigliani = 2 lire e mezzo cioè 50 soldi di moneta sarda; quando lo scudo è usato come sinonimo di ducato, l'equivalenza può variare fino a 54-56 soldi e persino a 60 se si tratta di ducati «di Camera»): vescovo di Ampurias e Civita 11.900; Nulvi, 2.200; Martis, 2.000; Laerru e Perfugas, 1.600; Bulzi, 450; Sedini, 700; Bortigiadas, 500; Aggius, 500; Bangios 150; Montifurcado, 300; S. Giovanni de Multedu, 250; rettoria rurale di Caresi, 200; rettoria rurale di Sollay, 150; S. Biagio di Bortigiadas, 60; N. Signora di Luogosanto, 60; S. Antonio di Terranova, 36; «Pedro Ogiano» [così], 70; Cappelle della cattedrale di S. Antonio: Crocifisso, 28; S. Sebastiano, 8; S. Luca, 8; S. Pancrazio, 8; S. Lucia, 12; Cappelle di Tempio: Annunziata, 8; S. Michele, 12; Soccorso, 8; sacrestia di Tempio 8.

<sup>(21)</sup> Ancora in seguito e fino all'entrata in vigore (1° gennaio 1853) della legge che ne decretava l'abolizione, la maggior parte delle rendite ecclesiastiche in Sardegna era assicurata dalla riscossione decimale: cf. R. TURTAS, *L'abolizione delle decime in Sardegna e un progetto dei parlamentari sardi per la riforma del clero (1848-1853)*, «Studi Sardi», XXIII (1974), II, pp. 26-35.

essere sostituito in qualsiasi momento, *ad nutum*, a un semplice cenno, come allora si diceva <sup>(22)</sup>. Le conseguenze di questo sistema inveterato sia sulla pratica religiosa, sia sulla tenuta di un certo livello culturale e morale del clero erano inevitabili quanto prevedibili: per ciò che riguarda la diocesi di Ampurias, esse dovevano essere piuttosto rilevanti, se si pensa che su 14 parrocchie ben 12 erano sottoposte a questo regime <sup>(23)</sup>, né potevano essere rimediate col semplice richiamo ai decreti del concilio: si rispondeva che la *cura animarum* veniva comunque assicurata.

---

<sup>(22)</sup> Per difendersi in qualche modo dai licenziamenti imprevisi o arbitrari da parte dei titolari «ufficiali» dei benefici ecclesiastici, i loro sostituti erano talvolta riusciti nel passato ad obbligarli a notificare loro l'avviso di licenziamento almeno due mesi prima; interessante a questo proposito il caso codificato nel sinodo di Ottana del 1474 e l'accordo tra le due controparti ecclesiastiche, datori di lavoro da una parte e prestatori d'opera precari dall'altra: «cando alchunu beneficiadu boletet bogare a su capellanu dae su servitiu suo, qui duos meses ynnantis lu depiat avisare qui si agatet loghu de servire et gasi su servidore bolendo lassare cussu servitiu, depiat in cussu tempus avisare assu padrone suo a tale ciaschunu apat tempus de aconçare fatos suos»: M. RUZZU, *La Chiesa Turritana dall'Episcopato di Pietro Spano ad Alepus (1420-1566)*, Sassari 1974, p. 161.

<sup>(23)</sup> Solo dalla relazione Passamar del 1616 (*Amp. II*, 42r) sappiamo che le due parrocchie che facevano eccezione erano Aggius e Bortigiadas, entrambe nel territorio dell'antica diocesi di Civita.

La consistenza demografica delle due diocesi la si può desumere da G. SERRI, *Due censimenti inediti dei «fuochi» sardi 1583, 1627*, «Archivio sardo del movimento operaio contadino e autonomistico», nn. 11-13, 1980, pp. 378 e 389; ne riportiamo qui appresso i dati, avvertendo che la prima cifra esprime il numero dei «fuochi» relativi alla fine del secolo XVI-inizi del XVII, mentre la seconda è quella stimata più attendibile dal vicerè per il 1627: città di Castellaragonese, 303, 318; «ciudad de Terranova» [così], 42, 110; Incontrada di Gallura de Geminis (corrispondente al territorio dell'antica diocesi di Civita): Calangianus, 384, 301; Luras, 125, 168; Nuchis, 113, 113; Aggius, 204, 282; Tempio, 773, 926; Bortigiadas, 166, 152. Incontrada di Anglona (corrispondente alla diocesi di Ampurias): Perfugas, 124, 163; Bulzi, 60, 61; Speluncas, 43, 29; Sedini, 191, 223; Laerru 133, 148; Martis, 295, 297; S. Giorgio, -, 10; Nulvi, 715, 771; Chiaramonti, 344, 340; i totali riportati, anche se non sempre convincenti, sono: per la Incontrada di Gallura (non compresa Terranova dove però stava la sede di Civita), 1.765 1.942; per l'Incontrada di Anglona, non comprese Castellaragonese e Chiaramonti: 1.561, 1.702. Di alcune di queste ville, relativamente al 1648 — prima cioè delle grandi catastrofi demografiche della seconda metà del secolo —, conosciamo anche il numero delle «bocche» e altri dati relativi alle scorte granarie; riproduciamo quelli delle «bocche»: Nulvi (3.218), Sedini (1.454), Chiaramonti (1.797), Martis (850), Perfugas (924), Laerru (636), Bulzi (416), Spelunca (48); G. Doneddu, *I donativi tra fiscalismo e demografia, in Acta Curiarum Regni Sardiniae. Istituzioni rappresentative nella Sardegna medievale e moderna*, Cagliari 1986, pp. 355-361.

Era stato Pio V a trovare l'espedito che poteva almeno in parte neutralizzare questo abuso, particolarmente radicato in Sardegna come diceva la bolla emanata appositamente da quel pontefice (7 ottobre 1568), disponendo che il sostituto destinato ad esercitare la *cura animarum*, oltre ad avere i requisiti morali e culturali prescritti dai canoni, dovesse essere investito dell'ufficio in maniera permanente e inamovibile (*vicarius perpetuus*) e ricevere una porzione congrua della rendita, tale cioè da assicurare un mantenimento decoroso per lui e per i suoi eventuali coadiutori, ove il numero e la frequenza dei fedeli l'avessero richiesto<sup>(24)</sup>. Una delle prime misure adottate dal vescovo Sanna era stata appunto l'istituzione dei *vicarii perpetui* in tutte le chiese parrocchiali appartenenti a prebende vescovile o canonicali: solo tre parrocchie (Sedini, Bulzi e Speluncas) erano rimaste scoperte, ma si sperava di potervi provvedere entro breve tempo.

Non meno interessanti erano le altre notizie trasmesseci dalla sua relazione: poco dopo il suo arrivo in diocesi ne aveva fatto subito la visita pastorale, ripetendola negli anni seguenti; aveva proceduto al conferimento degli ordini sacri ai tempi dovuti e dotato la cattedrale di nuovi e più decorosi paramenti, costruendovi il coro prima inesistente, aveva celebrato il sinodo<sup>(25)</sup> nel quale erano stati nominati gli esaminatori del clero; la condotta dei suoi *clerici* non gli sembrava desse adito a particolari riprensioni, eccettuato il caso di un ecclesiastico che egli aveva espulso dalla diocesi. Meno brillante, osservava, era la situazione nel campo dell'istruzione: Castellaragonese, sede della diocesi, essendo costruita sulla sommità di un promontorio «pressoché inaccessibile», poteva essere rifornita solo con grande difficoltà «di tutte le cose necessarie alla vita umana»; la popolazione che l'abitava, quindi, era poco numerosa: in queste condizioni, costruirvi un seminario per la formazione del clero era

---

<sup>(24)</sup> Cf. il testo della bolla in *Codex diplomaticus Sardiniae*, I-II, ed. Pasquale Tola (Historiae Patriae Monumenta, X, XII), Torino, 1861-1868, II, pp. 212-213.

<sup>(25)</sup> Come consta chiaramente dalle relazioni anche degli altri vescovi, il sinodo diocesano veniva di solito celebrato ogni anno; cf., ad esempio, per il 1598: «Diocesana synodus singulis annis est celebrata»: *Amp. II* 17r; la stessa espressione ricorre per il 1604 (26v), 1607 (30v), come nell'ultima (1621) del vescovo Passamar (*Ibidem*, 59r): «Singulis annis habui synodum dioecesanam ad quam accedere solent omnes canonici, parochi, vicarii perpetui et clerici totius dioecesis»).

impensabile; senza dire che, nonostante i tentativi fatti, non era riuscito a trovare un maestro di teologia disposto a rimanere sul posto; fortunatamente, per gli ecclesiastici desiderosi di studiare, nella vicina città di Sassari i gesuiti tenevano corsi pubblici di teologia; infine, a beneficio degli ecclesiastici e dei laici poveri, aveva fatto venire di fuori e manteneva a sue spese un maestro di grammatica che dirigeva una scuola gratuita <sup>(26)</sup>.

Il vescovo riservava alla fine l'esposizione di un problema «maxime miserandum», di cui durante le visite pastorali aveva constatato la gravità e la diffusione soprattutto tra i «rustici»: tra costoro vi erano numerosi nuclei familiari formati in seguito a unioni tra «consanguinei e affini in quarto o, addirittura, in terzo e quarto grado» <sup>(27)</sup>: secondo il diritto, esse dovevano essere considerate come unioni incestuose e come tali il Sanna le aveva trattate, imponendo penitenze e multe pecuniarie, comminando persino pene corporali dopo aver proceduto, beninteso, alla separazione di quelle coppie che — veniva esplicitamente notato — non avevano neanche opposto resistenza a questo improvviso temporale moralizzatore abbattutosi inaspettatamente sulle loro teste. Proprio questo, forse, aveva fatto riflettere il vescovo, che comunicava ai cardinali destinatari della sua relazione la propria convinzione che quelle famiglie non avrebbero tardato a ricomporsi, se non altro per provvedere alle necessità della prole: tanto valeva accordare subito la dispensa dall'impedimento; siccome, poi, la povertà non avrebbe consentito loro di affrontare le spese relative per ottenerla nella forma ordinaria, era necessario concederla gratuitamente «in forma pauperum», almeno «per questa sola volta».

5. Sorprende alquanto il fatto che nella relazione non venisse detto che

---

<sup>(26)</sup> La presenza del maestro di grammatica continua ad essere attestata anche negli anni seguenti; la relazione del 1616 (*Ibidem*, 43r) parla di «magistros grammaticae et cantus qui pueros docent et impenditur eis salarium ex redditibus episcopi et canonicorum».

<sup>(27)</sup> La diffusione di questo fenomeno in Sardegna è attestata fin dall'alto medioevo e anche in seguito: cf. *Regesta Romanorum Pontificum, Italia Pontificia*, vol. X (ed. D. Girgensohn), Turici 1975, che registra interventi in questo senso di Nicolò I nell'864 (p. 379), Alessandro II nel 1065 (p. 392), Urbano II alla fine dell'XI secolo (p. 381).

questo fenomeno, come sappiamo da altre informazioni solitamente molto precise fornite dal suo successore Passamar <sup>(28)</sup>, fosse particolarmente diffuso nella Gallura, la regione certamente più estesa tra quelle che formavano il territorio della sua diocesi e della quale, invece, nella relazione del Sanna non si parlava affatto: era questo un modo per sottolineare ulteriormente quanto era stato detto in precedenza sulla totale estinzione dell'antica diocesi di Civita, il cui nome era di fatto presente solo nell'*intitulatio*, mai nella *subscriptio* del Sanna <sup>(29)</sup>? Oppure si volevano soffocare sul nascere le rivendicazioni del clero gallurese, e di quello tempiese in particolare, probabilmente già presenti e che porteranno nei primi decenni del secolo XVII alla fondazione della collegiata di Tempio destinata a raccogliere, anche in polemica contro la dominante ampurienne, l'eredità dell'antica Civita e comunque ad affermarne e difenderne l'identità culturale e ecclesiastica?

Sorprende comunque ancor più che, in questa occasione, il vescovo Sanna abbia taciuto su un altro fenomeno ben più grave e che sarebbe comparso nelle sue relazioni degli anni seguenti, anche se era certamente più antico e rifletteva forse un costume solidamente radicato: si trattava di una particolare forma di utilizzazione dell'immunità ecclesiastica da parte di banditi e fuorilegge che erano arrivati a scegliere gli edifici di culto come loro base permanente di soggiorno e di operazioni: «essi hanno l'abitudine — scriveva Sanna nel 1598 — di rifugiarsi nelle chiese, in quelle dei villaggi come in quelle campestri, non solo immediatamente dopo aver commesso un crimine, al fine di mettersi in salvo dal furore dei ministri regi, ma vi abitano di continuo come se si trattasse di ordinarie abitazioni, mangiando, bevendo, spessissimo dimorandovi con le proprie mogli, facendovi incontri e abboccamenti sconvenienti, abbandonandosi a vandalismi, chiasso, urla, risse tra loro o con altri, impedendo il concorso di ecclesiastici e laici alle stesse chiese per compirvi le loro devozioni; tutto ciò con grandissima offesa di Dio e scandalo del popolo fedele. Ancor più esecrabile, il fatto che talvolta,

---

<sup>(28)</sup> Relazione del 1616: *Amp. II*, 43v-44r; ciò è confermato anche dalla notizia relativa ad una missione effettuata nella Gallura nel 1582 da un gesuita del collegio di Sassari: ARCHIVUM ROMANUM SOCIETATIS IESU, *Sardinia* (= *ARSI Sard.*)10, I, 137r.

<sup>(29)</sup> Relazione del 1607, *Amp. II*, 31r.

dopo aver elaborato i loro piani criminosi nelle stesse chiese, non si peritavano di uscirne sia di giorno sia di notte, armati fino ai denti insieme con la loro banda, per vendicarsi dei loro nemici, per rubare buoi, pecore o altro bestiame, come pure per cuocere e mangiare le carni precedentemente rubate, per spiantare orti e vigne; vi fanno poi ritorno, nelle stesse o in altre chiese per loro eventualmente più comode, come si trattasse di soldati che rientrano ai propri accampamenti «sicut milites... ad propria castra», portandosi appresso le prede che in seguito distribuiranno ai loro amici. Finora — doveva ammettere il Sanna — non sono stato in grado di porre rimedio a questo sacrilego abuso, estromettendo dalle chiese questa gente; neanche a forza di scomuniche, di cui essi non si curano quando si tratta di porre in salvo la pelle; quanto al far chiudere le chiese dopo che essi ne sono usciti è ancor peggio, perché quando essi vi fanno ritorno ne abbattono le porte, se pure non vi penetrano dopo aver praticato qualche breccia nei muri o sul tetto; ne consegue che questo abuso si radica ancor più nel costume» <sup>(30)</sup>.

Chiaramente, il vescovo Sanna non aveva aspettato al 1598 per accorgersi di questo «notabilis excessus» <sup>(31)</sup>; già da tempo, come abbiamo sentito da lui stesso, aveva tentato di «eliminarlo con tutti i mezzi ma senza successo», a tal punto da sentirsene scoraggiato: proprio per questo ricorreva alle eminenze della s. Congregazione del Concilio per informarle e averne consigli. Se questi ci furono <sup>(32)</sup>, di certo non conseguirono i risultati sperati: di tempo in tempo, infatti, vediamo ricom-

---

<sup>(30)</sup> *Amp. II*, 16v-17r; si tratta della relazione più completa su questo fenomeno, anche tenendo conto delle altre inviate nella prima metà del secolo XVII.

<sup>(31)</sup> La presenza di banditi in Gallura che, al momento opportuno, si rifugiavano in Corsica e viceversa, aveva da tempo attirato l'attenzione dei poteri civili, spagnolo e genovese; tra essi, anzi, si era stabilita la prassi dell'estradizione dei malviventi originari di un'isola che si rifugiavano nell'altra: a questa prassi, appunto, si richiamava l'ambasciatore spagnolo a Genova quando nel novembre 1591 chiedeva al senato di quella repubblica la consegna di Antonio Fenon, «cabeça de bandidos» che in Sardegna aveva compiuto «robos, daños y muertes» e si nascondeva al presente in Corsica; la risposta del senato fu positiva e in tal senso si scrisse al commissario di Bonifacio; anche Giovanni Andrea Doria, legato alla Spagna, aveva già scritto ai suoi amici in Corsica di collaborare alla cattura del bandito: AGS, *Estado*, leg. 1423, 46.

<sup>(32)</sup> Più d'una volta (*Amp. II*, 19r 35r, 46r, ecc.), sulle relazioni dei vescovi si trovano annotazioni marginali, apposte da ufficiali della Congregazione del Concilio, relative a questo fenomeno; mai vi si coglie però un qualsiasi suggerimento a proposito.

parire prepotentemente la presenza di questo preoccupante fenomeno, anche dopo che magari per decenni era passato sotto silenzio, al punto da dare l'impressione di una sua definitiva regressione.

Vi erano, tuttavia, alcuni settori nei quali l'azione pastorale del Sanna — come consta anche dalle successive relazioni — incominciava a registrare importanti successi che, mantenuti anche sotto i suoi immediati successori, finirono per imprimere sulla religiosità popolare un aspetto più rispondente alle richieste che emergevano dalla riforma postridentina.

Una cura particolare era stata posta, ovviamente, nel migliorare il livello del clero, di quello in cura d'anime anzitutto: i vicari perpetui erano stati istituiti in tutte le parrocchie <sup>(33)</sup>, il vescovo aveva finalmente trovato un ecclesiastico culturalmente preparato e moralmente affidabile, Giovanni Mossa, al quale aveva conferito l'ufficio di penitenziere: l'unico inconveniente era che invece dei 40 anni richiesti, ne contava solo 34 <sup>(34)</sup>; dalla relazione del 1598 veniamo a sapere poi, che, forse in risposta alla sua precedente del 1594, la s. Congregazione gli aveva raccomandato di incoraggiare frequenti incontri tra i parroci allo scopo di impraticarsi nella soluzione dei casi di coscienza e mettere a punto nuovi metodi per l'elevazione religiosa e morale delle popolazioni loro affidate: ciò era stato in buona parte realizzato, informava appunto il Sanna nel 1598, perché aveva istituito a sue spese una lezione settimanale di casi di coscienza tenuta da un teologo venuto di fuori e destinata ai parroci <sup>(35)</sup>. Se poi, a motivo della tenuità delle rendite vescovili, esse stesse gravate da non leggeri oneri a beneficio dell'erario regio, non era stata possibile l'erezione di un seminario come prescritto dal Tridentino, era tuttavia continuata, sempre a sue spese, l'attività del maestro di grammatica <sup>(36)</sup>. La disciplina del clero, costantemente controllata sia

---

<sup>(33)</sup> Relazione del 1594: *Amp. II*, 8v; vi si diceva anche che a ciascuno dei vicari era stata assegnata una porzione congrua delle rendite del beneficio e che tutto era stato fatto con l'approvazione della S. Sede. La citata bolla di Pio V (nota 24) prescriveva che questa congrua per il vicario perpetuo non fosse minore di 50 ducati annui e non superasse i 100.

<sup>(34)</sup> *Ibidem*, 10v.

<sup>(35)</sup> «Quod de parochis frequenter congregandis, ut inter se conferant de casibus ad animi salutem et de remediis ad mores corrigendos spectantibus, admoneor ut valde necessarium»: *Ibidem*, 16r.

<sup>(36)</sup> *Ibidem*, 16v.

direttamente dal vescovo sia attraverso la celebrazione annuale del sinodo diocesano, non sembrava porre problemi che andassero al di là dell'ordinaria amministrazione <sup>(37)</sup>. Ai fedeli, infine, senza parlare della istruzione catechistica svolta dai parroci tutte le domeniche dell'anno <sup>(38)</sup>, veniva offerta una predicazione abbondante e varia soprattutto durante la quaresima e l'avvento; in quest'ultimo ministero si distinguevano soprattutto i religiosi della Compagnia di Gesù e di altre congregazioni <sup>(39)</sup>.

Le relazioni triennali seguenti, del 1601, 1604 e 1607 non presentavano molte novità rispetto a queste direttrici sulle quali il Sanna aveva impostato la sua attività pastorale <sup>(40)</sup>; esse non erano, però, del tutto assenti, come la pratica iniziata presso la s. Congregazione per ottenere ai vicari perpetui che esercitavano la cura d'anime in paesi con popolazione numerosa il godimento di una quota più sostanziosa sulle rendite della parrocchia, in modo che potessero ingaggiare qualche altro

---

<sup>(37)</sup> «Non deest meum cum clericis studium ac vigilantia in bonis servandis moribus et corrigendis vitiis, sed nihil hoc tempore quod sit apud illos insigne corrigendum se offert»: *Ibidem*, 16r.

<sup>(38)</sup> *Ibidem*, 16v.

<sup>(39)</sup> *Ibidem*, 16r-v; gli altri religiosi dovevano essere i cappuccini, che però troviamo nominati solo nella relazione del 1607: *Ibidem*, 30v; i loro conventi più vicini — a Sassari e Alghero — furono fondati nell'ultimo decennio del secolo XVI: cf. E. COSTA, *Sassari*, III-3, Sassari 1972, pp. 9-14; P. MARTINI, *Storia ecclesiastica di Sardegna*, III, Cagliari 1841, p. 456. Sulla presenza dei gesuiti, oltre quella segnalata alla nota 28, cf. anche ARSI, *Sard.* 16: Sassari, 20 dicembre 1594, il provinciale Olivencia informa il generale Acquaviva che nelle due diocesi di Ampurias e Civita lavorano 4 gesuiti; *Ibidem*, *Sard.* 10, I, 255v-256r: missione dei gesuiti Gerolamo Gambella ad Ampurias e di Giovanni Battista Stefanino e Andrea Contini nella Gallura; la prima missione tenuta dai gesuiti fu forse quella effettuata nel 1579 a Nulvi e Calangianus: *Ibidem*, *Fondo Gesuitico*, busta 1590, II, fasc. 2, doc. 2. Tra le prime vocazioni sarde alla Compagnia di Gesù, va ricordato il tempiese Giovanni Garruccio (Garrucho, Garrutxi) entrato a Sassari nel 1563 (*Sard.* 3, 7v): lo troviamo molto impegnato nelle missioni popolari (*Sard.* 10, I, 82r-99v).

<sup>(40)</sup> Le lettere che accompagnavano la relazione e che presentavano le giustificazioni per la mancata effettuazione personale della visita *ad limina* insistevano sulla «aetas [...] iam ingravescens eademque parum firma viribus»: *Amp.* II, 21r per il 1601, 26r per il 1604, 30v per il 1607. Tuttavia, nonostante quest'età già avanzata, il Sanna fu scelto da Filippo III come successore di Antonio Canopolo arcivescovo di Oristano che aveva rinunciato alla sede: ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL (= AHN), *Consejos suprimidos*, leg. 19.878, 1: Madrid, 26 gennaio 1599; il provvedimento non ebbe, però, seguito per un imprevisto ripensamento del Canopolo che ritirò le proprie dimissioni e resistette poi alle forti pressioni esercitate su di lui — il re fece ricorso anche al papa Clemente VIII — perché si mettesse da parte: *Ibidem*, leg. 19.878, 2, 3 e 19.880, 2.

prete che li aiutasse nello svolgimento del loro servizio <sup>(41)</sup>; altra novità, l'organizzazione del catechismo per gli adulti e per i fanciulli in tutte le parrocchie della diocesi, secondo metodi che probabilmente erano stati suggeriti dai gesuiti di Sassari <sup>(42)</sup>; infine non poteva mancare, da parte di un vescovo che si era distinto già per la munificenza dei suoi interventi in campo edilizio fuori dalla diocesi <sup>(43)</sup>, un significativo contributo in questo settore: l'ultima relazione, quella del 1607, ricordava come egli avesse da poco eretto all'interno della cattedrale «una cappella ad onore della Beata Vergine collocandovi un devoto simulacro della stessa, come pure aveva fatto erigere una sacra torre edificata con cantoni ben squadrati e destinata a ricevere le campane che, a Dio piacendo, sarebbero state collocate entro l'anno» <sup>(44)</sup>: proprio quello durante il quale egli sarebbe morto <sup>(45)</sup>.

6. Del suo successore Filippo de Marymon (1608-1613) <sup>(46)</sup> abbiamo

---

<sup>(41)</sup> Il caso meglio conosciuto è quello relativo alla parrocchia di Nulvi le cui rendite annue, vicine agli 800 ducati — dai dati riportati alla nota 20 sarebbe forse più corretto parlare di scudi —, erano state destinate a prebenda canonica con la detrazione di appena 40 ducati per il mantenimento del vicario perpetuo, che poteva però contare su altri 80 ducati annui di «emolumenti incerti»; ora, la popolazione di quella villa essendo molto numerosa, diceva la relazione del 1601, «tre sacerdoti sarebbero a malapena sufficienti per l'amministrazione dei sacramenti e lo svolgimento del culto divino»; si chiedeva pertanto che dalla somma ora destinata alla prebenda si facesse un ulteriore congruo prelievo per il mantenimento di questi sacerdoti: *Amp. II*, 22r. Per la popolazione di Nulvi, cf. la nota 23; sulla somma da detrarre dalle prebende per il mantenimento dei vicari perpetui, cf. nota 33.

<sup>(42)</sup> *Amp. II*, 30v; a proposito dei metodi catechistici seguiti dai gesuiti di Sassari: ARSI, *Sard.* 13, 25r, Sassari, 5 marzo 1560, Antonio a Lainez; su questi metodi, introdotti un po' dappertutto della Compagnia di Gesù, cf. M. SCADUTO, *L'epoca di Giacomo Lainez, 1556-1565. L'Azione*, Roma 1974, pp. 615-621.

<sup>(43)</sup> Aveva dato 20.000 lire per il noviziato dei gesuiti a Cagliari e 24.000 per la costruzione della chiesa di Gesù-Maria (attuale titolo di S. Caterina) annessa alla casa professa dei gesuiti a Sassari: cf. R. TURTAS, *La Casa dell'Università. La politica edilizia della Compagnia di Gesù nei decenni di formazione dell'Ateneo sassarese (1562-1632)*, Sassari 1986, p. 128.

<sup>(44)</sup> *Amp. II*, 30v-31r. A lui si deve anche l'inizio della costruzione di un ponte sul fiume Coghinas: cf. F.A. DE VICO, *Historia general, cit.*, alla nota 1.

<sup>(45)</sup> Se ne dava l'annuncio anche nelle *litterae annuae* della provincia gesuitica sarda per il 1607: ARSI, *Sard.* 10, I, 204r.

<sup>(46)</sup> Su questo prelado, cf. C. EUBEL, *Hierarchia, cit.*, IV, p. 81; è da correggere, però, in «1608» la data «2 junii 1606» relativa alla bolla della sua nomina, come del resto si legge *Ibidem*, III, p. 107.

una sola relazione, quella del 1610: essa, tuttavia, è molto utile perché sembra ne emerga un certo ridimensionamento di alcuni dati fornitici dal Sanna. Veniamo a sapere, ad esempio, che il livello d'istruzione del clero in cura d'anime non aveva fatto molto buona impressione sul nuovo vescovo che, anzi, l'aveva trovato assai carente; aggiungeva, però, che si era dato molto da fare in questo campo per cui, dopo qualche anno di assidue cure, la situazione gli appariva notevolmente migliorata; quanto agli ecclesiastici in generale, aveva notato l'abuso alquanto radicato di portare armi da fuoco, «non senza grande pericolo del gregge a noi affidato e scandalo del popolo»: aveva l'impressione — forse alquanto ottimistica — di essere riuscito ad estirparlo. Non meno preoccupante, poi, era l'inveterata trascuratezza di molti che non ricevevano i sacramenti neanche una volta l'anno: durante la visita pastorale da poco conclusa, diceva, aveva constatato che non meno di 3000 persone — un quinto di coloro che vi erano obbligati, come sappiamo da un'informazione del suo successore Passamar <sup>(47)</sup> — fra quelle tenute all'osservanza del precetto pasquale «non si accostavano ai sacramenti da un minimo di 5 a un massimo di 15 anni»; ancor più gravi i disordini relativi alla vita coniugale, un settore nel quale si osservava una grande diffusione di fenomeni come quello dei matrimoni clandestini, che di fatto equivalevano a unioni concubinarie, ivi comprese quelle contratte tra persone inabili per impedimenti di consanguineità o di affinità <sup>(48)</sup>.

7. Il nostro studio sulla diocesi di Ampurias si chiude con l'esame delle tre relazioni (1616, 1618, 1621) del sassarese Giacomo Passamar, vescovo di Ampurias tra il 1613 e il 1622 <sup>(49)</sup>. A dire il vero, Passamar aveva inviato anche un'altra «relatio status episcopatus Ampuriensis» già sul finire del 1613; di fatto, però, si trattava piuttosto di una dichia-

<sup>(47)</sup> *Amp.* II, 42r.

<sup>(48)</sup> *Ibidem*, 34r-v.

<sup>(49)</sup> Su questo prelato, già parroco di Bonorva e, nel 1622, promosso arcivescovo di Sassari, cf. C. EUBEL, *Hierarchia, cit.*, IV, pp. 81 e 350. Presentandolo a Filippo III come «episcopabile», il vicerè Carlo Borgia aveva messo in risalto fin dal 1612 la sua generosità — destinava ad elemosine tutta la rendita della sua parrocchia, 400 ducati —, la sua vita esemplare e la sua grande cultura: AHN, *Consejos suprimidos*, leg. 19.885, 3: Cagliari, 12 dicembre 1612.

razione dello stesso vescovo — nominato dal pontefice alla sede di Ampurias nell'agosto di quello stesso anno — di non essere in grado di inviare una relazione vera e propria perché un malattia durata tre mesi gli aveva impedito di procedere nel frattempo alla visita pastorale della diocesi; aveva dovuto rimandare la sua stessa ordinazione episcopale che era avvenuta appena a metà dicembre, nella sua città natale; assicurava comunque che, non appena avesse avuto un'adeguata conoscenza della diocesi non avrebbe ommesso di informarne la s. Congregazione<sup>(50)</sup>: ciò che avvenne, appunto, con la sua relazione del 1616<sup>(51)</sup>.

Sia questa sia le altre, che seguirono a scadenza regolare e che non si discostano molto dall'impianto della prima, meritano di essere segnalate come le più ricche di informazioni sulla diocesi durante tutto il periodo spagnolo<sup>(52)</sup>. Per la prima volta, ad esempio, ne possiamo conoscere la consistenza demografica, 15.000, per lo meno per ciò che riguarda le «animae confessionis», le persone cioè che avendo raggiunto l'età della «discrezione» (la capacità morale ritenuta sufficiente per discernere tra il bene e il male) erano obbligate all'osservanza del precetto ecclesiastico della confessione almeno una volta l'anno<sup>(53)</sup>. Un'altra interessante primizia consiste nell'attestazione della massiccia presenza delle confraternite nella diocesi: «in tutte le ville — vi si leggeva — è stata fondata la confraternita dei disciplinati, uomini e donne, che si confessano tutti i mesi, ricevono frequentemente l'eucarestia; la maggior parte di queste confraternite sono aggregate all'arciconfraternita del Gonfalone di S. Marcello in Roma, dipendono dal vescovo che ne fa la visita tutti gli anni»<sup>(54)</sup>. Per quanto si possa supporre che Passamar

---

<sup>(50)</sup> *Amp.* II, 37r.

<sup>(51)</sup> *Ibidem*, 42r-44r.

<sup>(52)</sup> Cf. nota 12.

<sup>(53)</sup> *Amp.* II, 42r.

<sup>(54)</sup> *Ibidem*. Su queste confraternite, cf. G. ALBERIGO, *Contributi alla storia delle confraternite dei disciplinati e della spiritualità laicale nei secoli XV e XVI*, in *Il movimento dei disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio* (Convegno internazionale, Perugia, 25-28 settembre 1960), Perugia, 1962, pp. 156-252; S. MUSELLA, *Dimensione sociale e prassi associativa di una confraternita napoletana nell'età della Controriforma*, in *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, a cura di G. Galasso e C. Russo, I, Napoli 1980, pp. 339-438.

Secondo lo schedario del «Centro di ricerca e di studio sul movimento dei disciplinati», Deputazione di Storia Patria per l'Umbria, relativamente alle diocesi di «Ampu-

si fosse dedicato con grande impegno al ministero pastorale durante gli ultimi tre anni da quando era arrivato ad Ampurias, è difficile immaginare che l'avanzata in questo settore si fosse verificata soltanto durante il suo governo <sup>(35)</sup>; non sorprende, tuttavia, in questo contesto di organizzazione e di controllo di un'intensa pratica religiosa, la notizia che egli faceva seguire a quella nella quale parlava delle 15.000 «anime di confessione»: non solo, diceva, tutte queste persone si confessano almeno una volta l'anno e ricevono la comunione almeno a Pasqua, ma molte tra loro si accostano ai sacramenti con frequenza durante l'anno e in particolare durante le festività più importanti. Questa frequenza diventava più intensa nelle successive relazioni: «In tutta la diocesi — diceva quella del 1621 — vi è, grazie a Dio, molta devozione tra i fedeli che si accostano di frequente, anche quotidianamente o tutte le domeniche, all'eucarestia; lo fanno soprattutto durante il giovedì santo quando tutto il popolo di Castellaragonese riceve il sacramento dalle mani del vescovo, mentre nel resto della diocesi avviene altrettanto attraverso il ministero dei parroci» <sup>(36)</sup>: una bella differenza dalle accorate constatazioni di Ludovico de Cotes, settant'anni prima.

Accanto all'osservanza di questi precetti ecclesiastici più importanti, notiamo anche l'introduzione di alcune nuove devozioni, fra le quali vengono privilegiate soprattutto quelle rivolte verso il sacramento eucaristico (abbiamo già parlato della comunione frequente, alla quale va aggiunta la conservazione decorosa delle specie consacrate in tutte le parrocchie della diocesi, l'uso di portarle agli ammalati con accompagnamento di fedeli in preghiera, ma specialmente la celebrazione, con

---

rias e Tempio» — da notare, però, che questa denominazione inizia solo dal 1839 —, «nelle relazioni ad limina del 1616-1676 sono citate 13 confraternite di disciplinati... Nella relazione del 1636 si dice che esse sono tutte aggregate all'Arciconfraternita del Gonfalone di Roma». Su alcune confraternite sarde, attive anche nel nostro periodo, cf. D. FILIA *Il laudario lirico quattrocentista e la vita religiosa dei Disciplinati bianchi di Sassari (con Officio e Statuti italiani inediti)*, Sassari 1935; A. VIRDIS, *Sos Battudos, Movimenti religiosi penitenziali in Logudoro*, Sassari 1987.

<sup>(35)</sup> Non va dimenticato che, com'è stato già detto all'inizio, il vescovo Sanna esercitò l'ufficio di redentore di schiavi alle dipendenze dell'Arciconfraternita del Gonfalone: è molto probabile, quindi, che già prima del Passamar egli sia stato un buon propagatore di queste forme associazionistiche aggregate alla stessa Arciconfraternita romana.

<sup>(36)</sup> *Amp. II*, 42r e 58r-v.

l'apparato più solenne possibile della festa del Corpus Domini seguita dalla sua ottava) <sup>(57)</sup> e verso la Beata Vergine, in onore della quale si diffonde l'uso di cantarne le litanie tutte le domeniche dopo i vespri <sup>(58)</sup>.

8. Non era difficile individuare nelle relazioni di Passamar le condizioni che avevano consentito questo cambiamento: tra queste, va ricordata anzitutto la costante residenza in diocesi del vescovo, che pertanto poteva esigerla anche dai rettori e dai vicari parrocchiali, le visite pastorali frequenti, la disponibilità dello stesso prelado a predicare non solo nelle grandi occasioni ma anche in circostanze meno solenni, persino ai fanciulli del catechismo, un'attività, quest'ultima, ora organizzata in maniera ancor più capillare; i sinodi, tenuti sempre con frequenza annuale, costituivano uno strumento e un'occasione eccellente per il controllo della disciplina del clero, la cui istruzione o, se si vuole, la cui mancanza di istruzione non è più oggetto di preoccupazione angosciante come nei decenni precedenti. Annessa alla cattedrale, oltre alla già nota scuola tenuta dal maestro di grammatica, ve n'è ora anche un'altra di canto figurato per cui la messa domenicale viene solennizzata dalla presenza di una *schola cantorum* che esegue «in cantu musicali et organo» <sup>(59)</sup>.

Non ci vuole molto a capire che il successo non era stato sempre facile da ottenere come non lo era neanche il suo mantenimento: quando lo si era ritenuto necessario non si era esitato a ricorrere anche alle maniere forti. Fra i compiti più importanti del vescovo, infatti, vi è quello di vigilare con cura sulla condotta del suo clero ma anche su quella che potremmo chiamare la moralità pubblica: i preti notoriamente concubinari, soprattutto se in cura d'anime, costituiscono ormai una eccezione e non hanno vita facile; Passamar non esita a processarli, a rimuoverli all'ufficio, persino ad espellerli dal territorio della diocesi <sup>(60)</sup>; non meno energico si dimostra con i laici: coloro che vivono in concubinato notorio sono costretti a scegliere tra la richiesta della dispensa in modo che la loro posizione venga regolarizzata, oppure — e in queste stesse condizioni vengono poste anche le persone dedite a promuovere prati-

---

<sup>(57)</sup> *Ibidem*, 43v.

<sup>(58)</sup> *Ibidem*, 42r-v.

<sup>(59)</sup> *Ibidem*, 43r.

<sup>(60)</sup> *Ibidem*, 43v.

che superstiziose o magiche — e l'allontanamento dalla comunità dove la loro presenza costituisce «occasione di scandalo» <sup>(61)</sup>.

9. Eppure, oltre a queste rigidità e a un serrato controllo sulla pratica religiosa — che in quel particolare clima d'intesa tra potere laico ed ecclesiastico non poteva non tradursi anche in una certa dose di massificazione del comportamento religioso esteriore <sup>(62)</sup> —, il vescovo Passamar seppe dar prova di capacità d'inventiva e di disponibilità ad adattare la sua azione pastorale alle circostanze in cui questa doveva svolgersi. Lo si può constatare almeno in due casi che ci sembrano tra i più significativi.

Il primo lo conosciamo già, e si riferisce a quella particolare strumentalizzazione dell'immunità ecclesiastica per cui gli edifici di culto finivano per trasformarsi, come aveva detto il vescovo de Marymon predecessore immediato di Passamar, «da casa di Dio in spelonche di ladri» <sup>(63)</sup>. A entrambi dobbiamo la notizia che il fenomeno non era esclusivo alla diocesi di Ampurias ma era comune a tutto il regno, mentre dal solo Passamar sappiamo che esso non veniva praticato solamente da banditi e fuoriusciti ma anche da semplici «rixantes», presumibilmente persone che avevano partecipato a uno scontro occasionale tra clan rivali <sup>(64)</sup>; il fenomeno era quindi molto più generalizzato di quanto non si potesse supporre dalla relazione di Sanna, sia territorialmente sia per ciò che riguardava la fattispecie degli episodi criminosi che spingeva a cercare rifugio nella chiesa. Ma la novità che caratterizzava la posizione di Passamar in questa questione stava nella richiesta che egli esprimeva alla s. Congregazione: tenuto conto dei disordini che in tale circostanza si commettevano, egli riteneva fosse «più opportuno e quindi più gradito a Dio se l'immunità fosse mantenuta solamente per 4-6 giorni, giusto il tempo — per coloro che si erano rifugiati in chiesa — di mettersi in salvo dall'attacco della parte avversa o dall'inseguimento degli ufficiali

---

<sup>(61)</sup> *Ibidem*, 43v-44r.

<sup>(62)</sup> Se nei casi or ora menzionati egli chiese l'aiuto del braccio secolare, c'è da pensare che, visto il risultato conseguito, l'abbia anche ottenuto.

<sup>(63)</sup> *Amp. II*, 34v.

<sup>(64)</sup> *Ibidem*, 42v.

di giustizia»; passato questo tempo, egli chiedeva che il vescovo fosse autorizzato a concedere licenza al giudice di prenderli, anche con l'uso della forza pubblica, se i rifugiati non avessero abbandonato spontaneamente il comodo rifugio.

Cosciente della novità della sua richiesta e rispondendo quasi in anticipo all'eventuale obiezione che un cedimento in questo campo poteva costituire un precedente dannoso nella difesa dell'immunità che anche egli intendeva salvaguardare, Passamar chiedeva che la concessione fosse ristretta solo alla sua diocesi, quasi a sottolineare la gravità del fenomeno e l'urgenza del provvedimento <sup>(65)</sup>. La richiesta venne rinnovata anche nella relazione del 1618 mentre è assente in quella del 1621 <sup>(66)</sup>; non sappiamo, purtroppo, quale sia stata al momento la reazione della s. Congregazione; il fatto, però, che in una lista di brevi appunti, indicanti la sostanza delle risposte della stessa Congregazione alla relazione che nel 30 marzo 1628 aveva presentato il successore di Passamar, ci fosse la nota: «contro coloro [i giudici civili] che non ripettano l'immunità ecclesiastica si deve procedere con intrepidezza a norma dei sacri canoni» <sup>(67)</sup>, ci fa supporre con buona probabilità che la Congregazione non gradì la richiesta di Passamar e, forse per questo, non gli dette neanche risposta <sup>(68)</sup>.

Ancora più interessante è il secondo caso, che per di più ci fornisce informazioni preziose su alcuni aspetti della società gallurese: «Nella diocesi di Civita che si chiama Gallura — si leggeva nella relazione del 1616 — la maggior parte degli abitanti è composta di pastori di pecore, vacche, capre e maiali; per 9 mesi, e cioè da novembre fino a luglio, essi portano con sé tutta la loro famiglia e vivono nei boschi e sotto tenda [«in tentoriis»: vere e proprie tende, oppure ricoveri un po' meno precari come le «pinnetas», le tipiche capanne del paesaggio agrario sardo?]; si giustificano col dire che questa è la loro legge [«institutum»] e il loro modo abituale di vivere nel quale sono stati educati fin dai tempi antichi [«antiquitus»]; benché, poi, io mi sia sforzato, ricorrendo anche alle

---

<sup>(65)</sup> *Ibidem*, 42v.

<sup>(66)</sup> *Ibidem*, 51v-52r.

<sup>(67)</sup> *Ibidem*, 68v.

<sup>(68)</sup> La questione venne risolta con una proposta simile a quella del Passamar dal suo successore Andrea Manca (1633-1644): *Ibidem*, 73r.

pene canoniche e persino a quelle pecuniarie, di costringerli ad abbandonare questo genere di vita [«ut eos reducerem»] e a tornarsene nella città o nei paesi dove erano nati o, almeno, a lasciarvi le loro donne, non vi sono riuscito. Stando così le cose, moltissimi tra loro non adempiono i precetti della confessione annuale o della comunione pasquale, né possono farlo se non verso luglio e agosto; ritengo perciò che il modo migliore per provvedere alla salvezza delle loro anime sarebbe che il papa concedesse loro di adempiere il precetto in questi mesi, come se lo facessero nello stesso tempo pasquale. D'altronde, pur non potendo cambiare questo loro genere di vita, non posso tralasciare che nei boschi e nei luoghi dove essi tengono le loro greggi sorgono molte chiese rurali che hanno le loro feste, durante le quali gli stessi pastori insieme con tutta la loro famiglia ascoltano messa, si confessano e ricevono l'eucarestia; va detto infine che essi sono istruiti nella religione cristiana e nelle stesse loro tende tengono immagini sacre davanti alle quali pregano e offrono corone o rosari della Beata Vergine; insomma, grazie a Dio, vivono come cristiani e come cattolici e le loro donne, quando sono in stato interessante al quinto o sesto mese, ritornano in un centro abitato per partorire e far battezzare i loro figli»<sup>(69)</sup>.

Ciò che ci interessa sottolineare in questa sede a proposito di Passamar non è, però, soltanto l'apporto di carattere etnografico contenuto nella sua relazione anche se si tratta di un'informazione di indubbio interesse perché sembra presentarci una tipologia di occupazione del territorio non chiaramente riconducibile all'attuale caratteristico popolamento sparso degli «stazzi»<sup>(70)</sup>; è soprattutto la capacità di ricerca, di apertura e

---

<sup>(69)</sup> *Ibidem*, 43r.

<sup>(70)</sup> Su questo fenomeno, cf. V. ANGIUS, in G. CASALIS, *Dizionario geografico storico-statistico-commerciale degli Stati di S.M. il re di Sardegna*, vol. VII, Torino 1840, pp. 130 ss.; M. LE LANNOU, *Pâtres et paysans de la Sardaigne*, Tours, 1941, pp. 222-230, in particolare la cartina a p. 223 (trad.it. a cura di M. Brigaglia, *Pastori e contadini di Sardegna*, Cagliari 1979, pp. 217-225); B. SPANO, *La Gallura*, Roma 1958; G. DONEDDU, *Una regione feudale nell'età moderna*, Sassari 1977. Ben diverso, invece, è il quadro che emerge dall'appena citato brano del vescovo Passamar: nessun cenno ad un insediamento, neanche sparso, sul territorio; ciò che domina è la transumanza pastorale che si svolge tra le poche ville superstiti dell'antica diocesi di Civita — al momento raggruppate attorno a Tempio e collocate ad un'altitudine media di 500 metri — e l'ampio territorio circostante, sembrerebbe in tutte le direzioni; essa è motivata dalla ricerca

di adattamento che egli dimostra, nonostante gli insuccessi sperimentati in seguito ai suoi reiterati tentativi di «ridurre» — è lo stesso termine che definisce l'esperimento delle «reducciones» che veniva sperimentato con successo in questo stesso periodo dai missionari cattolici in America spagnola — i pastori galluresi; ciò che d'altronde lascia supporre un tipo di religiosità, quella che egli proponeva anche per i suoi fedeli transumanti, non confinata entro un'osservanza puramente meccanica o prigioniera del calendario, ma adattantesi — nei suoi aspetti non fondamentali — alle forme di vita, di lavoro e di cultura della società nella quale si doveva incarnare. L'attenzione e il rispetto con cui Passamar segue le condizioni di vita di questa società emerge anche dalle precisazioni che egli apporta, con le relazioni seguenti, al quadro tracciato in quella del 1616: vi si può scorgere, addirittura, un certo riconoscimento autocritico dell'inopportunità dei suoi precedenti tentativi, peraltro non coronati da successo, e il ridimensionamento della estensione del fenomeno <sup>(71)</sup>.

---

di pascoli ubicati in territori più caldi e dura pertanto dai primi freddi invernali fino ai mesi tra giugno e agosto (vedi nota 71), quando uomini e greggi fanno ritorno ai territori dei loro paesi d'origine. Tuttavia, negli ampi spazi dove si svolge lo svernamento, sussistono ancora numerose chiese che, in determinate occasioni festive — non però in periodo pasquale perché, in questo caso, non sarebbe comprensibile la singolare richiesta del vescovo —, vengono officiate; si tratta, con tutta probabilità, di edifici di culto ancora superstiti, appartenenti ad alcuni fra i tanti villaggi abbandonati tra la metà del secolo XIV e la fine del secolo XV, che continuavano ad essere tenuti in piedi e costituivano un centro di aggregazione per i pastori circostanti e le loro famiglie; su questa problematica, cf., oltre ai rapidi cenni di G.F. FARA, *In Sardiniae Chorographiam*, II, Torino 1835, p. 92; D. PANEDDA, *Il Giudicato di Gallura. Curatorie e centri abitati*, Sassari 1978, *passim* e il già citato G. DONEDDU, *Una regione feudale*, pp. 47-50. Attorno ad alcune di queste chiese si sarebbe svolto, a partire dal secolo seguente, il ripopolamento della Gallura sia tramite gli «stazzi», sia tramite altri nuclei più consistenti. La relazione di Passamar e degli altri vescovi che gli succedettero nei decenni immediatamente seguenti testimonierebbe quindi uno stadio intermedio tra il ripiegamento demografico tardomedievale della Gallura e la ripresa dell'insediamento umano fisso nella stessa regione già avviata nel secolo XVIII; fu proprio per venire incontro alle necessità religiose del tessuto umano ancora molto rado in quel vasto territorio che, nella seconda metà inoltrata dello stesso secolo XVIII, nacque il progetto di fondarvi nuove parrocchie: cf. G. TODDE, *Nuove chiese rurali in Sardegna sotto Vittorio Amedeo III*, in *Atti del Convegno di Studi religiosi sardi* (Cagliari 24-26 maggio 1962), Padova 1963, pp. 147-160.

<sup>(71)</sup> Relazione del 1621: *Ibidem*, 58r; vi si diceva che tutti i fedeli della diocesi obbligati al precetto pasquale lo osservavano puntualmente «exceptis multis pastoribus peccudum diversorum qui longe ab urbe rurem vitam degunt, qui eo tempore ad

È tuttavia il raffronto con il comportamento del suo successore che mette in risalto l'originalità della posizione di Passamar. Per il vescovo Giovanni de la Bronda, la lunga trasumanza dei pastori galluresi «è un uso o piuttosto un abuso» che equivale alla totale cessazione presso di loro di ogni forma di vita o di pratica religiosa, quasi un vero e proprio ritorno allo stato selvaggio; non a caso egli giungeva a rimpiangere l'insuccesso del suo predecessore nel «ridurli» e ne dava la responsabilità alla scarsa collaborazione dell'autorità laica nel secondare le disposizioni del vescovo <sup>(72)</sup>. Se è probabile che questa opposizione alla peculiarità della forma di vita gallurese era dettata, oltre che da preoccupazioni religiose e sociali, anche e forse più da un inconfessato antagonismo di natura culturale per il tipo di transumanza pastorale e quindi dalla profonda diversità tra la forma di insediamento nel territorio realizzato in Gallura alla quale partecipava l'intero nucleo familiare e quella praticata nelle altre regioni dell'isola dove l'attività pastorale esercitata nei

---

confitendum et comunicandum accedere non valent absque detrimento dictorum pecudum et proventuum quos colligunt ex eis; quibus collectis, sub mensibus iunii et iulii accedunt a nemoribus ad urbem et confitentur peccata sua et sacram communionem percipiunt. Nec tamen praefati omnes pastores huiusmodi vitae normam sequuntur; plurimi enim ex eis et ad urbem veniunt quadragesimali tempore et saepe intra annum missas audiunt et confitentur et communicant in ecclesiis ruralibus quarum sunt multae in dictis nemoribus ubi habitant et greges suos pascunt».

Questa descrizione mitigata del fenomeno della transumanza dei pastori galluresi — rispetto a quella fatta nella relazione del 1616 — venne ripresa anche da qualche successore di Passamar, con la vistosa eccezione del suo immediato successore de la Bronda, di cui alla nota seguente; così, ad esempio, il vescovo Andrea Manca (1633-1644) che la riporta tale quale nelle sue relazioni del 1635, 1640 e 1643: *Amp. II*, 72r-v, 80r-v, 88r.

<sup>(72)</sup> Relazione del 1628: *Ibidem*, 67v-68r; così descriveva il fenomeno il vescovo de la Bronda: «In episcopatu Civitatensi, usus sive abusus invaluit ut non solum pastores et ipsorum uxores et familia vitam degant extra oppida pro maiore totius anni parita distantes ab illis ut toto eo tempore vix ecclesias visitare nec contionibus aut doctrinae christianae interesse, nec sacrum missae sacrificium audire possint aut curent; et quod detestabilius est, multae foeminae partus edunt absque obstetricibus et saepe absque ipso moriuntur et multae foeminae infelici partu obeunt et tam istae quam plerique alii absque sacramentis. Contrahunt matrimonia clandestina, consumant illa, toto eo tempore in concubinato viventes et cum monitiones non praecedant, saepe contingit ea inter consanguineos et affines celebrari. Et quoniam quidam praedecessor remedium adhibere voluit districte praeciens sub censuris et poenis, ne dictorum pastorum uxores et familia recederent ab oppidis tam longo tempore in campestribus victuri, ministri layci et saeculares se tam sanctae provisioni opponentes, facultatem concesserunt pro dictis uxoribus et familiis».

*saltus* delle ville era riservata ai soli maschi, tanto più risulta sorprendente il modo con cui Passamar si sforzò di avvicinarsi a questa realtà «diversa».

Non è perciò da escludere che anche l'istituzione della collegiata di Tempio avvenuta con provvedimento pontificio alla fine del suo governo episcopale, quindi con la sua approvazione o quanto meno con la sua non opposizione, facesse parte di un suo progetto per un progressivo decentramento capace di conferire maggiore autonomia e peso alla componente gallurese che, dopo l'unione della diocesi di Civita con quella di Ampurias, rischiava di diventare una marginale e ingombrante appendice di quest'ultima <sup>(73)</sup>.

---

<sup>(73)</sup> Questa politica, almeno nella misura in cui la si può attribuire al Passamar, non fu continuata dai suoi successori, a incominciare dal de la Bronda; nella sua brevissima relazione del 1624, egli mostrava di non gradire l'istituzione della collegiata, avvenuta nel 1622, «antequam ad residendum accederem», notava puntigliosamente, quasi rammaricandosi di non essere arrivato in tempo per impedirla; diceva inoltre che essa era stata concessa fondandosi sulla falsa supposizione che il suo mantenimento sarebbe stato assicurato da rendite di chiese rurali del valore di 200 ducati, rendite che invece raggiungevano a malapena i 20 ducati: *Amp. II*, 64r; presso l'ARCHIVIO CAPITOLARE DI TEMPPIO si conserva la bolla pontificia di istituzione della collegiata; essa è però datata al 22 aprile 1621: debbo questa notizia e alcune altre alla cortesia del dr. Giuseppe Doneddu, Sassari, che ha letto il manoscritto. È possibile che la datazione riferita dal vescovo de la Bronda (1622) sia relativa all'esecuzione della bolla stessa e non alla sua emanazione. Nei decenni seguenti si sarebbe arrivati anche allo scontro aperto tra i vescovi e la componente ecclesiastica gallurese, rappresentata dalla collegiata di Tempio, essa stessa saldamente e animosamente sostenuta dalla popolazione di quell'importante villaggio; si era aperto un contenzioso che si sarebbe protratto fin quasi alla metà del secolo XIX; e che forse, nonostante le mutate condizioni, non si è ancora concluso.



## Indice

<i>Presentazione</i>	pag. 7
<i>Un saluto dei condirettori di «Sandalion»</i>	11
<i>Pubblicazioni di Pietro Meloni</i>	13
STUDI IN ONORE DI PIETRO MELONI	
Mario Atzori, <i>Settimana Santa a Castelsardo. La tradizione del «Luni Santu»</i>	19
Vittoria Cambilargiu, <i>Un vescovo di ieri per un vescovo di oggi? Noterelle per una lettura «pragmatica» di Gregorio di Nissa</i>	43
Martino Cambula, <i>Dall'uso scientifico all'uso filosofico della ragione. Un itinerario di ricerca tra fisica e filosofia oggi</i>	59
Mario Casu, <i>Virgilio dolcissimo padre</i>	91
Luciano Cicu, <i>La «Vita Martini» di Sulpicio Severo. Appunti di narratologia agiografica</i>	105
Marina Conti, <i>Ambrogio in Dante</i>	129
Mario Manca, <i>Trasparenze virgiliane in Milton. L'Eneide e il Paradiso perduto</i>	133
Salvatore A. Panimolle, <i>La grazia della verità</i>	155
Giovanna Maria Pintus, <i>La «melagrana» simbolo della «Chiesa». Una lettura di Ambr. Exam. III, V13, 56</i>	165
Anna Maria Piredda, <i>L'anello episcopale</i>	177
Massimo Pittau, <i>La formula etrusca Tuŝti Őui</i>	185
María A. Roca Mussons, <i>Documenti e cronaca intorno al monastero del «niño perdido» di Tempio</i>	189
Leonardo Sole, <i>Religione, minoranze e mass media</i>	199
Giuseppa Tanda, <i>A proposito delle figurine «a clessidra» di Tisienari, Bortigidas</i>	205
Raimondo Turtas, <i>La riforma tridentina nelle diocesi di Ampurias e Civita. Dalle relazioni «ad limina» dei vescovi Giovanni Sanna, Filippo de Marymon e Giacomo Passamar (1586-1622)</i>	233

Finito di stampare nel mese di agosto 1988  
presso lo stabilimento della Tipografia Editrice Giovanni Gallizzi s.r.l.  
Via Venezia, 5 - Tel. (079) 276767 - Sassari